

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова

КЛАССИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТСКИЙ УЧЕБНИК

П.В. Алексеев, А.В. Панин

ФИЛОСОФИЯ

4-е издание

Серия

**КЛАССИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТСКИЙ УЧЕБНИК**

Основана в 2002 году по инициативе ректора
МГУ им. М.В. Ломоносова
академика РАН В.А. Садовниченко
и посвящена

**250-летию
Московского университета**

КЛАССИЧЕСКИЙ УНИВЕСИТЕТСКИЙ УЧЕБНИК

Редакционный совет серии:

Председатель совета
ректор Московского университета
В.А. Садовничий

Члены совета:

Виханский О.С., Голиченков А.К., Гусев М.В.,
Добреньков В.И., Донцов А.И., Засурский Я.Н.,
Зинченко Ю.П. (ответственный секретарь),
Камзолов А.И. (ответственный секретарь),
Карпов С.П., Касимов Н.С., Колесов В.П.,
Лободанов А.П., Лунин В.В., Лупанов О.Б.,
Мейер М.С., Миронов В.В., (заместитель председателя),
Михалёв А.В., Моисеев Е.И., Пушаровский Д.Ю.,
Раевская О.В., Ремнева М.Л., Розов Н.Х.,
Салецкий А.М., (заместитель председателя),
Сурин А.В., Тер-Минасова С.Г.,
Ткачук В.А., Третьяков Ю.Д., Трухин В.И.,
Трофимов В.Т. (заместитель председателя), Шоба С.А.

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова

П.В. Алексеев, А.В. Панин

ФИЛОСОФИЯ

УЧЕБНИК

4-е издание,
переработанное и дополненное

Издательство Проспект
Издательства Московского университета
2008

УДК 1/14(075.8)

ББК 87.я73

А47

Главы 1–5, 7, 9–22, 23 (2–6), 24 (1, 2, 3), 25, 27, 28, 29, 30, 31 написано **П.В. Алексеевым**; главы 23 (1), 24 (2.2. 3), 26 подготовлены совместно **П.В. Алексеевым** и **А.В. Паниным**; заключение – **А.В. Паниным**; главы «Классическая немецкая философия. XIX век» и «Основные направления современной западной философии» взяты из книги **В.В. Миронова** «Философия» (М., 2004).

Алексеев П.В., Панин А.В.

А47 Философия : учеб. – 4-е изд., перераб и доп. – М.: ТК Велби, Изд-во Проспект, 2008. – 592 с.

ISBN 978-5-482-01902-3

В данном учебнике представлены основные понятия и принципы философии. Материал изложен по главным проблемам философии в соответствии с принятыми в большинстве вузов программами и планами семинарских занятий по основному курсу. Книга доработана исходя из опыта использования предыдущих изданий в учебном процессе: обновлено содержание ряда глав, дополнительно включены темы «Понимание», «Вера», «Рациональность и иррациональное», «Метод моделирования», «Натуралистское (сциентистское) мировоззрение» и т.д.

Рекомендован студентам, аспирантам, всем интересующимся проблемами философии.

УДК 1/14(075.8)

ББК 87.я73

ISBN 978-5-482-01902-3

© П.В. Алексеев, А.В. Панин, 2008

© ООО «Издательство Проспект», 2008

Предисловие

Уважаемый читатель!

Вы открыли одну из книг, изданных в серии «Классический университетский учебник», посвящённый 250-летию Московского университета. Серия включает свыше 250 учебников и учебных пособий, рекомендованных к изданию Учёными советами факультетов, редакционным советом серии и издаваемых к юбилею по решению Учёного совета МГУ.

Московский университет всегда славился своими профессорами и преподавателями, воспитавшими не одно поколение студентов, впоследствии внесших заметный вклад в развитие нашей страны, составивших гордость отечественной и мировой науки, культуры и образования.

Высокий уровень образования, которое даёт Московский университет, в первую очередь обеспечивается высоким уровнем написанных выдающимися учёными и педагогами учебников и учебных пособий, в которых сочетаются как глубина, так и доступность излагаемого материала. В этих книгах аккумулируется бесценный опыт методики и методологии преподавания, который становится достоянием не только Московского университета, но и других университетов России и всего мира.

Издание серии «Классический университетский учебник» наглядно демонстрирует тот вклад, который вносит Московский университет в классическое университетское образование в нашей стране и, несомненно, служит его развитию.

Решение этой благородной задачи было бы невозможным без активной помощи со стороны издательств, принявших участие в издании книг серии «Классический университетский учебник». Мы расцениваем это как поддержку ими позиции, которую занимает Московский университет в вопросах науки и образования. Это служит также свидетельством того, что 250-летний юбилей Московского университета – выдающееся событие в жизни всей нашей страны, мирового образовательного сообщества.

*Ректор Московского университета
академик РАН, профессор*

В.А. Садовничий^[1]

ВМЕСТО ВВЕДЕНИЯ

В 1890 году в Варшаве была издана книга немецко-польско-русского философа Генриха Егоровича Струве «Введение в философию», в которой обосновывалась необходимость формирования в рамках философии новой дисциплины — философии философии. Главной ее задачей должно быть самопознание философии. Она должна дать, по мнению Г. Струве, исходную точку для всякого философствования, для всякого разрешения специальных задач философии. Первая ее часть включает в себя разбор основных начал философии вообще, её предмета и задач, её характерных черт в сравнении с другими явлениями умственной жизни, её метода и средств.

До Г.Струве философия была предметом рассмотрения в трудах самых разных философов, начиная с античности. Однако даже более или менее развернутые суждения по этому вопросу, имевшиеся у философов прошлого, еще не означали систематического изучения проблемы и появления нового раздела, а тем более особой дисциплины. В Германии в 1840 году было выпущено сочинение Фр. Кеппена под заглавием «Философия философии», но в нем вопрос о сущности и задачах философии не являлся центральным, а был скорее следствием рассмотрения разных философских систем, их сопоставления. Данный труд, конечно, входит в состав исторических предпосылок появления новой философской дисциплины.

Г.Струве же явился фактически основоположником философии философии, или, как теперь ее называют, теории философского знания, метафилософии.

Мы рассмотрим некоторые проблемы, включаемые в наше время в философию философии.^[3]

Глава I. Зачем нужна философия?

Ответ на этот вопрос заключен в содержании тех функций, которые способна выполнять философия по отношению к человеку, социальной группе, к науке, искусству, другим явлениям социальной действительности. Под функцией при этом понимается способ действия, способ проявления активности системы (т.е. системы философского знания), общий тип решаемых этой системой задач.

Сама философия есть мировоззрение, т.е. совокупность взглядов на мир в целом и на отношение человека к этому миру. В одном ряду с философией находятся другие формы мировоззрения: мифологическое, религиозное, художественное, натуралистское, обыденное. Философия отличается от иных форм мировоззрения тем, что относится, прежде всего, к научной сфере общественного сознания (хотя, надо сразу отметить, не только к этой сфере), а внутри нее, в отличие от натуралистской формы (например, фрейдовского мировоззрения, тоже включенного в сферу науки), — имеет специфический категориальный аппарат, опирающийся в своем развитии не на одну какую-либо научную дисциплину, а на все науки, на весь единый совокупный опыт развития человечества.

Сущность философии — в размышлениях над всеобщими проблемами в системе «мир — человек».

*

* *

Философия выступает в двух ипостасях: как информация о мире в целом и отношении человека к этому миру и как комплекс принципов познания, как всеобщий метод познавательной деятельности. На этом основано разделение большого числа функций философии на две группы: мировоззренческие и методологические.

1.1. Мировоззренческие функции философии

На первом месте среди функций философии в соответствии с приоритетной значимостью проблемы человека среди всех остальных проблем философии стоит *гуманистическая функция*.

Нет на свете, наверное, ни одного человека, который не размышлял бы над вопросом о жизни и смерти, о неминуемости своего конца. Такие размышления нередко действуют угнетающе на человека. Вот что писал по этому поводу известный русский философ Н. А. Бердяев: «Будущее всегда в конце концов приносит^[4] смерть, и это не может не вызывать тоски» («Самознание». М., 1990. С. 47). Тоска, в сущности, всегда есть тоска по вечности, невозможность примириться с временем. Тоска направлена к высшему миру и сопровождается чувством ничтожества, пустоты, тленности этого мира. Тоска обращена к трансцендентному, вместе с тем она означает неслиян-

ность с ним. Тоска по трансцендентному, по иному, чем этот мир, по переходящему за границы этого мира. Но она говорит об одиночестве перед лицом трансцендентного. «Всю жизнь, — свидетельствует Н.А. Бердяев, — меня сопровождала тоска. Это, впрочем, зависело от периодов жизни, иногда она достигала большей остроты и напряженности, иногда ослаблялась» (там же. С. 45). Философия же «освобождена от тоски и скуки “жизни”. Я стал философом..., — пишет он, — чтобы отрешиться от невыразимой тоски обыденной “жизни”. Философская мысль всегда освобождала меня от гнетущей тоски “жизни”, от ее уродства» (Там же. С. 49). И далее, уже обобщая историю развития человеческой мысли, Н.А. Бердяев заключал: «Философия всегда была прорывом из бессмысленного, эмпирического, принуждающего и насилующего нас со всех сторон мира к миру смысла» (Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // Философия свободного духа. М., 1994. С. 232—233).

Философия, конечно, не дает нам вечности, но она помогает осмыслить эту жизнь, помогает найти ее смысл и укрепить свой дух.

Потеря высших мировоззренческих ориентиров в жизни может вести к самоубийствам, наркомании, алкоголизму, преступлениям.

Более ста лет назад, в 1874 году выдающийся философ В.С. Соловьев, размышляя над ростом числа самоубийств, отмечал, что самоубийства не могут быть удовлетворительно объяснены из одних внешних частных причин. Бывают случаи, когда и безо всякого внешнего повода, в самой счастливой обстановке люди сильные и здоровые равнодушно лишают себя жизни, объявляя, что жить не стоит, не из чего. Сокровища непосредственной жизни имеют цену лишь тогда, указывал В. С. Соловьев, когда за ними таится безусловное содержание, когда над ними стоит безусловная цель. Если же это содержание, эта цель перестали существовать для человека, а интересы материальной жизни обнаружили между тем все свое ничтожество, то понятно, что ничего более не остается, кроме самоубийства. Причина этого явления, по В.С. Соловьеву, в том, что человеку жить не из чего, что с исчезновением глубоких убеждений, всеобщих безусловных идей опустел мир внутренний и потерял свою красоту мир внешний. В. С. Соловьев приходит к выводу о том, что «безусловно необходимы для жизни человеческой убеждения и воззрения высшего порядка, т. е. такие, что раз^[5] решали бы существенные вопросы ума, вопросы об истине сущего, о смысле или разуме явлений, и вместе с тем удовлетворяли бы высшим требованиям воли, ставя безусловную цель для хотения, определяя верховную норму деятельности, давая внутреннее содержание всей жизни... Такие общие воззрения существовали и существуют, и притом в двух формах: религии и философии» (Несколько слов о настоящей задаче философии // Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 16—17). «Исторически жизнь народов, — подчеркивал В.С. Соловьев, — определяется прежде всего их основными убеждениями, их общим мировоззрением» (там же. С. 15).

На протяжении многих столетий, начиная с эпохи рабовладения, значительная часть человечества пребывает в отчуждении от собственности, от

власти, от продуктов своей деятельности. Человек оказывается порабощенным и физически, и духовно. В. С. Соловьев проанализировал это положение человека в разные исторические эпохи и показал роль философии в его духовном освобождении [см. его работу «Исторические дела философии», перепубликованную в журнале «Вопросы философии», (1988, № 8)]. Итак, он спрашивает: что же делала философия? И отвечает: «Она освобождала человеческую личность от внешнего насилия и давала ей внутреннее содержание. Она низвергала всех ложных чужих богов и развивала в человеке внутреннюю форму для откровений истинного Божества... Она делает человека вполне человеком... Философия, осуществляя собственно человеческое начало в человеке, тем самым служит и божественному, и материальному началу, вводя и то, и другое в форму свободной человечности. Так вот, если кто из вас захочет посвятить себя философии, — говорил он в своей лекции в 1880 году в Санкт-Петербургском университете, — пусть он служит ей смело и с достоинством, не пугаясь ни туманов метафизики, ни даже бездны мистицизма; пусть он не стыдится своего свободного служения и не умаляет его, пусть знает, что, занимаясь философией, он занимается делом хорошим, великим и для всего мира полезным».

К проблеме отчуждения человека и роли философии в преодолении этого отчуждения обращались многие философы XX столетия. Одним из них был немецко-французский мыслитель А. Швейцер. Он видел в развитии цивилизации не только положительные стороны, но и многие негативные моменты. На человека, писал он, стало отрицательно действовать все убыстряющееся движение социума, резкое усиление темпов развития общественной жизни. Изменился, как он считает, весь образ жизни человека. В течение двух или трех поколений довольно многие индивиды живут только как рабочая сила, а не как люди. Ставшая обычной сверхзанятость современного человека во всех слоях общества,^[6] констатировал он, ведет к умиранию в нем духовного начала. Для работы в оставшееся свободное время над самим собой, для серьезных бесед или чтения книг необходима сосредоточенность, которая нелегко ему дается. Абсолютная праздность, развлечение и желание забыться становятся для него физической потребностью. Не познания и совершенствования ищет он, а развлечения — и притом такого, какое требует минимального духовного напряжения. Бездумье стало для человека второй натурой. Ведя разговоры с себе подобными, он следит за тем, чтобы придерживаться общих замечаний и не превращать беседу в действительный обмен мыслями. Он не имеет больше ничего своего и даже испытывает в некотором роде страх, что от него может потребоваться это свое. Постоянная спешка, интенсификация совместного труда приводят к тому, что мы, беспрестанно и при самых разнообразных условиях встречаясь друг с другом, держимся отчужденно по отношению к себе подобным. Обстоятельства нашего бытия не позволяют нам относиться друг к другу, как человек к человеку. Мы в конечном счете деградируем. В числе факторов, ведущих к духовному оскудению личности, находятся: рост специализации во всех сферах человеческой деятельности (в производстве, науке, управлении), усиление технизации обще-

ства, быстрый рост безликого естественно-научного знания, растущее влияние этой безликости на личность человека и т.п. Техницизм и сциентизм подчинили себе и мировоззрение, и философию, причём последняя все больше становится лишенной этического начала. Политизация общественной жизни и особенно все более дающая о себе знать тенденция к тоталитаризму подавляет человека, ведет к конформистской личности и тоже негативно действует на философию.

Результатом всего этого явилась мировая война, потрясающая основы человеческого бытия. Философия, указывает А. Швейцер, занималась в эти десятилетия всем, только не культурой. Она, невзирая ни на что, продолжала тратить усилия на выработку рационалистического всеобъемлющего мировоззрения в уверенности, что оно поможет решить все проблемы. Философия не задумывалась над тем, что мировоззрение, зиждущееся только на истории (политике) и естественных науках и соответственно лишенное таких качеств, как этичность, всегда будет оставаться «немогущим» мировоззрением, которое никогда не сможет породить энергию, необходимую для обоснования и поддержания идеалов культуры. «В итоге философия так мало уделяла внимание культуре, — отмечает А. Швейцер, — что даже не заметила, как и сама вместе со своим временем все больше сползала к состоянию бескультурья. В час опасности страж, который должен был предупредить нас о надвигающейся беде, заснул» (Культура и этика. М., 1973. С. 39 — 40).^[7]

Одним из важнейших противовесов негативным тенденциям в обществе, ведущим к его дегуманизации, является, по А. Швейцеру, философия, причем не всякая, а та, которая наполнена глубоким этическим содержанием. Мировоззренческие (в подлинном смысле слова) идеи «заклучают в себе все, — говорит он, — что мы можем думать и предполагать о смысле нашего существования и назначении человечества; они дают нашему бытию направление и сообщают ему ценность» (там же. С. 83).

Исходя из уроков прошлого, А. Швейцер заявил: «Для общества, как и для индивида, жизнь без мировоззрения представляет собой патологическое нарушение высшего чувства ориентирования» (там же. С. 82).

Таково существо гуманистической функции философии. Мы довольно полно, как нам представляется, привели соответствующие рассуждения по этому вопросу трех выдающихся философов: Вл.С. Соловьева, Н.А. Бердяева и А. Швейцера. Мы обратились к ним не случайно: все они — представители гуманистической линии в философии, лучше других, как нам кажется, представляющие, в чем заключается, или должно заключаться, гуманистическое предназначение философии.

Мы рекомендуем студентам подробнее познакомиться с названными выше трудами этих философов. Кроме этого, предлагаем поразмыслить над идеями, содержащимися в книгах С.Л. Франка «Смысл жизни» (1926) (см.: *Франк С.Л. Духовные основы общества*. М., 1992), Е.Н. Трубецкого «Смысл жизни» (1918) (см.: *Трубецкой Е.Н. Указ. соч.* М., 1994), Н.Н. Трубникова «О смысле жизни и смерти» (М., 1996).

Следующей мировоззренческой функцией философии является *социально-аксиологическая*. Она расчленяется на ряд подфункций, среди которых важнейшими являются конструктивно-ценностная, интерпретаторская и критическая подфункции. Содержание первой из них заключается в разработке представлений о ценностях, таких, как Добро, Справедливость, Правда, Красота; сюда же относится и формирование представлений о социальном (общественном) идеале.

Коснемся лишь одного момента — общественного идеала. Вопрос об этом идеале оказывается тесно связанным с вопросом о характере взаимоотношений философии и политического режима. На первый взгляд кажется, будто здесь имеются однозначные отношения: философия есть причина, а политическая идея и политический режим — следствие.

Оснований для такого вывода немало. Действительно, в философских концепциях прошлого – от Платона и Аристотеля, вплоть до Фихте, Гегеля, Маркса – и в концепциях многих современных философов мы находим в качестве составной части систему взглядов^[8] на государственное устройство с довольно-таки подробными рекомендациями для практических политических действий (так, Платон в своем учении о государстве рекомендовал упразднить частную собственность и семью, Фихте призывал в целях достижения социальной гармонии и обеспечения социального равновесия осуществить систему широко организованного и бдительного полицейского надзора). Однако наличие в этих философских системах тех или иных учений о государственном устройстве столь же мало говорит о полной выводимости таких взглядов из философской онтологии, гносеологии или даже из социальной философии, сколь и их учения об устройстве, или структуре, организма животного, имевших место у философов вплоть до первой половины XIX века. Как в последнем случае наличие «натурфилософии» объясняется неразвитостью теоретической сферы биологии и в то же время необходимостью умозрительного решения конкретных проблем, так обстоит дело и с вопросом о разработке представлений о конкретном устройстве государства: это задача юридической науки и специалистов-политиков (в наши дни соответствующая наука получила название политологии).

Но дело даже не столько в уровне развития частных наук об обществе, сколько в том, что в рамках самой философии нет строго-линейного, однозначного соотношения между отдельными ее частями. Содержание отдельных философских систем, как бы ни казалось оно логичным и стройным, фактически нацелено на те или иные мировоззренческие проблемы (философия есть совокупность ответов на эти вопросы). Но поскольку эти проблемы относительно самостоятельны (например, проблема смысла жизни и, с другой стороны, вопрос о соотношении сущности и явления в материально-предметном мире), постольку и между частями философского знания может существовать и зачастую существует неоднозначная связь. В результате одна и та же система взглядов на мир в целом может сочетаться с разными трактовками в сфере социально-философской, а тем более с концепциями, находящимися вообще за пределами философии.

Неоднозначность связи свойственна не только отдельным частям философского знания, но и отношению философии к другим общественным наукам, например, политэкономии и политологии. Известно, например, что марксизм как политэкономия был принят не только В.И. Лениным, но многими другими политическими деятелями, в числе которых был и Г.В. Плеханов; политические же выводы из марксизма у Ленина и Плеханова, т. е. политологические построения, были различными. Если теперь взять философию, то с политэкономией К. Маркса оказались связанными и диалектический материализм, и эмпириомонизм, и неокантианство.^[9]

Из сказанного вытекает, что нет одной лишь дороги от философии к политике. Философская система, базирующаяся на материализме и диалектике, столь же мало несет ответственность за тот или иной политический режим, сколь и философия Ф. Ницше или М. Хайдеггера — за установление фашистского режима в Германии в 30-х годах нашего столетия.

Уже в начале XX века в отечественной философии была осознана необходимость размежевания философии и теории государственного устройства. Важный вклад в прояснение этого вопроса внес глава московской школы философии права П.И. Новгородцев. Он писал, имея в виду задачи, или функции, философии: «В содержание общественной философии вовсе не могут войти ни построения абсолютно гармонических “последних” состояний, ни представления о переходе к этим сверхприродным нормам жизни. Общественная философия должна указать путь к высшему совершенству, но определить этот путь она может лишь общими и отвлеченными чертами. В этом могут признать ее неполноту и границы; но прежде всего она сама должна с ясностью представить себе эту границу, чтобы не впасть в недоразумения и ошибки» (Об общественном идеале. М., 1991. С. 60—61). Функции философии, по П.И. Новгородцеву, состоят лишь в разработке общественного идеала, который и может быть положен затем в основание самых разных конкретных представлений о государственном устройстве. «Оставаясь на почве чисто философского анализа, далее этого определения идеала как вечного требования идти нельзя» (там же. С. 69). «Философское разрешение этой проблемы не может иметь в виду указания конкретной программы действий» (там же. С. 110).

Общественный идеал, как отмечал П.И. Новгородцев, имеет свои корни в живой человеческой личности. Этот идеал устанавливается философией в связи с основной нравственной нормой, каковою является понятие личности в ее безусловном значении и бесконечном призвании. «В силу безусловного своего значения личность представляет ту последнюю нравственную основу, которая прежде всего должна быть охраняема в каждом поколении и в каждую эпоху как источник и цель прогресса, как образ и путь осуществления абсолютного идеала. Никогда не должна быть она рассматриваема как средство к общественной гармонии; напротив, сама эта гармония является лишь одним из средств для осуществления задач личности и может быть принята и одобрена лишь в той мере, в какой способствует этой цели» (там же. С. 67). В данном утверждении нет никакого противопоставления личности обществу.

Наоборот, такое противопоставление будет в том случае, если исходить из абстрактных, произвольных представлений об «интересах общества», оказывающихся на поверку интере^[10]сами стремящейся властвовать личности. Если исходить из конкретного рассмотрения личности во всей полноте ее нравственных определений, то в ней тогда обнаружится и стремление к общему и сверхиндивидуальному. Тогда открывается возможность и установить связь отдельных лиц между собой, и вывести основания общественного идеала. Общество — это не нивелировка личностей, но именно связь различий. Личность находит в обществе не простое повторение своих жизненных задач, а восполнение своих сил в стремлении к идеалу. Жизнь ее колеблется между двумя полюсами — стремлением к индивидуальному самоутверждению и тяготением к безусловному и сверхиндивидуальному. Из понятия личности вытекают не только ее притязания, но и ее обязанности, и прежде всего обязанность солидарности и единства с другими. П.И. Новгородцев указывает: «Безусловный принцип личности с необходимостью приводит к идее всечеловеческой, вселенской солидарности... Общественный идеал можно определить как принцип свободного универсализма» (там же. С. 111).

В этой формулировке общественного идеала содержится гораздо более смысла, чем в иных конкретных планах. «Здесь нет картины законченного счастья, нет осуществленной гармонии душ, но зато даны вечные предуказания, намечающие путь для бесконечных стремлений. Это — идеал не только демократический, но и вселенский, идеал общечеловеческого объединения и всемирного равенства и гражданства» (там же. С. 131).

Рассмотрение взглядов П.И. Новгородцева на проблему общественного идеала позволяет нам достаточно четко уяснить себе то значение, какое имеет философия для индивида и общества в своем социально-аксиологическом аспекте.

С конструктивно-ценностными задачами философии переплетаются и составляют единство задачи по *интерпретации* социальной действительности и по *критике* ее структур, состояний, тех или иных социальных действий. Интерпретация и критика связаны с ориентацией на ценности, общественные идеалы, с оценкой социальной действительности под соответствующим углом зрения. Философ постоянно сталкивается с расхождением социальной действительности с идеалами. Размышления над социальной действительностью, ее сопоставление с общественным идеалом приводят к критике этой действительности. В критике выражается неудовлетворенность субъекта объектом, желание его изменить. *Философия критична по своему существу*. «Рожденная противоречиями действительности, стремясь теоретическим путем вскрыть, разрешить эти противоречия, философия всегда несет в себе критический заряд... Даже тогда, когда философ (Спиноза, Гегель) говорит о разумности мира и призывает к примирению с действительностью, даже тогда, когда он, как, например, Шопенгауэр или^[11] буддисты, стремится уйти от земных тревог и проповедует нирвану, он непременно, исходя из своего понимания истины и пути к ней, начинает с критики — с опровержения иных, на его взгляд, неверных представлений, господствующих среди людей и при-

обретающих силу предрассудка... Основой и сущностью критической работы философа является обнаружение и раскрытие противоречий, несоответствия между принятой системой понятий и ценностей и тем содержанием, которое в них вносится новым этапом развития мировой истории... Критикуя идеи старого мира, философ критикует — вольно или невольно — сам этот мир» (Яковлев В.П. К специфике философии // Известия Северо-Кавказского научного центра высшей школы. Общественные науки. Ростов-на-Дону, 1976. № 1. С. 12—13).

Одной из функций философии является *культурно-воспитательная*.

Знание философии, в том числе требований к познанию, способствует формированию у человека важных качеств культурной личности: ориентации на истину, правду, доброту. Философия способна оградить человека от поверхностных и узких рамок обыденного типа мышления; она динамизирует теоретические и эмпирические понятия частных наук с целью максимально адекватного отражения противоречивой, изменяющейся сущности явлений.

Одним из показателей высокой культуры мышления является способность субъекта не обходить познавательные противоречия, тем более не павсовать перед ними, а стремиться их разрешить, преодолеть, актуализируя имеющуюся частнонаучную информацию, философские категории и проявляя при этом самостоятельность, нестандартность подхода. Диалектически развитое мышление, не допуская формальнологических противоречий, всегда стремится к решению реальных противоречий объекта и на таком пути выявляет свой творческий, антидогматический характер.

В этой связи интересны соображения, изложенные Э.В. Ильенковым в работе «Об идолах и идеалах». Воспитание догматика, отмечает он, состоит в том, что человека приучают смотреть на окружающий мир как на резервуар примеров, иллюстрирующих справедливость той или иной абстрактно-общей истины, тщательно оберегают от соприкосновения с фактами, говорящими в пользу противоположного взгляда. Обратная сторона догматизма — скепсис. Догматизм и скепсис — две взаимно провоцирующие позиции, две мертвые и нежизнеспособные половинки, на которые неверным воспитанием разрезается живой человеческий ум. Отношение к противоречию является точным критерием культуры ума. Для подлинно культурного в логическом отношении ума появление противоречия — сигнал появления проблемы, неразрешимой^[12] с помощью строго заштампованных интеллектуальных действий, сигнал для включения мышления — самостоятельного рассмотрения вещи, в понимании которой возникла антиномия. И ум с самого начала надо воспитывать так, чтобы противоречие служило для него не поводом для истерики, а толчком к самостоятельной работе, к самостоятельному рассмотрению самой вещи, а не только того, что о ней сказали другие люди. Учить диалектике — значит учить умению строго фиксировать противоречие, а затем находить ему разрешение на пути конкретного рассмотрения вещи, действительности, а не путем формально-словесных манипуляций, замазывающих противоречия, вместо того чтобы их решать. Диалектике надо учить. Показывая, как целесообразно строить педагогический процесс в школе, чтобы ученики ов-

ладевали диалектикой, Э.В. Ильенков справедливо считает, что диалектика вовсе не таинственное искусство, свойственное лишь зрелым и избранным умам, и что диалектику можно и нужно воспитывать с детства.

Формирование философского мышления есть одновременно формирование таких ценных качеств культурной личности, как самокритичность, критичность, сомнение. Выработка сомнения не есть, однако, развитие скепсиса (и в данном смысле — скептицизма). Сомнение является одним из активных средств научного поиска.

Сомнение, критичность и самокритичность не являются антиподом веры или твердости убеждений в правильности чьей-то (или своей) позиции — наоборот, философия дает прочное общеметодологическое и гносеологическое основание для последовательного саморазвития сомнения в научную уверенность, для гармоничного сочетания его с верой в преодоление ошибок, заблуждений, в получение более полных, глубоких, объективных истин.

Философия дает людям общий язык, вырабатывает у них единые, общезначимые представления о главных ценностях жизни. Она выступает одним из важных факторов, содействующих устранению «барьеров коммуникации», порождаемых узостью специализации.

Наряду с уже рассмотренными функциями философия имеет еще *информационную функцию*. Одна из главных задач философии — разработка мировоззрения, соответствующего современному уровню науки, исторической практике и интеллектуальным требованиям человека. В этой функции модифицировано основное назначение специализированного знания: адекватно отражать свой объект, выявлять его существенные элементы, структурные связи, закономерности; накапливать и углублять знания, служить источником достоверной информации. Подобно науке, философия есть сложная динамическая информационная система, созд^[13]данная для сбора, анализа и переработки информации с целью получения новой информации. Такая информация концентрируется в философских понятиях (категориях), общих принципах и законах, образующих целостную систему. Внутри этой системы выделяются разделы: философская онтология (учение о бытии как таковом), теория познания, диалектика как всеобщий метод, социальная философия, общая этика, теоретическая эстетика, философские проблемы частных наук, философия религии, история философии, философия философии (теория философского знания). В нашем учебном пособии содержится информация по важнейшим проблемам лишь четырех философских дисциплин.

Таковы *основные мировоззренческие функции философии: гуманистическая, социально-аксиологическая, культурно-воспитательная и информационная*.

1.2. Методологические функции философии

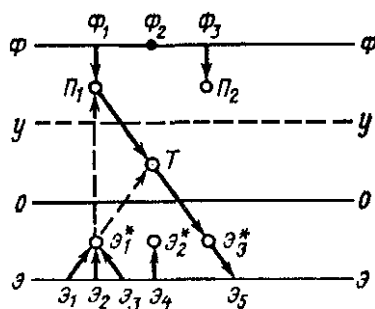
Со стороны своего метода философия способна выполнять несколько функций по отношению к науке: эвристическую, координирующую, интегрирующую и логико-гносеологическую.

Существо *эвристической функции* состоит в содействии приросту научных знаний, в том числе в создании предпосылок для научных открытий. Философский метод, применяемый в единстве с формально-логическим, обеспечивает приращение знаний, конечно, в собственно философской сфере. Результатом этого является экстенсивное и интенсивное изменение системы всеобщих категорий. Новая информация может иметь вид прогноза. Философия не содержит в себе каких-либо запретов на попытки предсказать открытия теоретико-мировоззренческого или общеметодологического характера. Возможно обнаружение новых всеобщих сторон развития, которые будут выражены в формулировании доселе неизвестных основных или неосновных законов диалектики.

Что же касается частных наук, то философский метод, будучи примененным в комплексе с другими методами, способен помогать им в решении сложных теоретических, фундаментальных проблем, участвовать в их предвидениях. Важное значение имеет участие философии в создании гипотез и теорий. Нет, наверное, ни одной естественнонаучной теории, формирование которой обошлось бы без использования философских представлений — о причинности, пространстве, времени и др.

Остановимся на выяснении конструирующей роли философских представлений, т. е. на раскрытии того, как воздействуют философские принципы и понятия на формирование естественнонаучных теорий.

Как установил М.В. Мостепаненко, философия воздействует на формирование новой научной теории в физике не непосредственно^[14], а опосредованно, через промежуточное звено — частнонаучную картину мира. В результате физические теории создаются не только на определенном эмпирическом, но и на *внеэмпирическом базисе*. Важную роль в их возникновении играют предпосылки, к которым относятся философские понятия, идеи; именно они играют определяющую роль в нахождении основания теории и, следовательно, самой теории. Им предложена схема (см. его книгу «Философия и физическая теория»), показывающая, что новые физические теории возникают в результате сложного процесса, включающего в себя как обобщение данных опыта, так и определенную физическую конкретизацию философских идей.



На этой схеме: ЭЭ — исходный эмпирический уровень построения теории (Э₁, Э₂, Э₃... — отдельные данные опыта); ОО — отделяет область эмпирических понятий и закономерностей от области теоретических понятий и закономерностей; УУ — отделяет область собственно теории от области тео-

ретических предпосылок и основания теории; $\Phi\Phi$ — исходный теоретический уровень построения теории ($\Phi_1, \Phi_2, \Phi_3\dots$ — отдельные философские идеи).

Из схемы видно, что новая теория (Т) не может быть возведена на одних эмпирических предпосылках. Необходимы теоретические предпосылки в виде исходных понятий, принципов и гипотез ($\Pi_1, \Pi_2\dots$), с помощью которых формулируется основание теории. Процесс же возникновения Π_1 двойственный: с одной стороны, он начинается с философской идеи и идет по пути $\Phi_1\Pi_1$. С другой стороны, он начинается с данных опыта и идет по пути $\mathcal{E}_1^*\Pi_1$. В свою очередь, теория (Т) строится аналогично: с одной стороны, с помощью Π_1 (линия $\Pi_1Т$), с другой — с помощью данных опыта (путь $\mathcal{E}_1^*Т$). Определяющую роль в ее построении играет путь $\Pi_1Т$.

Эта основная схема теоретического познания; она далее конкретизируется, исследуются пути построения ньютоновской механики, специальной теории относительности А. Эйнштейна, квантовой механики Гейзенберга — Шредингера. Конкретно указываются философские понятия и идеи, послужившие формированию тех или иных физических теорий. Так, Галилей использовал философскую идею самодвижения, непосредственно не вытекавшую из опыта, для создания принципа инерции; философская идея взаимосвязи явлений природы оказалась лежащей в основании обще^[15]научного понятия поля (в теории Максвелла), а идея корпускулярности материи — в основании гипотезы о квантах энергии.

Общие философские понятия и принципы проникают в естествознание не только через онтологию, но также через гносеологию и регулятивные принципы частных наук. К последним в сфере физического знания относятся принципы наблюдаемости, простоты и соответствия. Как считает Э.М. Чудинов, гносеологические принципы играют важную роль не только в становлении физических теорий; после того как теория создана, они сохраняют значение регулятивов, определяющих характер ее функционирования.

Сказанное, конечно, не охватывает всех путей, направлений, по которым философия проникает в естественные науки; формы воздействия философии весьма многообразны.

Результаты такого воздействия при внешнем знакомстве с теорией не очевидны, однако специальный анализ показывает, что содержание той или иной теории базируется на философских представлениях. Философские принципы и понятия проникают в саму ткань науки и, участвуя в генезисе научной теории, остаются в ней, функционируют как часть, как внутренний необходимый элемент самой теории. Анализ обнаруживает, например, что:

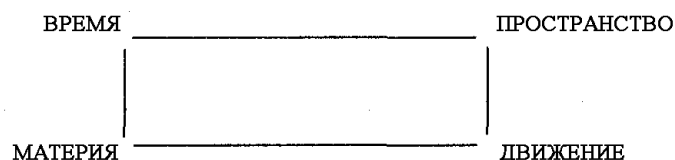
1) классическая механика построена на логической схеме философского принципа причинности:



2) квантовая механика базируется на общекатегориальной структуре:



3) теория относительности опирается, как на свой мировоззренческий фундамент, на философские понятия:^[16]



4) эволюционная теория в биологии (Ч. Дарвина) имела своим основанием группу мировоззренческих понятий:



Следует обратить внимание на следующий момент: воздействие философии на построение отдельных теорий не интегрально, а фрагментарно, локально. Проникающей силой обладают лишь отдельные идеи, понятия (или их группы), отдельные философские принципы. Данное явление объясняется прежде всего наивысшим уровнем обобщенности научного знания, заключенного в научном аспекте философии в отличие от любой части науки, и его приложением не к миру в целом, а лишь к фрагментам материальной действительности и к отдельным сторонам или уровням познавательного отношения. Частнонаучное знание оказывается селективным не только по отношению к различным философским концепциям, но и по отношению к различным категориям и принципам внутри одной философской системы категорий. Если верно, что философские идеи и принципы выполняют селективную функцию в отношении частнонаучного знания (его идей, принципов, гипотез, понятий, теорий), то столь же верно, что формирующаяся частнонаучная гипотеза или теория прямо или опосредованно осуществляет селекцию философских идей, принципов, понятий. Здесь происходит своеобразная проверка философских принципов и всеобщих категорий в практике познания. Такую конкуренцию, такую проверку выдерживают далеко не всякие философские принципы.

Кстати, фрагментарный характер влияния философии на построение естественнонаучных теорий объясняет, почему философы-идеалисты также могут оказывать позитивное воздействие на ученых-естествоиспытателей: в данном случае эвристическую роль^[17] играет не идеалистическая система в целом (например, концепция Э. Маха в отношении теории относительности А. Эйнштейна), а отдельные диалектические идеи, содержащиеся в ее методологии (например, критицизм Э. Маха, его критика основ классической ме-

ханики с позиции принципа относительности пространства и принципа наблюдаемости).

Фрагментарность воздействия философии на формирование гипотез и теорий в частных науках имеет одним из своих следствий своеобразный характер натуралистского мировоззрения. В этой связи А. Эйнштейн отмечал, что позицию естествоиспытателя в отличие от философской невозможно уложить в какую-либо одну схему. Положение естествоиспытателя сложнее потому, что он должен считаться с результатами своих исследований и принимать точки зрения, несовместимые в одной системе. Эйнштейн полагал, что философ, однажды додумавшийся до какой-то системы, «будет склонен интерпретировать богатство идей точных наук в смысле своей системы и не признавать того, что под его систему не подходит. Ученый же не может себе позволить, чтобы устремления к теоретико-познавательной систематизации заходили так далеко. Он с благодарностью принимает теоретико-познавательный анализ понятий, но внешние условия, которые поставлены ему фактами переживаний, не позволяют ему при построении своего мира понятий слишком сильно ограничивать себя установками одной теоретико-познавательной системы. В таком случае он должен систематизирующему философу-гносеологу показаться своего рода беспринципным оппортунистом. Он кажется реалистом (т.е. материалистом — *А.П.*), поскольку старается представить не зависящий от актов ощущений мир; идеалистом — поскольку смотрит на понятия и на теории как на свободные изобретения человеческого духа (не выводимые логически из эмпирически данного); позитивистом — поскольку рассматривает свои понятия и теории лишь настолько обоснованными, насколько они доставляют логическое представление связей между чувственными переживаниями. Он может показаться даже платоником или пифагорейцем, поскольку рассматривает точку зрения логической простоты необходимым и действенным инструментом своего исследования» (цит. по: *Суворов Э.Г.* Эволюция физики в представлении Эйнштейна // *Эйнштейн А., Инфельд Л.* Эволюция физики. М., 1965. С. 268—269). Суждения, близкие к этим, высказал и М. Борн.

Философский метод способен оказывать положительное воздействие на научную работу не только отдельными своими понятиями или категориальными блоками, но и принципами. Приведем один исторический факт, связанный с применением в естествознании философского принципа — принципа восхождения от^[18] абстрактного к конкретному (этот принцип диалектики как логики был разработан Гегелем и Марксом). До 60-х годов XIX столетия органическая химия почти не знала тех веществ, которые должны были составить основу всей ее системы; в химии не была еще обнаружена исходная «клеточка», которая позволила бы показать, как последовательно превращаются соответствующие углеводороды в более сложные органические соединения. Из-за такого пробела вся система органической химии строилась неверно; часто переходы в ней были искусственными, натянутыми, отсутствовало необходимое внутреннее единство. Овладение приемами диалектической логики, правильное применение законов и принципов диалектического

мышления к органической химии дали возможность немецкому химику-органику К. Шорлеммеру установить начальный пункт образования и усложнения всех органических соединений (им оказались парафины), вскрыть объективную диалектику взаимных превращений органических веществ и на этой основе построить строго научную систему органической химии (см.: *Кедров Б.М.* Три аспекта атомистики. Т. II. Учение Дальтона. Исторический аспект. М., 1969. С. 67—112). К. Шорлеммер, отмечал Ф. Энгельс, «стал одним из основоположников современной научной органической химии».

Рассмотрение эвристической функции философского метода (диалектики как метода) показывает, что роль философии в развитии частных наук весьма значительна, особенно в отношении формирования гипотез и теорий. Не всегда философия «на виду», и далеко не всегда она в качестве методологии на переднем крае. Конкретная научная задача решается, конечно, конкретным же методом или комплексом таких методов. Философский же метод чаще всего действует «с тыла» – через частнонаучные методы и общенаучные понятия. Тем не менее, без мировоззренческих понятий и принципов невозможно развитие науки (другой вопрос — каковы эти понятия и принципы, как они трактуются и каков характер их воздействия на науку).

Координирующая функция философии. Существо этой функции состоит в координировании методов в процессе научного исследования. На первый взгляд она кажется излишней: если метод содержателен, обусловлен природой объекта, то какая-либо дополнительная координация методов, помимо их координации предметом познания, представляется ненужной и даже вредной. Исследователю достаточно ориентироваться на сам объект, на соответствие метода этому объекту, чтобы иметь важную предпосылку результативного научного поиска. В общем виде данное рассуждение верно. Но в нем не учтен сложный характер связи между методом и объектом, существующий в современной науке, про^[19]цесс растущей профессионализации ученых, опосредующий связь субъекта (метод — один из его компонентов) и объекта в науке.

Историк науки и философ Б. М. Кедров отмечал следующие изменения, происшедшие в естествознании XX столетия. Исторически в самом естествознании долгое время существовало более или менее полное обособление его отдельных отраслей между собой. Это стало возможным в силу длительного господства аналитического метода. По этой причине между предметом изучения и методом исследования, присущим определенной науке, сложилось и прочно удерживалось строго однозначное соотношение: один предмет — один метод. Однако, начиная с середины прошлого столетия, это соотношение стало нарушаться и коренным образом изменилось в XX в.: строгая однозначность сменилась многозначностью отношений, когда один и тот же предмет изучается с разных сторон сразу несколькими методами или один и тот же метод применяется к исследованию разных предметов. Преобладающим стали такие соотношения: один предмет — несколько методов, несколько разных предметов — один метод. Прогресс познания привел к устранению резких граней между науками, что выразилось, например, в возник-

новении пограничных наук, в предметно-методологическом вхождении одной науки в другие (физики и химии — в биологию, химии — в физику и т.п.). Возникли астрофизика, геохимия, биофизика, экспериментальная морфология, эволюционная генетика, экология и другие дисциплины, внешне будто нарушавшие положение о соответствии метода своему предмету. Но это было мнимым нарушением, так как сама возможность выхода метода за традиционные рамки своего предметного применения (например, методов физики и химии в отношении объектов биологического познания) обуславливалась предметной общностью этих наук. Вследствие обнаружения общих уровней структурной организации между традиционно разными объектами стало возможно применение уже испытанных в смежных областях науки методов познания. Здесь они также доказывали свою научную эффективность. Положение о соответствии метода своему предмету, таким образом, не отменяется, но реализуется применительно к прогрессирующему процессу детализации представлений о предмете, к его различным сторонам и уровням структурной организации, многосложным связям с предметами других наук.

Потребность в координации частных методов возникает на фоне значительно усложнившихся соотношений предмета и метода в силу прежде всего необходимости иметь противовес негативным факторам, связанным с углубляющейся специализацией ученых. Такая специализация ведет к тому, что происходит разделение между учеными по методам и методикам работы; отдельные ^[20] исследователи оказываются неизбежно ограниченными в реализации методологических возможностей науки. В результате возникает опасность забвения познавательной силы ряда методов, преувеличения одних и недооценки других.

Противопоставление методов имело место в недавнем прошлом в биологии, когда отдельные агробиологи, всемерно подчеркивая специфичность историко-биологического метода, считали его едва ли не единственным способным доставлять достоверную информацию о специфике биологического объекта; при этом игнорировалось значение методов физики, химии, математики, моделирования в раскрытии сущности процессов жизни. Специалисты-философы отмечают, что наряду с этим есть другая крайность — абсолютизация познавательных возможностей физических и химических методов, особенно в связи с переходом биологии на молекулярный уровень, где действительно трудно уловить отличие живого от неживого. Молекулярная биология широко использует методы органической химии, молекулярной физики, физической химии полимерных соединений, рентгеноструктурного анализа, кибернетики и т.п. Столь широкое объединение многих небιологических и биологических научных дисциплин и их методов на одном участке общего фронта биологического познания оказалось необычайно эффективным; однако здесь отчетливо вырисовываются не только новые возможности научного познания, но и реальная опасность механистического переупрощения биологических проблем, утраты качественной специфики жизни в исследованиях на этом структурном уровне; иначе говоря, перед современным биологическим исследованием, может быть, с большей, чем когда-либо ранее,

силой встает вопрос о пределах «сводимости» живых систем и, следовательно, эффективности новых, развивающихся методов. Опасность механистического переупрощения подстерегает не только в области молекулярной биологии, генетики, эволюционной теории, но и в других областях.

Перед учёными стоит также проблема исторической, генетической взаимосвязи «старых» и «новых» методов, соответствия «классики» и «современности», разработки принципа соответствия в отношении методов частнонаучного исследования. Необходимо исследовать, в какой мере этот принцип применим к данному случаю, в какой конкретной форме он проявляется в естествознании в целом и по отдельным широким отраслям знания. Эта задача может стать одной из главных проблем, разрабатываемых всеобщей и отраслевой методологиями. Свой вклад в ее решение должна внести и философская методология.

В структурно-логическом плане координация (и субординация) методов научного познания также базируется на философских принципах. Среди них важнейшее место занимают принцип взаимной дополнительности и принцип доминирования. Первый из них представляет собой модификацию философского принципа всеобщей связи и всесторонности рассмотрения, второй — конкретности истины.

Любой метод науки имеет свои теоретико-познавательные и логические возможности, за пределами которых его эффективность снижается или элиминируется вовсе. Вследствие этого для изучения сколько-нибудь сложных объектов требуются комплексы методов, способные компенсировать неполноту познавательных возможностей отдельных методов. Взаимная дополнительность становится, таким образом, главным условием, позволяющим избежать односторонности при выборе методов и их оперировании. Такого рода комплексирование неизбежно не только на уровне отдельной научной дисциплины, но и при решении многих проблем внутри той или иной области познания. При этом получение одинаковой информации из разных источников, т.е. в ходе применения разных методов, не всегда будет расценено как ненужное дублирование, ставящее под сомнение целесообразность использования методов-дублеров. Сказанное не означает также, что исследователь должен стремиться к привлечению максимального количества методов независимо от эффективности уже имеющихся в науке. В этом случае может сложиться методологический релятивизм. В определенных ситуациях бывает достаточно одного метода. И не всякий старый метод, каким бы авторитетом он ни был освящен, следует сохранять, если его «разрешающая способность» оказалась менее высокой в сравнении с недавно разработанным методом. Состав того или иного комплекса методов определяется по объективному критерию: сколь эффективно при этом решается конкретная познавательная задача. Принцип доминирования устанавливает неравнозначность методов в решении проблем и целесообразность их подчинения главному, ведущему в данной системе (или нескольким основным методам). Он нацеливает исследователя на то, чтобы внутри каждого комплекса методов была установлена субординация с ведущей ролью одного или нескольких из них,

позволяющая максимально точно и полно познать объект в его целостности и специфичности.

Всеобщая философская методология по отношению к частным методам служит обоснованием не только двух названных принципов, но и других, устанавливает логическую связь между отдельными группами методов. Применяя их, ученый имеет возможность скоординировать между собой те или иные уже имеющиеся методы, избежать односторонности в их оценке, использовании и выявить недостающие звенья исследования. Так, опираясь на принцип движения познания от явления к сущности (от живого^[22] созерцания к абстрактному мышлению, а в рамках абстрактного мышления — от эмпирического к теоретическому), некоторые ученые обнаруживают, что на современном этапе развития биологической науки существует недооценка теоретико-познавательных возможностей методов, знаменующих начало перехода от эмпирического уровня исследования к теоретическому (методы идеализации, формализации, аксиоматизации и др.). На основе принципа единства качества и количества и анализа под этим углом зрения ныне действующих в биологии методов делают выводы о необходимости более широкого использования математического подхода в целях качественного анализа, в связи с чем ставится в повестку дня вопрос о «биоматематических» методах, т. е. о специальной разработке отдельных его видов применительно к биологическим объектам.

Из этого видно, что философско-методологические принципы (движения познания от явления к сущности, единства качества и количества, конкретности истины, всесторонности рассмотрения) способны быть координирующим началом в общей системе методов науки. Такую же, в сущности, роль играют принцип единства уровней организации материи и развития, единства структуры и функции, взаимосвязи необходимости и вероятности и т.п. Координирующая функция в сфере частнонаучного исследования сводится к диалектизации оперирования методами.

Философский метод не может привести к успеху в науке, если при решении частных задач применяется в отрыве от общенаучных и специальных методов. Он не есть некая отмычка, которая позволяет сама по себе делать какие-то открытия в частных науках.

Плодотворное координирующее воздействие всеобщего философского метода осуществляется не автоматически. В предпосылки, содействующие успешному решению задачи исследователем, входят глубокое знание им специального предмета исследования, владение всем необходимым комплексом частных методов, методикой познания, достаточный опыт работы с объектом исследования, знакомство с историей философии, с опытом применения диалектики к решению конкретных научных проблем, умение самостоятельно применять ее.

Интегрирующая функция философии. Термин «интеграция» (от латинского *integratio* — восстановление, восполнение) означает объединение в целое каких-либо частей. Он применяется во многих науках и практике и уже утвердился в статусе общенаучного понятия: некоторые из философов пола-

гают, что по своей всеобщности это понятие приблизилось к классу философских категорий.

Применительно к функциям философии термин «интегрирующий» связан с представлением об объединяющей роли философ^[23]ского знания по отношению к какому-либо множеству элементов, составляющих систему или способных образовать целостность. Здесь учитывается также определение и устранение дезинтегрирующих факторов, ведущих к разобщенности системы, к чрезмерному росту относительной самостоятельности элементов (или частей) в ее составе, выявление недостающих ее звеньев (элементов или связей), активное включение которых в функционирование системы придает ей бóльшую гармоничность и оптимальность, т.е. повышает степень ее упорядоченности, организованности. Мы будем применять термин «интеграция» в смысле, противоположном понятию «дезинтеграция».

Процесс формирования отдельных научных дисциплин, как известно, происходил в результате отграничения предмета каждой науки от предметов других наук; стержнем того или иного предмета исследования были объективные законы действительности. Но, отпочковываясь от системы протознания, дисциплины оказывались, как правило, в изоляции друг от друга; элементы науки (отдельные научные дисциплины) становились самодовлеющими в своей автономности; естественные связи между ними нарушались, структурные взаимодействия исчезали.

Такое взаимодействие было характерно не только для отношений между крупными отраслями естествознания, но и для отношений между дисциплинами внутри отраслевых рамок науки. В результате сама наука из целостной системы знания, какой она была в античную эпоху, все более превращалась в суммативную, хотя и с более специализированными элементами, углублявшими познание.

Взаимная размежевка наук, дифференциация изоляционистского типа являлись ведущей тенденцией в сфере науки вплоть до XIX в. И, несмотря на большие успехи, достигнутые наукой на пути прогрессирующей специализации, происходил рост рассогласования научных дисциплин. Возник кризис единства науки.

В этих условиях диалектический подход к науке, независимо от того как он применялся — стихийно или сознательно, оказался способным устранять разграничительные рубежи между научными дисциплинами и выявлять естественные их связи.

В основе решения проблемы интеграции знания лежит прежде всего философский принцип единства мира. Поскольку мир един, постольку и его адекватное отражение должно представлять единство; системный, целостный характер природы обуславливает целостность естественнонаучного знания. В природе нет абсолютных разграничительных линий, а есть относительно самостоятельные формы движения материи, переходящие друг в друга, составляющие звенья единой цепи движения и развития; отсюда и науки, изучающие их, могут обладать не абсолютной, а только^[24] относительной самостоятельностью; и переходы между формами движения материи должны найти

выражение в «переходных» науках. Такие «пограничные» науки могут быть сложносоставными, характеризующимися не только свойствами других наук (как в примерах с электрохимией и физической химией), но и свойствами трех и более научных дисциплин. По своим философским основаниям они оказываются диалектическими науками, ибо выражают в своем содержании структурную связь между ранее разорванными элементами науки в целом, демонстрируют единство «обособленности» (прерывности) и «взаимопроникновения» (непрерывности); они двойственны в том отношении, что, будучи объединяющим, интегрирующим фактором в системе науки, знаменуют новый шаг по пути специализации и представляют собой единство противоположных тенденций (дезинтегративной и интегративной).

Помимо «переходных», или связующих, дисциплин (их интегрирующая роль касается только смежных отраслей знания), имеются еще два типа наук-интеграторов. Это синтезирующие, объединяющие ряд далеко стоящих друг от друга наук (пример — кибернетика, социальная экология), а также недавно появившийся тип проблемных наук, не имеющих своим предметом те или иные формы движения материи или взаимопереходы между ними; они возникают для исследования и решения определенной проблемы (пример — онкология, решающая проблему опухолевых заболеваний); эти науки представляют собой синтез целого ряда наук и по отношению к наукам предыдущего типа являются прикладными.

Все три типа наук представляют собой средства интеграции научного знания. Этот способ интеграции в результате взаимопроникновения методов исследования — *интеграция по методу*. К этому способу интеграции относятся математический и философский методы (или математизация и философизация науки).

Математический аппарат проник в самые разные науки, объединяя их между собой единством метода и своеобразным общим языком. Аналогичную роль играет категориальный аппарат философии. В результате междисциплинарное единство научного знания реально осуществимо. Категории философии («объект», «субъект», «системность», «развитие», «детерминизм», «необходимость», «закон», «структура», «причинность», «случайность» и др.) все более глубоко проникают в частные науки, в ткань всего научного знания, осуществляя категориальный синтез знания на эмпирическом и теоретическом уровнях, выступая своеобразным категориальным каркасом всего научного знания, создают и укрепляют его единство, целостность.^[25]

В современный период отмечается сближение философии и математики, что усиливает интегрирующую силу философского и математического методов.

К настоящему времени в науке действует множество интегрирующих факторов, которые позволяют утверждать, что она стала целостным системным образованием; в этом отношении наука вышла из кризисного состояния, и проблема состоит теперь в достижении еще большей ее организованности, упорядоченности. В современных условиях процесс дифференциации наук не только не приводит к их дальнейшему разобщению, но и, наоборот, ведёт

к их взаимному цементированию. Однако разобщение наук далеко не преодолено, а на отдельных участках научного знания оно иногда даже усиливается. И, несмотря на это, тенденция к интеграции, к синтезу наук становится не только все более заметной в наше время, но и доминирующей.

На уровне науки в целом философия выступает в качестве одного из необходимых факторов интеграции научного знания. Существует множество видов, типов и уровней интеграции. Ученые, специально исследовавшие интегративные факторы, разделяют их по степени общности на частные, общие и наиболее общие. В результате выявляется такая их иерархия: закон — метод — принцип — теория — идея — метатеория — конкретная наука — метанаука — смежная наука — комплексная наука — научная картина мира — философия. Здесь каждый последующий фактор выполняет интегрирующую роль по отношению к предыдущему. Интегрирующая сила каждого фактора определяется в конечном счете степенью общности закономерностей и свойств той предметной области, которая им отражается. Поэтому любой из конкретных интеграторов имеет свои определенные границы. В каждом отдельном случае интеграции наук (естественных, технических, общественных) указанные интегративные факторы, что отмечает Н.Р. Ставская, координируют и субординируют научные дисциплины в относительное групповое единство, обуславливая специфический механизм их взаимопроникновения.

Научная философия выполняет свою функцию, с одной стороны, непосредственно (путем диалектизации частнонаучного мышления, введения философских категорий во все науки, выработки у ученых наиболее общего представления о единстве природы и т.п.), с другой — опосредованно, через серию интеграторов разной степени общности (благодаря участию в создании связующих, синтетических, проблемных наук, частнонаучных картин мира и т.п.). Философия выступает самым общим интегратором, причем ее внутринаучная интегрирующая функция составляет лишь разновидность общей интегрирующей функции. Сюда входит, помимо того, общекультурная интегрирующая функция. Она нацелена^[26] также на преодоление разобщенности различных сфер общественной жизни, уровней социальной организации и социальных структур, включая взаимную отчужденность материального производства и духовной культуры, умственного и физического труда, идеологии и науки, искусства и науки, не говоря уже о разобщенности человечества по экономическому, классовому, национальному, расовому и государственному основаниям.

Логико-гносеологическая функция философии. Она заключается в разработке самого философского метода, его нормативных принципов, а также в логико-гносеологическом обосновании тех или иных понятийных и теоретических структур научного знания.

Выработка информации, необходимой для совершенствования элементов всеобщего метода, сочетается с применением ее для развития общенаучных методов познания, например системного подхода, метода моделирования. Будучи примененными к построению научных теорий, принципы диа-

лектики как логики включают в состав их логических, или гносеологических, оснований.

Частные науки специально не изучают формы мышления, его законы и логические категории. Вместе с тем они постоянно сталкиваются с необходимостью выработки логико-методологических средств, которые позволяли бы, «отходя» на время от объекта, в конечном счете «приходить» к нему, обогащая свое истинностное о нем представление. Частные науки нуждаются в логике, гносеологии, всеобщей методологии познания. Эту функцию выполняет диалектика как логика.

Если общая гносеология убеждает в возможности и необходимости адекватного научного познания объекта, то диалектика как логика (вместе с формальной логикой) призвана обеспечить достижение этой адекватности. Она разрабатывает средства наиболее полного, точного отражения развивающейся, непрерывно изменяющейся сущности объекта.

Диалектика задает общие ориентиры познавательной деятельности в различных областях теоретического естествознания, а разработка диалектико-логических принципов познания, проводимая в тесном единстве с обобщением новейших достижений методологии естественных наук, придает практическую значимость общеметодологической функции философии.

Итак, мы рассмотрели методологические функции философии, коснулись далеко не всех сторон философского метода. Но и изложенное достаточно, как мы полагаем, для того, чтобы дать определенный ответ на вопрос: «Нужна ли философия?»^[27]

РАЗДЕЛ I. ФИЛОСОФИЯ ФИЛОСОФИИ (МЕТАФИЛОСОФИЯ)

Глава 2. Мироззрение. Его сущность и структура

Но что представляет собой философия? Каковы её общие характерные черты? Для этого следует сначала выяснить, что такое мироззрение и какова специфика философии как одной из главных форм мироззрения.

Исходный пункт мироззрения неотделим от особенностей человеческого существования, от потребности человека в осмыслении своего места в мире. Для индивида весь мир оказывается расколотым на две части: на моё «Я» и остальное «не-Я», включая природу, общество, других людей. **Вопрос об отношении человека к миру является основным вопросом всякого мироззрения.** Он конкретизируется в других: в чём смысл жизни? Возможно ли личное бессмертие? Есть ли счастье? Что такое мир в целом? Конечен он или бесконечен? Что такое истина? Что такое добро, зло, справедливость? Что такое красота, любовь? Эти и многие другие вопросы развёртываются в систему ответов на них, в воззрение человека на мир, на своё отношение к этому миру. Мироззрение индивида построено на противоречии взаимоотношений его внутреннего мира с миром внешним, а потому оно по сути своей антиномично: отталкивание «не-Я» сопровождается стремлением к единству, стремление к тождеству с ним рождает его отрицание. Как вечна дихотомия человеческого существования – конечности тела и бесконечности духа, так неизменна и дихотомия отношений личности и внешнего мира.

В индивидуальном мироззрении «Я» равновесно «не-Я». Если для биологии или космологии человек – только одно из многих явлений в ряду других (и с ним можно порой не считаться), то в мироззрении «Я» и «мир» сопоставимы друг с другом; более того, человек в определённых отношениях оказывается центром этой системы.

Такое видение философии свойственно многим мыслителям. Немецкий философ Л. Фейербах утверждал, что **«человек, включая и природу как базис человека, – единственный, универсальный и высший предмет философии»** (Избранные философские произведения. Т. I. М., 1955. С. 202). Английский философ Б. Рассел говорил: «Является ли человек тем, чем он кажется астроному, – крошечным комочком смеси углерода и воды, бессильно копошащимся на маленькой и второстепенной планете? Или же человек является тем, чем он представлялся Гамлету? А может быть, он является и тем и другим^[28] одновременно?» (История западной философии: в 3 кн. Новосибирск, 1997. С. 11). Эти философы довольно точно выразили **антропоцентризм** философии, её неотрывность от представления о человеке. Здесь отмечена отнюдь не механическая связь человека и мира. Само материальное бытие в мироззрении – не только осознанное человеком, но и жизненно прочувствованное бытие, оно пропущено через живую личность, её тревоги,

надежды, цели, через её внутренний мир. Бытие мира «пронизывается» в мировоззрении всем существом человеческого бытия. Русский мыслитель Н.А. Бердяев, как бы конкретизируя сказанное Л. Фейербахом, Б. Расселом и другими философами, подчёркивал указанную ими антропоцентричность философского мировоззрения: философия «не может быть независимой от целостного человека и его жизненного опыта, от погруженности познающего в бытие... Философия неизбежно антропологична, [она] познаёт бытие в человеке и через человека» (Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // *Бердяев Н.А. Философия свободного духа*. М., 1994. С. 242). Антропоцентричность философии, как видим, не есть антропоморфность, но заострённость её воззрений на мир человеческими идеалами, надеждами и сопереживаниями бытия мира. В этом плане следует понимать и то, что в предмет философии входит и «мир в целом», а не только «отношение к миру». Всеобщее «мира в целом» неотрывно в философии от всеобщего в бытии человека и от всеобщего (в пояснённом смысле) в самих этих отношениях. Не всё, что имеется и постигается человеком в мире, входит в предмет философии, а только такое, что оказывается в орбите его всеобщего интереса, его всеобщих ценностей. С этой точки зрения становится ясным, почему такие понятия, как «добро», «истина», «справедливость», являются философскими, не будучи всеобщими в формально-логическом плане, а многие другие, отражающие всеобщее в формах движения материи («вещество», «поле», «притяжение» и т.п.), не имеют философского статуса. Философия включает в себя представление не обо всём, что имеется в мире, а только о том, что оказывается «всеобщим» в плане его жизненного бытия. «Всеобщее» – это кардинальное понятие, сфокусированное именно на бытии человека.

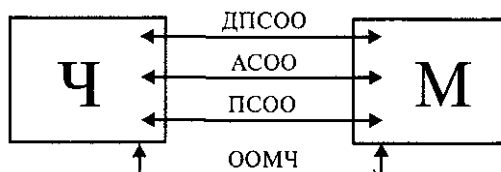
В центре мировоззрения – проблема человека; назначение мировоззрения – обеспечение человека самыми общими представлениями и идеями о ценностях, регулирующими его взаимоотношения с внешним миром. Теряя жизнь, человек, естественно, теряет и мир.

Сказанное поясняет нам, что такая философия, если мы даём определение такого более общего, чем философия, понятия, как мировоззрение: **мировоззрение есть система наиболее общих представлений о мире в целом и месте человека в мире**. В этом и усматривается сущность мировоззрения, а следовательно, и первичная сущность философии.^[29]

Стремление более конкретно представить структуру мировоззрения наталкивает нас на вопрос: а какие типы отношений связывают человека (Ч) и мир (М)? Наиболее распространённым и, по нашему мнению, правильным будет такое подразделение отношений человека к миру: 1) на онтологические, генетически связывающие его с миром (человек произведён от природного и социального мира) и 2) на субъектно-объектные отношения, где не только субъекта нет без объекта, но и объекта нет без субъекта; последние делятся, в свою очередь, на познавательные, ценностные и праксеологические (действительно, все такие отношения исчерпываются тем, что человек познаёт, оценивает и затем действует). Отсюда наличие не только двух субстратных подсистем предмета философии, но ещё и четырёх подсистем реля-

тивистского характера (т.е. связанных с *отношениями* человека к миру). Поскольку предмет философии есть лишь более развитый предмет мировоззрения (допустим, мифологического или повседневного), постольку можно показать структуру мировоззрения вообще, основываясь на самой развитой его форме – философской; в необходимых случаях можно показать другие формы мировоззрения, редуцируя у них или, наоборот, усиливая некую структуру (наряду с модификацией всей структуры в целом) на основе общей структуры философии как мировоззрения.

Предмет философского знания, подобно предмету любой науки, вычленяется из совокупности реальных (материальных и духовных) объектов и связей, причём конструирующим фактором являются индивидуальные и общественные потребности в целостной, максимально обобщённой картине мира, человека и их взаимоотношений. **Предметом философии (и мировоззрения вообще) является всеобщее в системе «мир – человек».** Эта система при первичном подразделении, как мы уже знаем, распадается на две относительно противоположные, но взаимосвязанные подсистемы – мир и человек; каждая из сторон, в свою очередь, подразделяется на уровни, а взаимоотношения между этими сторонами – на четыре аспекта: онтологический, познавательный, аксиологический (ценностный) и праксеологический (духовно-практический). Это можно представить схемой



Здесь М – мир, материя, объективная реальность; Ч – человек, сознание; ООМЧ – онтологические отношения материи и человека; ПСОО – познавательные субъектно-объектные отношения^[30]; АСОО – аксиологические субъектно-объектные отношения; ДПСОО – духовно-практические (или праксеологические) субъектно-объектные отношения.

В предмет философии входит всеобщее в материальном бытии и всеобщее, характеризующее целостное бытие человека (здесь отличие от частных наук – по степени общности законов). Но предмет философии в ещё большей степени отличен от предмета частных наук, изучающих материальное бытие и человека, тем, что он представляет собой отношение человека к миру и мира к человеку. Правда (это следует особо подчеркнуть), такой срез предмета философии также берётся в его всеобщей определённости. Если, к примеру, мы имеем дело с познавательным отношением человека к миру, то не всё, что сюда входит, будет предметом философии. Изучение частных методик проведения какого-либо эксперимента есть ведь тоже изучение отношения мышления к бытию, но оно не есть сторона (момент, уровень, часть) предмета философии. Ими являются эмпирический и теоретический уровни познания, соотношение чувственного и рационального, истины и заблуждения и т.д. Все эти моменты (формы, закономерности познания) присущи лю-

бым отраслям знания. «Здесь мы имеем дело опять-таки с чем-то общим для всех отраслей знания, чем-то таким, что обладает той степенью общности, как и сами основные законы диалектики» (Б.М. Кедров). Столь же общие (или всеобщие) характеристики присущи и другим формам отношения человека к миру: переживанию, поведению, практике. К основным понятиям философии относятся «истина», «красота», «добро», «действие», а не только «мир» и «человек». Предмет философии в материальном бытии составляет не всякое всеобщее (что уже отмечалось), а такое, которое связано с отношением к нему человека. Философски всеобщее имеет важный признак: в нём выражен факт раскола мира на материальное и духовное (и их взаимосвязь), Иначе говоря, в предмет философии входит только то из материально-всеобщего, что включено в создаваемую человеком универсальную картину мира под призмой его понятий об Истине, о Красоте, Добре и Справедливости. Это всё то, что, будучи всеобщим в материальной действительности, может служить человеку в качестве элемента мировоззрения. Итак, **философия (или мировоззрение) составляет всеобщее в системе «мир – человек».**

Каждый из отмеченных аспектов мировоззрения (а следовательно, и философии) имеет свои уровни, стороны, компоненты, в соответствии с которыми оно может далее конкретизироваться. Так, «человек» есть и индивид, и микрогруппа (например, семья), и социальный страт, класс, и общество в целом. В зависимости от того, на каком уровне в мировоззрении выступает понятие «человек», на соответствующем уровне предстанет и понятие «мир»: ^[31] в одних случаях это будет мир, включающий в себя весь социум, всех людей, кроме рефлектирующей личности; в других (мы оставляем в стороне средние уровни) само общество становится уровнем, по отношению к которому в качестве «мира» будет выступать вся природа, и на передний край выдвинутся социально-экологические проблемы. Вторая субстратная подсистема тоже имеет разные уровни (к примеру, структурные) и общие формы (движение, время, пространство); сами взаимоотношения явлений могут быть взятыми в статике либо в динамике, в функциональном либо в генетически развивающемся плане. Релятивные отношения тоже многокомпонентны и разноплановы: в гносеологическом разрезе, например, – от ощущений до теорий, от ограниченного эксперимента до социальной практики, от дискурса до интуиции и творчества и т.п. Вся эта, казалось бы, бесконечная разнородность компонентов мировоззрения объединена в нём в единый комплекс «человек – мир», позволяющий человеку вырабатывать единые принципы познания, оценки и действия.

Приведём теперь ещё два определения понятия «мировоззрение»: по А.Н. Чанышеву, *мировоззрение* – это общая картина мира, т.е. более или менее сложная и систематизированная совокупность образов, представлений и понятий, в который и через которую осознают мир в его целостности и единстве и (что самое главное) положение в этом мироздании такой его важнейшей (для нас) части, как человечество; основной вопрос мировоззрения – это вопрос о взаимоотношении «мы» (части) и «оно» (целого). Философ А.Г. Спиркин даёт следующее определение: *мировоззрение* – это предельно обоб-

щённый, упорядоченный взгляд на окружающий мир: на явления природы, общество и самого себя, а также вытекающие из общей картины мира основные жизненные позиции людей, убеждения, социально-политические идеалы, принципы познания и оценки материальных и духовных событий; это своего рода контурная схема мира и места человека в нём.

Как бы своеобразно ни определялось мировоззрение (а таких определений может быть множество), всё же исходным определением будет следующее: – *мировоззрение – это представление о мире в целом и об отношении человека к этому миру.*^[32]

Глава 3. Формы мировоззрения

Существуют разные взгляды на то, по каким признакам можно выделить самостоятельные или относительно автономные формы мировоззрения; существенным оказывается также вопрос о главных и неглавных формах мировоззрения. За основу разграничения форм и их разновидностей могут быть взяты такие, к примеру, признаки:

- способы духовного освоения мира (образно-эмоциональные и понятийно-знаковые; отсюда формы мировоззрения – мифологическое, религиозное, художественное или сциентизированное – натуралистское, философское);
- уровни субъекта мировоззрения (личностное, уровень малой социальной группы, уровень социального страта или класса, уровень государства, общества в целом);
- этнические и расовые особенности (народы, нации, например германский, французский, английский, итальянский, русский, индийский, китайский; националистические формы, расистские формы и т.п.);
- социально-технологические признаки (агрокультурные общества, индустриальные, постиндустриальные);
- социально-классовые градации (рабовладельческие, феодальные, капиталистические и др. с их образующими видами, например буржуазное, мелкобуржуазное, пролетарское мировоззрения, и т.п.);
- общая мировоззренческая ориентация (идеалистическая, материалистическая, дуалистическая формы);
- характер всеобщего метода (метафизический, диалектический, аналитический, синтетический, индуктивный, дедуктивный);
- уровни научного освоения объектов (феноменологическая, эмпирическая, теоретическая формы);
- характер практики (житейское или повседневно-обыденное, экспериментально-биологическое мировоззрение и т.п.);
- отношение к направленности развития общества (прогрессивная, реакционная, нейтральная формы);
- характер мироощущения (оптимистическая форма, пессимистическая форма);

– формы познания (рационалистическая форма, сенсуалистическая форма, интуитивная форма, трансрациональная форма) и т.п.

Нередко имеются сочетательные формы, когда одновременно используются разные признаки деления мировоззрения, например интуитивистско-материалистическая форма, натуралистско-рели^[33]гиозная форма; иногда при этом возникают гармоничные связи, но нередко наблюдается и механическая эклектика.

В истории философии имели место попытки выделить самые главные формы мировоззрения. Наиболее значительными признаются попытки, предпринятые французским философом Огюстом Конттом (1798–1857) и немецким философом Вильгельмом Дильтеем (1833–1911).

Своё понимание форм мировоззрения О. Конт изложил в «Курсе позитивной философии» [1830–1842. Ч. 1–6; русский перевод под названием «Курс положительной философии» (СПб., 1899–1900. Т. 1–2); то же – в первоначальном названии в серии «Родоначальники позитивизма» (в 5 ч. СПб., 1912)]; краткое изложение его концепции дано в «Духе позитивной философии» (СПб., 1910). Анализируя культурное развитие человечества и отдельной личности, он пришёл к заключению, что и то и другое развитие подчиняется закону трёх последовательных стадий, или форм: богословской (теологической), метафизической (философской) и позитивной. При первой, начальной форме, или стадии, человеческий ум находится ещё в младенческом состоянии, не в состоянии разрешать даже простейшие научные проблемы, жадно и почти исключительно ищет начала всех вещей и удовлетворяет эту потребность, прибегая к аналогиям с действиями самого человека. Это первобытное состояние человеческого духа проходит три фазиса: фетишизм, политеизм и монотеизм. Везде перед ним боги и соответственно теологические, мифологические объяснения явлений природы. Вторая форма мировоззрения, или вторая стадия развития мышления, связана с переходом от антропоморфных представлений к умозрительным понятиям: боги заменяются «абсолютами», «субстанциями» и многими другими представлениями, имеющими абстрактный характер и наделяемыми абстрактными сущностями. Всё большее значение приобретает наблюдение, но оно остаётся скованным абстрактным умозрением. Следующий шаг человеческого разума связан с отбрасыванием умозрения – всей философии, всего сверхъестественного – и сосредоточением духовных сил на наблюдении и законах, добываемых наблюдением. Итак, по О. Конту, имеется три последовательных формы мировоззрения: теологическая, метафизическая и позитивная (или научная). Философская форма является как бы переходом от теологической к позитивной, где главенствует естествознание.

В. Дильтей сфокусировал своё внимание на философской форме мировоззрения, выделяя близкие к ней другие две формы – религиозную и художественную (см.: Сущность философии // *Дильтей В., Риль А. и др.* Философия в систематическом изложении. СПб, 1909; отдельное издание – М., 2001; Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах // Новые^[34] идеи в философии. Вып. 1. СПб., 1912; // *Культурология. XX век.* Ан-

тология. М., 1995). По его убеждению, только философская форма мировоззрения способна решать загадки жизни (или приближаться к их решению); в отличие от других наук философия рассматривает не какие-либо части жизни, а целостную жизнь, обладая для этого особым средством – интуицией (интуитивным самопостижением). Но философия имеет свою особую структуру (теорию познания, метафизику, логику). «Метафизика – удивительно двойственная сущность. Стремление её направлено на разрешение мировой и жизненной догадок, форма её – общезначимость. Одной стороной своего лица она обращена к религии и поэзии, другой – к отдельным наукам. Она сама – ни наука в смысле отдельных наук, ни искусство или религия. Она вступает в жизнь при той предпосылке, что в тайне жизни действительно имеется пункт, доступный строгому мышлению. Если он существует, как это допускали Аристотель, Спиноза, Гегель, Шопенгауэр, то философия представляет собой нечто большее, чем всякая религия или искусство или даже отдельные науки» (Сущность философии. М., 2001. С. 121). Дильтей не обнаруживает той телеологичности в философии, которую он хотел бы найти, но полагает, что религия и поэзия способны дать то, что теряется в философском мировоззрении: они прочнее, чем философия, упираются в духовный корень души и духовное основание мира. Философское мировоззрение по структуре своей должно существенно отличаться от мировоззрения религиозного и поэтического. В отличие от религиозного оно универсально и общеобязательно. «В отличие от поэтического мирозерцания оно представляет собой силу, стремящуюся преобразующее влиять на жизнь. Оно развивается на широком основании, опираясь на эмпирическое сознание, опыт и опытные науки, согласно законам формирования, основа которых – объективация переживаний в понятийном мышлении. Когда энергия дискурсивного умозаключающего мышления, в котором всегда содержится отношение высказывания к предмету, проникает в глубины переживаний, весь мир чувствования и волевого поведения объективируется в понятия о ценностях и их отношениях, в мысли о целях и в правила, выражающие отношения воли» (там же. С. 114). В конечном счёте все эти три формы мировоззрения связаны друг с другом, но не генетически, как у О. Конта, а структурно. Они существуют постоянно и одновременно, лишь влияя друг на друга. В своих конкретных разновидностях, в своём взаимопереплетении этих типов мировоззрения существует множество, как множественны духовные миры людей.

В прошлом столетии имелось немало исследований, посвящённых формам (или видам) мировоззрений. К наиболее фундаментальным работам философов России, поставившим целью дать выверенные и надёжные критерии разграничения разных миро^[35]воззрений на их основные формы, относятся публикации А.Н. Чанышева, В.В. Соколова, М. Шелера, К. Ясперса, А. Венцля.

В данном учебном пособии не ставится задача сколь-нибудь полно осветить формы мировоззрения. Чаще всего к основным формам относят: мифологическое, религиозное, художественное, обыденное, натуралистское (сциентистское) и философское. Оставляя в стороне обыденное и художест-

венное мировоззрения, рассмотрим вкратце мифологическое, религиозное и натуралистское мировоззрения. Затем сосредоточим внимание на философской форме мировоззрения.

3.1. Мифологическое мировоззрение. Магия

Мифологическое мировоззрение существовало на всём протяжении развития человеческой культуры. Зародившись ещё в первобытно-общинном строе, особое распространение оно получило в античный период и далее, с годами порой сближаясь с другими формами общественного сознания (религией, философией, искусством), дошло в тех или иных формах до наших дней, локализуясь на сравнительно небольших территориях, у отдельных племён, в обыденном сознании, национальных культурах, традициях и т.д.

Много веков тому назад миф был попыткой объяснить человеческие события и природные явления. В строгом смысле это не было ещё «объяснение», оно не доходило до эссенциалистской (сущностной) глубины явлений, но в известной мере удовлетворяло человека в постижении того, с чем он сталкивался на практике. Миф создавался в форме рассказа, или легенды, о том, что и как возникало, что и как могло быть. Так, вопрос о том, как у людей появился источник огня, пояснялся рассказом о Прометее, а потребность в знании об источниках молний и грома компенсировалась знанием мифа о Зевсе. Окружающий человека мир сближался с человеческим миром настолько, что порой они оказывались слитными, как бы едиными, отличаясь от мифических богов масштабами, характером и силой влияния. Зевс, например, превосходил по физической силе всех богов и людей.

В мифологической картине мира человек оказывался частью наблюдаемого мира, зависимым от него, связанным с его духами и превращавшимся в один из его духовных феноменов после смерти (чаще всего – перевоплощаясь в животных, птиц, растения). Подобно перевоплощённому феномену, он затем мог многократно перевоплощаться в другие феномены, в том числе в явления неорганического мира. В свою очередь, те же тучи имели свою душу, способ передвижения, свои (человекоподобные) функции. Вся действительность в мифологии ещё не подразделялась чётко на мир субъективный и объективный. Всё в мире представлялось по образу и подобию человека; отношения природных явлений к человеку казались такими же, как у него к ним; это^[36] были отношения общения с себе подобными, наполненные эмоциями и переживаниями. Способом объяснения природных и социальных процессов в мифе являлось не выяснение причинных связей, а художественно-образное описание этих процессов, рассказ о них. Общее при этом отождествлялось с единичным (вернее, представлялось единичным), выступало в форме единичного. На этой основе достигался и синкретизм собственно мифологического знания на уровне обыденного опыта с первобытно-рациональными элементами знания, вызревавшими в житейской практике и в сфере магического знания.

Объясняющее значение мифа было неотрывно от антропоморфности и соответствующего миропредставления. Можно сказать, что тогда вообще существовало только синкретичное, преимущественно мифологическое знание, где собственно мифологическая сторона превалировала над остальными компонентами обыденного знания и была неотделима от мировоззренческого его аспекта.

Исследователи первобытного мышления отмечают, что мифологическое мировоззрение – это такая картина мира, которая строится на уровне эмоционально-чувственного познания по законам воображения методом аналогии, переноса на мироздание основных черт человеческого рода, в результате чего «мы» (т.е. человек) онтологизируется, а «оно» (т.е. природа) персонифицируется (А.Н. Чанышев). Представление о мире в этом мировоззрении, создаваемом мифотворческой фантазией, не отличает ещё естественное от сверхъестественного. Это своеобразное видение мира, в котором реальное сливается с фантастическим. Религия же – это вера, которая допускает фантастическое и чудесное, но отличает фантастическое от действительного, переживает расхождение между идеальным и реальным, обязывает жить согласно своим нормам, требует соблюдения определённого рода обрядов. Существенным для религии является прежде всего вера в сверхъестественное и культ. Миф сам по себе нерелигиозен; миф есть представление, образ, предание и слово, а не религиозное верование (Ф.Х. Кессиди).

Важной стороной мифологической формы мировоззрения была магия, которая охватывала часть бытия мира первобытного человека и в максимальной мере проявлялась во взглядах и действиях особых личностей или группы людей (магов, колдунов, шаманов), выделявшихся из остальных членов племени или рода своими важными функциями, главными из которых были способность установления связей с миром мифа, тесного с ним общения и получение благодаря такому общению реального воздействия на других людей и на природу. Считалось, что маг (колдун, шаман, знахарь) несёт в себе тотём своего племени, который связывает его с мифологическими силами, является его частью и в то же вре^[37]мя имеет связь с родом, с обычными членами рода. Даже внешний наряд мага (его шапка, одежда) призван напоминать всем остальным о священном животном (птице, насекомом), находящемся не только вовне, но и внутри мага. Этот тотём призван помогать племени, но только маги способны вызвать через него нужные последствия. Тотемом считалось особое животное (птица, насекомое, растение и т.п.), на него нельзя было охотиться, нанести вред или убить; если кто-то из племени нарушал этот запрет (табу), то или его самого, или всё племя ожидала кара богов. Вследствие этого всё племя призвано было оберегать представителей своего тотема – мага или колдуна. Ему приносили жертвы, ему поклонялись.

Маг являлся духовным носителем тотема, наиболее верным хранителем того из них, который был в него вселён, и благодаря магу тотем обладал способностью предсказывать, переводить язык мифологического мира в представления соплеменников. По описаниям исследователей магии, при возникновении какой-либо существенной потребности маг организовывал какой-

нибудь обряд, доводил себя до грани сознания – экстаза, что завершалось обмороком, «транссознанием». В этом необычном состоянии сознания он якобы начинал сверхъестественное путешествие, осуществлял контакты с тёмными силами (его личный тотем был не только реально-предметным, но и духовным), получал от них необходимые советы и, когда приходил в нормальное состояние сознания, давал соплеменникам указания к действиям (на охоте, рыбной ловле, в военных столкновениях с враждебным племенем и т.п.).

Сама магическая личность отличалась некоторыми особыми чертами от остальных соплеменников. В литературе отмечается, что таковым мог стать человек с шестью пальцами на руке, с большим родимым пятном; сюда могло относиться затмение, совпавшее с его рождением, у его ног могла ударить молния, а он остался в живых, он регулярно переживал приступы эпилепсии или истерии; его подготовка к магическим действиям включала своеобразную процедуру: уединение на долгое время в пустыне, лесу, нахождение голым в ледяной хижине без пищи в течение месяца (как у эскимосов на Аляске) и т.д. Согласно специальным исследованиям, будущие маги (шаманы) переживали состояние, близкое к смерти, толкуемое как «отлёт духа от тела». Если он после тяжёлого для него обряда посвящения в маги оставался жив, то считался «исключительным» человеком, способным общаться с духами.

В подготовку мага к его деятельности входило овладение магическими принципами мышления. В книге английского религиоведа и этнолога Джеймса Фрэзера «Золотая ветвь» (Лондон, 1923; М., 1980) раскрыта их суть. Первый из принципов гласит: подобное производит подобное, или следствие похоже на свою причину.^[38] Согласно второму принципу вещи, которые раз пришли в соприкосновение друг с другом, продолжают взаимодействовать на расстоянии после прекращения прямого контакта. Первый принцип может быть назван законом подобия, второй – законом соприкосновения, или заражения. Из первого принципа, а именно из закона подобия, маг делает вывод, что может произвести любой желаемое действие путём подражания ему. На основании второго принципа он полагает, что всё, что он проделывает с предметом, окажет воздействие и на личность, которая однажды была с этим предметом в соприкосновении (как часть его тела или иначе). *Гомеопатической*, или имитативной, магией можно назвать колдовские приёмы, основанные на законе подобия. *Контагиозной* магией могут быть названы колдовские приёмы, основанные на законе соприкосновения, или заражения. Наиболее привычным применением принципа «подобное производит подобное» являются предпринимавшиеся многими народами в разные эпохи попытки нанести вред врагу или погубить его путём нанесения увечий его изображению или уничтожения последнего в полной уверенности, что человек, против которого направлены эти магические действия, испытает при этом те же страдания или умрёт.

Однако гомеопатическую магию использовали часто и на благо людям – излечение и предупреждение болезней (пример – для излечения от желтухи

у древних индусов переносили желтизну на существа и вещи жёлтого цвета, жрец произносил заклинание). При контагиозной магии использовали для заражения волосы и одежду врага; считалось, что ряд болезней возникает на основе «сглаза» и соответствующих «нашептываний», наговоров. Применительно к болезням магия подразделялась на вредоносную, «чёрную» (насылание «порчи»), и лечебную, «белую», ведущую к выздоровлению.

История народов, художественная литература, обыденная жизнь переплетаются большим количеством простых примеров использования магии на практике. Так, у латышей накануне Иванова дня женщины ходят по садам и полям, собирая самые красивые и душистые цветы и травы. Считается, что те имеют целебную силу и особенно полезны для домашних животных, а сам обход садов, лесов и полей имеет целью также привлечение на них благоволения добрых сил. В старину пермяки при строительстве нового дома выбирали особые дни для рубки леса на брёвна и «счастливую» пору и место для строительства дома (такое используется, кстати, и в наше время). У молдаван в обычае в понедельник из дома ничего не давать, чтобы не обеднеть. Вспоминается эпизод поэмы «Мороз, Красный нос» А.Н. Некрасова, рассказывающий о попытках русской семьи спасти своего кормильца Прокла: «Его продевали три раза сквозь потный хомут...» Всё это связывается с давними традициями, воспоминаниями людей старшего поколения^[39], с рассказами о том, что делали предки в давние времена. В специальных исследованиях магии обобщено множество обрядов, связанных с тем или иным видом магии. Поскольку нам пришлось только что коснуться известной недавно переизданной книги Дж. Фрезера, то обратимся вновь к ней. Здесь приводится множество примеров, связанных с управлением бурей, вызовом или прекращением дождя, исцелением от болезней и т.п. В одном из рассказов (указ. соч. С. 68) автор свидетельствует о племени диери (в Центральной Австралии), переживавшем сильную засуху и влачащем полуголодное существование. Когда такое существование достигало предела и грозило гибелью всем членам племени, влиятельные старейшины обращались к магам, которые соглашались провести сложный обряд («пустая» затрата энергии могла кончиться их гибелью). Один из элементов обряда – втаскивание в вырытую яму двух больших камней, заклинание, затем перенос их примерно на 10–15 миль, затаскивание на высокий холм или на самое высокое дерево; водружение двух камней символизирует облака, другие же действия соплеменников – «продырявливание» облаков и выпадение дождя. Проведение такого обряда (я коснулся только двух-трёх его элементов) действительно приводит к возникновению дождя, во всяком случае с большой долей вероятности.

О подобном обряде мне рассказывал, кстати, один из преподавателей, случайно оказавшийся несколько лет назад в Якутии около проводимого обряда. Он сообщил также поразившее его явление: после окончания обряда примерно спустя 8–10 часов на землю действительно хлынул дождь.

В некоторых статьях, также касавшихся подобных случаев, предпринимаются попытки научно объяснить такие явления; в значительной части

эти объяснения касаются формирования облаков на основе воздействия коллективного биополя.

Ряд простых случаев колдовства, связанных с излечением некоторых болезней, объясняется, по-видимому, экстрасенсорными воздействиями на пациентов. Кстати, можно отметить, что для шаманов, магов, народных целителей большое значение имеет хорошее знание ими медицины (начиная от анатомии и физиологии), а также воздействия самых разных трав или экстрактов на органы человека.

Магия таит в себе ещё много загадок, постепенно приоткрывающихся науке. В публикациях о магии справедливо отмечают её историческое значение и возможные перспективы раскрытия её тайн. Магии мы обязаны исторически первыми идеалами активного отношения к миру: она гносеологически моделировала творческую деятельность и давала социоморфный проект решения природной проблемы, генерируя новые формы общения. Средневековая теология изгнала магию из сферы разумного миропорядка^[40] в область демонических сил. В магическом знании отражались как фундаментальная ограниченность примитивной практики, так и стремление выйти из неё. Магия оказалась социально значимой. Тот же магический ритуал управления погодой служил сплочению племени, обеспечивал его единство, мобилизовывал и концентрировал все его жизненные силы в условиях абсолютной невозможности изменить внешние условия существования. Активная деятельность питала надежду и вселяла веру в собственные силы, обеспечивала внимательное наблюдение за малейшими изменениями ситуации и готовность к неожиданным решениям. И в этом смысле магия была вполне эффективной преобразовательной силой, давая не предметный результат, но конкретную программу поведения в условиях, казалось бы, невозможности и бессмысленности всякой деятельности (Магия: её мнимые открытия и подлинные тайны // *Заблуждающийся разум? Многообразие вненаучного знания*. М., 1990. С. 80–81).

В заключение обратимся к энциклопедическим статьям о понятии «магия». В одной из них подчёркивается, что магия есть и знание и действие. Они тесно связаны с картиной мира. Магическая культура опирается на представление о скрытой связи вещей и, соответственно, воздействию одних вещей или явлений на другие путём выявления механизма их в целом таинственной, особой связи. Магические действия предполагают, что в мире есть единство, что в нём переплетены физические действия и мысль, духовность. Человек рассматривает себя как сопричастного жизни всей природы, её составной элемент. Следует обратить внимание и на определение магии у Вл. Даля. По его убеждению, **«магия – знание и употребление на деле тайных сил природы, невещественных, вообще не признанных естественными науками»** («Тайна – кто чего-либо не знает, то для него тайна; всё сокрытое, неизвестное, неведомое»). Заметим, что в те времена, когда создавался словарь Вл. Даля, слово «вещество» было тождественно в языке слову «материя» (или «вещественный, образованный из вещества», доступный чувствам нашим, т.е. духовный). Даже в Философском словаре Э.Л. Радлова (М.,

1913) было указано, что «**вещество, понятие, тождественное с понятием материи**» (С. 78). К настоящему времени доказано, что кроме материи-вещества существуют многообразные физические и психические «поля», в том числе «биополя», с которыми, по-видимому, во многом связаны проявления магии. Но раскрытие подлинной природы магии (а она ещё во многом тайна) – дело, по-видимому, далёкого будущего. Так или иначе, но магия, по выражению И.Т. Касавина, не была хлебом насущным на шее первобытного общества, но несла в себе мощные, стимулирующие деятельность человека силы. Магия возникла в первобытном обществе и, пройдя ряд этапов, стала элементом^[41] религии, включая индуизм, буддизм, иудаизм, ислам, христианство.

3.2. Религиозное мировоззрение

Перейдём теперь к рассмотрению религиозного знания. До сих пор существует мнение, особенно распространившееся в 30–50-х гг. XX столетия, будто вера (религия) противоположна знанию. Однако это ошибочное мнение. Религия есть вид знания. Религиозное знание отличается от других видов знания (прежде всего научного), во-первых, своим основным содержанием, во-вторых, формой, средствами постижения этого содержания.

В отличие от научного знания, имеющего своим объектом природу, общество и человека, религиозное знание подразделяет всю реальность на мир естественный и сверхъестественный. В религиозной картине мира главное место занимает сверхъестественный мир, а его центром является Бог. Он-то и определяет все другие структуры сверхъестественного мира (в том числе представление об ангелах) и оказывается также творцом мира естественного. Некоторые философы указывают, что познание Бога есть единственная цель религии. Это положение корректнее понимать в том смысле, что все другие проблемы религии фокусируются вокруг проблемы Бога. Существует даже особая отрасль знания в рамках религиозного знания – **богопознание**. Оно ставит своей целью: 1) доказать или подтвердить существование Бога; 2) определить по возможности природу Бога; 3) охарактеризовать отношения между Богом и миром, Богом и человеком. Если Бога понимать как природную субстанцию, считая её Абсолютом, то религиозный Бог будет подобен философскому Абсолюту. Гегель отмечал: «В религиях народы, несомненно выразили свои представления о сущности Вселенной, о субстанции природы и духа и об отношении человека к ним. Абсолютное существо является здесь для их сознания предметом, и, как таковой, он сначала представляет собою для них *другое*, потустороннее, близкое или далёкое, дружественное или страшное и враждебное. В благоговейном преклонении и в культе человек снимает эту противоположность и возвышается до сознания своего единства с абсолютным существом... Это существо есть вообще в себе и для себя сущий разум, всеобщая конкретная субстанция, дух, изначальная основа которого в сознании является для себя предметом. Это, следовательно, представление, в котором есть не только разумность вообще, но и всеобщая, беско-

нечная разумность, Мы должны поэтому главным образом постигать, т.е. познавать и признавать разумными как философию, так и религию, ибо последняя есть создание открывающего себя разума, то, что в нём есть наивысшего, наиразумнейшего. Нелепы поэтому представления, что жрецы выдумали религию, чтобы обманывать народ и получать выгоду, и т.д.» (Соч. Т. IX. Л., 1932.^[42] С. 61–62). Важно, что Гегель усматривает в религии **знание, разумность, разум**. Сравнивая религию с философией, Гегель при этом обращал внимание на то, что «различие двух сфер не должно быть понимаемо так абстрактно, как будто мыслят лишь в философии, а не в религии; в последней также имеются представления, общие мысли» (там же. С. 62). Более того, «религия имеет общее содержание с философией, и лишь их формы различны» (там же. С. 76). В чём же различие между религией и философией? По Гегелю, в том, что философия зиждется на понятиях и представлениях, а религия – в основном на представлениях (т.е. конкретно-чувственных образах). Поэтому философия может понять религию, а религия философию – нет. «Философия, как постигающее мышление... – указывает он, – обладает перед представлением, являющимся формой религии, тем преимуществом, что она понимает и то и другое: она может понимать религию, она понимает также рационализм и супранатурализм, понимает также и себя, но обратное не имеет места; религия, [опирающаяся] на представления, понимает лишь то, что стоит на одной и той же точке зрения с нею, а не философию, понятие, всеобщие определения мысли» (там же. С. 77).

В данном разделе при разборе соотношения веры и знания будет показана неразрывная связь религиозной веры и познания: сколь бы ни была эмоциональна вера, она основывается на знании, имеет предпосылкой знание, познание пронизывает веру, познание венчает процесс религиозного верования. Специфика религиозной веры в том, что она есть переплетение разума и душевных переживаний.

Для того чтобы конкретнее раскрыть это положение, мы позволим себе обратиться к одному из авторитетнейших исследователей религиозного знания – богослову и философу – В.В. Зеньковскому [см. его книгу «Основы христианской философии» (М., 1966. Т. I. Христианское учение о познании)]. Он, как и Гегель, не сомневается, что имеется религиозное **знание**, причём такое, которое обладает своей спецификой. Признаёт он и внерелигиозное познание, направленное на изучение мира (это знание, конечно, считается весьма ограниченным). Но истинное познание, пишет он, в корне отличается от чисто разумного. «Первое, на что мы должны обратить внимание, есть *неотделимость Богосознания и мирознания* в начальной стадии жизни духа. “Разума” в его форме, как он действует ныне в нас, ещё здесь нет (как нет и “веры”, если иметь в виду феноменологию веры); исходная основа разума и феноменов веры одна и та же – первичное сознание, в котором Богосознание... неотделимо от мирознания» (с. 46). Исток раздвоения познавательной силы – единство теоретизирующего и оценивающего сознания; из этого двуединства по^[43] степенно формируется отличие разума от сердца. Возникают два типа Богосознания – знание Бога и знание о Боге.

Знание рождается в процессе взаимодействия субъекта и объекта. Это взаимодействие есть взаимообщение, или начальная стадия любви. Это взаимодействие есть взаимообщение, или начальная стадия любви. Познание есть движение духа к предмету, имеющее в виду **обнять его любовью и соединиться с ним** через эту любовь. Скрытая пружина процесса познания и есть сила любви, сила сердца.

Вся наша познавательная и вся духовная сила в человеке, по В.В. Зеньковскому, восходит к свету Христову. Есть две формы познания: познание в свете Христовом и познание вне Христа. Это разные ступени в работе разума: от естественного света разума, от познания вне Христа мы можем подниматься до познания в свете Христовом. Истина достигается в конечном счёте **при содействии Святого Духа**, через Церковь (церковный же разум дан нам в Откровении, запечатлённом в Священном Писании и в решениях Вселенских соборов). Индивидуальный разум или разум совокупности людей должен быть восполнен благодатной помощью свыше, и это признание идеи **синергизма** в познании и сеть **основной принцип христианской гносеологии**, как она намечена в указанных текстах. Носителем истины в её полноте является не свет естественной меры, а Церковь во взаимодействии естественного ума и силы Святого Духа. Христианская гносеология не отвергает достижений естественного разума, но требует **их переработки, чтобы они светились светом Христовым** (с. 78).

Познание во Христе означает, что «в свете Христовом стремимся мы увидеть и познать мир, чтобы полюбить его и через любовь воссоединиться с ним» (с. 140).

Сказанное выше о совместимости религиозной веры и знания (порой их слитности, единстве) даёт ключ к пониманию исторической противоречивости взаимоотношений религии (Церкви) и естественнонаучного знания: от конкуренции и жестокого подавления Церковью научного взгляда на природу (вспомним костры и судилища инквизиции) до попыток найти компромисс с представителями наук о природе.

Попытки соединить религиозные догматы с концепциями наук о природе восходят ещё к Фоме Аквинскому. В католицизме XVII–XVIII вв. всё больше утверждалась тенденция соединения естествознания с догматикой католицизма; эта тенденция усилилась в XIX столетии настолько, что на Ватиканском соборе 1869–1870 гг. была уже официально признана доказуемость ряда основных положений религии доводами разума. В решении Ватиканского собора записано: «Если кто скажет, что невозможно естественным светом разума через то, что сотворено, познать Единого и Истинного Бога, Творца и Господа нашего, – да будет анафема!» «Хотя вера и возвышается над разумом (это одна из аксиом^[44] религиозного сознания. – П.А.), однако между верой и разумом никогда не может быть действительного противоречия; тот же Бог, который открывает тайны и внушает веру, дал также человеческому духу свет разума; но Бог не может сам себе изменить, и истинное никогда не может противоречить истинному».

Совместимость религиозной веры и естественнонаучных исследований, опирающихся преимущественно на рациональность естествознания, доказывает также творчество многих естествоиспытателей: И. Ньютона, Г. Менделя, В.Ф. Войко-Ясенецкого, Тейера де Шардена и др.

Одним из важнейших феноменов религиозного сознания, кроме «веры – отношения» (что мы будем рассматривать в главе 14), является сердце. Это не физиологическое всем известное сердце, а понятие «сердце», близкое к понятию «душа». Через него и благодаря ему проявляется духовный мир верующего человека, осуществляется связь с другими людьми, с обществом, природой, Богом. Понятие «сердце», отмечал русский философ Б.П. Вышеславцев, занимает центральное место в мистике, в религии и в поэзии всех народов. В Библии понятие «сердце» и понятие «душа» иногда заменяют друг друга, точно так же как понятие «сердце» и понятие «дух». Библия, пишет далее Б.П. Вышеславцев, приписывает сердцу все функции сознания: мышление, решение воли, ощущение, проявление любви, проявление совести; больше того, сердце является центром жизни вообще – физической, духовной и душевной. Оно есть центр прежде всего, центр во всех смыслах. Сердце означает некоторый скрытый центр, скрытую глубину. Посредством сердца мы созерцаем Божество и Христа. Сердце есть центр не только сознательного, но и бессознательного, не только умопостигаемого, но и непостижимого. Оно есть источник любви, хотя оно же есть источник ненависти. Когда оно противится Богу и его Слову, тогда оно «ожесточается», «каменеет», Сердце больше, чем интеллектуальное познание. Сердце есть тоже орган постижения, оно постигает многое, что недоступно интеллекту, – святость, красоту, ценность. Сердце есть центр свободы. Единство постижения и свободы, знания и любви всего полнее выражает сущность сердца, которое есть узел человеческих и богочеловеческих тайн. Начало религии, по Б.П. Вышеславцеву, есть чувство тайны, трепет таинственного, благоговение перед таинственным. В этом смысле атеизм есть столько же безрелигиозное, сколько и нефилософское мировоззрение: он ничему не удивляется и ни перед чем не благоговевает, Необходимо признать сердце основным органом религиозных переживаний. Безрелигиозность есть в конце концов бессердечность. (См. подробнее: Сердце в христианской и индийской мистике. Вопросы философии. 1990. № 4).^[45]

Так что ни теоретически, ни практически нельзя оправдать утверждение воинствующих безбожников, будто разум и вера, наука и религия несовместимы.

Несовместимыми в действительности являются научно-рационалистическая философия и **религиозная** вера – прежде всего в вопросе о происхождении природы. На этот вопрос не в силах ответить естествознание; оно входит только в компетенцию религии и философии.

Вышеизложенное о религиозном знании (о религиозной вере, о роли сердца в религии и др.) показывает, что имеющиеся в философской литературе исходные определения религии нуждаются в корректировке. Известный специалист по религиозному сознанию Л.Н. Митрохин указывает: «Обычно

религию определяют как мировосприятие, свод моральных норм и тип поведения, которые обусловлены верой в существование “иного”, сверхъестественного мира и существ – духов, богов или Бога, разумно сотворивших и творящих все материальные и духовные формы бытия, а также совокупность ритуалов и магических действий (культ религиозный), обеспечивающих связь человека с потусторонними силами, и соответствующие (церковные) организации и объединения верующих». Приведенное определение, как справедливо отмечает Л.Н. Митрохин, «во многом остаётся формальным, не передающим ту многообразную роль, которую религия играла и играет в жизни как её последователей, так и общества в целом. Можно даже констатировать, что адекватное формально-логическое определение религии дать вообще невозможно; её сущность постигается лишь в результате выявления её конкретных многообразных форм и существенных характеристик» (Религия // Новая философская энциклопедия: в 4-х т. Т. 3. М., 2001. С. 436–437).

С некоторыми её существенными характеристиками мы здесь и познакомились. Следует в заключение указать ещё на некоторые важные моменты, связанные с сущностью религиозного сознания. Различают обыденное религиозное сознание – сознание верующих – и теоретическое религиозное сознание – теологические изыскания. Разграничивают также уровни религиозной психологии и религиозной идеологии. Религиозная психология – это совокупность религиозных чувств, представлений, которые формируются стихийно под влиянием окружающих условий жизни. Её творцом является масса верующих. Религиозная идеология – система соответствующих идей, выступающая в форме различных концепций. Её создают и пропагандируют профессиональные служители культа. В рамках религиозного сознания выделяют также общественное, групповое и индивидуальное сознание. Некоторые исследователи религии выделяют ряд элементов (или аспектов) религиозного сознания: идеологический, ментальный, архетипический, рациональный, эмоциональный, а также волевой элемент^[46]ты, религиозную веру, нормы, символы, ориентации, ценности (см.: Философский словарь. М., 2001. С. 490).

Функции религии. Прежде всего это **компенсаторная функция**. Религия даёт человеку силы противостоять злу и несправедливости, даёт надежду на спасение в «иной жизни» как воздаяние за поведение в этой жизни. Отсюда проистекает и другая функция – **нравственно-социальная**: религия призвана сеять в душах людей покой, мир, любовь, она регулирует формы поведения и общения. Учитывая, что религия даёт ценностные мировоззренческие ориентиры, определённые объяснения природы, общества, человека, мира в целом, следует выделить и **мировоззренческую функцию**. Религия **интегрирует** достижения различных областей деятельности, способствует в известной степени сохранению и развитию культуры. Наконец (хотя, возможно, этим перечнем не исчерпываются функции религиозного сознания), религия способствует **единению, общению людей** в любви и добре.

В атмосферу религиозного мира оказывается вовлечённым весь индивид со всеми своими духовными потребностями.

И в заключение – трудно оспариваемый, на наш взгляд, тезис: никто не доказал, что Бог существует, но никому не удавалось и не удастся, видимо, доказать обратное – что Бог не существует.

3.3. Натуралистское (сциентистское) мировоззрение

Натуралистская форма мировоззрения стала формироваться ещё в первой половине XIX в., когда проявились негативные стороны натурфилософии (Шеллинга, Гегеля и др.), отрицательно влиявшие на естествознание и мышление учёных-натуралистов, когда среди последних крепло убеждение позитивистского толка («естествознание само есть философия»), а в структуре естественнонаучного знания усиливалась тенденция к теоретическому осмыслению данных экспериментального исследования. Натурфилософские размышления стали всё больше оказывать отрицательное воздействие на развитие науки. Это состояние признавали даже крупные философски эрудированные естествоиспытатели (к примеру, В.И. Вернадский).

Одной из важных специфических сторон такой формы мировоззрения являлись негативное отношение к философии и стремление решать мировоззренческие вопросы посредством обращения к собственно естественнонаучным (сциентистским) понятиям и принципам. Важно также отметить, что формирование такого «научного» мировоззрения чаще всего происходило на фоне крупных естественнонаучных достижений и демонстрации эффективности теоретических и эмпирических понятий, которые при этом вырабатывались.

Приведу конкретный пример, связанный с деятельностью австрийского невропатолога и психиатра Зигмунда Фрейда^[47] (1856–1939)¹. Им написан ряд книг, среди которых наиболее известными стали следующие: «Лекции по введению в психоанализ» (Т. 1–2; пер. с австр. М., 1922); «Толкование сновидений» (1900; пер. с австр. М., 1913); «Очерки по теории сексуальности» (М., 1923); «Тотем и табу» (1913; пер. с австр. М., 1925); «Я и Оно» (1923; пер. с австр. Л., 1924); «Психология масс и анализ человеческого “Я”» (1921; пер. с австр. М., 1925).

Фрейд как учёного-исследователя и врача вначале привлекли опыты с гипнозом в целях диагностики и лечения некоторых психических болезней. Фрейд обнаружил, что многие психические болезни являются следствием имеющихся у пациентов «комплексов» – групп переживаний (по преимуществу сексуального характера), возникших у человека когда-то в детстве или юности и вытесненных в сферу бессознательного. Разработанный им психоаналитический метод включал анализ сновидений, описок, обмолвок, острот и т.п. Анализ, иногда продолжительный, должен был привести к установлению характера комплекса у того или иного пациента (порой у пациента оказывался не один, а несколько комплексов). Разработана была и методика из-

¹ Часть материала о З. Фрейде предоставлена А.П. Алексеевым.

живания комплекса (или комплексов). Фрейд применял в своём учении ряд специфических понятий – «либидо», «сублимация» и др. Реальные успехи фрейдовского психоанализа (выздоровления значительного числа больных, ранее считавшихся безнадежными) послужили его создателю основой для формулирования собственного общего взгляда на психику человека и на важнейшие мировоззренческие проблемы.

Следует отметить, что Фрейд развивал натуралистское воззрение на мир, т.е. пытался применить к его объяснению понятия и представления, связанные с психоаналитическим методом. Даже пользуясь для построения своей мировоззренческой концепции такими понятиями, как «эрос» или «танатос», он вкладывал в них более широкий смысл: первое понималось как тенденция к жизни, второе – как тенденция к смерти. Под «либидо» подразумевалась не столько сексуальная энергия, сколько физическая энергия вообще. Фрейд был детерминистом и отвергал религиозные представления о мире. И всё же он психологизировал ряд проблем мировоззрения.

3. Фрейд сравнивал «Я» (сферу сознания) со всадником, оседлавшим лошадь «Оно» (бессознательное) и потерявшим, в сущности, возможность ею управлять. Фрейд писал: по отношению к «Оно» «Я» подобно всаднику, который должен обуздать превосходящую силу лошади, с той только разницей, что всадник пытается совершить это собственными силами, «Я» же – силами заимствованными. Как всаднику, если он не хочет расставаться с ло^[48]шадью, часто остаётся только вести её туда, куда ей хочется, так и «Я» превращает обыкновению волю «Оно» в действие, как будто бы это было его собственной волей.

Фрейд считал, что смысл жизни людей определяется стремлением к счастью. Счастье есть переживание наслаждений (гедонизм) и избежание неудовольствий (эпикурейский вариант). Но программа стремления к счастью невыполнима для современного человека. Более реален для него путь невроза, бегства в болезнь. Источниками этого становятся природа, отношения между людьми (культура), «бегство» от людей. Культура – источник несчастий, человек становится невротиком из-за ограниченной цивилизации. Культурные ограничения не делают человека счастливым. Фрейд не различает по содержанию понятия «культура» и «цивилизация». И то и другое для него – совокупность материальных и духовных ценностей. Вместо понятия «государство» также используется термин «культура». Причём переход человека к культуре (государству) Фрейд объясняет как отказ от острого переживания счастья к неудовольствию. Таким образом, переход к культуре – жертва, и дальнейшее развитие культуры требует всё новых жертв. Под влиянием культуры ограничивается человеческая сексуальность. Культура предписывает моногамию, Фрейд же стремится доказать закономерность гетерогамии в современном обществе (гомосексуализм и бисексуальность рассматриваются им не как отклонения, а как особенности психического развития человека).

Фрейда и его последователей часто называют критиками культуры. Однако он вовсе не призывал «назад к природе»; цивилизация как велосипед,

движется только вперёд. Что необходимо, по мнению Фрейда, – так это радикальная реформа культуры.

Своеобразная трактовка Фрейдом факторов, обуславливающих развитие общества. К таким факторам он относит: 1) необходимость, идущую от природы; 2) основные противоположные силы живого – «эрос» и «танатос» (они действуют также в космосе); 3) социальные влечения человека; 4) трудовую деятельность индивидов; 5) деятельность социальных институтов. Такая картина движущих сил развития человеческой цивилизации близка к социологической теории факторов. Однако почти все из перечисленных Фрейдом факторов оказываются зависимыми от либидо и тех или иных комплексов в психике индивидов. Фрейд заявляет, что истоки религии, морали, искусства и общества в целом обнаруживаются в комплексе Эдипа. Психология народов подобна психике отдельного невротика. Источник войн между народами, как и источник государственности, – в бессознательном индивида. В эдиповом комплексе, утверждал Фрейд, совпадает начало религии, нравственности, общественности и искусства – в полном согласии с данными психоанализа, по которым этот комплекс составляет ядро всех неврозов.^[49]

Всю историю человечества, достижения техники и культуры Фрейд пытался трактовать с точки зрения психоанализа. Вот, к примеру, его объяснение появления авиации: «Умение летать во сне обозначает не что иное, как страстное желание быть способным к половой деятельности... и авиация, достигшая наконец в настоящее время своей цели, имеет инфантильное эротическое происхождение» (*Фрейд З.* Леонардо да Винчи. М., 1912. С. 100–101). По его мнению, источник художественного и научного творчества коренится в бессознательном. «Сублимация инстинктов является, – пишет он, – наиболее бросающейся в глаза чертой культурного развития, именно благодаря ей становится возможной высшая психическая деятельность, научная, художественная или идеологическая» (*Freud S. Civilization and Its Discontents.* P. 44).

Как видим, основным понятием мировоззрения З. Фрейда, ведущей его стороной стало понятие бессознательного, своеобразно им интерпретированное. С этим понятием связаны основные научные достижения Фрейда. Но это понятие было применено им в качестве средства решения других проблем мировоззрения.

Сциентизацию мировоззрения в такой его форме (хотя и в разной степени) можно проследить на многих других фактах. Везде мы обнаруживаем познавательную ситуацию, породившую научный результат, выраженный в общем понятии (или принципе), ставшем затем призмой, соответствующим образом преломившей всё миропонимание учёного.

Одной из распространённых трактовок сущности человека и всемирной истории в настоящее время является биологизм в его физиологической, этнологической и генетической формах.

Изучая физическую основу личности, американский биолог В. Моттрэм приходит к идеям, созвучным миропониманию З. Фрейда. Он абсолютизирует биологические структуры, биохимизм и биологические процессы

человеческой системы. По его убеждению, пол человека формируется только хромосомным влиянием; половые железы, в свою очередь, через свои секреты в кровь оказывают заметное влияние на характер человека. Он полагает, что в эндокринной деятельности половых желез имеется наиболее яркий пример влияния физического строения на личность. Сближая понятия личности и физического строения организма, он находит возможным распространить понятие «личность» на животный мир. Что касается человека, то мировоззренческий смысл его бытия Моттрем выражает в формуле «пол определяет личность».

Это выдаётся за что-то новое, «научно-современное». Однако высказанное положение присуще многим представителям натуралистического мировоззрения прошлого (да и не только естественникам). В одной из работ 20-х гг. (Немилов А.В. Биологическая трагедия женщины. Л., 1927) написано: «Так как то особенное, что есть в человеке (Homo Sapiens) по сравнению с животными, связано именно с полом, то ясно, что уйти из-под власти пола человек не может: вне пола нет и человека» (с. 17–18); «Вечно возбуждаемый этой волной мощных раздражителей из тазовых органов, человек и стал тем, что он есть, т.е. существом, научившимся готовить орудия производства и использовать их для целевого труда» (с. 17).

Но продолжим аналогичную мысль В. Моттрема, почти дословно им повторенную. К каким же новым выводам он пришёл спустя несколько десятилетий после публикации А.В. Немилова? Считая, что «пол определяет личность», он указывает на то, что разные биологические функции мужчины и женщины определяют формы их поведения и разные типы личностей. Особенности физического строения отдельных личностей обуславливают также ход человеческой истории. Мы не знаем, как личность царевича была обусловлена гемофилией, заявляет В. Моттрем, но знаем, что это обстоятельство привело к потерям русских в Первой мировой войне, падению династии Романовых и возникновению СССР. Следуя такой логике В. Моттрема, следовало бы, наверное, заявить, что и распад СССР в 1991 г. был прямым результатом крещения Руси в 988 г. До такого абсурда может довести «логика» сциентистского миропредставления.

Приведём ещё несколько фактов, связанных с другой наукой – физикой, чтобы продемонстрировать наличие оснований для сциентизации картины мира или общественной системы в этих дисциплинах.

Известный физик Н. Винер отпирался от понятий «информация» и «кибернетика». С его точки зрения, социология входит в кибернетику и тотально ею предопределена. Он пытался доказать, что понимание общества возможно только на пути исследования сигналов и относящихся к нему средств связи. При помощи информации человечество гасит на какое-то время энтропию в своей части Вселенной, но в целом гибели Вселенной ему не избежать.

Среди физиков-теоретиков распространён был такой взгляд, будто физика даёт человечеству истинное мировоззрение. Макс Борн утверждал: «Я убеждён, что именно теоретическая физика есть подлинная философия... В

последние годы я был занят попытками формулирования философских принципов, выводимых из науки» (Моя жизнь и взгляды. М., 1973. С. 38).

Конечно, биология, физика, да и другие науки изменили многие представления, господствовавшие в течение многих десятилетий, а то и столетий, о пространстве, времени, движении, структурности, детерминизме и других сторонах материальной действительности. Но у физики, как и у кибернетики, биологии, имеется^[51] своя «реальность», в пределах которой применение её понятий остаётся правомерным. За этими пределами, в особенности при попытках приложения их к мировоззренческим или социальным проблемам, они обнаруживают свою ограниченность, односторонность и приводят к выводам, которые нередко расходятся с намерениями того, кто выдвигал соответствующие идеи. Принцип дополнительности, например, был использован Нильсон Бором, обосновавшим его в физике, в трактовке явлений в сфере социальных отношений. У него получилось, в частности, что шведская культура «дополнительна» к датской культуре (см.: *Бор Н.* Избр. науч. тр. М., 1971. Т. 2. С. 288.). Касаясь этого факта, И.В. Мыртынычев справедливо замечает, что это «не случайность, а результат перенесения идей естествознания на область социальных наук без учёта особенностей общественного развития, особенностей социальной диалектики. Считать шведскую культуру дополнительной по отношению к датской культуре – значит впасть в заблуждение и оскорблять национальные чувства народа» (Мировоззрение естествоиспытателя. С. 178). Такого рода идеи провозглашаются в концепциях представителей биологизаторства, образующих особые направления – биополитику, биосоциологию и др.

Здесь уместно коснуться такой разновидности сциентистского мировоззрения, как технократизм, – такого способа мышления и деятельности, для которого характерно абсолютизирование роли техники в жизни общества. Представители технократического мировоззрения полагают, что все существенные вопросы социальной жизни решаются по образу и подобию техники. С их точки зрения, не только государственное управление, но и вся общественная жизнь должны быть машинообразными. Эти идеи оказали влияние не только на физиков и техников, но и на философов, политиков. Так, американский философ З. Бжезинский совместно с рядом технократов призывает не только к тому, чтобы власть была в руках технократов, но и к тому, чтобы общественные отношения были перестроены по типу «демократичных» технических систем.

Нельзя не согласиться с мнением Л.В. Сурковой (2001), что в нашей стране технократическое мышление получило сильный толчок в лице административно-командной системы управления, для которой технократизм явился благодатной почвой, став и условием администрирования, и его результатом. Процветающий на этой основе бюрократизм механически подменяет реального человека условным.

Таковы некоторые следствия, вытекающие из сциентизации мировоззренческой картины мира. В каждом из случаев можно увидеть модифика-

цию структуры и содержания мировоззрения в зависимости от положенного в его основу исходного принципа или понятия.^[52]

Итак, натуралистское (или, иначе, сциентистское) мировоззрение есть представление о мире и об отношении человека к миру с точки зрения понятий, принципов какой-то одной частной науки или системы понятий ряда таких наук.

Если натуралистское мировоззрение базируется на частнонаучной картине мира, то оно есть та же частнонаучная картина мира (биологическая, физическая или в целом естественнонаучная), но абсолютизированная в своей мировоззренческой значимости, неправомерно распространённая на всю доступную человеческому взору действительность и используемая для решения мировоззренческих проблем.

3.4. Философское мировоззрение

3.4.1. Специфика формирования философии

Философия возникает в странах Древнего Востока почти три тысячи лет назад – в X–XIII вв. до н.э., где несколько позднее оформляются первые философские школы – санхья в Индии (VII в. до н.э.) и натуралистская школа Ян инь цзя в Китае (VIII–VI вв. до н.э.). Формируются затем веданта, локаята, конфуцианство и другие учения. В восточной философии первенствующее значение имела нравственная и общественно-политическая проблематика, включающая в себя «вечный моральный порядок» Вселенной. Проблемы бытия мира и познания мира тесно переплетались с проблемами устранения зла и страданий людей.

Философия Запада начала развиваться, как и на Востоке, в единении с мифом и религией и с нерасчленённого (синкретического) представления о мире как одушевлённой системе. В дальнейшем западноевропейская философия всё больше наполнялась научно-рационалистическим содержанием, становясь проблемно более дифференцированной сферой знания, прежде всего в своём онтологическом и гносеологическом аспектах.

Глубинной основой формирования философского знания было стремление к разрешению противоречия между мифологическим (мифо-религиозным) мировоззрением, являвшимся в течение многих веков формой развития знания, и системой первоначального научного знания, вызревавшего внутри магии. Если раньше элементы зарождавшейся науки соответствовали в общем характеру вненаучных миропредставлений, то позднее они (как и взгляды на мир в целом) всё более требовали самостоятельного подхода, т.е. объяснения происхождения мира и отдельных систем их самих, без обращения к мифам и божественным силам. Возникла и усиливалась потребность в новой форме мировоззрения, ориентированной на большую абстрактность понятий и познания вообще, а это побудило, в свою очередь, к развитию учения о на^[53]учном познании (его природе, средствах и т.п.). Начала складываться гносеология как относительно самостоятельный аспект миро-

воззрения, ставший особой его формой, не сводимой ни к мифологическому мировоззрению, ни к религии.

И ещё одна линия формирующегося нового мировоззрения оказалась важной для дальнейшей его судьбы: по мере роста научного знания и разработки конкретной философской проблематики стала усиливаться тенденция к сращиванию частнонаучного и философского знания. Эта тенденция явила феномен дисциплинарной расщеплённости философии и отделения от неё теоретического знания, тяготеющего к естествознанию, а затем и перешедшего к нему, а с другой стороны, из-за усиления обобщённости частнонаучного знания, приближающегося к уровню философской абстрактности; возникло наряду с эмпирическим теоретическое естествознание. Появилось общенаучное знание. Помимо этого, быстрыми темпами (начиная с XII столетия) стали формироваться предпосылки для самостоятельного натуралистского мировоззрения, а в конце концов возникла и сама форма мировоззрения, очень близкая к философии, – натуралистское мировоззрение.

Длительное время философия и естествознание находились как бы в неотчленённом друг от друга слитном состоянии и натуралистское воззрение целиком входило в содержание философского мировоззрения. Но со временем (со становлением теоретической науки) начинается их явное размежевание. Это довольно сложная картина взаимоотношений философии и естествознания (натуралистской формы мировоззрения) нашла своё выражение в существовании двух концепций развития философии, или двух концепций предмета философии: концепции «распчкования предмета философии» и концепции «предметного самоопределения философии» (оговоримся: речь пойдёт лишь о научной стороне философии и не касается иных её аспектов – художественного, идеологического и др.). Остановимся на этих концепциях и на историческом взаимоотношении философии и естествознания.

Концепция «распчкования» имела своей исторической предпосылкой формирование вопроса о взаимоотношении всеобщего и частного знания как проблемы и обнаружение недостаточности натурфилософских построений. Своё оформление она получила, вероятно, не позднее первой половины XIX в. в трудах основателя позитивизма О. Конта.

Уловив действительный кризис натурфилософии и рост автономности частнонаучного знания, О. Конт развил учение и трёх стадиях человеческого мышления. Всю традиционную («доконтовскую») философию он отождествил с метафизической стадией. Философия как метафизика сыграла, с его точки зрения, исторически полезную роль, но затем превратилась в анахронизм. Пред^[54]мет философии стал изменяться. Появление частных наук постоянно сужало рамки философии. В конце концов предмет философии должен был «распчковаться». Как утверждал его сторонник В.В. Лесевич, содержание философии «разобрано по частям отдельными науками», философия «распалась, разложилась» (Собр. соч. Т. 2. Статьи по философии. М., 1915. С. 5–8). То же положение выражено В. Виндельбантом: «Философия подобна королю Лиру, который роздал своим детям всё своё имущество и

которого вслед за тем, как нищего, выбросили на улицу» (Прелюдии. Философские статьи и речи. СПб., 1904. С. 16).

Таково существо концепции «распочкования» предмета философии. Однако уточним смысл термина «философия».

Обращаясь к истории философии, мы обнаруживаем по крайней мере *три главных понятия философии*. Первое можно назвать староантичным, второе – традиционным, третье – современным. Первое понятие философии связано с историческим отделением совокупного научного знания от нефилософских мировоззрений – от мифологии (в античном мире) и от богословия (в эпоху Возрождения). Второе понятие – с историческим отграничением общего (теоретического) от частного (эмпирического) в пределах самой науки (о третьем понятии философии см. с. 59).

В античной (древнегреческой) философии термин «философия» обозначал всю сумму внерелигиозных знаний, научное *знание* в целом (а также искусство, этику) в противоположность *вере*. Подобное понимание философии пронизывает труды Аристотеля. Философия подразделялась им на философию теоретическую (умозрительную), практическую (практические науки – это науки о человеческой деятельности и её результатах) и изобразительную (творческую). В свою очередь, каждая из них также состояла из нескольких частей: философия теоретическая включала математику, физику, метафизику, философия практическая – этику, экономику, политику, философия изобразительная – поэтику, риторику, искусство).

К области философии в ту эпоху нередко относили искусство и знания об общих нормах поведения людей. Эстетика и этика, подобно науке, постепенно отделялись от мифологии, религии и получали свою понятийно-рационалистическую трактовку в первоначальных материалистических и идеалистических философских системах. Происходил процесс объединения науки, этики и эстетики в рамках единого знания. Рационализированное искусство и рационализированная этика хотя и были ещё связаны с мифологическим мировоззрением, но своим вхождением в философию уже заявили о своей несовместимости с верой. Значительно слабее в тот период было выражено противопоставление философии как *общего* (и в этом смысле теоретического) знания *приклад^[55]ному* знанию. В эпоху Средневековья такое понятие философии сохранилось, несмотря на подчинение философии теологии.

В период европейского научного Возрождения вместе со вторым историческим отделением знания от нефилософского мировоззрения (от религии) понятие философии получает значение тотального объединителя научного знания. Она не просто представитель научного знания или какая-то его часть, а всё (или почти всё) это знание.

Творец «великого восстановления наук» Ф. Бэкон (1561–1626) делит все науки на три больших раздела в зависимости от свойств человеческой души: памяти соответствует наука история, разуму – философская наука, воображению – поэзия. Философия делится у него на естественную теологию, естественную философию и учение о человеке. Естественная философия

включает в себя физику и метафизику, философия человека – науки, изучающие тело и дух (в равной мере логика, медицина, косметика). Другой родоначальник философии развивающегося капитализма – Р. Декарт (1596–1650) писал: « Вся философия подобна как бы дереву, корни которого – метафизика, ствол – физика, а ветви, исходящие из этого ствола, – все прочие науки, сводящиеся к трём главным: медицине, механике и этике» (Изб. произв. М., 1950. С. 421). И у Ф. Бэкона, и у Р. Декарта понятие «философия», таким образом, охватывало всё теоретическое и эмпирическое знание, в первую очередь естественные теоретические науки.

В соответствии с этим в XVII–XVIII вв. и даже в начале XIX в. философией называли теоретическую механику, биологию и другие науки. Сочинение И. Ньютона по механике озаглавлено «Математические начала натуральной философии» (1687), книга К. Линнея по основам ботаники – «Философия ботаники» (1751), сочинение Ж.-Б. Ламарка по биологии – «Философия зоологии» (1809), один из капитальных трудов П.-С. Лапласа назывался «Опыт философии теории вероятностей» (1814).

Староантичное, наиболее распространённое в науке того времени и в обыденном сознании, понимание философии представляло в сущности вовсе не философию в близком нам значении. Это исторически первое понятие философии было тождественно научному знанию вообще, его целесообразно квалифицировать как протознание (пранаука, преднаука). Предмет протознания был тогда интегрированным (вернее, нерасчленённым или слабо расчленённым) предметом всех наук, т.е. это была вся действительность. Именно из этого протознания (а не из философии) и выделялись отдельные науки.

Наука в целом как социальный институт, общепризнанный фактор культуры сформировалась в период с середины XV в. до конца XVII в. Вторая половина XVII в. была завершающей фазой этого процесса. Обрели самостоятельность механика, астрономия^[56] и математика, хотя первые намёки на возможность их отпочкования обнаружались ещё в послеклассический (эллинистический) период древности. Процесс превращения химии в науку происходил с начала второй половины XVII в. до последней четверти XVIII в. Отделение геологии произошло в конце XVIII – начале XIX в.; наука биология была создана в XIX в. В самостоятельную науку с середины XIX в. стала превращаться антропология. Формирование общественно-экономических наук завершается во второй половине XIX в. В XX в. стали также самостоятельными некоторые дисциплины, связанные с изучением мышления (например, психология). Таким образом, сначала отделялись от протознания естественные науки, затем – общественные, наконец, науки о мышлении. Возникновение некоторых гуманитарных наук раньше естественных и некоторых естественных после общественных наук говорит о сложности данного процесса, но не меняет его общей тенденции.

В исторически первых философских школах формировалось первоначальное стихийное представление о специфическом предмете философского знания, о законах объективных отношений. Таковым было, например, гераклитовское представление о противоречии как источнике (законе) всякого

движения. Это и ему подобные положения созревали в недрах протознания. Объект философии начинал очерчиваться и изучаться на уровне «живого созерцания». Философия в своей первоначальной – античной – форме сделала первый шаг к своему предметному самоопределению.

Его дальнейшее осознание было связано с отмежеванием общего (всеобщего) знания от частного, локального в пределах совокупного научного знания – протознания. И в той мере, в какой прикладное знание входило в состав протознания, под частным знанием подразумевалась, кроме естественнонаучного знания, также и информация прикладного характера. Само общее понималось как теоретическое, а частное – как эмпирическое. В течение многих веков понятие «теоретическое знание» отождествлялось с понятием «философское знание». Вследствие нерасчленённости теоретического на философско-теоретическое и частнотеоретическое сама философия в тот период выступала в качестве натурфилософии. Частные естественные науки в течение длительного времени не имели в своей структуре теоретического уровня знания. «Теоретическое», «умозрительное» относилось к философии как к учению об общем. Становление теоретического естествознания проходило поэтому стадию философского осмысления.

Понимание философии как учения о всеобщем (теоретическом) встречается уже у Аристотеля. Всеобщие характеристики бытия, всеобщая связь должны быть выделены, по Аристотелю, внутри философии (протознания) в особую дисциплину, которую^[57] он назвал первой философией. У Аристотеля, как видим, два значения термина «философия». Если первое (протознание) противопоставлялось мифологии, было направлено на отграничение знания от мифологии, религии, то второе преследовало цель отграничения от частного (от прикладных и эмпирических наук).

Тем самым было обозначено появление в истории науки проблемы «философия и наука»; на этой основе сформировалось *третье понятие философии*. Оно выразилось тогда в установлении определённой субординации между первой философией и частными науками. «Наука о первых началах, – указывал Аристотель, – это безраздельно господствующая и руководящая наука, наука, которой все другие, как рабыни, не вправе сказать и слова против» (Метафизика. М.–Л., 1934. С. 45). В этом положении сформулирована задача философии как «науки наук», противостоящей всем другим наукам.

Установившееся впоследствии за первой философией название метафизики (то, что после физики) стало синонимом философской науки о первых началах, о *всеобщем* (в настоящее время термин «метафизика» имеет три значения: как онтология, как философия вообще и как всеобщий метод, противоположный диалектике).

Дальнейшее углубление этой линии на разграничение и противопоставление науки о всеобщем наукам о «единичностях» происходило во второй половине XVIII – первой половине XIX в. в трудах И. Канта, И.Г. Фихте, Ф.В. Шеллинга, Г.В.Ф. Гегеля. Кант, например, считал, что «метафизика и есть подлинная, истинная философия» (Логика. Пг., 1915. С. 692). Метафи-

зика, по Канту, должна основываться на гносеологии, на учении о всеобщем в мышлении.

Философия для Гегеля, как и для Аристотеля и Канта, – это наука о всеобщем, т.е. третье её понимание. Правда, всеобщее как таковое в его понимании существует исключительно в сфере чистого мышления. Всеобщее есть чистая мысль. Такая трактовка всеобщего видна и в гегелевском разделении философии и эмпирических наук. «Если в эмпирических науках материал берётся извне, как данный опытом, упорядочивается согласно уже твёрдо установленному общему правилу и приводится во внешнюю связь, то спекулятивное мышление, наоборот, должно раскрыть каждый свой предмет и его развитие с присущей ему абсолютной необходимостью. Это происходит так, что каждое частное понятие выводится из самого себя порождающего и осуществляющего всеобщего понятия, или логической идеи. Философия должна поэтому принять дух как необходимое развитие вечной идеи...» (Соч. Т. III. М., 1956. С. 29).

Понимание предмета философии как всеобщего, а философии как теории всеобщего распространено и в наши дни. Но как ра^[58]нее, так и сейчас сама трактовка «всеобщего» различна в разных философских системах.

По своему существу (отражение реально-всеобщего и всеобщего в познании, в логике) и по традиционному словоупотреблению ныне распространённое понятие философии как учения о всеобщем близко (но не тождественно) понятию «метафизика» в первом из его значений. Если брать два исторических понятия философии – «протознание» и «метафизика», то напрашивается вывод, что современному понятию философии ближе понятие «метафизика» («первая философия»), а не понятие «протознание».

В рамках протознания философское знание, подобно физическому, биологическому и другим системам частного знания, постепенно формировалось, созревало и подготавливалось к отпочкованию. Известная трудность отпочкования обуславливалась тем, что сама философия выступала в форме натурфилософского, глобально теоретического знания, включавшего в себя умозрительные построения частноэмпирических наук. Но отягощённость метафизики натурфилософским элементом не была столь весомой, чтобы воспрепятствовать становлению философии как науки; в ней росла тенденция к оформлению в самостоятельную науку. Эта тенденция достигла апогея в системе философии Гегеля. Впервые по существу верно и чётко, правда, в неадекватной форме, были осмыслены основные всеобщие законы. Становление философии как самостоятельной науки, окончательно отделившейся от протознания, с одной стороны, и от частных наук – с другой (как эмпирических, так и теоретических), завершилось примерно к середине XIX в. Таким образом, исторически третье понимание философии связано с окончательным размежеванием философии и частных наук (т.е. и в сфере теоретической).

Изложенная трактовка изменения предмета философии может быть названа концепцией предметного самоопределения философии. Между нею и концепцией «распочкования предмета философии» имеется существенное

различие, состоящее не только в расхождении по поводу того, что считать предметом и философией. Концепция «распочкования» рисует картину формирования философии (появления у неё предмета), в которой исторический путь философии оказывается принципиально иным, нежели любой другой науки. На самом деле генезис философии как науки не отличался в принципе, в главном от того пути, по которому шли к своей автономии частные науки. Философия по своему происхождению, как отмечал П.В. Копнин, не имеет приоритета перед другими науками, если принимать во внимание не термин, а реальное содержание.

Концепция «распочкования» приводит к выводу об «исключительности» философии как по отношению к другим наукам, так и по отношению к собственному содержанию. В последнем случае^[59] имеются в виду заявления сторонников данной концепции о том, будто в процессе исторического развития философия «исключилась» из науки вообще и перестала существовать. Об этом говорят и не столь последовательные ликвидаторы научной философии, исключаящие из неё всё, кроме одной какой-либо части – «теории знания», «учения о человеке», «философии жизни», «диалектического материализма» и т.п. Это есть, конечно, не результат объективного анализа истории познания, а субъективистский прагматизм. За философией отрицается способность самостоятельно обнаружить свой предмет исследования. Философия якобы получает его из рук частного знания как результат процесса «предметной расчистки», как итог его (а не самой философии) работы. Но это мнение также противоречит реальному процессу формирования наук.

Концепция «распочкования» навязывает представление о том, будто философия, порождавшая в прошлом частные науки, и по сей день «наука наук», поскольку ведь нельзя искусственно положить конец «распочкованию»; философия якобы и сейчас вследствие естественного, закономерного процесса «распочкования» заключает в себе значительное число будущих наук.

Согласно же концепции «предметного самоопределения философии» в предмете научной философии никогда не содержались и не могут содержаться объективные предметы каких-то нефилософских наук, а современная философия не должна брать на себя задачу некоей «науки наук». Предмет научной философии специфичен и неизменен, из него выделять и «отдавать» другим наукам нечего, да и не нужно; он у неё единственный, неделимый и нераздаваемый по частям. *Предмет философии в объективном смысле стабилен.* Иное дело – содержание знания, разработанность его проблематики, способность той или иной отрасли знания найти подлинный предмет своего исследования, выявить его законы (при необходимости помочь другой отрасли знания найти предмет и развить о нём соответствующее представление). Здесь возможно соединение разнопредметного знания в том случае, если объективные предметы ещё не определены достаточно чётко. Выявление же своего предмета исследования каждой наукой означает относительную стабилизацию круга её проблематики. В то же время она изменяется. Процесс дальнейшего развития проблематики, дифференциация и интеграция

не изменяют раз найденного предмета науки, а лишь уточняют, углубляют его понимание.

Концепция «распчкования» неверна и в том отношении, что включает в себя положение о якобы неизбежном сужении проблематики философии. Но предмет философии в субъективном плане не сужается, а непрерывно расширяется. Характер философии и в этом аналогичен науке: по мере её развития увеличивается объём добытого знания, что выражается в изменении категориального^[60] аппарата, в экстенсивном и интенсивном развитии системы категорий.

Итак, из двух различных взглядов на предмет философии в связи с предметами частных наук предпочтение целесообразно отдать второй трактовке. Предмет философии не «распчковывался», предметы естественных наук не порождались им. Частные науки и сама философия выделились, обрета свой предмет, из совокупного преднаучного знания («протознания»).

3.4.2. Проблемы философии

В обыденном сознании в течение многих веков существовало, да нередко встречается и в наши дни, представление, будто философия не имеет собственных реальных проблем. Не случайно символом философа был медведь, сосущий собственную лапу. К примеру, на титульном листе книги Я. Бруккера «Критическая история философии», изданной в 40-х годах XVIII в., имелось такое изображение, под которым был помещен афоризм: *Ipse alimenta sibi* («Сам себе пропитание»).

В современной философии существует целое течение — позитивизм, объявляющее проблемы философии бессмысленными, беспредметными. Однако проблемы философии не менее реальны, чем в любой науке.

Основная проблема (или основной вопрос) мировоззрения — отношение человека к миру в целом.

Несмотря на то, что состав проблем и их выражение у философов разных эпох и народов различен, в них в той или иной мере есть и общее, и уже одно это обстоятельство говорит о том, что они не случайны, а порождены какими-то глубокими причинами.

По И. Канту (1724—1804), философия является наукой «о последних целях человеческого разума. Это высокое понятие сообщает философии достоинство, т.е. абсолютную ценность... Сферу философии... можно подвести под следующие вопросы: 1. Что я могу знать? 2. Что я должен делать? 3. На что я смею надеяться? 4. Что такое человек?» (Трактаты и письма. М., 1980. С. 331—332).

В книге А. Швейцера «Культура и этика» названы следующие проблемы мировоззрения: конечен или бесконечен мир? В чем смысл твоей жизни? Что тебе надо в мире? Чего достигли те, кто действовал до тебя? Какое значение имело то, к чему они стремились, для бесконечного мира? Что такое истина? Разрешима ли дихотомия человеческого существования: конечности тела и бесконечности духа? В чем счастье человека? Что такое кра-

сота, любовь, героизм? И являются ли они ценностями, ради которых стоит жить?

В современной литературе формулируются такие проблемы: как дух соотносится с материей? Существуют ли в глубинах бытия сверхъестественные силы? Конечен или бесконечен мир? В каком^[61] направлении развивается Вселенная и имеет ли она цель в своем вечном движении? Существуют ли законы природы и общества или человек лишь верит в них в силу своей склонности к порядку? Что такое человек и каково его место во всеобщей взаимосвязи явлений мира? Какова природа человеческого разума? Как человек познает окружающий его мир и самого себя? Что есть истина и заблуждение? Что такое добро и зло? В каком направлении и по каким законам движется история человечества и в чем ее сокровенный смысл? Все эти и подобные им вопросы, отмечает А.Г. Спиркин, не могут не волновать каждого мыслящего человека, в какой бы сфере жизни он ни действовал. Размышляя о такого рода вопросах, человек может прийти и неизбежно приходит к определенной мировоззренческой позиции.

Многие из этих вопросов «экзистенциальные», поскольку неразрывно связаны с существованием человека, с его духовной потребностью в осмыслении мира и своего отношения к нему. В этом плане и те проблемы материального бытия составляют проблематику мировоззрения, которые неотрывны от бытия человека, без которых невозможно представление о мире в целом, невозможно целостное видение мира и места в нем человека. Поэтому понимание жизни человека составляет важную сторону мировоззрения, а проблема человека выступает не только в явном виде, но и в неявном — во всех так называемых онтологическо-«метафизических» проблемах.

В этом одно из отличий философского знания от естественнонаучного. «Если частные научные дисциплины в ходе своего развития все более удаляются от непосредственного (обыденного) опыта, то философия всегда тесно связана с ним, а значит, и с теми вопросами, которые им порождаются» (*Ойзерман Т.И.* Проблемы историко-философской науки. М., 1982. С. 150). Для биологии и космологии человек есть одно из многих явлений в ряду других, в мировоззрении же в предметном плане «Я» оказывается равновесным «не-Я». Философия в отличие от естествознания антропоцентрична (в отмеченном отношении).

Итак, важным источником мировоззрения и проблем, связанных с ним, является бытие индивида, осмысление им своего существования, перспектив своего бытия.

Истоки мировоззрения не замыкаются, однако, на индивидуальных потребностях души. Если уж каждый сознательный индивид стремится иметь мировоззрение, соответствующее его жизненному опыту, то это стремление тем более оправдано для социальных групп, классов, имеющих свой исторический опыт. Социальная группа заинтересована в идеологии, обосновывающей ее положение в мире (а не только в обществе), ее отношение к миру в целом. Для каждой социальной группы существует по^[62] знавательная проблема «разорванности» всего мира на духовное и материальное.

Развитие общественных, гуманитарных наук рождает большое количество мировоззренческих проблем. Они неразрывно связаны с социальным бытием человека, с осмыслением этого бытия и человеческой деятельности. Таковы проблемы соотношения духовного и материального в жизни общества, наличия или отсутствия нравственного прогресса, проблема добра и зла, проблема социальной справедливости и др. Потребности эстетического, художественного освоения мира также дают много проблем; центральной из них выступает проблема прекрасного.

Широким источником философских проблем является естествознание и научно-технический прогресс. В науках о природе коренятся в конечном счете проблемы первоосновы мира, бесконечности (или конечности) пространства, проблемы субъектно-объектных отношений при познании микромира и т.п. Обилие проблем мировоззрения, рождаемых естествознанием, побудило, например, А. Эйнштейна признать, что «всякая физика есть метафизика».

Таким образом, главные истоки проблем мировоззрения: 1) индивидуально-экзистенциальные, 2) социально-классовые, 3) внутринаучные, 4) художественно-эстетические. Проблемы философского мировоззрения являются порождением многообразных потребностей человека и детерминируются многообразной его деятельностью. Фактически любая сфера деятельности человека есть источник проблем мировоззрения, в то время как естествознание ограничено познанием неживой и живой природы и природного в человеческом существе. Эти проблемы не случайны, а необходимы, причем не в меньшей мере, чем проблемы физики, политэкономии или медицины. Философские проблемы возникали в прошлом, рождаются они и сейчас, особенно в социальной сфере. Много новых проблем, связанных с перспективами человеческой цивилизации (например, глобальные проблемы), требуют своего глубокого осмысления со стороны философов.

Для более целенаправленной, более эффективной деятельности следует четко представлять, в чем заключается специфика проблем философии, чем эти проблемы отличаются от проблем частных наук.

Как и в частных науках, проблема в философии есть логическая форма познания. Понятие «проблема» родственно понятию «вопрос», точнее, проблема есть разновидность вопроса. Вопрос, заданный с целью проверить усвоение тех или иных правил пунктуации в немецком языке или, допустим, отдельных законов физики, есть вопрос, связанный с воспроизведением наличного знания. Проблема — это вопрос, являющийся органической частью поисковой познавательной ситуации, когда имеют место поиски^[63] новых явлений, процессов, структур, законов, новой информации. Это знание о незнании и некоторое предположение о неизвестном, подлежащем раскрытию. Проблема философии, как и в частных науках, организует познавательную деятельность, направляет исследование.

Проблемы бывают реальные и мнимые, вечные и преходящие, существенные и несущественные и т.п. Псевдопроблемами являются, например,

проблема вечного двигателя в естествознании и проблема первопричины в философии. Существуют также реальные, но ложно поставленные проблемы.

Несмотря на общность проблем философии и проблем частных наук, они имеют между собой существенные различия.

В ряду характерных признаков проблем философского мировоззрения на первом месте стоит их функция выражать и представлять специфический предмет философии. Все философские проблемы спроецированы на предмет философии, его отражают и его спецификой обусловлены. Своеобразие этих проблем — это прежде всего своеобразие предмета философии.

Всеобщее в системе «мир — человек», составляющее предмет философского познания, и является предметным основанием проблем философии. Они сами всеобщие, предельны — предельны для бытия человека, для его общей программы деятельности, для всей человеческой культуры. Проблемы философского мировоззрения охватывают мир в целом, жизнь человека в целом, отношение человека к миру в целом. Более широких проблем, чем в мировоззрении (по их значимости для деятельности человека), не бывает. Понятия материи, пространства, времени, движения, причины, возможности, необходимости и т.п. — предельные. Предельными эти понятия оказываются в силу того, отмечают В.В. Лапицкий и Ю.М. Шилков, что они находятся в основании любого рода человеческой деятельности. Например, вряд ли можно обнаружить род деятельности, который не вызывался бы определенного характера причинами, не протекал бы в определенных пространственно-временных условиях и т.д. Но как предельные категории причинности, пространства, времени и др. не уясняются ни в одном из специальных видов деятельности. Можно выяснить причины любых явлений и человеческих поступков, но нелегко ставить вопрос о причине самой причинности. В качестве предельных понятий философские категории и принципы не подлежат уяснению в собственных терминах. Именно поэтому они исторически явились предельными, наиболее универсальными основаниями целостно-связной совокупности многообразных форм отношения человека к миру. Отсюда субъектно-объектный способ их уяснения как предельных оснований культуры. Предельная широта философских проблем и понятий связана, как мы видим, с их фунда^[64]ментальностью для общего понимания мира, жизни, отношения человека к миру.

Все множество проблем философского мировоззрения может быть сведено в пять больших групп: 1) онтологическую, 2) антропологическую (жизневоззренческую), 3) аксиологическую, 4) гносеологическую и 5) праксеологическую. Интегратором, ядром всех проблем выступает основной вопрос философии.

Основной вопрос (или основная проблема) философии фиксирует онтологическое и гносеологическое отношение материи и сознания и является, как отмечает И.С. Нарский, центром философской проблематики, отражающим реальное ядро предмета философского исследования. Это предметное ядро философии и пытаются игнорировать сторонники антропологической и онтологической концепций. Вопрос о соотношении материи и сознания явля-

ется «основным» потому, что без него не может быть никакого философствования, никакой подлинной философии. Другие проблемы только потому и становятся философскими, что их, оказывается, можно рассматривать через призму онтологического и гносеологического отношения человека к бытию. Этот вопрос является основным еще и потому, что в зависимости от ответа на его онтологическую часть формируются две главные, принципиально разные всеобщие ориентации в мире: материализм и идеализм. Основной вопрос философии, как отмечается в литературе, не только «лакмусовая бумага», с помощью которой можно отличить научный материализм от идеализма и агностицизма; он становится одновременно средством ориентировки человека в мире. Исследование соотношения бытия и сознания является условием, без которого человек не сможет выработать своего отношения к миру, не сможет ориентироваться в нем.

Но как бы ни была велика роль основного вопроса философии в формировании картины мира и в ориентировке человека в мире, его значение не абсолютно, и считать его основным в смысле «единственности», как это делают некоторые философы, вряд ли правомерно, так как это лишило бы относительной самостоятельности множество других важных проблем философии. Абсолютизация гносеологического отношения человека к миру ведет к редуцированию (а порой и к полному устранению) таких проблем, как проблема человека, смысла жизни, проблема мира в целом, проблема причинности и др. Предмет философии шире, чем отношения, фиксируемые в двух сторонах основного философского вопроса.

Итак, всеобщность (в отмеченном смысле), предельность — важнейшая и определяющая черта проблем философии.

Следующая особенность проблем философского мировоззрения (в сравнении с проблемами частных наук) — их «вечность». В частных науках проблема подобна задаче, которая возникает по^[65]сле выполнения предыдущей задачи. Теоретическая механика XX в. не занимается проблемами времен Ньютона: они решены, т.е. уже не являются проблемами. Конечно, и в естествознании имеются отдельные проблемы, возникшие сотни лет назад и не решенные по сей день. Однако это не правило, а исключение (см.: *Ойзерман Т.М.* Проблемы историко-философской науки. М., 1982. С. 169). Такие проблемы, как проблема тканевой совместимости, проблема злокачественных опухолей являются не столько «вечными», сколько «долгосрочными»: со временем они будут разрешены окончательно. Проблемы философского мировоззрения в своем большинстве иные. Есть, конечно, такие, которые решаются в целом, в основном.

Но в мировоззренческом знании преобладают проблемы «вечные», постоянные для всех времен. Это проблема «мир в целом», проблема человека, смысла жизни, свободы, взаимоотношения философии и культуры, философии и естествознания и др. Философия, отмечал В.И. Вернадский, «постоянно касается таких вечных вопросов человеческой мысли, по отношению к которым никогда не может быть сказано последнее слово» (Очерки и речи. Вып. II. Пг., 1922. С. 57). Человеческая мысль постоянно переосмысливает их

в свете нового опыта, новых знаний, применительно к уникальной конкретной ситуации. Философские проблемы «вечны» в том смысле, что они, как верно отметил Т.И. Ойзерман, «всегда сохраняют свое значение: в каждую эпоху постановка этих проблем означает не просто продолжение традиции, но и выявление новой перспективы».

Вечный характер проблем мировоззрения не означает, что отсутствует прогресс в глубине их осмысления. Проблема материи, например, от ориентации на единственную стихию или состояние вещества в античности эволюционировала к ориентации на первичные, в принципе неделимые атомы во французском материализме XVIII в., с переориентацией на ее гносеологический, а затем и субстанциальный аспект; такой поворот проблемы не есть ее исчерпывающее осмысление на все времена, но осмысление в стратегическом ее направлении. «Инвариантность» проблем философии создает видимость их неразрешимости вообще и отсутствия сколько-нибудь существенного прогресса в философии. М. Борн писал: «Я изучал философов всех времен и встретил у них множество ярких идей, но не смог усмотреть никакого стабильного прогресса к более глубокому познанию или пониманию сути вещей. Наука, напротив, наполняет меня чувством устойчивого прогресса» (Моя жизнь и взгляды. М., 1973. С. 37—38).

Вечность проблем философии не означает их принципиальной нерешаемости. Они решаемы, но только для каждого этапа развития общества и науки и в той степени, в какой это возможно при том или ином уровне научного знания, уровне развития общества,^[66] да и в зависимости от способностей самих философов. Как справедливо замечает У.Дж. Рапапорт, неверно измерять прогресс в философии, успешность мышления исходя из числа решенных проблем; в философии прогресс не столь очевиден, как, например, в физике; прогресс в философии реализуется в развитии мысли одного и того же философа, школы, ориентации; прогресс – в том, что так или иначе выявляются тупиковые пути, в том, что становится ясно, какие предпосылки необходимо принять, чтобы лучше осмыслить проблему.

Итак, специфика проблем философии состоит также и в том, что значительная их часть является постоянно воспроизводимой на новой основе и в этом смысле «вечными».

Своеобразие проблем философии дает повод для их противопоставления проблемам частных наук; наряду с этим существует мнение, будто философские и частнонаучные проблемы настолько взаимопроникают, что их нельзя сколь-нибудь четко отдифференцировать друг от друга. Первая точка зрения ведет к изоляции философов от науки, культуры, вторая — к неразличению своих собственных задач, к попыткам решать «не свои» задачи и — к некомпетентному вмешательству философов в частные науки.

Однако специфичность проблем философии не исключает, а предполагает их связь с проблемами частных наук; в то же время нужно всегда стремиться к дифференциации проблем и к нахождению, выделению собственно философской конкретной проблемы.

Важность этой установки оттеняется хотя бы тем парадоксом, который был подмечен при определении статуса философских проблем естествознания: если это проблемы естественных наук, то почему говорится, что они «философские»; если же они философские, то причем здесь в названии «проблемы естествознания»? В связи с этим не случаен вопрос: а правомерно ли существование философских проблем естествознания?

Но рассмотрим повнимательней, что представляют собой философские проблемы естествознания (аналогичная ситуация складывается ведь и с «философскими проблемами общественных наук», с «философскими проблемами компьютеризации»).

В одной из лучших работ, специально исследующей феномен «философская проблема науки» (Философия и наука // рук. авт. коллектива В.И. Купцов и др. М., 1973), такие проблемы раскрываются как комплексные, и это демонстрируется на примере проблемы динамических и статистических закономерностей. В этой проблеме — разнородные вопросы. Среди них такие, которые можно было бы назвать онтологическими: каково место динамических и статистических законов в самой действительности, как они друг с другом связаны, каково их отношение к детерминизму, причинности, необходимости и случайности и др. Существует обширная группа вопросов гносеологического характера, направленных на то, чтобы раскрыть познавательную ценность динамических и статистических законов науки, их соотношение в эволюции знания, выявить предсказательные, объяснительные, описательные возможности этих законов и сопоставить их. Сюда включаются также вопросы логического характера, связанные с определением понятий рассматриваемых законов, с выявлением логической структуры построенных на их основе теорий, с доказательством их непротиворечивости и полноты. Наконец, обсуждение природы динамических и статистических закономерностей нередко затрагивает по существу вопросы частнонаучного характера. К ним можно отнести, например, возможность построения квантовой механики на основе представлений о скрытых параметрах или классической механики на базе вероятностно-статистических идей. Итак, подчеркивают авторы, проблема динамических и статистических законов представляет собой совокупность вопросов, различных как по своему содержанию, так и по своей природе, по способам и средствам их анализа и решения. Эти вопросы находятся в тесной связи друг с другом, образуя некоторый единый комплекс. Взаимосвязь проявляется как в том, что многие из них близки по содержанию, так и в том, что решение одних вопросов связано определенным образом с ответом на другие.

Но оставим в стороне взаимозависимость одних вопросов от других. Главное — это признание вычленяемости в составе единой проблемы ряда разнотипных вопросов. Как видно из приведенного перечня, это вопросы не информационные, а исследовательские, связанные с поисковой ситуацией, т.е. вопросы-проблемы. А раз это так, то их квалификация в качестве философских и частнонаучных определяется прежде всего не тем, кто ими занимается (физик или философ), а их принадлежностью к той или иной отрасли

знания. Да и в приведенном примере довольно ясно указано на два типа проблем — философские и частнонаучные.

Однако далеко не всегда столь явно в комплексной проблеме выделяются по сути две разные группы заключенных в них вопросов. Нередко считают, что определенные проблемы (скажем, проблема происхождения жизни, проблема развития, проблема времени, проблема сверхсветовых скоростей, проблема сознания) едины и для частных наук и для философии, только исследуются ими с разных сторон. Тем самым затушевывается их дифференцированность, вследствие чего задачи философии могут недостаточно четко отграничиться от задач частных наук.

Но выявлять разнотипность проблем можно и необходимо. Так, одной из широко обсуждаемых ныне проблем теоретической физики является проблема тахионов, или гипотеза о возможном существовании процессов, передающих материальные взаимодействия со скоростями, превышающими скорость света. Помимо^[68] собственно физических вопросов, непосредственно связанных, например, с отношением данной гипотезы к теории относительности А. Эйнштейна, здесь возникают и философские проблемы, и прежде всего вопросы о месте тахионов в общей картине мира, о нарушении, переформулировке или сохранении принципа причинности, о возможности обратного направления времени и т.п.

На первый взгляд, нерасчлняема и проблема происхождения жизни. Но знакомство с гипотезой Опарина — Холдейна (в ней в единстве представлены становление и эволюция обмена и эволюции генетического механизма живого), с гипотезой В.И. Гольданского (признающей возможность протекания в космическом пространстве на частицах газопылевых межзвездных облаков синтеза достаточно сложных, в том числе и полимерных, молекул), с гипотезой Ж. Моно (о невозможности возникновения жизни на Земле из-за отсутствия достаточного количества молибдена и в окрестностях «молибденовых звезд»), с гипотезой «направляемой панспермии» Ф. Крика (занесения на Землю зародышей жизни из космоса) показывает их частнонаучный характер.

В философии проблема происхождения жизни имеет предельно широкий смысл: она рассматривается в отношении к материи в целом. Эта проблема имеет специфическое решение. Если мир бесконечен в пространстве и во времени, если сохраняемость и неуничтожимость материи, ее атрибутов и модусов понимать не только количественно, но и качественно, то следует признать, что мир никогда не был и не может быть свободен от своего противоположения — духа (сознания), как и вообще от органической формы движения материи. В этом плане расколотость реальности на две части представляет собой не меньшую всеобщность, чем любая другая расчлененность материи.

Проблема происхождения жизни, как видим, фактически распадается на две проблемы. Одна из них касается возможности возникновения жизни (и сознания) на Земле или вне Земли, условий и механизма превращения неорганических образований в биополимеры и формулируется на языке химии,

биохимии; при наличии в ней мировоззренческого аспекта, она все же (особенно в наше время) является в целом естественнонаучной проблемой. Вторая проблема есть проблема качественной неуничтожимости материи, ее атрибутов, модусов, общих генетических отношений форм движения материи, т.е. проблема соотношения духа и материи вообще; вторая проблема включает в себя мировоззренческий аспект первой, но полностью к нему не сводится; она является специфически философской. Проблемы научно-философского мировоззрения и частных наук даже тогда, когда они близки в своих формулировках (например, проблема причинности в медицине и философии), не являются идентичными, но, имея общность в постановке и переплетаясь в решении, они остаются, не^[69] смотря на это, относительно самостоятельными, разнотипными проблемами.

Для того, чтобы решать философские проблемы, нужно прежде всего владеть философскими средствами и опираться на историю философской разработки проблемы, на обширные философские знания. Для того, чтобы решать частнонаучные проблемы, нужны специальная подготовка и соответствующие частнонаучные средства исследования. В этом отношении надо согласиться со следующим положением: высшее искусство философа состоит в том, чтобы не заниматься проблемами, которые к нему не относятся.

Но тем не менее философский анализ может и должен затрагивать общие теоретические проблемы частных наук, и не только их, но и самые разные конкретные стороны природной, социальной и духовной действительности. Что касается проблем, то этот анализ нацелен непосредственно не на частные проблемы сами по себе, а на гипотезы и теории, разрабатываемые естествоиспытателями и непосредственно связанные с этими проблемами. Философ интерпретирует, определенным образом истолковывает эти гипотезы, теории (как и основные понятия, общую систему используемых методов и т.п.). Подобную работу совершает и сам естествоиспытатель. Как отмечает Е.С. Жариков, в научном поиске часто возникают ситуации, когда решение научной проблемы, возникшей в пределах данной науки и исследуемой методом данной науки, заходит в тупик. Противоречия, не разрешимые методами данной специальной науки, заставляют ученых переводить эту проблему на уровень другой науки, или, иначе говоря, применять к проблеме методы других наук. Этот перевод может увеличить возможности решения настолько (благодаря получению новых данных), что проблема может быть решена. Но такого рода операции могут и не дать должного результата. Возникает необходимость в переводе проблемы на философский уровень, в ее философской интерпретации. Частнонаучная теоретическая проблема (точнее, связанная с нею гипотеза или теория) переходит здесь в ранг «философской проблемы частной науки». Какое значение имеет такого рода интерпретация, видно хотя бы из того, что нет почти ни одного крупного ученого (и это особо подчеркивает Е.С. Жариков), который бы не обращался рано или поздно при появлении затруднений к философскому анализу разрабатываемых частных проблем. Так, на уровень философии была поднята проблема

относительности, поставленная и разрешенная А. Эйнштейном; на уровне философии на современном этапе познания находится и решается проблема элементарных частиц, проблема гравитации и мн. др.

Интерпретация состоит в объяснении частных явлений с мировоззренческой точки зрения, в конкретном определении места^[70] явления в единой научной картине мира. При интерпретации устанавливаются мировоззренческое значение имеющейся информации, ее способность нести мировоззренческую нагрузку (если это естественнонаучная гипотеза, теория, то и ее способность выполнять мировоззренческую функцию), выявляется целесообразность обобщения частнонаучной информации для развития мировоззренческих принципов. При интерпретации, отмечает В.И. Купцов, ставится задача выявить ограниченность прежних представлений и дать ей гносеологическое обоснование, обнаружить существующую в различных формах преемственность между старой и новой теоретическими концепциями, показать закономерность появления новых представлений и обосновать их более высокий гносеологический статус, дать философское истолкование тем специфическим познавательным средствам, использование которых теперь дает эффективные результаты. Такого рода философские исследования оказывают решающее воздействие на процесс ассимиляции новых идей, на формирование нового стиля мышления в данной области науки. Вскрывая мировоззренческий смысл фундаментальных открытий, философия тем самым способствует также и максимальному использованию их эвристического потенциала в других науках и иных областях человеческой деятельности. Их философское осмысление, проходя ряд этапов, в конце концов воздействует и на развитие самой философии.

В связи с эвристическим характером философских проблем естествознания они должны отвечать неременному требованию: быть на уровне современного теоретического естествознания. Если в качестве философской проблемы естествознания выдвигается для рассмотрения какая-либо гипотеза полувекковой давности с единственной целью показать ее материалистичность в противовес витализму XIX в., против которого выступали еще материалисты XVIII столетия, если при этом не приводятся новейшие гипотезы, не сопоставляются их эмпирические, онтологические и обще методологические основания, не выявляются мировоззренческие следствия из них, не дается анализ современных их интерпретаций в различных концепциях философии и т.п., то, очевидно, такой подход не имеет ничего общего с философской проблемой естествознания. Философская проблема естествознания всегда связана с поиском решения *современной проблемы науки*.

Итак, *философские проблемы частной науки — это такие теоретические частнонаучные проблемы, предполагаемые решения которых (гипотезы, теории) требуют философской интерпретации*. Здесь имеется возможность для совместной деятельности философов и представителей частных наук. При философской интерпретации гипотезы или теории часть получаемой информации остается^[71] внутри естественнонаучного знания, а часть передается философии и используется ею для развития своего содержания.

Внутри теоретического естествознания существует определенный слой знания, подвергающийся воздействию со стороны философии и содержащий в себе понятия и идеи философии. С другой стороны, в самой философии имеются проблемы, по своему генезису уходящие в той или иной мере в частные науки и для решения которых привлекаются, помимо философских, также частнонаучные понятия и представления. В результате сам язык философов не является чисто философским: в нем имеются наряду с философскими категориями и субкатегориями также и термины частных теоретических наук (как и термины обыденного языка).

Рассмотрение специфики философских проблем и феномена «философская проблема науки» приводит, помимо прочего, к выводу, что философское знание по своему характеру неодинаково. Имеется *фундаментальный тип знания*, направленный на разработку всеобщих мировоззренческих категорий, законов, принципов, на развитие философской теории, и имеется *прикладное философское знание*, главной задачей которого является помощь частным наукам, а также конкретной практической деятельности людей. Философская онтология, гносеология, социальная философия являются фундаментальным типом философского знания, требующим для полноты своего функционального проявления (в том числе и для своего развития) тесной связи с философскими проблемами общественных, гуманитарных и естественных наук и вообще с многообразием природной, социальной и духовной действительности.

Большая роль проблем в процессе становления и развития философского мировоззрения находит свое отражение в возможности определить само понятие «мировоззрение» (или «философия») через главные вопросы мировоззрения. Философия есть не что иное как система развернутых ответов на мировоззренческие вопросы. И если сами проблемы своеобразны («Что такое мир в целом?», «Что такое истина?» и т.п.), то своеобразны и ответы на них.

Если бы дело обстояло так, что, к примеру, проблемы универсального развития складывались бы как механическая сумма проблем биологического, космологического, социального развития, то такая универсальность проблемы не была бы философско-мировоззренческой, да и комплекс ответов на соответствующие вопросы не выходил бы за рамки знания об отдельных частях или сторонах мира на уровень мира в целом. Но, сформулировав проблему на уровне всеобще-мировоззренческом в виде вопроса «Что такое развитие вообще?», философы соотносят проблему развития с материей как субстанцией и с атрибутами материи, прежде всего с движением. В этом ракурсе выявляются критерии развития,^[72] формы развития, соотношение развития и мирового круговорота и т.п. Ни одна из этих сторон не изучается какой-либо частной наукой, хотя без данных частных наук не может быть составлено подлинное научно-философское представление о развитии. Из этого следует, что если проблемы мировоззрения специфичны, несводимы к проблемам частных наук, то и философско-мировоззренческое знание специфично и несводимо к частнонаучному.

При определении специфики философии, а тем более ее природы, не нужно все-таки абсолютизировать роль проблем. Это чрезвычайно важный, но не единственный параметр, способный характеризовать ее своеобразие. Проблемность сама по себе релятивна и неопределенна. Лишь когда четко фиксируется предметное основание и теория, категории, законы, его отражающие, «проблема» становится одним из важнейших признаков, разделяющих мировоззрение и частнонаучное знание. Если те или иные компоненты философского знания могут казаться идентичными утверждениями, имеющимся в частнонаучном знании, то философская концепция в целом в силу специфики проблем и проблемы, развернутые в систему знаний об объекте, существенным образом отличают философское знание от частнонаучного.

3.4.3. Философия как комплексный вид знания *Философия – наука*

Философия, как уже отмечалось выше, формировалась на основе противоречия между мифологическим мировоззрением и зачатками научного знания, требовавшими для своего объяснения не очередных мифов, но обращения к природным, причинным связям. Осмысление принципиально новой ориентации субъектов познания вело к возникновению в структуре мировоззрения познавательных субъектно-объектных отношений, а рост естественнонаучной информации о природе приводил к вызреванию всеобщих научных идей о мире, постепенно вытеснявших мифологическую картину мира. Со временем основной вопрос мировоззрения (вопрос о мире в целом и об отношении человека к миру) и ответ на него, как и на множество с ним связанных вопросов, обрел научную форму, а новое по содержанию мировоззрение оказалось относительно самостоятельным, отъединенным и от мифологического, и от религиозного мировоззрения.

История развития философии, если познакомиться с ней в плане отношения всеобщего и частнонаучного знания о природе, также свидетельствует о неразрывной связи философии и науки. История показывает, что философия, по крайней мере с онтологической и гносеологической своей стороны развивалась путем, аналогичным пути естественных наук.

Итак, в двух моментах своего генезиса – на стадии зарождения, а затем на протяжении истории своего развития – философское знание оказывалось содержательно переплетенным с естественнонаучным знанием.

Генетический аспект научности философии дополняется структурным аспектом. Философия постоянно получает и обрабатывает информацию, имеющуюся в разных областях познания, в том числе и в науках о природе; эта информация поступает к ней по многим каналам связи: концептуальной, мезотеоретической, операциональной и др. На этой базе формируется и изменяется, совершенствуется универсальная картина мира, разрабатываются философские представления о системности бытия, о пространстве, детерминизме, о познавательных субъектно-объектных отношениях, о всеобщих принципах, методах познания и т.д. В содержание философского знания вхо-

дят отдельные фундаментальные понятия частных наук («атом», «синергетика» и т.п.), некоторые наиболее общие законы и принципы естествознания (пример — закон сохранения и превращения энергии). Кстати, наличие целого слоя таких естественнонаучных представлений в философии нередко дает повод вообще отрицать ее специфику и считать, будто она есть не что иное, как совокупность наиболее значимых результатов естественных наук. Но так или иначе, а присутствие в ее составе и функционирование в ней естественнонаучных данных есть один из признаков ее научности.

В структурном плане со стороны собственно философских понятий и средств познания философия тоже имеет немало моментов, говорящих о ее научности и вхождении, по крайней мере, в некоторых отношениях, в сферу научного знания.

Каковы же характерные черты, или признаки, научного знания?

Познание обычно сравнивается с практической и ценностно-оценочной деятельностью. Познание — это деятельность по получению, хранению, переработке и систематизации осознанных конкретно-чувственных и понятийных образов действительности (несколько иное определение: это деятельность по получению, хранению, переработке и систематизации информации об объектах). Знание же — это результат познания.

Та или иная система знания считается научной, или относящейся к сфере науки, если она отвечает определенным критериям.

Для мифологического и религиозного знания характерна вера в сверхъестественное, сверхприродное. Такая вера отсутствует в науке.

Критерии научности следующие:

1) *объективность, или принцип объективности*. Научное знание связано с раскрытием природных объектов, взятых «самих по себе», как «вещи в себе» (как еще не познанных, но познаваемых). При этом происходит отвлечение и от интересов индивида, и от всего сверхприродного. Природу требуется познать из нее самой, она признается в этом смысле самодостаточной; предметы и их^[74] отношения тоже должны быть познаны такими, какими они есть, без всяких посторонних прибавлений, т.е. без привнесения в них чего-либо субъективного или сверхприродного.

2) *рациональность, рационалистическая обоснованность, доказательность*. Как отмечают некоторые исследователи, обыденное знание носит, помимо прочего, ссылочный характер, опирается на мнения, авторитет; в научном же знании не просто что-то сообщается, а приводятся необходимые основания, по которым это содержание истинно; здесь действует принцип достаточного основания. Принцип достаточного основания гласит: «Ни одно явление не может оказаться истинным или действительным, ни одно утверждение — справедливым без достаточного основания, почему именно дело обстоит так, а не иначе» (*Лейбниц Г.В. Соч.: в 4 т. М., 1982. Т. 1. С. 418*); судьей в вопросах истины становится разум, а способом ее достижения — критичность и рациональные принципы познания.

3) *эссенциалистская направленность*, т.е. нацеленность на воспроизведение сущности, закономерностей объекта (отражение повторяющихся, но несущественных свойств объекта тоже подчинено этой цели).

4) *особая организация, особая системность знания*; не просто упорядоченность, как в обыденном знании, а упорядоченность по осознанным принципам, упорядоченность в форме теории и развернутого теоретического понятия.

5) *проверяемость*; здесь и обращение к научному наблюдению, к практике, и испытание логикой, логическим путем; научная истина характеризует знания, которые в принципе проверяемы и в конечном счете оказываются подтвержденными. Проверимость научных истин, их воспроизводимость через практику придают им свойство общезначимости (и в этом смысле интерсубъективности).

Общезначимость сама по себе не есть критериальный признак истинности того или иного положения. Тот факт, что большинство проголосует за какое-то положение, вовсе не означает, что оно истинно. Основным критерий истины иной. Истинность не вытекает из общезначимости, а наоборот: истинность требует общезначимости и обеспечивает ее.

Все отмеченные критерии научности применимы к части содержания философского знания, особенно к онтологии (философии природы), гносеологии (эпистемологии) и методологии научного познания, что можно обнаружить фактически во всех философских системах, имеющих соответствующую проблематику.

Из приведенных соображений можно сделать вывод, что философия входит в состав научной сферы знания по крайней мере частью своего содержания и в этом отношении философия есть наука, вид научного знания. Ее предметная специфика как вида^[75] научного знания — в предельной обобщенности информации с точки зрения основного вопроса мировоззрения.

Данное положение вытекает из сопоставления философии прежде всего с естественными, а не с общественными науками, а потому надо, видимо, считать, что философия в отмеченных отношениях — естественная наука, она входит (частью своей) в комплекс природоведческих дисциплин.

Вместе с тем она и обществоведческая дисциплина. Философия изучает также и общество, а в нем — соотношение коллективного (общественного) сознания и общественного бытия, специфику социального познания и т.п. Философия тесно связана с частными общественными науками — правоведением, экономической наукой, политологией и др., обобщая под определенным углом зрения данные этих наук. Предметно-содержательное взаимопроникновение философии и обществоведческих наук позволяет считать философию также и обществоведческим знанием.

Из этого не следует, однако, положение, будто философию надо относить в целом к обществоведческому циклу научных дисциплин. Не следует, тем более, ссылаться на традицию, сложившуюся в недавнем прошлом, когда философия зачислялась в штат кафедр общественных наук в вузах; на то

были свои политические соображения, а складывавшаяся ситуация вела к деформации преподавания философии, выхолащиванию из нее собственно философской проблематики.

Но философия, между прочим, такая же общественная, как и естественная наука. Более того, она несводима ни к первому, ни ко второму видам научного знания.

Философия — идеология

Когда мы имеем дело с обществоведческой стороной философии, то уже здесь неизбежно касаемся вопроса о ее вненаучном характере — ее связи с идеологией. Все общественные науки идеологичны, хотя и в разной степени; философия не исключение. И абсолютизация такого аспекта философии, попытки свести к нему другие стороны философии выдает желание тех, кто это делает, подменить философию идеологией.

Что же такое идеология?

Идеология определяется как отражение общественного бытия сквозь призму социально-групповых или классовых интересов (это и политология, и право, и социология, и другие науки). Назначение идеологии, как отмечается в литературе, — в выработке систем ценностей, в обосновании того, что должно быть и чего не должно быть в социальном мире. Иногда расширяют определение, включая в объект идеологии не только социальную реальность, но и природу. В таком случае идеология понимается как отражение бытия, преломленное через социально-групповые интересы.^[76] «Преломление» же, и в этом специфика идеологии, означает, что идеология не только отражает, но и часто искажает. Идеология всегда выражает интересы части общества, ее главный принцип — не принцип объективности, как в естественных науках, а принцип партийности. В содержание идеологии входят система политических идей и программа практических действий.

Только что приведенное, первое определение понятия «идеология» требует своего дополнения вторым, что, разумеется, не приуменьшает значимости первого как базисного. Представление о мире в целом служит эффективным средством соединения парциальных политических интересов с всеобщими, родовыми интересами человечества. Заинтересованность одной социальной группы в общей картине мира перекрещивается в ряде моментов с подобной же заинтересованностью других слоев общества. Этого совпадения оказывается достаточно, чтобы часть выдать за целое, иллюзию — за реальность. Материальные и информационные условия жизни людей, в особенности идеологическая пропаганда делают весьма вероятным усвоение индивидами взгляда на мир и социальную реальность, свойственного той или иной идеологии. Как отмечают исследователи идеологии, сама идеология есть тип познания, характеризующийся разрушением всеобщего в ситуациях, когда оно не является таковым, а именно в обществе, расколотом на противоположные классы и социальные группы.

Идеология, в отличие от науки, «заземлена» не столько на объекте познания, сколько на интересах субъекта, взятого на социально-групповом его уровне. Если ценность научного знания тем больше, чем полнее и глубже субъект познает объективные предметы, то ценность идеологии тем выше, чем полнее и глубже выражает она интересы отдельных социальных групп.

Партийность, о чем только что говорилось, — это определенность социальной позиции субъекта. Из этого следует между прочим, что партийность отнюдь не есть формальное членство в той или иной партии.

Понятие «партийность» в одном отношении уже понятия «идеология», в другом — шире. Оно шире, поскольку касается любого индивида, даже не разделяющего идеологию той или иной социальной группы. Возможна партийность, сливающаяся с объективностью, с интересами субъекта познания и в этом отношении совпадающая с интересами «родового» субъекта.

Философия как обществоведческое знание и как система идей о мире (в целом) вовлечена в классовом обществе в идеологический диалог и в политические столкновения.

Воздействие идеологии на философию имеет одним из следствий усиление конфронтации между отдельными философскими направлениями. В «Истории мысли» Л.Е. Оболенского отмечается: «Эта борьба компрометировала философию, давая возмож^[77]ность думать, что там, где нет единства, где вечные разделение и вражда, — там не может быть силы, не может быть истины» (СПб., 1904. С. 29).

Партийность в философии — это объективно-закономерная и исторически определенная социальная, в классовом обществе — классовая направленность мировоззрения как по его предметному содержанию, так и по реальной роли в противоречивом процессе общественного развития (Философская энциклопедия).

Поскольку философия оказывается связанной с идеологией, постольку в ее содержании имеется идеологическая сторона, а философию можно считать относящейся (в данном аспекте) к идеологии.

Относясь к числу наук (так сказать, по горизонтали), философия в то же время принадлежит к числу видов идеологии (которые можно представить расположенными по вертикали). Она находится в точке пересечения вертикального и горизонтального срезов духовной жизни общества. Специфика философии в горизонтальном ряду не только в ее предметном своеобразии, но и в том, что она идеологична (отграничиваясь предметно от естественных наук, она отличается от них своим идеологизмом). Специфика ее в вертикальном ряду духовных феноменов — в способах отражения действительности субъектом, в том, что она является видом научного знания. Итак, философия есть одновременно и идеология, и наука.

Философия стремится к научному познанию мира и в то же время к максимальному выражению интересов субъекта (класса). Во взаимодействии двух этих тенденций в истории философии нередко одна из них вытесняла другую, однако это обстоятельство не отменяет ни направленности филосо-

фии на достижение истины, ни возможностей полного или частичного совпадения этой направленности с интересами социального субъекта.

Философия — гуманитарное знание

В содержании философского знания можно вычленить также части, или стороны, относящиеся к гуманитарным наукам. Если обратиться к конкретным философским системам, то в числе наиболее ярких в этом отношении будут, вероятно, концепции Б. Паскаля, С. Кьеркегора, Л.И. Шестова.

Объектом гуманитарных наук является индивид, точнее, его духовный, внутренний мир, и связанные с ним мир человеческих взаимоотношений и мир духовной культуры общества. К гуманитарным наукам относятся психология (психология личности, психология эмоций, социальная психология), гражданская история (здесь гуманитарное знание сочетается с обществоведческим), литературоведение, лингвистика и др. Они изучают духовный мир человека через текст. М.М. Бахтин писал: «Гуманитарные науки — науки о человеке в его специфике, а не о безгласной вещи и естественном явлении. Человек в его человеческой специфике^[78] всегда выражает себя (говорит), т.е. создает текст (хотя бы и потенциальный). Там, где человек изучается вне текста и независимо от него, это уже не гуманитарные науки (анатомия и физиология человека и др.) (Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках. Опыт философского анализа // Литературно-критические статьи. М., 1986. С. 478). Дух (и свой, и чужой) не может быть дан как вещь, а только в знаковом выражении, реализации в текстах и для себя самого, и для другого. Потенциальным текстом является и человеческий поступок.

В гуманитарном познании ученый сталкивается с живым человеческим духом. Жизнь человека наполнена мыслями и переживаниями, ее определяют проекты, планы, ожидания, и надежды, успехи и неудачи в их осуществлении. Жизнь личности, отмечает В.В. Мантатов, совершается как бы в точке несовпадения человека с самим собой, на грани, которая отделяет то, что он есть, от того, чем он хочет быть, и которая постоянно преодолевается личностью. Человеческое бытие (как объект гуманитарного познания) никогда не совпадает с самим собой, оно одновременно существует «в категориях еще-не-бытия, в категориях цели и смысла». Специфическим для гуманитарных наук способом исследования человека, позволяющим проникнуть в его внутренний духовный мир, является понимание. Понимание связано с погружением в «мир смыслов» другого индивида, с постижением и истолкованием его мыслей и переживаний. На этот процесс неминуемо влияют ценностно-мировоззренческие установки исследователя. Иначе говоря, в понимании познавательное отношение неотделимо от ценностного. Текст и его понимание — специфическая особенность гуманитарного знания.

Гуманитарное знание неотрывно от герменевтики как искусства истолкования текстов, как искусства постижения чужой индивидуальности. С этим связана диалогичность гуманитарного познания.

Касаясь отношения философского знания и знания гуманитарного, М.М. Бахтин в диалогичности того и другого видов знания, в их обращенности к индивидуальности видел их родственность, близость друг к другу. Он писал: «Диалектика родилась из диалога, чтобы снова вернуться к диалогу на высшем уровне (диалогу *личностей*)» (К методологии гуманитарных наук // Эстетика словесного творчества. М., 1986. С. 384). Говоря об изучении неповторимой индивидуальности наукой и философией, он подчеркивал: наука, и прежде всего философия, может и должна изучать специфическую форму и функцию этой индивидуальности.

В книге В.Г. Кузнецова «Герменевтика и гуманитарное знание» (М., 1991) также обращено внимание на гуманитарный характер философского знания. Здесь указывается на то, что философское знание есть знание принципиально интерпретационное.^[79] «Новое философское знание, — пишет В.Г. Кузнецов, — всегда является результатом интерпретации. Рост философского знания, его новизна, неустранимая плюралистичность обеспечиваются интерпретационной природой философского знания. Интерпретация, в свою очередь, предполагает диалогическое отношение познающего субъекта с особым предметом, выделяемым из исторического, культурного, бытийного и со-бытийного контекстов с учетом специфики последних... Философская рефлексия всегда стремится диалектически проникнуть в смысл диалогического отношения, стремится *интерпретируя понимать*, что, в свою очередь, «окрашивает» философское знание в *герменевтические тона*. Герменевтика — один из методов, при помощи которых возможно понимание, — соединяется с природными свойствами философского знания. Герменевтика — искусство интерпретации, постижения смысла диалогических отношений — «сплетается» с философскими методами исследования, обогащает их и сама выводится на рациональный уровень, приобретает философский статус (с. 4).

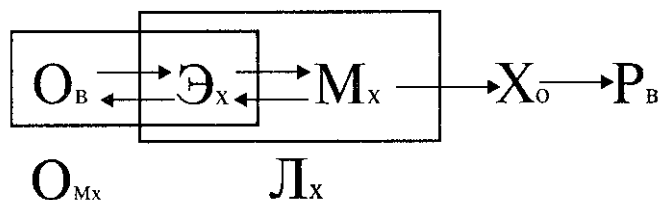
Философия — искусство

Философии как виду знания присущи также черты, характерные еще для одного вида познавательной деятельности — для художественного освоения действительности, т.е. для искусства.

Что отличает искусство от других форм познавательной деятельности?

Прежде всего личностный характер познания, настолько глубокий, что личностно-эмоциональный компонент входит составным элементом в объект отражения. Если в естественных науках такой компонент вообще элиминируется — а в идеологии и гуманитарном знании он проявляется в некоторой степени, уступая дорогу рационализму, — то в художественном творчестве он выдвигается на первый план. Для художника (x) как субъекта мыслительной деятельности (M_x) объектом (O_{M_x}) будет не только вне его находящееся вещественно-субстратное образование или психика, движения души другого человека (O_v — объект, находящийся вне, или за гранью, L_x — личности художника), но и его эмоциональное отношение к этим явлениям, его чувства и переживания, связанные с ними (\mathcal{E}_x — эмоции художника). Эмоции, конечно,

– в самом художнике ($Л_x$), но они становятся объектом (как обычные восприятия и чувственные представления), когда на них направляется активность мышления этого художника. Именно такой объект ($O_B \leftrightarrow Э_x$) осваивается мышлением (M_x), затем художник посредством творческой деятельности формирует художественный образ X_0 и транслирует его реципиенту P_B с целью определенного воздействия на психику^[80] последнего. Схематично такой процесс можно представить следующим образом:



Если в таком объекте абсолютизировать O_B и недооценить $Э_x$, то получится фактографизм («реализм»), лишенный эстетическо-эмоционального начала; если же, наоборот, свести на нет роль O_B (даже в форме пускового фактора) и абсолютизировать значение эмоций, переживаний художника, то можно прийти к сугубо индивидуалистическому абстракционизму.

Природа искусства – отражательно-выражательная.

Имеются и другие особенности искусства, если сравнивать его, допустим, с наукой. Искусство — образное освоение действительности, здесь превалирует индивидуальное, единичное; естествознание — понятийная форма отражения, в нем преобладают обобщения разных уровней генерализации знания, в том числе в виде законов. Искусство тоже отражает общее, но это общее (типичное) представляется в конкретных, живых образах.

Искусство направлено на постижение эстетического в самой действительности.

В искусстве велико значение синтетического начала. Если в естественных науках до сих пор преобладал элементаристский подход и лишь в последние десятилетия системный подход стал играть все большую роль, не претендуя, однако, на полное вытеснение первого, то в искусстве целостность постижения объектов — сознательная, неизменная установка художников. В силу особенностей восприятия мира художников, у которых преобладает синтетическое начало, оно от природы оказывается целостным; результатом их творчества оказываются синтетические, целостные и, в идеале гармоничные, эстетически ценные произведения.

Философские произведения, если они действительно осмысливают бытие человека и окружающую его действительность, тоже оказываются личностными, выражающими личность и переживания философа, его отношение к действительности. Поскольку переживания у разных философов различны, различны отношения, постольку и понимания этого мира в философии множество. Результаты философствования тесно связаны, как и в искусстве, с индивидуальностью. Философия, отмечал В.И. Вернадский, является попыткой из личности познать сущее; в то время как научные истины в своем существе безлики, в философии личность от^[81]ражается не только на процессе

(что свойственно также и науке), но и на самих результатах познания. «Произведения великих философов есть величайшие памятники понимания жизни и понимания мира глубоко думающими личностями в разных эпохах истории человечества. Это живые человеческие документы величайшей важности и поучения, но они не могут быть общеобязательны... Они отражают: 1) прежде всего личность в ее глубочайшем размышлении о мире, а личностей может быть бесконечное множество — нет двух тождественных; 2) выработанное свое понимание реальности; таких пониманий может быть по существу не так уж много; они могут быть собраны в небольшое число основных типов. Но не может быть среди них одного единого, более верного, чем все другие. Критерия ясного и определенного для этого нет и быть не может» (Размышления натуралиста. Научная мысль как планетное явление. Кн. 2. М., 1977. С. 73). На этом своеобразии философского знания, сопоставимого с результатами творчества в искусстве, основан феномен личностного, так сказать, внутреннего неприятия читателями одних философов и влечения к произведениям других (кто-то, например, не принимает Гегеля, но увлечен Ж.-П. Сартром, другой — наоборот).

В философии эмоциональный заряд в целом меньше, чем в искусстве, но по сравнению с естественными науками все же достаточно значителен, чтобы ставить вопрос о том, является ли философия также и искусством.

Русский философ второй половины XIX в. Н.Я. Грот в 1880 г. опубликовал статью «Философия как ветвь искусства». Обосновывая правомерность своего утверждения, он, в частности, отмечал следующее. Поэтические и философские произведения всегда удовлетворяют только известных лиц и в известные эпохи, а других не удовлетворяют — иначе сказать, и те и другие составляют дело вкуса, тогда как в науке о вкусах смешно было бы говорить. Отсюда известный круговорот и преемственность в господстве различных философских систем, как и в преобладании различных школ музыки и живописи или известных видов и направлений в поэзии и изящной словесности вообще. Тем не менее, несмотря на разнообразие и переменчивость вкусов в отношении к произведениям музыки, живописи, поэзии и философии, все они обладают в одинаковой мере способностью, если только они хороши, всегда вызывать в нас впечатление чего-то великого или высокого, волновать нас чувством красоты и гармонии, хотя бы мы вовсе не разделяли общую их идею и не одобряли ее исполнение в частностях. Платон, Аристотель, Декарт, Спиноза, Кант во всяком человеке возбуждают такое же изумление и уважение к своим творениям, как Фидий, Софокл, Эврипид, Рафаэль, Моцарт и Шекспир. Далее Н.Я. Грот замечает: «Философские системы, как все творения художников и поэтов, всегда остаются достоянием личности^[82] и неразрывно связаны с именем своего творца. Это — одно из последствий их субъективности, и нельзя не сравнивать с этим противоположную черту научных созданий, всегда безличных... Имена ученых связываются с известными теориями только при жизни их, а после смерти переходят в трактаты по истории наук... Притом почти всякое научное открытие связывается с именами нескольких тружеников... Зато, когда мы скажем: “монадология Лейб-

ница”, “трансцендентальный идеализм Канта”, “Фауст Гете”, “Гамлет Шекспира”, “Реквием Моцарта”, “Лоэнгрин Вагнера”, “Мадонна Рафаэля” и т.д., то всякий знает хорошо, что здесь спор и сомнения о творце невозможны» (Философия как ветвь искусства” // Начала. 1993. № 3. С. 76—77).

Одним из следствий изложенного соображения оказывается следующее положение: знание истории философии, важнейших трудов философов прошлого есть необходимая предпосылка современного философского познания, развитие же частных наук не всегда требует обязательного изучения их истории. В науке можно в принципе более или менее быстро включиться в современную проблематику и успешно разрабатывать эти проблемы, но в философии без философов прошлого, без знания их работ не обойтись. Как и творения Рембрандта, Бетховена и многих других художников, музыкантов, поэтов, произведения выдающихся философов прошлого всегда с нами, они всегда современны. Что же касается их научной или идеологической стороны, то отношение к ним определяется соответствующими для этих сфер знания движениями исторического процесса.

Вхождение в содержание философского знания и в творческий процесс философского познания таких компонентов, которые специфичны для искусства, можно проследить по множеству линий – начиная от собственно эстетических представлений, составляющих, кстати, весьма значительную часть философского знания (раздел «Эстетика»), вплоть до так называемой картины мира, занимающей важное место в философии бытия. Кстати, создание картины мира (само слово-то — «картина» — не из сферы ли искусства?) предполагает у философов чувство красоты, сопричастности к миру. Само понятие «картина мира», вроде бы естественнонаучное и включающее в себя понятия о структурности, системности мира, в то же время оказывается за пределами естественных наук; если философ стремится охватить, очертить мир в целом, он неизбежно должен дорисовать контуры мира, «включив» в него не только социум, но и проблематичные миры, космический разум и многое другое, в том числе такое гипотетическое, что граничит с человеческой фантазией. Общая философская картина мира содержит в себе также человеческое, эмоциональное отношение к миру, его оценку с точки зрения судеб индивида и человечества.^[83]

Родственность философии и искусства и их взаимопроникновение, вплоть до слияния демонстрируется еще и тем фактом, что несомненно философские труды нередко обретали форму художественных произведений (к примеру, у Платона, Ф. Ницше, А. Камю), а многие выдающиеся поэты и писатели (А.С. Пушкин, Ф.И. Тютчев, Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой) были философами-мыслителями.

Как видно из изложенного, имеются все основания для постановки вопроса: а является ли философия искусством? Один из вариантов ответа на этот вопрос дан Н.Я. Гротом, относившим философию к искусству. Он писал: «Откажемся же от тысячелетней иллюзии, что философия есть наука, и преклонимся пред нею в новой, более идущей к ее лицу одежде. С тем вместе перестанем верить в абсолютную цену ее созданий и ожидать, что она от-

кроет нам тайну мироздания. Этой цели через сотни или тысячи лет достигнет, быть может, настоящая наука в ее медленном поступательном движении. К философии же станем прислушиваться с вниманием, как к вечно юной изобразительнице нашей внутренней жизни и выразительнице высших потребностей нашего чувства. Без чувства жить нельзя — будем же сознательно платить ему дань в этой, хотя и старой, но до сих пор неверно понятой форме» (Философия как ветвь искусства // Начала. 1993. № 3. С. 78).

Философия — трансцендирующее постижение объекта

Еще одна сторона, или ипостась, философского познания — его *трансцендирующий* характер.

«Трансцендентный» (от латинского *transcendere* — «переступить») понимается как выходящий за границы возможного (не только индивидуально и в настоящее время) опыта, лежащий за пределами этого опыта, выходящий за пределы человеческого сознания. Этому понятию противоположно понятие «имманентное». В Философском энциклопедическом словаре данное слово поясняется так: «*Трансцендентный* — термин, возникший в схоластической философии и характеризующий все то, что выходит за пределы чувственного опыта, эмпирического познания мира; предмет религиозного и метафизического познания. Схоластика различала имманентные и трансцендентные причины и действия; первые имеют место в самих объектах, вторые — находятся за пределами их наличного бытия... Кант пытался закрепить различие между понятиями «трансцендентальный» и «трансцендентный», понимая под последним также и то, что недоступно познанию, но является предметом веры (Бог, душа, бессмертие)» (М., 1989. С. 665). Как видно из этого объяснения трансцендентного, оно входит в религиозное познание и в философию (метафизика = философия). Здесь признается то обстоятельство, что философия есть род трансцендирующего познания.^[84]

Для лучшего уяснения того, что такое трансцендентное, обратимся к его трактовке русским философом С.Л. Франком. Он выделяет в трансцендировании два момента: трансцендирование «вовне» и трансцендирование «вовнутрь», которые оказываются взаимодополняемыми. Пример тому — любовь в человеческой жизни. Любовь, отмечает он, есть осознание подлинной реальности чужой души, ее бесконечной, неисчерпаемой бытийственной глубины. В ней любящий, отдаваясь самозабвенно и самоотверженно любимому, переносит — не переставая быть самим собой — средоточие своего бытия в любимого, пребывает в любимом, как и любимый — в любящем; я теряю себя в *ты* и именно тем *обретаю себя*, обогащенный привступившим ко мне дарованным мне *ты*. Дающий и расточающий именно *в силу этого* становится обретающим. В каждом подлинном отношении любви любимое «ты» представляется нам *бесконечно ценным*. Мое замкнутое самобытие исчезает из моего взора и заменяется моим бытием для другого и в другом. Но бытие в *другом*, в «ты» все же остается вместе с тем бытием в форме «я есмь», бытием «я» и даже представляется мне каким-то впервые обретенным

истинным бытием «я» — именно бытием, обогащенным через обладание «ты». Я «обогащаюсь», «углубляюсь», впервые начинаю вообще подлинно «быть» в смысле опытно осознанного внутреннего бытия. В этом и заключается чудо, или таинство, любви, которое при всей его непостижимости для разума (т.е. трансрациональности) все же самоочевидно непосредственному живому опыту. При разрыве отношений с любимым или смерти близкого человека мы сознаем радикальное изменение нашего собственного внутреннего бытия (Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 495, 496).

Обратим внимание на важные моменты, связанные с трансцендированием как методом постижения чего-то: выход за пределы связан с самоуглублением, с наличием определенного таинства, непостижимости для разума и в этом смысле сверхчеловечности, постигаемости трансрационального. Заметим: в литературе часто пишут об иррациональном в негативном смысле, как о чем-то недозревшем до рациональности, как противостоящем ему и его исключаящем. Но на поверку оказывается, что у того или иного философа-иррационалиста иррациональность есть нечто, учитывающее и рациональное, основывающееся на нем, но его превосходящее и составляющее более мощное средство познания — трансрациональное (чувственная и интеллектуальная интуиция, постижение в целостном переживании и т.п.).

Б. Паскаль говорил: «Все попытки разума оканчиваются тем, что он сознает, что есть бесконечное число вещей, превышающих его понимание. Если он не доходит до этого сознания, то это означает только, что он слаб» (Мысли. М., 1888. С. 139). В этом утверждении заключена констатация определенной ограниченности^[85] разума, что вовсе не отрицает признания его большого значения ни в жизни индивида, ни в развитии науки. Между тем в данном и подобных положениях некоторые историки философии видели выступление против науки и рационального познания, подчеркивание «беспомощности человеческого разума» (см.: История философии. Т. II. Философия XV — XVIII вв. М., 1941. С. 142).

Как убедительно показал С.Л. Франк, человек, как бы ни развивались его интеллект и основанная на нем рационализированная наука, всегда будет окружен непостижимым; мы постигаем лишь некоторую частицу окружающего нас мира и собственного, внутреннего мира; как внешний, так и внутренний мир до конца непознаваемы, и в этом, кстати, признание их бесконечного многообразия. Но там, где разум обнаруживает свою ограниченность, способно помочь трансрациональное. Посредством него мы, в частности, доходим до первоосновы мира, до первоосновы нашей души. Как трансцендирование в человеческой любви выявляет нам ее ценность, так и трансцендирование в отношении окружающего нас мира подводит к убеждению, что имеется единство бытия и ценности, и оно составляет, по С.Л. Франку, Божество. Оно постижимо и непостижимо. Божество есть творческая любовь, это некий поток, постоянно переливающийся через края «самого себя», — реальность, которая всегда есть нечто большее, чем только «она сама», — именно объемлющая, за пределами себя самой, и меня, ею творимого. Поэтому и моя любовь к Богу есть лишь рефлекс его любви ко мне и обнаруже-

ние Его самого как любви. Связь между Богом и миром не есть ни причинно-временная связь, ни связь вневременно-логическая (как между обычным основанием и следствием). Она есть нечто сущностно иное, существо чего стоит под знаком трансрациональности, непостижимости и что может быть постигнуто только по способу *ведующего неведения* (Непостижимое // Сочинения. М., 1990. С. 518—519).

Иначе говоря, трансцендирование хотя и не дает определенного и точного знания, как научная рациональность, тем не менее оно способно уловить некоторые глубинные свойства постигаемого бытия (отсюда оно как «ведующее неведение»). Правда науки и трезвого, рационального восприятия и постижения мира, — отмечает С.Л. Франк, — оказывается производной, частичной и лишь в этом смысле неадекватной правдой. Подлинную Правду нам открывает лишь философия — установка, в которой рациональность, направляясь на самое себя, тем самым трансцендирует через саму себя и опирается на общее и вечное откровение реальности как Трансрационального, Непостижимого.

Постижение богатства первоосновы мира, как это отмечают многие крупные философы, происходит также благодаря *медитации*. Углубляясь в себя, человек через себя постигает мир в его первооснове, а углубляясь в эту первооснову, человек постигает^[86] все более самого себя. «Медитация, — указывается в Философском энциклопедическом словаре, — умственное действие, направленное на приведение психики человека в состояние углубленной сосредоточенности». Далее отмечается: «В психологическом аспекте медитация предполагает устранение крайних эмоциональных проявлений и значительное понижение реактивности. Соматическое состояние медитирующего характеризуется при этом расслабленностью, а его умонастроение — приподнятостью и некоторой отрешенностью (от внешних объектов и отдельных внутренних переживаний)... Методики медитации различаются наборами технических приемов и последовательностью ступеней достижения уравновешенности ума и нереактивности психики» (М., 1989. С. 351). Медитация, по-видимому, входит составным элементом в общий философский метод трансцендирования.

Трансцендирование тесно связано и с *мистикой*, если под ней (в соответствии с переводом слова *mystikos* — «таинственный») понимать «нечто загадочное, непонятное, необъяснимое», «веру в сверхъестественное, божественное, таинственное» (Словарь иностранных слов. М., 1984. С. 316). Между тем, в Философском словаре 1991 г., как и ранее, заявляется, что «мистика — это религиозно-идеалистический взгляд на действительность». Сама по себе мистика, или, иначе, мистическое знание, не есть еще идеализм, хотя, надо заметить, и идеализм, подобно религии, не должен быть никаким пугалом. Мистическое знание в том смысле, в каком оно только что обозначено, может быть связано и с материализмом. Но главное не в этом, а в том, что любое философствование, доходящее до границ с непостижимым и до представлений о первооснове мира, его свойствах, не может, с нашей точки зрения, не касаться областей сверхъестественных (т.е. сверхфизически-природ-

ных), таинственных и загадочных. Не спорим: в русле отдельных философских направлений имеются самые разные трактовки мистики. С.Н. Булгаков пишет: «Мистикой называется внутренний (мистический) опыт, который дает нам соприкосновение с духовным, Божественным миром, а также и внутреннее (а не внешнее только) постижение нашего природного мира. Возможность мистики предполагает для себя наличие у человека особой способности непосредственного, сверхразумного и сверхчувственного, интуитивного постижения... Мистический опыт имеет объективный характер, он предполагает выходение из себя, духовное касание или встречу... Православное богослужение обращается, прежде всего, к мистическому чувству, ему говорит и его воспитывает» (Мистика в православии // Православие. Очерки учения православной церкви. М., 1991. С. 308—309).

На сложную, неоднозначную связь мистики с религией указывает Н.А. Бердяев. Он выделяет два типа мистики: один есть ду^[87]ховный опыт, второй — умозрение, познание. Если в первом типе описывается драма между душой и Богом и восхождение индивидуальной души к Богу, то во втором типе мистики описывается космическая драма; человеческая драма превращается в космическую драму. «Мистика, — отмечает он, — проблематична в христианстве, и она постоянно оспаривалась, подвергались сомнению ее права. Официальные представители христианства, как, впрочем, и всех религий, всегда относились подозрительно к мистике как к сфере внутренней свободы духа» (Дух и реальность // Философия свободного духа. М., 1994. С. 427). Мистиков постоянно обвиняли в имманентизме, т.е. в признании имманентности Бога и божественного в душе. И действительно, мистика преодолевает трансцендентную бездну между Богом и человеком. Официальная теология почитала себя объективной и противопоставляла свою объективность субъективности мистики. В мистическом опыте трансцендентное становится имманентным. Столкновения между мистикой и теологией неизбежны и вечны. «Подлинная мистика, — отмечает Н.А. Бердяев, — и есть реализм, она обращена к первореальностям, к тайне существования, в то время как ортодоксальная теология имеет дело лишь с символами, получившими социальное значение. Мистика есть как бы “откровение откровения”, раскрытие реальностей за символами. Настоящие мистики были реалистами, различали реальности» (там же. С. 428).

Результатом философского трансцендирования с включенными в него элементами — медитацией и мистикой — является *философская вера*. Это вообще уже не наука, а психологическая установка индивида, принимающего что-то необоснованное должным образом за реально существующее. Специфика этой веры — в ее предмете, каковым оказываются первоосновы мира и бытия человека.

Существо философской веры проанализировано и ярко представлено К. Ясперсом в его книге «Философская вера» (впервые опубликована в 1948 г.; цит. по: Смысл и назначение истории. М., 1991). К. Ясперс пишет следующее. Путь мыслящего человека — это жизнь в философствовании. В личном бытии человека открывается бытие. Человек не может выразить себя в

наличном бытии как таковом. Он прорывает всю как будто завершённую в мире действительность наличного бытия. Он действительно знает себя как человека только тогда, когда, будучи открыт для бытия в целом, живет внутри мира в присутствии трансценденции. Принимая свое наличное бытие, он все же настойчиво стремится к бытию. Он переступает пределы своего наличного бытия и мира, достигая их основ. «В философствовании не следует пользоваться незнанием, чтобы уклониться от ответа. Я не знаю, верую ли я. Но меня охватывает такая вера, что я осмеливаюсь жить перед лицом этой веры» (Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 438). По^[88] всюду незамкнутость мира и разрушение каждой замкнутой картины мира, неудача планирования в мире, человеческих проектов и их осуществлений, незавершенность самого человеческого бытия ведут к границе: у края бездны познается ничто или Бог. Однако здесь никогда не может быть доказательства в смысле неопровержимого научного доказательства. Доказанный Бог уже не Бог. Поэтому только тот, кто походит на Бога, может его искать. «В философствовании человек совершает прорыв своего естества, но посредством собственной сущности. То, что он в этом прорыве схватывает как бытие и как самого себя, и есть его вера» (там же, С. 431). По К. Ясперсу, философская вера не противоположна знанию, но включает его в себя; она не противоположна мышлению, но являет себя в нем. Вера есть в науке, но в философии она специфична. Верой (в философии) называется сознание экзистенции в соотношении с трансценденцией (там же. С. 433). По К. Ясперсу, подлинное отличие философии от предметно познающего мышления, применяемого в науках, состоит в том, что *философии*, и только ей, *присуще трансцендирующее мышление* (там же. С. 434).

Отмеченные признаки философского знания, объединяемые понятием «трансцендирующее мышление» (медитирующий характер, элементы мистики, философская вера), близко подводят философское знание к религии и мистицизму и позволяют утверждать, что отдельными своими сторонами, как и отдельными философскими концепциями, философия подобна этим видам познания.

Философия — любовь к мудрости

Философия внутренне связана с *неспециализированным, обыденным знанием*. Проявляется эта связь прежде всего в языке философии. Он богат словами, фиксирующими жизненный опыт индивидов; их назначение — обеспечивать повседневную практику людей, непосредственные контакты с окружающей действительностью, в том числе с социумом. Анализ языка философии в его сопоставлении с обыденным языком показывает, что «язык философии в целом ближе к живому естественному языку, чем язык специальных наук... Философские категории формируются в развитии культуры и воплощаются в структурах обыденного языка. Философия эксплицирует, систематизирует, углубляет смысл своих понятий, но не устраняет их и об-

щий, обыденный смысл» (Пукшанский Б.Я. Обыденное знание. Опыт философского осмысления. Л., 1987. С. 78).

Содержание философского знания включает в себя установку здравого смысла с его ориентацией на ближайшие причины явлений, их познание и использование в повседневной практике.

Именно в обыденном знании, в его глубинах происходит кристаллизация того драгоценного феномена соборной человеческой^[89] жизни, проявляющегося не столь уж редко, который называется *мудрость*. Специализированному знанию о природе этот феномен не свойствен: говоря «знающий специалист», мы никогда не скажем «мудрый человек». Если к тем или иным ученым все же применяют данное понятие, то оно касается не предмета их изучения и результатов его познания, но их общего отношения к жизни. В.И. Вернадский говорил: «Можно быть философом, и хорошим философом, без всякой ученой подготовки, надо только глубоко и самостоятельно размышлять обо всем окружающем, сознательно жить в своих собственных рамках. В истории философии мы видим постоянно людей, образно говоря, “от сохи”, которые без всякой другой подготовки оказываются философами. В самом деле, в размышлении над своим я, в углублении в себя — даже вне событий внешнего [для] личности мира — человек может совершать глубочайшую философскую работу, подходить к огромным философским достижениям» (Размышления натуралиста. Научная мысль как планетное явление. Кн. 2. М., 1977. С. 73). Философские размышления, свойственные индивидам, не являющимся профессионалами-философами, и формируют то, что принято называть мудростью. С другой стороны, специалисты-философы, размышляя над проблемами своей области знания, способны (конечно, далеко не все философы) достигать такого уровня отношения к бытию, который соотносится с понятием «мудрость».

О содержании понятия «мудрость» в Словаре русского языка С.И. Ожегова говорится: «Мудрость... Глубокий ум, опирающийся на жизненный опыт». В Толковом словаре живого великорусского языка Вл. Даля поясняется: мудрость — это «соединение истины и блага, высшая правда, слияние любви и истины, высшего состояния умственного и нравственного совершенства». Философский словарь, изданный в Германии, поместил в соответствующей статье фрагмент из книги Н. Гартмана «Этика» с раскрытием сущности мудрости. Мудрость, по Н. Гартману, — это «проникновение чувства ценности в жизнь, в любое чувствование вещей, во всякое действие и реагирование вплоть до спонтанного “оценивания”, сопровождающего каждое переживание; постижение всего действительно этического бытия с точки зрения этого бытия; всегда лежащая в основе образа действия практического сознания его связь с ценностью» (М., 1974. С. 700).

Любопытным представляется буквальное значение слова «философия» (от греч. *phileo* — «люблю» и *sophia* — «мудрость») — любовь к мудрости. У древних греков это слово означало «стремление к пониманию», «стремление к знанию», «жажду знания». В этом смысле оно употреблялось Фукидидом, Сократом и другими представителями античной культуры. До нас дошло как

предание, будто Пифагор называл себя не мудрецом, а любителем мудрости: сама мудрость (как и знание) дана лишь богам, а человек^[90] должен удовлетвориться только *стремлением* к мудрости (к знанию). Отсюда и «философия» как любовь (или стремление) к мудрости. Специалисты по античной философии полагают, что термин «философия» в качестве названия особой сферы знания впервые употребил Платон.

В последние десятилетия слово «философия» только в его буквальном переводе соотносилось с мудростью. Существо же его не принималось во внимание. Некоторые поборники философии как науки снисходительно замечали: такое значение этого термина «устарело», оно «архаизм», дискредитирующий современную философскую науку.

Мы, однако, не видим сколь-нибудь веских причин отказываться от давней традиции, от философии как любви к мудрости. Во-первых, в нем отражен определенный этап становления философии; это «историческое» не ликвидировано последующим развитием человеческой культуры, но ассимилировано и сохранено, хотя и в несколько модифицированном виде. Во-вторых, как только что мы видели, близость философского знания к житейскому опыту, к личностному и обыденному знанию обуславливает включение в его состав также и мудрости как определенного, ценностного отношения к бытию. Может даже стоять вопрос: а не является ли мудрость, или мудрое философствование, той осью координат, на которой «завязаны» все другие разновидности философского знания?

Итак, мы рассмотрели отношение философского знания к ряду других видов человеческого знания. Мы обнаружили, что философское знание имеет сущностные признаки, свойственные естественнонаучному знанию, идеологическому знанию (общественным наукам), гуманитарному знанию, художественному знанию, трансцендирующему постижению (религии, мистике) и обыденному, повседневному знанию людей. В философском знании эти виды знания представлены как стороны, ипостаси, компоненты его внутреннего содержания. Они внутренне взаимосвязаны между собой, причем настолько, что порой оказываются слитыми, неразделимыми. Почти невозможно отграничить друг от друга художественную сторону, глубоко связанную с личностью, от стороны, базирующейся на трансцендировании и мудрости. Мудрость же, в свою очередь, основывается на знании, получаемом не только из жизненного опыта, но и из тех или иных научных источников, среди которых большое место занимают наиболее общие представления естественнонаучного и гуманитарного знания.

В философском знании представлены все имеющиеся в человеческой культуре виды знания; они переплетены здесь и дают единое интегральное целое. М.М. Бахтин отмечал: философию «можно определить как метаязык всех наук (и всех видов познания^[91] и сознания)» (Эстетика словесного творчества. М., 1986. С. 384).

Можно утверждать, что *философское знание есть комплексный, интегральный вид знания.*

Его комплексность подчеркивает соединенность в нем различного, друг к другу несводимого, а интегральность — единство, не исключающее прева-лирования в нем какого-то объединяющего начала; таковым является, по-ви-димому, его *рационалистичность*.

В.И. Вернадский, много внимания уделявший, как сказали бы некото-рые, иррациональному началу философии, отмечал, однако: «Философия всегда основана на разуме»; «размышление и углубленное проникновение в аппарат размышления — разум, неизбежно входит в философскую работу. Для философии разум есть верховный судья; законы разума определяют ее суждения» (Размышления натуралиста. С. 61, 73).

Другой «иррационалист» — К. Ясперс — заявляет: «Наука — обязатель-ное условие философствования» (Философская вера. С. 506).

На эту сторону философии обращают внимание, конечно, и сами сто-ронники философии как науки. Сравнивая философию с областью научного знания, Гегель, например, подчеркивал, что область науки «родственна фи-лософии благодаря своему формальному свойству самостоятельности позна-ния» (Сочинения. Т. IX. Лекции по истории философии. М., 1932. С. 61). Фи-лософия есть «в себе и для себя сущий разум... Отношение философии к сво-ему предмету принимает форму мыслящего сознания» (там же. С. 62).

Одно из определений философии таково: *Философия — это наиболее систематизированное, максимально рационализированное мировоззрение своей эпохи* (Соколов В.В. Философия в исторической перспективе // Во-просы философии. 1995. № 2. С. 137). В данном определении выражено именно интегративное, ведущее начало философского знания, не ликви-дирующее своеобразие других его сторон (В.В. Соколов даже считает филосо-фию определенной системой *верознания*, в которой нерасторжимо соединены в самой различной пропорции компоненты веры и знания).

Представление о комплексном характере философского знания давно уже вызревает в философии. Но внимание обращается по преимуществу на два или три вида знания, взаимодействующих в творчестве философов. Как нечто необычное, но «в духе буржуазности» было встречено на XV Всемир-ном философском конгрессе (1973) выступление швейцарского философа Андре Мерсье «Философия и наука», в котором обосновывался тезис «Фило-софия не есть наука». И хотя А. Мерсье значительную часть своего выступ-ления посвятил лишь объяснению выдвинутого тезиса, он, между прочим, коснулся и общего взгляда на философию. Он сказал, что предпочел бы опи-сывать феномен философии, обращаясь^[92] к модусам познания. Всего таких модусов (или способов, установок) четыре. Это следующие: объективный способ, объективность, которая характеризует науку, затем субъективный способ, или субъективность, характеризующая искусство, затем способ общительности (коммуникативный способ), свойственный морали, и только морали, и, наконец, созерцательность мистического свойства (или контем-плативный способ мышления). «Каждый из этих способов, — отмечал А. Мерсье, — является родовой формой аутентичных суждений. Он соответст-вует точно четверем кардинальным подходам — науки, искусства, морали и

мистики...» (*Mercier A. La philosophie et la science* // *Proceedings of the XV World Congress of Philosophy. Vol. 1. Sofia, 1973. P. 29*). «Философия могла бы быть определена как интегральное слияние (или встреча) четырех кардинальных модусов знания: науки, искусства, морали и мистики. Но это соединение не означает ни чистого и простого приращения, ни присоединения, ни даже наложения одного на другое... Она в таком случае является, если хотите, квинтэссенцией, встречей этих модусов, в которой все споры разрешаются в пользу разума и в тотальное удовлетворение думающего и действующего человечества: короче, в полную гармонию мысли и действия согласно всем естественным способам, где сотрудничают наука, искусство, мораль и созерцание (мистика). Но это еще не делает из философии сверхнауки или сверхморали, сверхискусства или сверхсозерцания...» (*Ibidem. P. 30*). Философ должен иметь корни в составных частях этого феномена. Но нет философа, который был бы всем этим одновременно.

Выступление А. Мерсье было расценено некоторыми приверженцами scientистского взгляда на философию как попытка ограничить научную основу философии и предоставить почву в философии для религиозной мистики.

С тех пор как выступил А. Мерсье, прошло немногим более 20 лет. Уже многое изменилось в нашей стране во взглядах на философию. Некоторым изменениям подверглось и представление о философии как виде знания. Все больше стало философов, с сомнением относящихся к положению, что философия есть наука и только наука [см., например, дискуссию в журнале «Философские науки» по поводу статьи А.Л. Никифорова «Является ли философия наукой?» (1989, № 6, 12; 1990, №1, 2); см. также: *Никифоров А.Л. Природа философии. Основы философии. М., 2001*].

И все же надо признать: в сознании значительной части интеллигенции, да и в представлениях студентов, изучавших в недалеком прошлом обществоведение или философию, философия по-прежнему только наука.

Причиной тому является прежде всего учебная и справочная литература по философии, издававшаяся у нас на протяжении нескольких десятков лет. Вот как представлялась сущность философии в философских словарях: «Философия — наука о всеобщих закономерностях, которым подчинены как бытие (т. е. природа и общество), так и мышление человека, процесс познания» (Философский словарь. М., 1975. С. 435; это же определение имеется в Философском словаре 1986 г.); даже в Словаре иностранных слов, призванном давать краткое объяснение слов иноязычного происхождения, говорится, что философия — это «наука о наиболее общих законах развития природы, человеческого общества и мышления» (М., 1984. С. 529; это значение слова «философия» оказалось здесь единственным). Такое понимание специфики философского знания неверно потому, что редуцирует всю многогранность философии как знания лишь к одной ее стороне — к науке. Спрашивается, однако: а почему же тогда в Философском словаре, в учебниках, книгах и статьях по философии занимают большое место взгляды сторонников иррационализма и антисциентизма, у которых мы не находим «науки о наиболее

общих законах развития»? Зачем же тогда подвергать их труды критическому анализу, зачем вообще вести с ними диалог (тем более с «буржуазными идеологами»), если ни по предмету, ни по проблемам, ни по характеру знания «наша» философия с их концепциями даже не соприкасается? Такая «неувязка» свидетельствует прежде всего о непригодности выдвинутого общего определения философии. Кроме того, даже в рамках научной рациональности, которая, как мы убедились, играет большую роль в философском познании, приведенное определение игнорирует множество собственно философских проблем (проблему смысла жизни, проблему истины и др.) и целые философские дисциплины (например, общую этику и теоретическую эстетику), искони входящие в состав философского знания. Приведенное определение касается лишь диалектики, да и из нее почему-то взято лишь развитие, причем в марксовско-энгельсовой его трактовке, но упущены уровни связей, отношения и движения. У К. Маркса и Ф. Энгельса, кстати, более широкое понимание философии, да и диалектики. Признание философии как рационализованного, или научного, знания вовсе не обозначает ее признания как «науки о наиболее общих законах развития». Последняя формулировка есть действительный архаизм, подлежащий устранению из современного философского языка.

Как уже было показано, философское знание имеет целый комплекс сторон: это шестигранник, в котором каждая из сторон специфична, несводима ни к какой другой стороне. Все виды духовной деятельности человека реализованы в философии, все они представлены и воплощены в ней. И если будут обнаружены еще какие-то познавательные способности человека или еще какие-либо предметные сферы, подлежащие освоению человеком (помимо уже выделенных и созревших до уровня, сопоставимого^[94] с ними), то и философское познание обретет, как мы полагаем, новые стороны, новые грани.

Вся человеческая культура, если посмотреть на нее как на целостность, оказывается состоящей из частей, или сегментов, соответствующих познавательным способностям человека и специфическим предметным областям действительности. Ее общая структура подобна структуре философского знания. Философия — средоточие культуры, ее ядро. И насколько целостным оказывается это ядро, настолько, по-видимому, будет целостной вся духовная культура человечества. Во всяком случае, от процессов синтезирования и интегрирования, которые происходят и будут в дальнейшем происходить в философии, в немалой степени будет зависеть и развертывание интегративных связей внутри культуры.

Отмеченные выше шесть граней, или ипостасей, философского знания, что важно иметь в виду, находятся между собой отнюдь не в гармонии. Они не исключают друг друга, но взаимодополняемы вплоть до слитности; все это — «в принципе». На деле же мы имеем в философии разные философские системы (концепции), базирующиеся зачастую на одной, или двух сторонах философского знания и ведущие порой бескомпромиссную борьбу со всеми остальными концепциями. Основание для этого есть, оно — в разных исход-

ных началах, в разных подходах, в своеобразии каждой из сторон философского знания. Реальные противоречия между сторонами философского знания есть, а живые философские личности способны доводить эти противоречия вплоть до антагонизмов и конфликтов. Но у философски мыслящих личностей есть и другой путь: достижение синтеза и гармонии сторон (подчеркнем: синтеза как единения, как объединения разного). Встает еще несколько вопросов: каковы условия достижения гармонии между сторонами (или ипостасями) философского знания? Возможна ли вообще философская концепция, основывающаяся на согласованном единении всех сторон философского знания, или удел философии — иметь, как и в прошлом, лишь конкурирующие друг с другом концепции с пустой претензией на максимально полное выражение многогранности философского знания? Возможен ли синтез (или объединение разного) на уровне философии в целом? Мы предлагаем студентам самостоятельно продумать ответы на эти вопросы. Материал для таких размышлений, разумеется, частичный, уже имеется в данной главе.^[95]

Глава 4. Средства познания в философии

До сих пор нет сколько-нибудь широкого систематизированного освещения вопроса о средствах философского исследования. Отдельные же экскурсы в эту сферу могут приводить и порой приводят (особенно тех, кто лишь начинает приобщаться к философии) к мнению, будто среди философов имеются принципиальные разногласия в отношении средств исследования в философии. Сопоставим, к примеру, несколько положений, взятых из разных публикаций.

Так, в одной работе утверждается, что «для получения общих принципов в философии нет другого пути, кроме движения от частного к общему, ибо никаких более общих принципов, чем философские, не существует. Дедуктивный метод, с успехом применяемый в математике, непригоден для выведения основных принципов философии». В другой указывается, что понятия об объективной реальности не могут быть получены путём индуктивного обобщения; «они образуются как универсальные умозрительные принципы с помощью концептуальной интуиции исследователя». В третьей отмечается, что общий характер движения мысли в процессе систематизации категорий подчиняется гипотетико-дедуктивному; посредством дедукции из исходного минимума категорий выводятся затем остальные категории философии.

Несмотря на то что в последнем случае не отбрасывается и индукция, а в первых – дедукция (во втором обращается внимание также на рефлекссию и умозрение), всё же создаётся впечатление взаимоисключаемости установок, принятых в этих работах.

Однако более строгий учёт разноаспектности применяемых в философии средств исследования и системный подход к ним способны снять такую альтернативность.

Рассмотрим более внимательно проблему средств исследования в философии.

В любой науке специфика познавательных средств выявляется, во-первых, выделением собственного, ведущего средства, неразрывно связанного со спецификой проблем и предметного их основания, и, во-вторых, установлением особой организации остальных средств, выхода на передний план отдельных элементов из всего их комплекса.

Собственный метод детерминирован природой изучаемого объекта, соответствующей системой предметного знания. Так, исследование происхождения видов и факта целесообразности живых организмов привело к созданию эволюционной теории, кото^[96]рая, в свою очередь, обусловила разработку эволюционного биологического метода.

В этом плане и обнаруживается зависимость философского метода от философского мировоззрения. Ведущим методом философского исследования является диалектика. Диалектический метод формировался постепенно, пройдя фазы субъективно-операционалистской определённости и объек-

тивно-идеалистической трактовки; в дальнейшем была установлена связь субъективной и объективной диалектики.

Философия использует, кроме диалектического метода, многие другие методы исследования.

В арсенале философских средств диалектика немислима без логики формальной, без её правил и законов. Немалую роль при этом играет индукция (пример – формирование представления об основных законах развития). Однако движение мысли от частного к общему не всегда возможно, а иногда приводит к ошибкам. Так, ещё встречается точка зрения, будто понятие материи образуется в результате обобщения признаков различных материальных объектов. Если следовать этому, то представление о материи не будет выведено за пределы физической науки и будет тождественно совокупности видов физической материи (веществу и полю).

Большую роль в философском исследовании играет формально-логическая дедукция: выведение частного из общего и общего из общего. О том, например, что движущей силой развития могут выступать и внутренние, и внешние противоречия, говорит уже эмпирический опыт (индуктивные заключения), однако силу необходимости положение о единстве этих противоречий во всяком процессе развития обретает лишь после его выведения из положения о всеобщей системности мира, включающей представление о наличии у каждой системы связи с внешней средой, т.е. о её вхождении в более широкую систему.

В философии широко применяются формально-логические определения – через род и видовое различие (например, определение понятий «субъективный идеализм», «прогресс» и т.п.). Распространёнными являются определения через противоположность (пример – понятие «качество»).

Поскольку философское мировоззрение призвано дать картину мира в целом исходя из неизбежно ограниченных для каждого этапа общества знаний о мире, создавать и совершенствовать такую (неизбежно ограниченную) картину мира можно лишь посредством использования экстраполяций, идеализаций, мысленных экспериментов и других аналогичных средств познания. Экстраполяции опираются на индукцию, дедукцию, формально-логический закон непротиворечивости. К примеру, сформулированы положения: 1) природа в земных условиях находится^[97] в развитии; 2) природные явления на Земле материальны. Они получены посредством индуктивного обобщения. На основе только этого средства познания мы не можем сделать строго определённого вывода, касающегося мира в целом. В этом случае прибегают к экстраполяции и формулируют положения: «Мир (или “всё в мире”) развивается» и «Мир в целом материален». Эти положения полностью не подтверждаемы в опыте, поскольку мир в целом вечен и бесконечен. По своему характеру они проблематичны. Но их достоверность усиливается, и они получают статус истинных при рассуждении, контролируемом законом непротиворечивости мышления. Принимая одно из них за истинное и совмещая его с положением, противоположным по содержанию другому, мы в итоге приходим к противоречивому в формально-логическом плане философскому по-

строению. В результате доказывається единство принципа материального единства мира и принципа развития.

Важным средством философского исследования, вплетённым в логику познания, является мысленный эксперимент. Философ конструирует какую-либо идеальную модель, используя идеализацию, например модель «мир в целом», модель «сеть причинения», модель «индивидуальное сознание» и т.п., а затем в мышлении «экспериментирует» с этими идеальными объектами, ставя их (мысленно) в разные ситуации и выводя соответствующие следствия (пример – включение «мира в целом» в условия возрастания энтропии). «Теоретическое рассуждение в мысленном эксперименте строится в соответствии с методикой реального эксперимента. Первостепенную важность здесь приобретает механизм воображения, умение оперировать пространственными образами, способность наглядного представления различных экспериментальных ситуаций. Учёный должен уметь ярко и живо представить себе в уме всё так, как если бы оно происходило в действительности. Вопрос «что должно произойти, если...» является тем рычагом, который переводит субъекта из реальной действительности в плоскость воображения, но воображения, регулируемого знанием объективно действующих законов» (Славин А.В. Проблема возникновения нового знания. М., 1976. С. 278–279. См. также: Чернов А.П. Мысленный эксперимент. М., 1979. С. 7–22). Наличие в мысленном эксперименте воображения как специфического эвристического компонента, несводимого к дискурсивному фактору (см.: Коршунова Л.С. Воображение и его роль в познании. М., 1979), позволяет выделить мысленный эксперимент в качестве относительно самостоятельного средства исследования философов.

Ещё одной стороной философского познания является герменевтическая интерпретация. Как и мысленный эксперимент, герменевтическая интерпретация тесно связана со средствами логи^[98]ческого мышления, базируется на них, но к ним не сводится, как не сводится, скажем, понимание к знанию, хотя понимание и невозможно без знания.

С античных времён философия почиталась не только знанием, но и мудростью. Само слово «философия» довольно точно выражает специфику философского знания, достижение этого знания посредством философствования, размышления, понимания через посредство «любви к мудрости». Это лишь в наше время не в меру машинообразному рассудку буквальный перевод слова «философия» кажется анахронизмом, подлежащим забвению.

В гуманитарном знании, как уже отмечалось, имеется понятие «герменевтика» (его не следует смешивать с герменевтикой как специфической философской доктриной), которое означает искусство понимания, метод, теорию понимания. Этот метод нацелен на раскрытие различных текстов, их внутреннего смысла. Через текст выявляются цели, замысел автора, его внутренний духовный мир, чувства, отношение к окружающему миру, мир его жизни, культурный и исторический фон его деятельности и т.п. Понимание связано с раскрытием уникальности событий и учётом специфики человеческой деятельности. Для философов такой способ познания не ограничен ли-

тературными текстами, взятыми из истории философии, – он охватывает всё, во что вложены человеческие действия, мысль и чувства; жизненный опыт самого философа и других людей, осмысливаемый философом, тоже осваивается посредством герменевтики.

Применительно к явлениям природы понимание связано с выявлением значения тех или иных явлений в общей системе природы, для человека и человеческой цивилизации, их мировоззренческой значимости. За ними не стоит деятельность человека или какого-то иного духа, подлежащая расшифровке. В данном случае понимание есть истолкование, интерпретация.

Понятие «понимание» соотносительно с понятием «смысл»: интерпретируем, чтобы раскрыть смысл; смысла так же нет вне понимания, как и понимание есть усвоение некоторого смысла (С.С. Гусев, Г.Л. Тульчинский). Понимание есть результат и процесс применения герменевтики и интерпретации, а сам метод часто называется герменевтико-интерпретационным.

Составное название этого средства освоения действительности не является безусловным, оно отражает переходность от традиционного противопоставления герменевтики и интерпретации к их единству. В то же время оно включает в себя специфичность того и другого способа, ориентирующую на превалирование отношения «текст – автор» в гуманитарном познании и отношения «субъект – объект» в трактовке явлений природы.^[99]

Герменевтико-интерпретационный метод опирается на средства логического познания действительности, однако выходит за их рамки. Сюда оказываются вовлечёнными все духовные способности человека. Прав Новалис, в своё время отметивший, что понимание осуществляется не только через разум, но посредством всех духовных сил человека. Понимание требует интенсивного эмоционального настроения, вчувствования, соотносённости с деятельностью человека, с ценностями человеческого бытия; это осмысление, задаваемое нормативно-ценностными стандартами деятельности.

При наличии одинаковой (в принципе) информации, подлежащей осмыслению, разные философы могут иметь различное её понимание. Это может быть следствием как неидентичных идеологических позиций, так и разных исходных жизненных установок, разного стиля мышления, разного мироощущения. Такого широкого «разброса» понимания нет в естествознании, да и в гуманитарном знании.

Наряду с герменевтикой важную роль в постижении объектов философии играет трансцендирующий способ (по К. Ясперсу – «трансцендирующее мышление»), включающий в себя, как мы видели на с. 88–91, медитацию, элементы мистики и философскую веру.

Большое место в творческом процессе философов занимает интуиция (об общих чертах интуиции, условиях её формирования, соотношении интуитивного и дискурсивного см. главу 12, § 3). Её, однако, не всегда признают в качестве способа достижения новых результатов, представляя себе движение мысли к этому результату в виде непрерывного развёртывания цепи умозаключений и доказательств. Такое мнение касается не только философии. М. Бунге пишет: В науке широко распространён «миф, будто учёные распола-

гают двумя независимыми, хорошо отработанными и стандартизированными методами, опираясь на которые они в состоянии братья за любую научную проблему. Эти методы – дедуктивный и индуктивный – позволяют якобы учёному действовать без оглядок, без проб, а пожалуй, и без таланта... Трудно придумать что-нибудь нелепее и смешнее этой карикатуры на научную работу» (Интуиция и наука. М., 1967. С. 92–93). «Одна логика никого не способна привести к новым идеям, как одна грамматика никого не способна вдохновить на создание поэмы, а теория гармонии – на создание симфоний. Логика, грамматика и теория музыки дают нам возможность обнаруживать формальные ошибки и подходящие мысли, а также развивать последние, но они не поставляют нам “субстанцию” – счастливые идеи, новые точки зрения» (там же. С. 109).^[100]

Такие идеи даёт интеллектуальная интуиция. Науке известны многие учёные, сделавшие открытия посредством интуиции (Архимед, Ньютон, Броун, Кекуле и др.). Богата такими фактами и история философии.

Вот, к примеру, свидетельство Ж.-Ж. Руссо: «Я шёл к Дидро... я захватил с собой номер «*Mercure de France*» и просматривал его доробой. Глаза мои скользнули по столбцам газеты и вдруг остановились на теме, предложенной Дижонской академией наук для соискания премии. Если когда-либо мир видел внезапное наитие, то это было душевное движение, охватившее меня в эту минуту. В моём уме как бы сразу сверкнул свет, всё озаривший. Масса идей, ярких и живых, представилась мне вдруг с такой силой и в таком количестве, что смущение и трепет охватили мою душу. Я как бы опьянел от наплыва мыслей и чувств... Всё, что я мог удержать в памяти из этой массы великих истин, озаривших меня в течение 1/4 часа... я поместил в трёх главных моих сочинениях – в моей первой диссертации, в книге о неравенстве и в книге о воспитании» (цит. по: *Лапшин И.И.* Философия изобретения и изобретение в философии. Пг., 1922 г., Т. 2. С. 101; по изд.: СПб, 1999. С. 241. См. также: *Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. М., 1969. С. 606).

Ещё один факт, который мы приведём, связан с открытием Ф. Энгельсом форм движения материи. В письме К. Марксу 30 мая 1873 г. он писал: «Сегодня утром в постели мне пришли в голову следующие диалектические мысли по поводу естественных наук. Предмет естествознания – движущая материя, телá. Телá неотделимы от движения: их формы и виды можно познавать только в движении; о телах вне движения, вне всякого отношения к другим телам ничего нельзя сказать. Лишь в движении тело обнаруживает, что оно есть. Поэтому естествознание познаёт тела, только рассматривая их в отношении друг к другу, в движении. Познание различных форм движения и есть познание тел. Таким образом, изучение этих различных форм движения является главным предметом естествознания» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 33. С. 67–68). Далее Ф. Энгельс излагает мысли, возникшие у него в отношении того, какие существуют отдельные формы движения материи и как они связаны друг с другом. В своём письме Ф. Энгельс просил К. Маркса не разглашать его идею, пока он не разовьёт её сам. На разработку данной идеи у него ушло более десяти лет.

Таким образом, основные интрасубъективные средства философского исследования следующие: 1) средства логики, диалектической и формальной; 2) интеллектуальная интуиция; 3) герменевтическая^[101] интерпретация; 4) экстраполяция; 5) мысленный эксперимент; 6) трансцендирование.

Имеются и другие, не менее важные средства (например, обращение к практике как критерию истинности, дискуссия как форма развития философской теории и т.п.), однако они носят несколько иной характер, чем только что рассмотренные, и требуют специального освещения.

Значительную роль в философском творчестве играет сомнение. Под сомнением «принято понимать... расшатывание той или иной предполагаемой истины» (Гегель. Соч. М., 1959. Т. IV. С. 44). Сомневаться – это «колебаться, не решаться, думать на́двое, не доверять, не верить...» (Даль Вл. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1980. Т. IV. С. 269). Многие философы прошлого (М. Монтень, Ф. Бэкон, Р. Декарт, Д. Юм и др.) считали сомнение одним из главных средств исследования философа, полагая, что философствовать – это значит сомневаться. Сомнение, по их представлениям, способно оградить философское размышление от догматизма и ненаучных наслоений. «Мы, – писал М. Монтень, – умеем сказать с важным видом: “Так говорит Цицерон”, или “Таково учение Платона о нравственности”, или “Вот подлинные слова Аристотеля”. Ну, а мы-то сами, что мы скажем от своего имени? Каковы наши собственные суждения? Каковы наши поступки? А то ведь это мог бы сказать и попугай» (Опыты. М.–Л., 1958. Кн. 1. С. 175). М. Монтень призывал высоко ценить самостоятельность размышлений и не идти слепо за авторитетами, иначе философствование будет пустым, не дающим новых результатов. Глубокий смысл в этой связи заложен в его замечании: «Мы опираемся на чужие руки с такой силой, что в конце концов обессиливаем» (там же. С. 176).

В любой науке невозможно достигать нового, не сомневаясь. Это обусловлено характером научного поиска, постоянным выдвижением предположений, стремлением их опровергнуть. То же самое, если не в большей мере, относится к философии: в ней, помимо того, постоянно приходится иметь дело с экстраполяциями предельного масштаба, с вероятностными утверждениями, с субъективной уверенностью, верой в правильность сформулированных положений, касающихся мира в целом или жизни человека в её предельных основаниях. Через опровержение одних предположений возможно доказательство истинности других.

На пути философских, как и частнонаучных, поисков могут стоять интересы и точки зрения, далёкие от подлинной науки. И учёному для работы, помимо рациональных средств исследования и профессиональных знаний, требуются сомнение, принципиальность, твёрдость характера, мужество.^[102]

Сомнение является не только компонентом психологии творчества, но и методологической установкой подлинно творческой личности.

Абсолютизация скептицизма, конечно, способна противостоять научному поиску и обратиться своим острием не против заблуждений, а против самой истины. Но не следует отрывать скептицизм от истины; мера скепти-

цизма определяется тем, насколько он помогает решению проблем науки, проблем исторически-позитивной практики¹. Такая ориентация философов, как показал опыт истории, единственно верна и особенно значима сейчас.

Как видим, средства исследования в области философии многообразны и неравнозначны по своему характеру; но все они необходимы в научно-философском анализе проблем.

В философии нет стандартной установки на то, чтобы всегда и везде применять лишь одно из средств философского познания. Как и во всякой науке, возможен выбор любых познавательных средств в любой их комбинации – лишь бы было достигнуто решение проблемы или обеспечено продвижение в её разработке². Поэтому естественно, что для проблем жизневоззрения философы в первую очередь прибегают к герменевтике, вчувствованию, пониманию, при разработке законов развития материальных систем – преимущественно к индукции, обобщению материала физики, химии, космологии, биологии, при систематизации категорий – главным образом к дедукции, во всех прочих случаях – к диалектике как к методу с его нацеленностью на разрешение противоречий познания.

Использование рассмотренных средств философского исследования не исключает применения в философии каких-либо *общенаучных или иных средств*. Между тем некоторые философы полагают, что свои проблемы она, т.е. философия, должна решать лишь собственными средствами (эта точка зрения не отличается оригинальностью. См., например: *Зиммель Г. Сущность философии // Вопросы теории и психологии творчества. Харьков, 1916. Т. VII С. 236*). Справедливы поэтому несогласие с этой позицией, всё чаще выражаемое в литературе, и стремление применить в философии также нефилософские методы (например, системный), а также логику, методологию научного исследования.^[103]

Не принимая неопозитивистскую подмену всеобщепhilosophического общенаучным, реалистическая философия в то же время чужда цеховому методологическому высокомерию и не содержит в себе запрета на использование методов других наук в решении частных задач философского познания или при главенстве специфически философских средств исследования.

Встаёт вопрос: каков ведущий элемент в общем комплексе средств философского исследования?

На этот вопрос в разных философских концепциях можно встретить разные ответы. Так, в книге П. Юшкевича «О сущности философии» утверждались примат интуиции и надстроечный характер логических средств, якобы придающих философскому знанию иллюзию научности [см. эту работу в антологии: *На переломе. Философские дискуссии 20-х годов. М., 1990* – или в *Хрестоматии по философии (сост. П.В. Алексеев, А.В. Панин. 2-е изд. М., 2004)*]. Данное положение вело к выводу о том, что философские построения сугубо индивидуальны, общезначимое философское мировоззрение

¹ Подробнее см.: *Эрих В.Ф. Природа философского сомнения // в кн.: Эрих В.Ф. Соч. М., 1991.*

² Выступая против методологического принуждения, П. Фейерабенд выдвигал утверждение: «Всё дозволено» (*Избранные труды по методологии науки. М., 1986. С. 498*).

фактически недостижимо. Аналогичный взгляд встречается и в современной экзистенциальной герменевтике, абсолютизирующей герменевтическое вчувствование.

Общезначимость философского миропонимания действительно недостижима при ориентации только на интуицию, воображение, темперамент философа или герменевтику. Они различны у разных философов, и даже при одинаковом в общем-то арсенале средств они не могут быть абсолютно тождественными при конкретном их применении, зависимом и от индивидуальности субъекта познания, и от разнообразия выдвигаемых задач. Общезначимость обуславливается прежде всего научностью содержания философии, выражаемого в истинности главных её положений, доказательностью строго логического мышления, проверкой положений на практике. Если система философского знания адекватна её предмету (на том или ином его уровне или срезе), то такая система открыта для принятия любым непредубеждённым индивидуальным сознанием и становится (или способна стать) общезначимой системой знания. В основе логического мышления, ведущего к истинным результатам, лежит самая упрямая логика – самого материального бытия.

Эта зависимость от логики бытия не абсолютна: философу нужен свободный пробег мысли на пути решения своих проблем. Гегель писал: «Возбуждённое опытом, как неким раздражителем, мышление ведёт себя в дальнейшем так, что поднимается выше естественного, чувственного и рассуждающего сознания, поднимается в свою собственную чистую, лишённую примесей стихию и ставит себя, таким образом, сначала в отчуждённое, отрицательное отношение к этому своему исходному пункту. Оно сначала ^[104]ходит своё удовлетворение в себе, в идее всеобщей сущности этих явлений» (Соч. М., 1929. Т. I. С. 29).

В этом положении, хорошо оттеняющем свободу философского мышления, фиксированы и относительность этой свободы, её заземлённость опытом человека в исходном своём пункте. Но чтобы сохранить и дальше нацеленность на истину, а не трансформироваться в схоластику, свободное движение философского мышления должно периодически контролироваться обращением к действительности. Для философии важно не допускать принципиального отрыва от опыта, реальной действительности, а иметь твёрдую ориентацию на связь логического мышления с опытом, с многообразной практикой индивида и человечества.

Историческая практика выработала средства, позволяющие мышлению достигать истины при минимуме непосредственных контактов с объективной действительностью. Эти средства – законы и правила логики. Если субъект познания исходит из верных посылок и строго следует логическим правилам, то он должен приходиться и к верным выводам.

Логическое мышление ведёт к приращению философской информации. Но роль логики не ограничивается этим. Она способна служить преградой эмпирическому релятивизму, представляющему собой абсолютизацию роли частных наук в развитии философского знания, т.е. такую установку, при ко-

торой считается, что чем больше частных наук знает философ, тем это якобы лучше для его профессиональной деятельности. Такая установка, сама по себе небесполезная, в идеале не реализуема, а потому способна репрессивно воздействовать на процесс познания. Глубокое же осмысление философских проблем одной какой-либо науки, равно как и проблем социальной действительности, для пытливого философского ума может дать значительно больше, чем поверхностные знания большого количества эмпирического материала. Главное – умение увидеть новую задачу или новый поворот старой, традиционной проблемы, способность на основе логики двигаться к новому философскому заключению.

Следование требованиям логики – важное средство достижения общезначимости. Результаты любой специфической интуиции и любого размышления проходят проверку средствами логики и либо получают право на существование, либо не получают, элиминируясь из состава достоверного знания. Логичность тех или иных результатов убеждает в их правильности, содействуя их принятию субъектами познания. В этом путь к общезначимости результатов интеллектуальной интуиции и результатов герменевтической интерпретации, экстраполяции и мысленного эксперимента.^[105]

Центральное место логических средств, или, что то же самое, «силы абстракции», в системе средств философского исследования даёт основание для квалификации общего способа философского познания как *умозрительного*. Ничего предосудительного в использовании этого понятия нет, хотя, надо признать, некоторые сложности здесь имеются.

Термину «умозрение», прямо скажем, не повезло. В Философской энциклопедии вообще нет статьи об умозрении. В Философском энциклопедическом словаре статья имеется; в ней сказано, что умозрение – «идеалистически ориентированное философское мышление, абстрагирующееся от чувственного опыта... В истории идеализма выявились два типа умозрения: рационалистический и интуитивистский» (Философский энциклопедический словарь. М., 1989. С. 701). Философский словарь, вышедший пятым изданием, сообщает несколько иное об умозрении. В нём говорится, что «умозрение – способ теоретического постижения истины, основанный на отвлечённых логических построениях, не связанных зачастую с научно установленными фактами наблюдения и эксперимента. Поэтому умозрение может приобретать ненаучный характер... Иногда умозрение трактуется как специфика философского познания» (М., 1986. С. 494). В Философском словаре, как видим, хотя и высказывается негативное отношение к умозрению, всё же не исключается полностью возможность (при ряде условий) его использования.

Конечно, термин «умозрение» можно трактовать и в сугубо отрицательном смысле – как нечто схоластическое и формалистическое. Будем, однако, считать, что в таком плане он применяется лишь в узком своём значении.

В русский язык, в культуру нашего народа «умозрение» давно вошло в более широком своём значении. В Толковом словаре живого великорусского языка Вл. Даля констатируется следующее: «Умозренье – заключение умст-

венное, по умствованию, догадка ума, мыслительный вывод, теория; *пртвл.* опыт, дело, практика... Умозритель – теоретик, строящий заключения свои на умственных догадках. Умозоркий – человек, который видит умом, духом далее, глубже других...» (Т. IV. М., 1980. С. 496). В такой трактовке умозрение может быть ведущим к истине и ошибочным (из-за отсутствия связи с опытом), философским и частнонаучным, например математическим. «Умозрение» – это «зрение умом», «очами разума» того, что невозможно воспринять, уяснить непосредственно в опыте.

Умозрение не является привилегией одной только философии. Оно широко используется в теоретической физике, химии, биологии и в других науках. В.П. Бранский, например, показал, что научное познание проходит в своём развитии не две, а три ступени:^[106] наряду с эмпирическим и теоретическим исследованием выделяется ещё умозрительное исследование. Оно начинается с образования умозрительных понятий, ведёт к умозрительным принципам, а затем – к умозрительным концепциям. Из множества последних происходит отбор имеющих объективное содержание на основе теоретического исследования. Само теоретическое знание оказывается своеобразным синтезом двух противоположностей – эмпирического и умозрительного знания (см.: Философские науки. 1975. № 1. С. 158–159).

В чём же отличие умозрения в философии от умозрения в естественных науках? Во-первых, в его направленности на решение философских проблем, на выяснение предельных оснований бытия и деятельности человека. Во-вторых, в его месте среди других средств познания, в степени умозрительности философского знания. Как отмечает Т.И. Ойзерман, специфическим для философии является не сам по себе умозрительный способ развития понятий, а *степень* «спекулятивности» мышления, органически связанная с содержанием философии (и некоторых философских учений в особенности), с её категориальным аппаратом, отправными теоретическими положениями и т.д. Но степень есть определение качества и в этом смысле действительно фиксирует качественное отличие философского знания от нефилософского, исключая вместе с тем метафизическое противопоставление философии другим формам теоретического исследования. Путь умозрения, в известной мере отрывающегося от фактов, конечно, очень рискованный путь, на котором неудачи постигают на каждом шагу, а открытия оказываются счастливой находкой. И всё же именно на этот путь необходимо вступает теоретическое исследование, не страшась опасности превратиться в пустое сочинительство. Этим путём идёт философия, в этом специфика философского познания (см.: Проблемы историко-философской науки. М., 1982. С. 86, 88).

По своему содержанию главные формы (они же и средства) философии – это всеобщие категории, а само философское знание – всеобщекатегориальное. Философское мышление (или размышление) и развёртывается в сфере всеобщих категорий, неразрывно связанных с проблемами философии, с предметным основанием философии. Отсюда специфически философское умозрение.

Но сказанным не исчерпывается общая оценка средств философского исследования. Сам термин «умозрение» связан с противопоставлением абстрактного мышления экспериментальному; в нём не отражается деятельностная позиция субъекта познания, а тем более степень активности субъекта. Более того, исторически в него привнесён оттенок созерцательности (усмотрение чего-то^[107] уже готового в объекте, его постижение «вдруг»), что до сих пор из него окончательно не элиминировано. Но в философии, тесно связанной с естествознанием и общественной практикой, явно проступает и должна всегда проступать конструктивность духовной деятельности философов. Эту особенность, на наш взгляд, выражает понятие «критически-конструктивная рефлексия».

«Рефлексия» порой понимается как размышление о самом мышлении, как размышление о всеобщем в познавательной и духовной деятельности субъекта. Всё это включается в понятие «рефлексия». Однако деятельностный подход к оценке средств исследования требует не только учёта форм исследования и направленности познания на деятельность, но и выявления деятельностной стороны в самой системе средств философского исследования. Это означает, что только одностороннее отражение «предельных оснований» не выводит ещё нас за рамки созерцания.

В истории философии, в диалектической традиции рефлексия понималась как процесс не односторонний, а двусторонний, именно так, что одна сторона не только рефлектирует другую, но и рефлектируется ею. По Гегелю, два определения относятся друг к другу так, что каждое из них как бы отбрасывает другое (рефлектирует), каждое из них как бы является в другом, отражается другим (см.: *Фишер К.* История новой философии. Т. VIII. Гегель (Полутом I). М.–Л., 1933. С. 374).

Новое звучание приобрело понятие в трудах К. Маркса благодаря его соединению с предметно-практической преобразовательной деятельностью. Он писал: «Отношение философской системы к миру есть отношение рефлексии. Одушевлённая стремлением осуществить себя, она вступает в напряжённое отношение к остальному. Внутренняя самоудовлетворённость и замкнутость нарушены. То, что было внутренним светом, превращается в пожирающее пламя, обращённое наружу. Таким образом, в результате получается, что в той мере, в какой мир становится философским, философия становится мирской...» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1956. С. 77–78).

Такое отношение к миру, предполагающее реализацию философских идей, изменение мира и, с другой стороны, изменение содержания и средств исследования самой философии, обуславливает критический характер философов по отношению к общественной практике. Средства познания философии – это разные, но взаимосвязанные моменты и звенья конструктивной духовной деятельности философов, направляемой всеобщим мировоззрением и нацеленной в конечном счёте на совершенствование природной, социальной и духовной действительности.^[108]

Как показал В. Черник, полный развёрнутый цикл научного познания проходит от практики (П₁) фазы эмпирической, теоретической и духовно-практической (праксеологической) деятельности и замыкается в предметно-практической деятельности (П₂): П₁–Э–Т–ДП–П₂. В фазе праксеологической происходит трансформация теоретических понятий в методолого-праксеологические; философ разрабатывает не только метод объяснения действительности, но и метод её преобразования. Результаты философских разработок должны находить свою реализацию в новом уровне практики, в новой организации конкретной реальности. Без праксеологической фазы (а во многих учебных пособиях по философии она не выделяется) процесс философского познания оказывается представленным неполно.

Итак, если в самом общем плане характеризовать средства исследования в философии, то можно сказать, что эти средства, во-первых, *научные* (здесь – отличие от средств обыденного познания, художественного освоения действительности, от средств религии), во-вторых, *умозрительные* (в отличие от экспериментальных наук), в-третьих, *всеобще-категориальные* (что отграничивает их от теоретических частных наук, от математики) и, в-четвёртых, *критически-конструктивно-рефлексивные* (в противоположность созерцательно-описательному, догматическому и схоластическому подходам к философии).^[109]

Глава 5. Уровни постижения действительности

При рассмотрении данного вопроса мы обращаемся лишь к научно-рационалистической стороне философии. Здесь мы сталкиваемся прежде всего с широко распространенным мнением, будто философское знание сугубо теоретично. Философия якобы не имеет своей эмпирии, своего эмпирического уровня. Если и применяется в этом случае понятие эмпирического, то для указания чего-то находящегося за пределами собственно философского знания.

К этой точке зрения примыкает представление, согласно которому философия связана с явлениями предметной действительности не непосредственно, а опосредованно, через теории частных наук. Все научное знание оказывается как бы пирамидой, основанием которой служат опыт, эмпирические данные, вершиной — самые абстрактные теории, а середину занимают теории меньшей степени общности; философское знание образует самые верхние этажи пирамидальной структуры теоретического знания, и ее путь к объективной реальности проходит через теоретический и экспериментальный уровни частнонаучного знания.

Эта точка зрения выдвигается как альтернатива позитивизму, отрывающему частные науки от философии, и натурфилософскому знанию, противопоставленному естественным наукам. Но положительные моменты такой точки зрения слишком незначительны и не могут помочь в выявлении диалектики отношений всеобщего и частнонаучного, философски-познавательного и объективно реального.

В самом деле, слишком жесткая связь философии и частных наук, ее однозначная зависимость от всего того, что дается естествоиспытателями (а к этому ведет «пирамидальная» концепция), лишают философов свободы критического осмысления данных частных наук, порождают ориентацию на некритическое их восприятие. Но уроки истории показывают, что в естествознании могут быть как лжефакты (как в лысенковских построениях), так и лжетеории при в общем-то достоверных фактах.

И нацеливать философов на установление связи с действительностью также через подобные «факты» и «теории» неправомерно. Это своеобразный позитивистский «хвостизм», отказывающий философии в праве на самостоятельность в отношении к естествознанию, к его теориям и фактам эмпирического уровня.

Из этой концепции можно делать выводы элитарного характера, например что любой человек, стремящийся развивать свое ми^[110]ровозрение, должен всегда иметь дело только с научными теориями тех или иных объектов природы или общества и обобщать именно частнонаучные теории. В таком случае пришлось бы, помимо прочего, отказать значительному числу индивидов в праве самим, без теорий физики, химии, биологии, формировать свое философское представление о мире.

В этой концепции более четко проступает отеоретизирование мировоззренческого знания в смысле отрыва его от непосредственных контактов с реальностью; каналы связи философского мировоззрения с реальностью оказываются чрезмерно зауженными. Создается почва для натурфилософской точки зрения, согласно которой философское знание носит исключительный характер; все другие науки теоретичны и эмпиричны, непосредственно связаны с реальностью, а философия «сверхтеоретична», «сверхабстрактна». Отсюда недалеко до поиска онтологического коррелята теоретического высшей степени абстрактности.

Такая возможность реализована, в частности, в представлении, согласно которому частнонаучные теории изучают специальные сущности, а философская теория — сущности сущностей, более глубокую сущность тех же вещей. «Субстанция же является наиболее общей и, соответственно, наиболее внутренней и глубокой сущностью, по сравнению с которой все другие (специальные) сущности выступают в роли явлений» (*Авалиани С.Ш.* Абсолютное и относительное (отношение философии и специальных наук.) Тбилиси, 1980. С. 192). Получается, что лишь философскому познанию доступны подлинные сущности элементарных частиц, атомов, молекул, отдельных видов живых организмов, галактик, и философы должны направлять частнонаучные исследования (ведь сущность, по определению, есть то, что обуславливает другие свойства и отношения материальных систем).

Наряду с тенденцией к чрезмерному отеоретизированию философского знания имеется также противоположная тенденция — стремление лишить философию собственно философского теоретического уровня и растворить ее в частнонаучном знании. Утверждается, будто в философии имеется уровень познания, состоящий из общенаучных понятий и философских фактов, в качестве которых выступают и частнонаучные теории. В результате философское знание редуцируется (по крайней мере в данном аспекте) к частнонаучному знанию.

Мы сейчас оставляем в стороне формы связи философии и естествознания. Это особый вопрос. Во всяком случае, его нельзя смешивать с вопросом о научности философского знания, а тем более с вопросом о специфике философии.

В создании мировоззрения, бесспорно, участвуют многие науки. Но каковы способ и конечный результат такого участия? Нет^[111] иного способа, как обобщающая работа философского мышления, «снятие» частного во всеобщем. Конечный ее результат — высший уровень интегрированности научных знаний — философская картина мира и его познания, т.е. философское мирозерцание. Именно участие естественных наук в создании мировоззрения, соответствие последнего характеру развития естествознания, а не прямое вхождение в него теорий частных наук — один из важнейших признаков научности мировоззрения.

К мировоззрению ведет не столько путь индуктивного обобщения экспериментальных и естественнонаучных теоретических данных (он может в лучшем случае находиться в связи с другими, примером чего служит разра-

ботка всеобщих законов диалектики), сколько особый характер самих мировоззренческих проблем — их всеобщность (для индивида, социальной группы), всеобщность не в формально-логическом, а в диалектическом смысле, как составляющая систему конкретно-всеобщего. Частное знание поставляет лишь материал, переосмысливаемый с целью решения мировоззренческих проблем; уровень частнонаучной информации, характер ее использования не определяют сущности мировоззрения. Последняя обуславливается прежде всего спецификой его собственных проблем.

Рассмотренный сциентистский подход к философскому знанию (в двух его вариантах) в наши дни имеет все меньше сторонников. Не последнюю роль в этом играет то обстоятельство, что обнаруживаются новые трудности, к которым он приводит. Независимо от намерений его представителей он ведет к логическим противоречиям, к нарушению диалектической связи философии и частных наук, философского знания и объективной действительности.

Сложившаяся проблемная ситуация требует более пристального внимания. В качестве одного из возможных решений может быть принято предложение о наличии в философском знании по аналогии с естественнонаучным двух уровней освоения действительности — эмпирического и теоретического.

Философское знание во многом подобно естественнонаучному. Для выделения в нем двух уровней освоения действительности имеется прежде всего первое – предметно-содержательное – основание. Как уже говорилось, предмет философии целостен, но его сущность может рассматриваться с разных сторон, неодинаковых по своей глубине и имеющих разные проявления. Отражение фрагментов сущности и проявлений сущности может явиться основой для эмпирического, а отражение целостности, взаимосвязи отдельных сторон, тем более – главных сторон сущности, может быть предметно-содержательным основанием для теоретического уровня философского знания. Что касается методов, средств по^[112] знания, то они и в философии неодинаковы, а делятся на разные группы.

Сторонники одноуровневого (теоретизированного) представления о философии утверждают, что в философском мировоззрении при его разработке нет и не может быть эксперимента. Но нельзя отрицать, например, возможность участия философов — специалистов по философским вопросам естествознания в осуществлении каких-либо мировоззренчески значимых экспериментов. При изучении социальной действительности философу порой необходимо выходить на социальные эксперименты, организовывать их проведение или участвовать в их постановке. Причем это происходит без потери собственно философской направленности исследования. И все же эксперимент не составляет сколько-нибудь значительного фактора развития философии. Но такая особенность философско-мировоззренческого знания не дает основания отрицать его эмпирический уровень: эмпирическое хотя и связано с экспериментом, но не сводится к нему ни в естественных, ни в общественных науках. Если взять астрономию, то в ней, как известно, эксперимент не

занимает значительного места, между тем эта наука имеет эмпирический уровень, который формируется преимущественно посредством наблюдения. Да и в истории биологии, физики были периоды, когда развитие эмпирического знания было связано с использованием наблюдения и описания, а не эксперимента.

Философское мировоззрение — и в этом его специфика по сравнению с естествознанием — в целом не является экспериментальным знанием. Однако в процессе своего формирования оно широко опирается на наблюдение. Индивид, вырабатывающий мировоззренческие понятия и установки, а тем более специалист-философ осуществляют наблюдение природы, общества, познания, «поведение» действительности, изменения субъектно-объектных отношений, свое индивидуальное бытие, свои переживания бытия и т.п. Они размышляют над жизненным опытом людей, над историческим опытом человечества, над опытом познания природы и общества, производят сопоставления получаемых данных, интерпретируют эти данные, выдвигают на этой основе мировоззренческие предположения, философские догадки. Будучи центральным звеном, наблюдение сочетается с индукцией и дедукцией, анализом и синтезом, описанием и объяснением. Само размышление в ходе наблюдения и в последующем осуществляется путем умозрения, а выдвижение догадок происходит благодаря включению интуиции философа.

Основной логической формой выражения мировоззренческого знания на том его уровне, который мы пока называем эмпирическим, выступает, как и в частных науках, факт: только ^[113] факт этот не научный, а философский факт, факт мировоззренческий. В философском факте заключено исходное философско-мировоззренческое обобщение. Появившаяся первичная информация мировоззренческого характера подлежит дальнейшему обобщению, ведущему к развитию отдельных категорий мировоззрения.

Явления действительности сами по себе не выступают в качестве философских фактов — знание о них должно быть подвергнуто философской интерпретации, чтобы стать философским знанием, элементом самого философского мировоззрения и в этом смысле одним из звеньев философской теории. Так, философия обосновывает тезис о закономерном характере скачков в природе, об эволюционно-количественной предпосылке качественных переходов, о противоречиях как движущей силе социального развития. В качестве философских фактов выступают многие другие положения: «Причина есть взаимодействие», «Главный критерий истины — практика» и т.п.

Следует подчеркнуть, что философский факт — это именно знание, а не какой-то объектный феномен. Исходя из рациональных моментов, имеющих в литературе, можно сформулировать следующее определение: *философский факт — это такое знание, которое выражает какой-либо момент, фрагмент в предмете философии и вносит новое в обоснование и развитие философского мировоззрения и философской методологии.*

Репрезентация отдельных фрагментов, моментов предмета философского мировоззрения — важнейшая особенность философского факта.

Вторая его особенность (в отличие от естественных наук) — разнообразие источников формирования. Факты естественных наук (физики, биологии, химии, астрономии и др.) опираются на относительно гомогенный источник. Физика элементарных частиц или физическая химия, несмотря на внутреннюю сложность и разнокачественность поступающей информации, в общем-то «заземлены» информацией о своём конкретном материальном предмете изучения, представляющем часть природной действительности. Философское мировоззрение имеет дело с качественно иным источником формирования философских фактов, его элементы гетерогенны по содержанию.

По своему отношению к теории философские факты могут иметь разную степень существенности, в связи с чем их можно подразделять на фундаментальные и частные.

Факты лежат в основе теории, служат основой постановки новых проблем мировоззрения и одним из важнейших условий дальнейшей разработки традиционных мировоззренческих проблем.^[114] Но их значение не следует абсолютизировать; это может привести к недооценке самостоятельности и ведущей роли теории. Факты всегда остаются фактами, даже если они звенья теории. «Факты констатируют объективное существование, а теория объясняет причины существующего» (*Мерзон Л. Проблемы научного факта. Л., 1972. С. 48*). Не факты сами по себе, а знание теории и фактов вооружает человека миропониманием, помогает ему объяснить реальность и выступить активной материальной силой. Абсолютизация фактов в системе мировоззрения или при формировании мировоззрения ведет к расплывчатости мировоззренческих установок, к снижению деятельностных возможностей субъекта.

Переоценка фактов способна упустить из виду неточные факты и даже псевдофакты, которые могут появляться подобно естественнонаучным фактам и в сфере мировоззренческого знания. Сложность выработки точных фактов требует не только особого внимания к достижению адекватности философского факта тем фрагментам действительности, которые он призван отразить, но также и к строгости истолкования наблюдаемых отношений, явлений в рамках мировоззренческой теории. Факты должны отвечать критерию проверяемости; они могут уточняться, корректироваться и в аспекте мировоззренческого знания, в рамках конкретных, индивидуальных мировоззрений, и в теоретической системе философии в целом.

Философский факт, будучи зависимым от целостности мировоззренческого характера, в то же время относительно самостоятелен по отношению к системе мировоззренческих представлений. В генетическом плане он испытывает мощное воздействие прежде всего от исходного материала самой объективной реальности. В этом отношении философские факты составляют внутреннее основание философской теории, которая должна опираться на факты, приводить их в систему, объяснять систему фактов.

Теоретический уровень мировоззренческого знания (еще раз отмечаем, что мы берем пока только научную сторону философии) состоит из теорий

разной степени общности. Наиболее близким к философским фактам оказывается подуровень, соотносимый с отдельными категориями. В последние десятилетия широко разрабатывались теории причинности, целостности, системности, теории времени, пространства и т.п. Поставлен вопрос о создании теорий отдельных категорий.

Следующим «этажом» теоретического уровня являются комплексы категорий, составляющие общетеоретические принципы: субстанциального монизма, детерминизма, развития и др. Каждый из этих принципов развернут в теорию: в учение о субстанции, детерминации, развитии и т.п.^[115]

Третьим подуровнем теоретического уровня философии выступают онтология, теория познания и другие философские дисциплины. Здесь становится возможной систематизация всего множества категорий отдельных дисциплин, формирование базовых, частных и производных систем философских категорий.

Четвертый подуровень — метафилософия; это уровень теории философского знания. Здесь кардинально меняются характер и направленность теории; из предметно-содержательной, нацеленной прежде всего на отражение сущности предмета философского мировоззрения, какой она была, в особенности на первых трех подуровнях, она превращается главным образом в метатеоретическую, исследующую логическую структуру философского знания, способы его построения, мировоззренческие и методологические функции, отношение к науке, идеологии, искусству и т.п. Здесь решается вопрос о критериальных признаках философских категорий, о возможности включения того или иного общенаучного понятия в состав философских категорий и т.п. Наличие теорий разной степени абстрактности в составе теоретического философского знания позволяет осуществить разноуровневое и разноаспектное отражение предмета философии, воспроизвести эту сложность в системе разнообразных понятий, принципов и законов.

Как отмечает С.Ф. Мартынович, теория в науке создается не просто для описания непосредственно наблюдаемых явлений или объяснения и предсказания фактов. Цель теории состоит прежде всего в отражении сущностных связей, выступающих инвариантом всех возможных проявлений сущности. Факты же науки призваны сохранить единство движения мысли от явления к сущности.

Последнее основание разделения научного знания на эмпирический и теоретический уровни — характер деятельности — также применимо к философии: на уровне формирования философских фактов эта деятельность состоит в применении всеобщих категорий, а на теоретическом — в разработке философского категориального аппарата.

Наше предположение о наличии в структуре философского знания по аналогии со структурой знания частнонаучного двух уровней — эмпирического и теоретического — оказывается небеспочвенным. Но при этом возникает трудность терминологического порядка.

Эмпирическое в науке традиционно связывалось с экспериментом. Философия же, как отмечалось выше, в целом не экспериментальная наука. Она

базируется в основном на умозрении, размышлении, понимании, связанных, помимо прочего, с наблюдением в «живом созерцании». Философское наблюдение отлича^[116]ется от наблюдения физического, биологического, астрономического своим интерпретаторско-мировоззренческим, аксиологическим подходом (в отличие от регистрирующе-констатирующего подхода естествознания). Оно во всех случаях «замыкается» на проблеме человека и проблеме мира в целом, на понимании, осуществляемом в этом ракурсе. «Эмпирия» специалиста-философа, как и индивида, размышляющего над проблемами мировоззрения, – это не эмпирия в смысле, установившемся в естествознании. И терминологически, и по сути дела будет правильнее квалифицировать соответствующий уровень философского знания как-то иначе. Наиболее приемлемым представляется термин «фактуальный» как соотносимый с комплексом специфически философских фактов.

Помимо различения двух уровней мировоззренческого знания и познания — фактуального и теоретического — имеет смысл проводить более строгое разграничение между философским знанием и его внефилософским основанием.

Философское знание в своем развитии опирается на два рода оснований: собственно философские и внефилософские. К собственно философским предпосылкам (основаниям) относятся все философские факты и теоретические обобщения, имеющиеся в истории философии и способные содействовать приращению философского знания; сюда же относится имеющееся в общественном сознании и у философов знание о мире в целом и об отношении человека к этому миру. Внефилософский базис мировоззрения дифференцирован.

Если для естествознания одним из важнейших оснований развития служит философия, то для научной философии одним из главных оснований развития, но не единственным, является естествознание.

Опираясь на внутри- и внефилософские основания, философы разрабатывают содержание отдельной категории; изменение содержания отдельной категорий ведет к изменению содержания других, с нею связанных; результат — общее развитие содержания всей системы категорий. На базе тех или иных источников философы могут формировать новые категории. Включаясь в состав уже имеющихся, новая категория меняет структуру системы категорий и оказывает влияние своим содержанием на содержание остальных. Так интенсивное развитие отдельных категорий оказывается сопряженным с экстенсивным развитием всей их системы.

Что касается естествознания, то философская мысль направлена и на теории разной степени общности, и на естественнонаучные факты. Опосредованный путь к этим фактам — через теории — не единственный. Для философов не закрыт и прямой выход к естественнонаучным фактам, предполагающий формулирование ка^[118]ких-либо философско-умозрительных предположений об их значении для естественнонаучных теорий. Критически-конструктивной философской рефлексии должны подвергаться любые феномены естественнонаучного знания. Подобным же образом относится фило-

софия и к общественным, гуманитарным, медицинским, сельскохозяйственным и техническим наукам. Гносеологический подход к ним неотрывен от задачи соотнесения феноменов с объективной реальностью, которую они призваны адекватно отражать. Для философа должен быть всегда открыт непосредственный выход к конкретным социальным и природным явлениям, как и в обыденной жизни. Ограничение деятельности философа только обобщением теорий частных наук, как это имеет место в одноуровневой концепции философского знания (в «пирамидальном» ее оформлении), может породить, и порой порождает, недооценку философского знания, эвристических возможностей философии. Подобная ориентация философской деятельности — это еще не отрыв от жизни, но сужение контактов с ней.

Между тем такие контакты, глубокое проникновение философской мысли в практику содействуют не только развитию частнонаучного знания, но и расширению самой мировоззренческой проблематики, обогащению содержания категорий философии.

Внефилософское основание развития мировоззрения (философии) нередко называют эмпирическим базисом философии. Можно, конечно, употреблять и данное выражение, учитывая соотносительный момент эмпирического и теоретического: теоретическое в одной системе отсчета способно становиться эмпирическим в другой. Но связывать понятие «эмпирическое» с теориями квантовой физики, генетики или математики даже в аспекте их отношения к философии вряд ли уместно. Соотносительность может превратиться в релятивизм, если не будет иметь своих границ. Придание статуса эмпирического естествознанию, пусть в очень узких пределах, может актуализировать натурфилософские тенденции. Кроме того, теоретическое независимо от каких-либо изменений в системе отсчета само по себе, в своей определяемости сущностью предмета отражения, всегда теоретично. Вследствие этого выражение «эмпирический базис философии» нуждается в изменении. Можно использовать, например, выражения: «естественнонаучное основание мировоззрения», «общенаучное», «индивидуально-экзистенциальное», «социально-политическое основание» и т.п. Философское мировоззрение в своем развитии у индивидов, социальных групп, классов и общества имеет духовные и материальные предпосылки. Всё это может быть объединено каким-то одним понятием. Не имея пока более удачного, можно, по-видимому, употреблять выражение, которое мы и ис^[118] пользуем — «внефилософский базис мировоззрения». Если внутрифилософские предпосылки вбирают в себя уже имевшуюся ранее информацию мировоззренческого характера как в индивидуальном плане, так и в историко-философском, то внефилософское основание охватывает все источники, находящиеся за пределами философии и служащие формированию или разработке философского мировоззрения.

Итак, в своей структуре философско-мировоззренческое знание имеет два уровня — уровень фактуального знания (познания) и уровень теоретического знания (познания). Внефилософские основания мировоззрения находятся за пределами не только теоретического, но и фактуального уровня. Они

многообразны, и тесная опора на эти основания является важнейшим путем формирования философского мировоззрения.

Рассмотрение вопросов об уровнях освоения действительности в философии и средствах философского познания выявляет основные структуры познавательных циклов в философии на фактуальном и теоретическом уровнях познания. На первом, фактуальном уровне этот цикл складывается из следующих звеньев: философская проблема (или какая-либо ее сторона) — поисковая ситуация — философское наблюдение — интуитивный процесс — философская догадка (идея, предположение) — обоснование догадки — достоверное фактуальное положение, т.е. философский факт. На втором, теоретическом уровне философского познания основная структура познавательного цикла имеет примерно следующую схему: философская проблема — поисковая ситуация (как необходимость объяснения философских фактов) — интуитивный процесс — философская догадка (идея, предположение, связанные с решением проблемы) — обоснование догадки — достоверное теоретическое положение (их система, теория, концепция).

Если теперь вернуться к самой общей схеме познавательного цикла в науке, то применительно к философии цикл познавательной деятельности будет складываться из трех фаз — фактуальной, теоретической и праксеологической (духовно-практической) и связываться с практикой: $P_1 \rightarrow \Phi \rightarrow T \rightarrow ДП \rightarrow P_2$.

Изложенный материал приводит к выводу: многосторонние связи философии с жизнью, с социальной и природной действительностью, глубокие и разнообразные знания о явлениях и процессах действительности, в том числе духовной и практической деятельности людей, являются необходимым условием развития философии и продуктивных философских размышлений.^[119]

РАЗДЕЛ II. ИЗ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ (КРАТКИЙ ЭКСКУРС)

В данном учебном пособии не ставится цель сколько-нибудь подробно осветить разработку философских проблем в истории человеческой культуры. Историко-философский процесс был длительным, многогранным и содержательным. Он протекал интенсивно в античную эпоху (вспомним хотя бы Платона и Аристотеля), в Средневековье (А. Августин, Ф. Аквинский и др.), в эпоху Возрождения и Новое время (Ф. Бэкон, Р. Декарт, Б. Спиноза, Г.В. Лейбниц, Т. Гоббс, Дж. Локк и др.). Для широкого и углубленного знакомства с историей философии можно обратиться к следующим учебным пособиям: «История философии: Запад – Россия – Восток» (т. I, II / под ред. Н.В. Мотрошиловой; т. III, IV / под ред. Н.В. Мотрошиловой и А.М. Руткевича. М., 1994–1999); Д. Реале, Д. Антисери – «Западная философия от истоков до наших дней» (т. 1. СПб., 1994; т. 2. 1995; т. 3. 1996; т. 4. 1997); В.В. Ильин – «История философии» (СПб., 2003); Г.В. Гриненко – «История философии» (М., 2004). В более сжатом по сравнению с этими работами изложении можно рекомендовать учебные пособия: «Философия. Ч. I. История философии» (под ред. В.И. Кириллова, С.И. Попова, А.Н. Чумакова. М., 1996); «Краткая история философии» (под ред. В.Г. Голобокова. М., 1997); «История философии» (М., 1997 / под ред. В.М. Мапельман, Е.М. Пенькова).

Студентам и аспирантам большую пользу в ознакомлении с русской философией может принести учебник «История русской философии» (рук. авт. колл. М.А. Маслин. М., 2001), а с зарубежной философией – книги: «История современной зарубежной философии. Компаративистский подход» (под ред. Ю.Н. Солонина и др. Т. 1, 2. СПб., 1998); А.Ф. Зотов – «Современная западная философия» (М., 2001).

Вниманию читателей сейчас предлагается лишь немецкая классическая философия (от И. Канта до Л. Фейербаха), русская философия последних десятилетий XIX и XX столетий (Вл. С. Соловьёв, П.А. Флоренский, Н.А. Бердяев и др.), а также современная западная философия (см. раздел «История античной философии, философия Средневековья и философия эпохи Возрождения и Нового времени» в 3-м издании данного учебного пособия). Материал даётся в объёме, способном дать общее представление о конкретных философских системах этого времени. Такой подход поможет также хотя бы отчасти показать общую логику движения философской мысли к современному её состоянию.^[120]

Глава 6. Классическая немецкая философия. XIX век

В наибольшей мере принципы классической философии были выражены в трудах немецких философов середины XVIII – конца XIX в. Его основные представители — это И. Кант (1724 — 1804), И.Г. Фихте (1762 — 1814), Ф.В. Шеллинг (1775 — 1854), Г.В.Ф. Гегель (1770 — 1831), Л. Фейербах (1804 — 1872), а также К. Маркс (1818 — 1883) и Ф. Энгельс (1820 — 1895).

Иммануил Кант осуществляет своеобразный переворот в философии и закладывает основы понимания философии как особого рода науки. Пытаясь обосновать новую теорию познания, он выступает с критикой предшествующих эмпирических теорий XVII — XVIII вв., трактующих познание как некий слепок с бытия. Кант переводит проблему в иную плоскость и фактически задает гносеологическое направление в философии, которое рассматривает процесс познания как субъектно-объектное отношение.

Познающий субъект — это не конкретный индивид, а некое абстрактное представление, концентрирующее в себе лишь познавательные способности человека и источники его знания. Совокупность указанных способностей, которые существуют в сознании человека, помогают ему упорядочивать окружающий мир с помощью априорных форм чувственности и разума. Это не значит, что человек не имеет индивидуальных, личностных характеристик, но они не должны играть ведущей роли в процессе познания.

Субъект чувственным образом воспринимает воздействие на него некой вещи, предмета или явления. Это порождает многообразие ощущений, которые упорядочиваются с помощью априорных форм созерцания — пространства и времени. Но на этом этапе знание остается субъективным. Далее в дело вступает рассудок, который облекает имеющиеся знания в форму понятий, то есть выявляя в них нечто общее. Поэтому в конечном счете лишь познающий субъект, объединяющий восприятие и рассудок, создает единство, которое можно считать знанием.

Соответственно можно дать некоторое описание различных форм знания.

Так, например, *математика* опирается на априорные (то есть внеопытные) формы чувственности, такие, как пространство и время. Иначе говоря, познающий субъект смотрит на мир как бы сквозь призму пространственного и временного расположения. Именно такая априорность и определяет возможность существования математических истин, а значит, и математики как науки.^[121]

Физика (и другие естественные науки) также опирается на целый ряд суждений, которые «чисты» в силу своей априорности и «не загрязнены» опытом. Естествознание осуществляется как синтез между априорными суждениями и категориями рассудка. Таким образом, естествознание возможно, так как законы опыта берутся из рассудка, который, опять же, интерпретирует природу соответствующим образом.

Понимание *философии* подвергается Кантом критике, так как оно базируется не на схемах рассудка, а на принципах психологии (субъективности переживания), космологии и теологии. Одновременно Кант «расчищает» место для нового понимания философии как особого рода науки, формулируя ее принципы и критерии. Философия — это особая наука, которая не может быть сведена только к чистому знанию. Философия должна исследовать фундаментальные цели человеческого разума, и в этом смысле она имеет абсолютную ценность и придает ценность другим знаниям, пронизывая и пропуская их через себя, что позволяет ей выступать как учению о мудрости.

Вершиной философии у Канта выступает этика, базирующаяся на понимании человека как высшей ценности. «Во всем сотворенном мире все что угодно и для чего угодно может быть употреблено всего лишь как средство; только человек, а вместе с ним каждое разумное существо есть цель сама по себе» (*Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М., 1965. С. 414*). Этика выступает у него как особая часть философии, которая регулирует отношения между людьми. Но любая регуляция таких взаимоотношений реально выражается в системе нравственных норм, которыми предписывается поступать так, а не иным образом. И Кант ставит проблему того, как и кем могут быть обоснованы такие нормы, чтобы иметь характер общей обязательности для людей.

Анализируя существующие системы нравственных правил, Кант считает, что они не должны опираться на религиозные догмы, исходить из них как из богоустановленных. Одновременно он «не допускал возможности их социально-исторического формирования на основе жизненного опыта людей» (В.Н. Кузнецов). И то и другое не могло быть достаточным основанием нравственности, так как не исходит из понятия истины, не зависящей ни от Бога, ни от накапливаемого опыта. Кант пытается выработать основу нравственности наподобие априорных схем рассудка, которые находятся в сознании человека, предзаданы ему и помогают, как мы показали выше, упорядочивать ощущения, т.е. нравственный закон должен существовать внутри человека, тогда он будет истинным и самодостаточным. «Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще^[122] мы размышляем о них, — это звездное небо надо мной и моральный закон во мне».

Внутренний нравственный закон обозначается им как категорический императив. Соответственно нравственным является то, что связано с исполнением долга. Долг по отношению к другим — делать добро, долг по отношению к себе — сохранять свою жизнь и прожить ее достойно. «Максима благоволения (практическое человеколюбие) — долг всех людей друг перед другом (все равно, считают их достойными любви или нет) согласно этическому закону совершенства: люби ближнего своего как самого себя». (*Кант И. Соч.: в 6-ти томах. Т. 4. Ч. 2. М., 1965. С. 391*). Конкретизируя понятие долга перед самим собой, Кант выделяет такие обязанности, как самосохранение, развитие своих естественных сил (духовных, душевных и телесных), «увеличение своего морального совершенства». Началом всякой человеческой мудрости Кант называет моральное самопознание, которое формирует

«беспристрастность в суждениях о самом себе при сравнении с законом и искренность в признании себе своего морального достоинства или недостойности» (там же. С. 380). С долгом соотносится внутреннее моральное чувство людей, без которого человек ничем не отличался бы от животных. И наконец, еще одним врожденным свойством человека является совесть, которая выступает как своеобразный практический разум, с помощью которого человек осуждает или оправдывает поступки других людей и самого себя.

Иоганн Готлиб Фихте воспринял этическую философию Канта, ставившую оценку человеческой деятельности в зависимость от согласованности ее с априорным долгом. Поэтому для него философия выступает прежде всего как практическая философия, в которой «прямо определялись цели и задачи практического действия людей». Однако Фихте указывал на то, что кантовская философия была недостаточно обоснована именно в моменте соединения теоретической и практической частей философии. И эта задача ставится философом во главу угла собственной деятельности.

В качестве основополагающего принципа, позволяющего осуществить объединение теории и практики философского подхода к миру, Фихте выделяет *принцип свободы*. Причем в теоретической части он делает вывод о том, что с человеческой свободой несовместимо признание объективного существования вещей окружающего мира, и поэтому революционное преобразование социальных отношений должно быть дополнено философским учением, выявляющим обусловленность этого существования человеческим сознанием. Своё философское учение он обозначил как *наукоучение*, выступающее целостным обоснованием практической философии.^[123]

В результате в его философии происходит отказ от возможности истолкования кантовского понятия «вещи-в-себе» как объективной реальности и делается вывод о том, что «вещь есть то, что полагается в “Я”», т.е. дается ее субъективно идеалистическая интерпретация.

Фихте проводит четкий водораздел между материализмом и идеализмом по принципу их решения *проблемы отношения бытия и мышления*. В этом смысле догматизм (материализм) исходит из первичности бытия по отношению к мышлению, а критицизм (идеализм) исходит из производности бытия от мышления. Исходя из этого, по мнению философа, материализм определяет пассивную позицию человека в мире, а критицизм, напротив, присущ активным, деятельным натурам.

Полемизируя с Кантом, Фихте возвращается к прежней метафизике (которую Кант отбросил как несостоятельную), выдвинув два основных принципа, которые лежат в обосновании тезиса о переходе от мышления к бытию. Во-первых, это интеллектуальная интуиция как средство философского познания. Во-вторых, это *чистый разум* как надежный и подлинный создатель философского знания.

Огромной заслугой Фихте является развитие им учения о *диалектическом способе мышления*, которое он называет антитетическим. Последнее представляет собой такой процесс созидания, которому присущ триадический ритм полагания, отрицания и синтезирования. В результате философия

Фихте приобретает «диалектическую динамику», в отличие от кантовской статики, а категории становятся выражением развития деятельности «Я». Это своеобразные умственные отражения объективного мира, вещей.

Фридрих Вильгельм Йосиф Шеллинг оказался своеобразным связующим звеном между философией Канта, идеями Фихте и становлением гегелевской системы. Известно, что он оказал огромное влияние на Гегеля, с которым долгие годы сохранял дружественные отношения.

В центре его философских размышлений оказывается задача построить единую систему знания посредством рассмотрения специфики познания истины в частных областях. Все это реализуется в его *натурфилософии*, которая выступает в качестве, может быть, самой первой в истории философии попытки систематического обобщения открытий науки под углом зрения единого философского принципа.

В основе данной системы лежит представление об *идеальной сущности природы*. Огромным достижением немецкого философа стало построение им натурфилософской системы, которая пронизана диалектикой в качестве своеобразного связующего звена при^[124] объяснении единства мира. В результате ему удалось уловить основополагающее диалектическое представление о том, что сущность всякой действительности характеризуется единством противоположных деятельных сил. Это диалектическое единство Шеллинг назвал *полярностью*. В результате ему удалось дать диалектическое объяснение таким сложным процессам, как жизнь, организм и т.д.

В рамках всей классической традиции Шеллинг разделяет практическую и теоретическую части философии. *Теоретическая философия* трактуется как обоснование «высших принципов знания». При этом история философии выступает как противоборство субъективного и объективного, что позволяет ему выделить соответствующие исторические этапы или философские эпохи. Суть первого этапа — от первоначального я ощущения до творческого созерцания; второго — от созидającego созерцания до рефлексии; третьего — от рефлексии до абсолютного акта воли (В.Н. Кузнецов.). *Практическая философия* исследует проблему человеческой свободы. Свобода реализуется через создание правового государства, и это выступает общим принципом развития человечества. При этом специфика развития истории заключается в том, что в ней действуют живые люди, поэтому особое значение здесь приобретает сочетание свободы и необходимости. Необходимость становится свободой, считает Шеллинг, когда она начинает познаваться. Решая вопрос о необходимом характере исторических законов, Шеллинг приходит к мысли о господстве «слепой необходимости» в истории.

Георг Вильгельм Фридрих Гегель, исходя из принципа развития, дает впечатляющую модель бытия во всех его проявлениях, уровнях и стадиях развития. Именно он конструирует диалектику как систему, формулируя основные законы и категории диалектики применительно к развитию абсолютной идеи. При этом Гегель осознаёт тот факт, что описание развития абсолютной идеи не является самоцелью философского исследования.

Рассматривая соотношение идеи и реальности, Гегель ставит проблему самой сути перехода от идеального (логического) к реальному, от абсолютной идеи к природе. Абсолютная идея должна «вырваться» из абсолютности, т.е. сама выйти из себя и вступить в другие сферы. Природа оказывается лишь одной из этих сфер и соответственно этапом внутреннего развития идеи, ее инобытием или ее иным воплощением.

Таким образом, природа принципиально объясняется из идеи, которая изначально лежит в ее основе. Безусловно, эта мысль глубоко идеалистична, но это не отнимает у нее смысловой эффективности при решении в том числе (а может быть, и в первую очередь^[125]) проблем исследования реального бытия, мира, всеобщих законов развития. Философский анализ проблем с позиции диалектики является одной из наиболее эффективных форм философской рефлексии над миром, которая позволяет рассматривать последний как особую целостную систему, развивающуюся по специфическим универсальным законам.

В основе диалектики как особой модели философского подхода к миру лежат выделенные Гегелем основные законы диалектики: «закон отрицания отрицания», «закон перехода количества в качество», «закон единства и борьбы противоположностей». Эти законы не существуют оторванно друг от друга, а реализуются как компоненты единого общего процесса развития. Любой предмет, явление представляет собой некоторое качество, единство его сторон, которые в результате количественного накопления противоречивых тенденций и свойств внутри этого качества приходят в противоречие, и развитие предмета осуществляется через отрицание данного качества, но с сохранением некоторых свойств в образовавшемся новом качестве. «Почка исчезает, когда распускается цветок, и можно было бы сказать, что она опровергается цветком; точно так же при появлении плода цветок признается ложным наличным бытием растения, а в качестве его истины вместо цветка выступает плод. Эти формы не только различаются между собой, но и вытесняют друг друга как несовместимые. Однако их текучая природа делает их в то же время моментами органического единства, в котором они не только не противоречат друг другу, но один так же необходим, как и другой; и только эта одинаковая необходимость и составляет жизнь целого» (Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. Соч. Т. IV. М., 1959. С. 2). Законы диалектики тесно взаимосвязаны между собой, являясь сторонами одного процесса развития, характеризуя его с разных сторон.

Законы диалектики образуют своеобразный понятийный каркас, позволяющий диалектически смотреть на мир, описывать его с помощью данных законов, не допуская абсолютизации каких-то процессов или явлений мира, рассматривать последний как развивающийся объект. В результате Гегелю удается создать грандиозную философскую систему всей духовной культуры человечества, рассмотрев отдельные ее этапы как процесс становления духа. Это своеобразная лестница, по ступеням которой шло человечество и по которой может идти каждый человек, приобщаясь к общемировой культуре и проходя при этом все стадии развития мирового духа. На вершине этой лест-

ницы достигается абсолютное тождество мышления и бытия, после чего начинается чистое мышление, т.е. сфера логики.

Несмотря на то что классическая немецкая философия получила свое наиболее полное выражение в идеалистических фило^[126]софских системах, именно в ее недрах и на ее фундаменте возникла одна из крупнейших материалистических концепций — **Людвига Фейербаха**.

Фейербах строит свою философию на базе *противопоставления философии и религии* как форм мировоззрения, которые, с его точки зрения, несовместимы и противостоят друг другу. В связи с этим он пытается в материалистическом духе переосмыслить сущность христианства как одной из форм религии. В результате христианский Бог трактуется им не как особого рода существо или божественная сущность, а как образ, отражающий в сознании людей их собственную, человеческую сущность. Он пишет, что «Божественная сущность — не что иное, как человеческая сущность, очищенная, освобожденная от индивидуальных границ, т.е. от действительного, телесного человека, обьективированная, т. е. рассматриваемая и почитаемая, в качестве посторонней, отдельной сущности» (Избранные философские произведения. Т. 2. М., 1955. С. 60).

Источник религии, отмечает Фейербах, лежит в страхе и бессилии человека перед природой, что и порождает в его сознании фантастические религиозные образы. В результате Бог как творение человеческого духа превращается в сознании людей в Творца, от которого зависит человек. Все это придает религии античеловеческий характер, так как она, с его точки зрения, «парализует стремление человека к лучшей жизни в реальном мире и к преобразованию этого мира, подменяет его покорным и терпеливым ожиданием грядущего сверхъестественного воздаяния». Отстаивая последний тезис, Фейербах занимает явно атеистические позиции, хотя сам это отрицает, выдвигая религиозную интерпретацию собственной концепции, которая реализовалась в известном лозунге, что не нужен какой-то сверхъестественный Бог, именно «человек человеку Бог». В результате Фейербах создает концепцию, фактически отрицающую Бога (в религиозном понимании), но выступающую как некий вариант религии.

Критика религии необходимым образом подвела его и к критике *идеалистического мировоззрения* в целом. Именно здесь появляется известный тезис о возможности «перевертывания» идеалистической философии и постановки ее на материалистическую почву, который позже применяет Маркс, отличая собственный диалектико-материалистический метод от гегелевского. Мышление вторично по отношению к бытию, утверждает Фейербах, и исходит из этого. Таким образом, вся концепция философа даже по форме выступает как последовательное противопоставление материалистических тезисов гегелевской системе, или их «переворачивание». Вопрос о бытии в его системе не просто очередная постановка философской проблемы. Он имеет практическое значение^[127] «для человека как определенного вида бытия», следовательно, «философия не должна находиться в противоречии с действи-

тельным бытием, а, напротив, должна осмысливать именно это жизненно важное бытие».

Философская оппозиция Гегелю реализуется и в *теории познания* Фейербаха, когда он выдвигает на первый план чувственность.

В *онтологическом аспекте* это означает, что материальное (чувственное) первично по отношению к сознанию. Именно это дает возможность человеку как материальному существу способность ощущать и чувствовать. Поэтому в основе философии должно лежать не понятие Бога, или абсолютного начала, придающего ей беспредпосылочный характер, — началом философии является конечное, *определенное, реальное*. А поскольку человек есть высшее творение природы, то именно человек должен стоять в центре построения философской системы и философских размышлений. Через призму соотношений в нем физиологического и духовного должны решаться и социальные проблемы. Именно это позволяет определять философию Фейербаха как антропологический материализм.

В *гносеологическом плане* это реализуется как материалистический сенсуализм.

В *праксеологическом аспекте* концепция философа дополняется чувственно-эмоциональными характеристиками. Поскольку мир чувственно воспринимается человеком, то восприятие мира обогащается такой эмоциональной характеристикой, как *любовь*. Именно она определяет все иные отношения к бытию. Любовь становится онтологической категорией его философии, которая доказывает существование бытия, именно она выступает критерием истины и действительности. Соответственно в его философской системе находят место и иные формы чувственно-эмоционального переживания мира, например страдание.

В *социальном плане* концепция Фейербаха последовательно выступает с антирелигиозных позиций по отношению к роли религии в обществе. Верования человека должны находиться внутри, а не во вне. *Религии*, по мнению философа, *должны быть упразднены*, для того чтобы человек вел более активную жизнь в обществе, повышал свою активность. Это, в свою очередь, является условием действительной свободы человека. И здесь философия Фейербаха оказывается наиболее противоречивой. С одной стороны, он отрицает религию, а с другой — всячески подчеркивает роль чувственности и эмоциональных переживаний, влияющих на человека. Поэтому и воздействие на сознание человека с целью изменения его мировоззренческих установок необходимо должно опираться на «чувственные аргументы». В результате он приходит^[128] к выводу о необходимости создания «новой религии», которая заменит старые, и в этом качестве должна выступить предлагаемая им «новая философия»; это некий синтез преимуществ религии как формы эмоционального воздействия на человека и философии, которая рассматривает эмоциональные структуры как онтологические предпосылки.



Одним из крупнейших направлений философской мысли XIX–XX столетия явился марксизм¹.

Отправляясь от идеализма гегелевской концепции и испытав в процессе формирования своего мировоззрения сильное воздействие со стороны фейербаховского материализма, К. Маркс и Ф. Энгельс синтезировали многие их идеи; итогом явилась переработка идеалистической диалектики на основе материалистических принципов. Параллельно с этим процессом, вплетаясь в него, шла разработка политэкономических проблем и включение в философское осмысление политэкономической информации о развитии общества. В марксистской философии появилось новое содержание, отсутствовавшее в прежних философских системах, но выработанное на базе внутренней преемственности в решении ряда кардинальных проблем. Итогом стало возникновение нового взгляда на общество — исторический материализм, явившегося важнейшей частью общего мировоззрения — диалектического материализма, преобразовавшего во многом традиционное содержание философского мировоззрения.

Сущность нового, внесенного марксизмом в философию, можно проследить по следующим линиям: по функциям философии; по соотношению в ней партийности, гуманизма и научности; по предмету исследования; по структуре (составу и соотношению) основных сторон, разделов содержания; по соотношению теории и метода; по отношению философии к частным наукам.

К. Маркс и Ф. Энгельс провозгласили главным назначением философии задачу быть орудием освобождения рабочего класса, всех трудящихся от эксплуатации и духовным средством созидания коммунистического общества. При этом подчеркивалось, что философия должна разрабатываться на основе науки, а гносеологической ориентацией субъекта партийности должна стать ориентация на максимально достоверное знание. Лишь объективное знание способно стать орудием эффективного преобразования социальной действительности. Считалось (по крайней мере, теоретически), что всякая найденная истина или сформулированная на^[129] ее основе теория полезна пролетариату. «Все теории хороши, если соответствуют объективной действительности» (*Ленин В.И.* ПСС. Т. 50. С. 184). Марксизм кровно заинтересован в объективном, всестороннем познании общества и природы. «Нам нужна **полная** и **правдивая** информация. А правда не должна зависеть от того, кому она должна служить» (там же. Т. 54. С. 446). Только эта объективность, вся полнота правды и позволяют пролетариату успешно преобразовывать общественные отношения и природу в его интересах, в интересах человечества.

Интересы человечества, о которых заявлялось в марксизме, логически вели к признанию гуманизма как принципа действия. Борьба с эксплуататорами предполагала лишь свержение политической власти владельцев капитала и превращение этих владельцев в тружеников производства. Гуманизм

¹ Эта часть главы подготовлена П.В. Алексеевым.

К. Маркса и Ф. Энгельса вытекал из анализа отчуждения как всеобщего состояния человечества, обусловленного наряду с разделением труда господством форм собственности.

Итак, единство партийности и научности, революционности и гуманистичности — характерная черта марксизма, как она проявилась в нем теоретически в процессе его формирования и развития.

Это единство трех принципов вытекало из нового понимания практики в марксизме. Она стала выходить на первое место среди других понятий марксизма. В «Тезисах о Фейербахе» К. Маркс подверг критике прежний материализм за его созерцательность и идеализм за сведение практики к чисто теоретической деятельности. Сопоставляя теоретическую (умозрительную) деятельность и практику, он отдавал предпочтение практике, предметно-чувственной деятельности человека по изменению систем. Особое внимание он обратил при этом на общественно-историческую деятельность по революционному преобразованию общества, в процессе которой человек меняет не только социальную реальность, но и самого себя. Впервые в истории философии К. Маркс ввел материалистически трактуемую практику в теорию познания. Практика становилась исходным пунктом, движущей силой, критерием истины и целью познания.

Марксистская философия, включившая в себя понятия «практика», «общественное бытие», «общественно-экономическая формация» и др., стала специфичной (по сравнению с предыдущими философскими системами) по своему предметному основанию. Несомненно, между ними оставалось много общего. Старый материализм и материализм марксистский остались предметно «тождественными» в том смысле, что принимали материю в качестве первичной субстанции, являлись учением о всеобщем в системе «мир — человек». Но они оказались не тождественными так же,^[130] как нетождественны явления и сущность, фрагментарные сущности и тотальная сущность. К. Маркс и Ф. Энгельс впервые в истории философии разработали на базе материализма законы диалектики, которые связали между собой три основные сферы реальности: природу, общество и мышление; они обнаружили глубинное единство всей развивающейся (а не статичной) действительности. Благодаря открытию всеобщих законов развития сам предмет философии становился динамичным. Это позволило перевести проблему предмета философии с языка абстрактно-всеобщего (как это было, например, у Шеллинга и Гегеля) на язык конкретно-всеобщего анализа, с односторонне-сущностного уровня (как мы видели это, к примеру, у Фейербаха) на целостно-сущностный уровень. Преобразованию подверглись не только представления о таких сторонах предмета философии, как «мир», «человек», «теоретико-познавательные отношения» (ввиду создания исторического материализма и разработки категории «практика»), но и аксиологические, онтологические отношения, а также представления о всеобщем философском методе.

К своеобразию марксистской философии, обеспечивающему ее методологическую эффективность, относится единство ее основных разделов: онтологии (объективной диалектики), теории познания и логики (мировоззрен-

ческой, философской или «диалектической»). Между тем в прежней философии имелся разрыв между ними. Даже у Гегеля, провозгласившего принцип единства диалектики, логики и теории познания, «диалектика» замыкалась на абсолютной идее и ее элементах и отсутствовала, как мы уже видели выше, в области явлений неорганической и органической природы. Единство трех важнейших частей философии стало возможным благодаря признанию основных законов диалектики как пронизывающих одновременно и онтологию, и гносеологию, и всеобщую методологию (систему философских принципов познания и практических действий).

Создание марксистской философии означало также установление нового соотношения всеобщего и частонаучного знания. Результатом применения диалектического метода к политэкономии был «Капитал» К. Маркса, к области органической химии — открытие сторонником марксизма К. Шорлеммером исходной клеточки органической химии (таковой оказались парафины). До К. Маркса и Ф. Энгельса у философов и естествоиспытателей хотя и встречались синтетические трактовки взаимоотношения философии и естествознания (например, в трудах А.И. Герцена), но преобладал все же односторонне-аналитический подход: либо натурфилософия, либо позитивизм. Первый абсолютизировал роль философии в этом взаимоотношении, второй абсолютизировал роль естествознания (его лозунг — «Наука – сама себе философия»^[131]). Диалектико-материалистическая же трактовка, являясь продолжением диалектической традиции, нацелена на установление тесной связи этих сфер освоения действительности. Это — позиция, ведущая к установлению интегративных связей между научной философией и частными науками о природе и обществе. Предполагалось, что тесная связь с естественными (как и техническими) и общественными науками позволит марксистской философии, с одной стороны, оказывать позитивное воздействие на научный прогресс, с другой — иметь открытым широкий источник для собственного развития.

Наряду с отмеченными положительными сторонами **марксизм имел существенные недостатки в своей философии**: недооценка проблемы человека как индивида, переоценка классового фактора при анализе его сущности и экономики — при рассмотрении общества, искаженное представление о законе отрицания отрицания (акцент на негации в процессе его применения, а не синтезе всех сторон предыдущего развития), абсолютизация борьбы противоположностей в развитии (вместо теоретического «равноправия» «борьбы» и «единства» противоположностей), абсолютизация скачков-взрывов (революций в обществе) и недооценка постепенных скачков (в обществе — реформ) и т.п.; на практике марксизм характеризовался отступлением от гуманизма и от провозглашенного им принципа единства партийности с объективностью.

Марксизм как философскую теорию после К. Маркса и Ф. Энгельса развивали их последователи — П. Лафарг (1842—1911), А. Лабриола (1843—1904), А. Грамши (1891—1937) и др. Наиболее видными марксистами в России были Г.В. Плеханов (1856—1918) и В.И. Ленин (1870—1924).^[132]

Глава 7. История философии в России. Конец XIX – начало XX столетия¹

Наиболее яркий представитель русской философии последних десятилетий XIX в. – **Владимир Сергеевич Соловьев** (1853—1900) — философ, поэт, публицист. Вл. С. Соловьевым была заложена традиция русской философии Всеединства. Он провидел и посылно реализовал плодотворнейшую тенденцию к синтезу философской и богословской мысли, рационального и мистического типов философствования, западной и восточной культурной традиции. При этом, чуждый всякому национализму и интеллектуальной нетерпимости, он оставался глубоко русским, христианско-соборным мыслителем, чей духовно-теоретический призыв к единению подкреплялся личной нравственной честностью и жизненным достоинством.

Основу философии Соловьева составили разработанные им понятия Всеединства, Добра и его воплощений, Богочеловечества, Софии. Онтологические, этические, социологические и историко-философские взгляды Соловьева нашли наиболее полное свое выражение в труде «Оправдание Добра. Нравственная философия». Должное содержание или смысл человеческой жизни он видит в осуществлении человеком, обществом и человечеством в целом идеи Добра. При этом Добро трактуется онтологически, как некая высшая сущность, получающая воплощение в различных формах — в индивидуальном бытии человека, в религии и Церкви, в истории человечества. Добро обладает следующими свойствами: чистотой, или самозаконностью (автономией), ибо оно ничем внешним не обусловлено; полнотой, или всеединством, поскольку оно все собою обуславливает; силой, или действительностью, поскольку оно через все осуществляется. Оно проявляется прежде всего в чувствах стыда, жалости (сострадания) и благоговения. Эти первичные данные составляют незыблемые основы нравственной жизни человечества. Все так называемые добродетели могут быть показаны как видоизменения этих трех основ или как результат взаимодействия между ними и умственной стороной человека. Благодаря наличию этих первичных данных нравственности люди способны видеть различие между добром и злом, вырабатывать и воспринимать моральные нормы, формулировать учение о нравственности. Вл. С. Соловьев подчеркивает, что именно человек^[133] в своем разуме и совести (а не во всех своих поступках и жизнепроявлениях) есть безусловная форма для Добра как безусловного содержания. Его право и долг — оценивать с точки зрения соответствия идее Добра не только собственное поведение, но и те общественные образования, в которые он оказывается включенным (семья, Церковь, Отечество). Эти образования есть исторические образы Добра, и человек должен участвовать в их жизни и соответствовать их требованиям лишь в той мере, в какой эта жизнь и эти требования являются воплощениями Добра. Соловьев не принимает противопоставления личности

¹ Материал по концепциям философов России приводится в основном по энциклопедическому словарю: *Алексеев П.В.* Философы России XIX — XX столетий (биографии, идеи, труды). 4-е изд. М., 2002.

и общества, критикуя как «гипнотиков индивидуализма», утверждающих самодостаточность отдельной личности, так и «гипнотиков коллективизма», которые видят в жизни человека только общественные массы. Человек для него — существо лично-общественное. Соловьев различает три основные формы организации человеческого общества: родовая форма; национально-государственный строй; всемирное общение жизни. Последняя из этих форм есть осуществление идеи Всеединства — идеал будущего, когда в «действительном нравственном порядке» будут преобразованы и воссоединены все элементы бытия, содержащиеся, даже в своем несовершенном состоянии, «искру Божества».

Значительная часть работ Вл. С. Соловьева, в том числе и его публицистика, представляет его размышления о возможных путях достижения Богочеловечества — о том, что для этого могли бы сделать личность, государство, Церковь, прежде всего в России.

В работе «Три силы» выдвинул идею России как третьей силы, свободной от недостатков и ограничений двух других — восточной (чрезмерно подчиняющей личное начало общему) и западной (утверждающей чрезмерную независимость частного от общего). Третья сила должна примирить единство высшего начала с свободной множественностью частных форм и элементов. Впоследствии Вл. С. Соловьев отказался от противопоставления России западной силе.

Вл. С. Соловьев предлагает проект мироустройства, к которому должно двигаться человечество. Это будущее мироустройство предполагает духовный авторитет вселенского первосвященника и светскую власть рационального государя — свободного инициатора прогрессивного социального движения. От России же, считает он, требуется «обращение всех наших национальных дарований, всей мощи нашей империи на окончательное осуществление социальной троицы, где каждое из трех главных органических единств, Церковь, государство и общество — безусловно свободно и державно, не в отъединении от двух других, но в утверждении безусловной внутренней связи с ними. Восстановить на Земле^[134] этот верный образ Божественной троицы — вот в чем русская идея».

Десятилетие спустя, в «Оправдании Добра», Вл. С. Соловьев вновь подтверждает свою приверженность идее «согласного действия» перво-свя-тителя, царя и пророка как личных носителей верховных жизненных начал, видя в этом условии единства, полноты и правильного хода общего нравственного прогресса. Однако общий контекст этого произведения значительно отличается от «Русской идеи» с ее односторонней критикой Русской Православной Церкви, давшей повод (наряду с приписыванием непогрешимости первосвященнику) говорить о том, что Соловьев отождествлял «первосвященника» с главой Католической церкви. В «Оправдании Добра» философ рассматривает все христианские церкви как исторические образы Добра, стремясь быть объективным в характеристике их достоинств и ограниченностей.

Основные философские труды Вл. С. Соловьёва – «Чтения о богочеловечестве» (1877–1881), «Критика отвлечённых начал» (1880), «Духовные основы жизни» (1882–1884), «История и будущность теократии» (1883), «Русская идея» (1888), «Россия и Вселенская церковь» (1889), «Национальный вопрос в России» (1883–1891), «Смысл любви» (1892–1894), «Оправдание Добра» (1897), «Первое начало теоретической философии» (сборник статей, 1897–1899), «Три разговора о войне и прогрессе и конце всемирной истории» (1899–1900) и др.

Трубецкой Сергей Николаевич, князь (1862–1905), – философ, чьё имя неразрывно связано с подъёмом русской философии конца XIX – начала XX в.; известен своими фундаментальными трудами по истории античной философии, онтологии, гносеологии, культурологии; публицист и общественный деятель. Ещё в гимназии пережил религиозные сомнения, увлекался позитивистским эмпиризмом, испытал сильное влияние немецкой философии; в 7-м классе прочёл четыре тома «Истории новой философии» Куно Фишера, что положило начало его критическому изучению философии. Он глубоко проник в мировоззренческие идеи славянофилов. Был другом Вл. С. Соловьёва. По окончании гимназии Трубецкой поступил в Московский университет сначала на юридический, потом на историко-филологический факультет; окончил университет в 1885 г. Через год выдерживает магистерский экзамен по философии и начинает преподавать в Московском университете. Тема его магистерской диссертации – «Метафизика в Древней Греции», докторской диссертации – «Учение о Логосе в его истории». После защиты получил возможность отправиться за границу (в Германию) в научную командировку. Трубецкой становится профессором Московского университета (1900), одним из редакторов журнала «Вопросы философии и психологии»^[135] (1900–1905). В эти годы он активно включается в академическую жизнь, защищая автономию университета. События 1904–1905 гг. выдвинули его и как политического деятеля. В июне 1905 г. в качестве члена делегации земства и городских органов самоуправления произнёс в присутствии императора Николая II речь о необходимости реформ. Осенью 1905 г. был избран, несмотря на свои молодые годы, ректором Московского университета, однако на этом посту проработал всего около месяца: умер от кровоизлияния в мозг; смерть настигла его неожиданно, в канцелярии министра просвещения, когда Трубецкой, будучи ректором, приехал в Петербург, чтобы отстаивать право университетской автономии.

Специфической чертой философии Трубецкого было единство гносеологии, онтологии и этики. Стремясь преодолеть односторонность эмпиризма и рационализма, он пришёл к утверждению гармонического единства опыта, разума и веры; им была разработана концепция сознания, в которой сочетались в едином комплексе несколько факторов (в их числе социокультурный), обуславливающий содержание сознания. «Чувствующий уровень» сознания он не ограничивал пределами индивида. Он показал, что этот уровень свидетельствует о наличии в мире (наряду с всемирным Разумом) всемирной Чувственности. Существует, с его точки зрения, некоторая всеобщая чувствен-

ность, носителем которой является особый субъект чувственности, отличный от Бога, – мировая Душа. Деятельным воплощением соборности сознания выступает любовь, начиная с личностей и устремляя их к человечеству и Божеству. «Истина, добро и красота, – считал он, – признаются объективно, осуществляются постепенно лишь в этом живом соборном сознании человечества» (Собр. соч.: в 6 т. Т. 2. М., 1908. С. 16).

Свою философскую концепцию Трубецкой называл *конкретным идеализмом*, оттеняя тем самым её своеобразие в сравнении с «отвлечённым» (типа гегелевского) идеализмом, неспособным, как он полагал, объяснить переход от абсолюта к области единичных вещей. Конкретный идеализм Трубецкого пронизан законом универсальной соотносительности. Трубецкой подверг критике рационализм, мистицизм и эмпиризм, признав в каждом из них момент истины. Полная истина состоит в определении сущего как «абсолютного всеединства», «всеединого конкретного бытия», в котором все стороны сущего находятся в необходимой соотносительной связи. Все реальные объекты оказываются своего рода взаимодействующими индивидуальными центрами (монадами), объединёнными в одном мировом субъекте. В идеале соборности должны совпадать религия, нравственные и социальные начала. Идея соборности выступает у Трубецкого альтернативой как индивидуализму, так и коллективизму^[136] социалистических учений. Согласно его концепции, греческая философия формировалась из мифологии и религии, а её значение он видел в том, что она подготовила человечество к восприятию христианского идеала.

Главные философские труды Трубецкого: «О природе человеческого сознания» («Вопросы философии и психологии». 1889. Кн. 1; 1890. Кн. 3; 1891. Кн. 6, 7); «Метафизика в Древней Греции» (М., 1890); «История древней философии. Курс лекций» (М., 1892); «Психологический детерминизм и нравственная свобода» («Вопросы философии и психологии». 1894, кн. 25); «Учение о Логосе в его истории. Философско-историческое исследование» (М., 1900); Собрание сочинений (в 6 т. М., 1906–1912); «История древней философии» (Ч. 1, 2. М., 1906–1908); «Чему нам учиться у материализма» («Вопросы философии». 1909. № 5); Сочинения (М., 1994).

Остановимся теперь на рассмотрении взглядов некоторых философов России первой половины XX столетия. Творчество некоторых из них всецело протекало в пределах российских условий, а творчество других, как, к примеру, Н.А. Бердяева и С.Л. Франка, – в западноевропейских странах (после высылки из страны в 1922 г.).

Флоренский Павел Александрович (1882–1937) – религиозный философ, учёный-энциклопедист; мыслитель широчайших интересов.

Судьба его сложилась трагически: аресты, ссылки (последний раз – в Соловецком лагере), расстрел.

В середине 20-х гг. редколлегия Энциклопедического словаря Гранат обратилась к Флоренскому с предложением написать о себе статью. В лаконичной форме он изложил, кроме библиографических данных, и существо своего миропонимания. В статье отмечалось: «Свою жизненную удачу Фло-

ренский понимает как проложение путей к будущему цельному мировоззрению. Основным законом мира Флоренский считает принцип термодинамики – закон энтропии, всеобщего уравнивания (Хаос). Миру противостоит закон эктропии (Логос). Культура есть борьба с мировым уравниванием – смертью. Культура (от «культ») есть органически связанная система средств к осуществлению и раскрытию некоторой ценности, которая принимается за безусловную и потому служит предметом веры. Вера определяет культ, а культ – миропонимание, из которого далее следует культура. Всеобщая мировая закономерность есть функциональная зависимость, понимаемая как прерывность в отношении связей и дискретность в отношении самой реальности. Эта прерывность и разрозненность в мире ведёт к пифагорейскому утверждению^[137] числа как формы и к попытке истолкования «идей» Платона как «прообразов».

Важное место во взглядах Флоренского занимает софиология. Он следует за Вл. С. Соловьёвым, однако, как отмечает С.С. Хоружий, в трактовке всеединства и Софии Флоренский с ним расходится: в отличие от него он строит своё учение о Софии на материале православной церковности (иконописи, литургии и др.), а явления эмпирической реальности и самую материю мира, вещество видит не отъединёнными от смысла, а выражающими его, духовно значимыми и ценными. В качестве характерных черт мысли Флоренского С.С. Хоружий выделяет следующие: 1) тяга к платонизму и в целом к духовному строю, греческой античности; тенденция к максимальному сближению эллинского и православного духовного стилей; 2) «конкретность» – неприятие спиритуализма и отвлечённой метафизики, стремление дополнить религиозно-философские тезисы экскурсами в различных областях знания; 3) интеграция идей и методов современного естествознания в рамки религиозного мировоззрения – впоследствии становятся главными установками его конкретной метафизики 20-х гг. Это метафизика всеединства на новом этапе, обогащённая феноменологическим методом исследования и рядом выдвинутых Флоренским идей философского символизма и семиотики. Её задача – выявление неких первичных символов, базисных духовно-материальных структур, из которых слагаются различные сферы реальности и в соответствии с которыми организуются различные области культуры.

Для взглядов Флоренского характерен онтологический символизм. С его точки зрения, за материально-энергетическим «телом» символа стоит высшая духовно-смысловая реальность, органично с этим телом «сращенная» и лишь посредством него доступная для нашего сознания. Символы суть органы нашего общения с деятельностью. Ими и посредством их мы соприкасаемся с тем, что было отрезано до тех пор от нашего сознания. Изображением мы видим реальность, а именем – слышим её; символы – это отверстия, пробитые в нашей субъективности. Эта онтолого-символическая метафизическая установка легла в основу исследований Флоренского по символике имени, символике цвета, музыки и числа. С этих позиций исследовал он символизм русской православной иконописи.

Из философских трудов Флоренского можно указать на следующие: «Столп и утверждение истины» (М., 1914); «Общечеловеческие корни идеализма» (Богословский вестник. 1913. № 1); «Первые шаги философии. Из лекций по истории философии» (Сергиев Посад, 1917); «Макрокосм и микрокосм» (Богословские труды. Сборник 24. М., 1983); Соч. в 4 т. (М., 1994–1999).^[138]

Одним из крупнейших философов России рассматриваемого периода был **Франк Семён Людвигович** (1877–1950). Свою философскую концепцию он называл *метафизическим реализмом*. По его убеждению, вся реальность состоит из нескольких родов бытия. Один из них – эмпирический (материальная реальность). Другой уровень – уровень наших чувств, желаний, предпочтений. Особый вид реальности, подобный платоновскому миру идей, образуют идеальные, вневременные элементы в бытии – такие, как числа, геометрические формы и фигуры, общие содержания понятий и суждений. Все они в каком-то смысле независимы от нас и имеют силу в самих себе. Существенным признаком элементов этой реальности является, как считает Франк, их вневременность – они выступают как возможность по отношению к первым двум видам бытия, реализуются в них в настоящем, прошедшем или будущем. На «автономности», «самозаконности» идеальных содержаний основана возможность всех наук об идеальных связях, лучшим образцом которых служат математические науки. Однако допущение о полной автономности этого вида реальности, правомерное и необходимое для такого рода наук, не должно приниматься философским сознанием, т.е. сознанием, стремящимся постичь бытие в его целостной полноте. Франк видит порок идеалистических философских систем именно в том, что они основаны на допущениях автономности идеального. Метафизический реализм Франка предполагает признание ещё одного уровня реальности – безусловного бытия, «конкретного, подлинного всеобъемлющего единства», Божественного. Бога вне человека и человечества нет. Бог в нас самих. «Бог-с-нами», но он также и вне нас. Бог – духовный абсолют, придающий миру внутренний смысл и ценность. Божество (или Божественное) является нам в общении с ним, прежде всего в любви. Одной из характеристик Бога является непостижимость. Мир познаётся органами чувств, рационально и трансрационально. Последнее есть интуиция, переживание, трансцендентность; именно трансрациональное позволяет субъекту сливаться с объектом, с миром, с Божественным. Основоположная черта моего внутреннего бытия и есть имманентно присущий ему момент трансцендирования – соучастия в бытии за пределами самого себя. Субъективная реальность есть первичное (по своему значению для моей духовной жизни): от материальной реальности я могу отвлечься, но такое невозможно по отношению к реальности субъективной. Духовная жизнь человека, подчёркивает он, есть также и основа бытия общества. Действующей силой истории является не экономика, не материальные потребности и не идеи, а только человек, одновременно вмещающий в себя и экономические потребности, и идеи. Как^[139] телесность человека неотделима от его духа, так и частная собственность есть абсолютно необходимая и неустрани-

мая основа общественной жизни, вне которой последняя вообще немислима. В конкретной жизни человек руководствуется и потребностями, и идеями. Из всех сил, движущих обществом, наиболее могущественной и в конечном счёте всегда побуждающей оказывается сила нравственной идеи.

Общественное бытие есть не просто эмпирическая реальность или нечто чисто идеальное, но есть сфера идеально-реального. Отсюда у Франка позиция «социального идеал-реализма». Общественная жизнь, по Франку, имеет своим конечным назначением осуществление своей истинной онтологической природы, т.е. «обожение» человека, возможно более полное воплощение в совместной человеческой жизни всей полноты Божественного; последняя цель общественной жизни, как и человеческой жизни, вообще одна – осуществление самой жизни во всей всеобъемлющей глубине, гармонии и свободе её Божественной первоосновы. Франк развивал этику служения, этику долга, отправляясь от своего представления о духовной сущности человека. Он отделял свою позицию от квиэтизма, ведущего человека к пассивности, к сознанию своего ничтожества.

Франк был одним из немногих философов первой половины XX в., кто в процессе поиска мировоззрения наивысшей духовности пришёл к открытию, что таковым является христианство, в своей символической, порой весьма трудно расшифровываемой форме выражающее общечеловеческие духовные ценности и подлинное существо духовности. Им дано своеобразное истолкование многих религиозных текстов и терминов (у него самого немало символов и положений, требующих расшифровки). В этом отношении он был сторонником религиозного (христианско-православного) мировоззрения. Вместе с тем Франк подчёркивал свободный характер своей философии. Он писал: «При всём почтении к религиозной традиции я думаю, что философия, как дело свободной мысли, не должна боязливо оглядываться на церковное начальство и предание... Более того, философия, которая была бы одновременно догматическим богословием (философия в рамках катехизма), есть дело абсолютно невозможное». Считая рациональное познание неспособным постигать бытие в его глубинном уровне, в его безусловности, Франк отнюдь не стремился умалить значение науки как сознания, направленного на систематически связанное и максимально полное отвлечённое познание мира. «Наука, – писал он, – имеет право и обязанность работать, как если бы всё было рационально определимо: в этом и заключается её творческий пафос».^[140]

К основным трудам Франка относятся: «Непостижимое» (Париж, 1939 // Соч. М., 1990); «Предмет знания. Об основах и пределах отвлечённого знания» (Пг., 1915; СПб., 1995); «Смысл жизни» (Париж, 1926; Вопросы философии. 1990. № 6); «Духовные основы общества» (М., 1992); «Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия» (Париж, 1957); «Душа человека» (Париж, 1964; в кн.: Реальность и человек. М., 1997).

Бердяев Николай Александрович (1874—1948) — философ и публицист, один из известнейших представителей русского зарубежья 20–40-х гг.

Анализируя философские взгляды Н.А. Бердяева, В.В. Зеньковский разделяет все его творчество на четыре периода, но эти периоды, поясняет Зеньковский, выражают не столько разные (хронологически) ступени в философском развитии Бердяева, сколько разные аспекты его философии. Каждый период (аспект), пишет он, можно характеризовать по тому акценту, который его отличает, но это вовсе не исключает наличности в данном периоде построений и идей, акцент которых придется уже на другой период. Первый период выдвигает на передний план этическую тему. Вторым отмечен религиозно-мистическим переломом в Бердяеве, и религиозно-мистическая тема дальше не выпадает из его сознания. Третий период определяется акцентом на историософской проблеме (включая и характерный для последних лет Бердяева вкус к эсхатологии). Наконец, четвертый период (или четвертый акцент) связан с его персоналистическими идеями. К этим четырем акцентам надо еще прибавить несколько центральных идей. Их собственно две: принцип объективации и примат свободы над бытием, но по существу это суть идеи, связанные с персоналистическими построениями Бердяева.

В основе философского мировоззрения Бердяева лежит различие мира призрачного (это «мир» в кавычках, эмпирические условия жизни человека, где царствует разъединенность, разорванность, вражда, рабство) и мира подлинного (мир без кавычек, «космос», идеальное бытие, где царствует любовь и свобода). Человек, его тело и дух находятся в плену у «мира» – призрачного бытия. Задача же человека состоит в том, чтобы освободить свой дух из этого плена, «выйти из рабства в свободу, из вражды “мира” в космическую любовь». Это возможно лишь благодаря творчеству, способностью к которому одарен человек, поскольку природа человека есть образ и подобие Бога-творца. Свобода и творчество неразрывно связаны: «Тайна творчества есть тайна свободы. Понять творческий акт и значит признать его неизъяснимость и безосновность» (Бердяев Н.А. Смысл творчества // Философия свободы. М., 1989. С. 369). Рассмотрение человека как существа, одаренного огромной творческой мощью и в то же время^[141] вынужденного подчиняться материальной необходимости, определяет характер понимания Бердяевым таких глубинных вопросов человеческого существования, как вопросы пола и любви. Глубинное основание полового влечения Бердяев видит в том, что ни мужчина, ни женщина сами по себе не есть образ и подобие Бога в полном смысле этого слова. Только соединяясь в любви, они образуют целостную личность, подобную личности божественной. Это воссоединение в любви есть одновременно творчество, выводящее человека из мировой данности, царства необходимости в космос, в царство свободы. Любовь творит иную, новую жизнь, вечную жизнь лица.

Таким пониманием человека определяется подход Бердяева к проблеме общественного прогресса. Он не признавал теорий, рассматривавших личность прежде всего как частицу общества, видевших исторический смысл ее существования в выполнении социальных функций и в конечном счете в том, что сделано данной личностью для последующих поколений.

Говоря о предмете и характере философского познания, Бердяев подчеркивал трагичность положения философа. Внешний аспект этой трагичности он видел во враждебном отношении к философии, обнаруживаемом на протяжении всей истории культуры. Философов, всегда составлявших небольшую группу в человечестве, не любят и чего-то не могут простить им теологи, иерархи Церкви и простые верующие, ученые и представители разных специальностей, политики и социальные деятели, люди государственной власти, консерваторы и революционеры, инженеры и техники, простые люди, обыватели. Видя здесь сложную психологическую проблему, Бердяев отмечает, что «каждый человек, не сознавая этого, в каком-то смысле философ... Каждый решает вопросы метафизического порядка... И существует обывательская философия тех или иных социальных групп, классов, профессий... Они именно потому и считают ненужной философию» (*Бердяев Н.А. Я и мир объектов // Философия свободного духа. М., 1994. С. 238*). Источник драматизма в отношениях философии с религией Бердяев видит в столкновении между мыслью индивидуальной и коллективной, когда против свободы философского познания восстают именно философские элементы теологии, принявшие догматическую форму. Вместе с тем он отмечает наличие религиозных притязаний в самой философии: «Великие философы в своем познании всегда стремились к возрождению души, философия была для них делом спасения». Источник драматизма отношений философии с наукой Бердяев видит в универсальных притязаниях самой науки, связываемых им со сциентизмом. Однако «научная» философия, считает он, есть философия лишенных философского дара и призвания — она выдумана для тех,^[142] кому философски нечего сказать. Философия возможна лишь в том случае, если есть особый, отличный от научного, путь философского познания. Необходимое условие философского познания — философская интуиция, а основа философии — опыт человеческого существования во всей его полноте. Философия не может не быть личной, даже когда она стремится быть объективной. Настоящая философия есть та, которая «мучится смыслом жизни и личной судьбы».

Философия, считал Бердяев, неизбежно антропологична; она познает бытие в человеке и через человека.

Среди основных его трудов следует отметить: «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии» (1901), «Философская истина и интеллигентская правда» («Вехи», 1989), «Духовный кризис интеллигенции. Статьи по общественной и религиозной психологии» (1910), «Философия свободы» (1911), «Душа России» (1915), «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» (1916), «Судьба России. Опыт по психологии войны и национальности» (1918), «Философия Достоевского» (1921), «Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы» (1923), «Философия неравенства» (1923), «Философия свободного духа» (ч. I—II. 1927—1928), «Новое средневековье» (1934), «Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения» (1934), «Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности» (1937), «Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация»

(1947), «Самопознание. Опыт философской автобиографии» (1949), «Царство духа и царство кесаря» (1949), «Истоки и смысл русского коммунизма» (1955) и др.



Одним из влиятельных течений в философской мысли России на протяжении значительного периода XX столетия был марксизм. У истоков российского марксизма находились Г.В. Плеханов и В.И. Ленин.

Плеханов Георгий Валентинович — энциклопедически образованный ученый, крупный философ, исследователь в области экономики, социологии, эстетики, этики.

Г.В. Плеханов обосновывал и популяризировал учение марксизма, разрабатывал и конкретизировал его отдельные вопросы, особенно в области социальной философии: о роли народных масс и личности в истории, о взаимодействии базиса и надстройки, о роли идеологии и т.д. Он считал, что ключ к раскрытию существа социальных явлений нужно искать не в природе отдельных индивидов, а в тех отношениях, в которые они вступают в процессе производства. По его мнению, существуют два типа производственных отношений: технические («непосредственные отношения производителей в процессе производства»), не носящие классового характера, и имущественные, которые в классовом обществе имеют классовый характер. Это дало ему основание определять государство не как особый аппарат насилия, а как целое надклассовое образование, возникновение которого может быть в весьма значительной степени объяснено непосредственным влиянием нужд общественно-производительного процесса. В области онтологии и гносеологии он высказал ряд оригинальных идей. Так, он полагал, что материя в качестве источника ощущений представляет собой совокупность «вещей в себе». Органы чувств не механически копируют действительность, но преобразовывают информацию, которая затем предстает в виде «иероглифов», доводящих до нашего сведения то, что происходит в действительности, с «вещами в себе». Некоторые из марксистов, в частности В.И. Ленин, склонны были видеть в этом уступку кантианству и причисляли «иероглифизм» Г.В. Плеханова к агностицистам. На самом деле здесь нет ухода в агностицизм, как нет и утверждения о непознаваемости «вещей в себе». Г.В. Плеханов лишь стремился вывести марксистскую теорию познания из тупиков наивного реализма. Его «иероглифизм» был попыткой признать знаковую как одно из важнейших средств познания, как одно из проявлений творчества разума, преодолевшего не только обманчивость органов чувств (цвета как такового, например, объективно вне человека нет), но и заблуждения, рождаемые сложностью отражения сущности в сознании. Он утверждал, что «иероглифы» хотя и не полностью отражают действительность, но все же несут адекватную информацию о форме, структуре и взаимоотношениях реальных объектов и этого достаточно, чтобы мы смогли изучить действия на нас «вещей в себе» и, в свою очередь, воздействовать на них. Г.В. Плеханов

отстаивал также объективность, апостериорность пространства и времени. Пространство, считал он, не есть только субъективная форма созерцания (как полагал И. Кант); ему тоже соответствует некоторое объективное «само по себе».

Он раскрывал преемственную связь марксизма с лучшими традициями прошлого и в то же время подчеркивал необходимость творческого его развития.

Г.В. Плеханов выступал против курса на социалистическую революцию, считал, что Россия еще не созрела для такой революции, что необходимо постепенное созревание условий для социализма. К Октябрьской революции отнесся крайне отрицательно.

Ленин Владимир Ильич (1870–1924) – организатор и руководитель большевистской социал-демократической партии России и профессиональный революционер; развивал прежде всего идею классовой борьбы и механизмы осуществления диктатуры пролетариата. В.И. Ленин прошел большой и сложный путь профессионального революционера, о чем сегодня знают все студенты. Он был прежде всего политиком, и в центре его политических интересов находилась идея классовой борьбы, доведенная до идеи диктатуры пролетариата. Этой идее были подчинены многие его произведения. Исследования В.И. Ленина по экономике также подчинены идее социального преобразования, ликвидации частной формы собственности. Подчиненной политическим задачам оказалась и философия. Н.А. Бердяев отмечал: «Все мирозерцание Ленина было приспособлено к технике революционной борьбы»; «Он требовал сознательности и организованности в борьбе против всякой стихийности. Это основной у него мотив. И он допускал все средства для борьбы, для достижения целей революции... Революционность Ленина имела моральный источник, он не мог вынести несправедливости, угнетения, эксплуатации. Но, став одержимым максималистической революционной идеей, он в конце концов потерял непосредственное различие между добром и злом, потерял непосредственное отношение к живым людям, допуская обман, ложь, насилие, жестокость. Ленин не был дурным человеком, в нем было и много хорошего. Он был бескорыстный человек, абсолютно преданный идее, он даже не был особенно честолюбивым и властолюбивым человеком, он мало думал о себе. Но исключительная одержимость одной идеей привела к страшному сужению сознания и к нравственному перерождению, к допущению совершенно безнравственных средств в борьбе» (Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 96—97). Его философии были присущи все те недостатки, о которых мы уже говорили, касаясь марксизма.

Наряду с этим, будучи теоретиком марксизма, В.И. Ленин разработал далее марксизм в позитивном плане, а в ряде случаев выдвинул принципиально новые положения (в книге «Материализм и эмпириокритицизм», в «Философских тетрадях», в статье «О значении воинствующего материализма» и др.).

В его трудах освещались под новым углом зрения многие проблемы социальной философии — о сущности, формах и типах государства, о крите-

риальных признаках социальных классов и т.п. На некоторых из проблем общей философии остановимся подробнее, и первой из них будет проблема материи.

Проблема материи. Раньше представление о материи отождествляли с веществом, с вещественно-субстратными образованиями. Получалось, что физическое поле не есть материя, а нечто духовное или, в лучшем случае (как, например, у Вл. С. Соловьева), материально-духовное. Некоторые из естествоиспытателей полагали, что открытие полей расширило понятие материи, которым оказалось вещество плюс поле. В.И. Ленин проанализировал это поня^[145]тие и дал ему гносеологическое определение. «Материя, — отмечал он, — есть объективная реальность, существующая вне и независимо от сознания и отображаемая им». Это определение дано в плане противоположения «Я» и «Мир». Под ним разумеются уже не только вещество и поле, но и антивещество, производственные отношения и многое другое, что существует вне сознания и способно прямо или косвенно воздействовать на него. Можно сказать, что это подлинно мировоззренческо-философское определение, ибо раскрывается через основной вопрос мировоззрения.

Проблема истины. Истина согласно классической (корреспондентской) концепции означала совпадение представлений человека и действительности. В.И. Ленин не только расшифровал понятие «действительность», под которым нужно подразумевать и явление, и сущность, и предмет, и духовное образование (последнему ведь тоже могут соответствовать, а могут и не соответствовать представления познающего субъекта), но и выдвинул положение о субъективной стороне истины и объективном ее содержании. Истина, писал он, — это такое содержание наших представлений, которое не зависит ни от человека, ни от человечества (следовательно, не зависит оно по содержанию и от классов, т.е. истина надклассова и надисторична). В.И. Ленин сформулировал также положение об истине как процессе (при анализе истины в качестве теории): он показал, как соотносятся между собой абсолютная и относительная истины, как из одной относительной истины вырастает другая, более полная.

Проблема практики. В трудах В.И. Ленина впервые подчеркнута, что практика не только абсолютна (в плане критики агностицизма), но и относительна. Ее нельзя абсолютизировать. Она сама находится в развитии, т.е. может быть менее развитой или более развитой. Не всякая практика может служить критерием истины, а только такая, какая соотносима с уровнем развития теории. Отсюда вытекало, что критерием истины является не практика вообще, а только практика, взятая в ее историческом развитии.

Проблема всеобщего метода познания. В «Философских тетрадах» (1914—1916) В. И. Ленина выявлена структура («элементы») диалектики как теории и как всеобщего метода. В диалектику оказались включенными не только основные законы развития, но и многие соотносительные категории, выступающие в процессе познания в качестве принципов, регулирующих познавательную деятельность (принцип единства формы и содержания, прин-

цип каузальности и др.). Он раскрыл сущность и значение принципа единства диалектики, логики и теории познания.

Во времена В.И. Ленина актуальной была проблема *кризиса естествознания*. В столкновение, в конфликт приходили материалистические по сути установки естествоиспытателей с их идеалистическими выводами, которые они делали после своих исследований (например, выводы энергетического или конвенционалистского характера). В.И. Ленин подробно проанализировал кризис в физике, выявил его гносеологические, общеметодологические и социальные основания и показал, что одним из важнейших средств его преодоления является переход физиков на позиции сознательно применяемой диалектики.

Проблема союза философии и естествознания. Эта проблема, развивавшаяся многими философами прошлого, в том числе отечественными (особенно А.И. Герценом), была не только теоретически разработана дальше В.И. Лениным, но и поставлена как практическая, политическая задача. В работе «О значении воинствующего материализма» (1922) он выдвинул положение о необходимости установления союза философов-марксистов с естествоиспытателями-некоммунистами (с естественнонаучными материалистами и даже естественниками, стоящими на позициях идеализма). В.И. Ленин как глава государства много сделал для начала формирования этого союза сразу же после Октябрьской революции. В 20-е гг. философы опирались на идеи В.И. Ленина и, можно утверждать, сформировали такой союз. К сожалению, начиная с 1930 г. этот союз стал рушиться под гнетом сталинистского тоталитаризма.



Понятия «марксистская философия» и «советская философия» (или «философия СССР») не являются тождественными. Во-первых, термин «марксизм» преимущественно связан с политической экономией К. Маркса, с его «Капиталом». У самого Маркса нет однозначной связи его философских идей, например, в «Экономическо-философских рукописях 1844 г.», и политэкономических положений 40—50-х гг., на которых, как известно, базировалась его политическая программа. Сторонники экономических воззрений Маркса могли иметь и нередко имели иные, чем у Маркса, философские позиции. Вспомним хотя бы такого марксиста как А.А. Богданов (1873—1928), создателя «тектологического» мировоззрения. Во-вторых, в СССР в первые годы после революции продолжали развиваться разнообразные философские концепции, представленные Н.А. Бердяевым, Н.О. Лосским, Г.Г. Шпетом и др. Свою своеобразную философию разрабатывал с 20-х и вплоть до конца 80-х гг. А.Ф. Лосев.

Конечно, в СССР господствовавшим мировоззрением стал марксизм, поскольку он был на вооружении Коммунистической партии и его использовали для идеологического оправдания существовавшего в течение ряда десятилетий политического режима.^[147] Но и в философии диалектического мате-

риализма не все обстояло так, как на то рассчитывали политические «верхи». Сама диалектико-материалистическая философия еще в 20-х гг. имела два течения — одно, которое возглавлял А.М. Деборин (1881—1963), и другое, представленное Л.И. Аксельрод (1868—1946), В.Н. Сарабьяновым (1886—1952) и их сторонниками. Философы этих направлений вскоре, (с начала 30-х гг.), оказались недостаточно политизированными, не отвечавшими требованиям «марксистской партийности» с точки зрения руководителей партии. Новую, до предела идеологизированную марксистскую философию с выхолощенным из нее позитивным содержанием, разорвавшую преобладающую связь с религиозной философией предреволюционной России (и всякой иной «немарксистской философией») и положившую конец нормальному диалогу с западной философией, стремились организационно и идейно оформить М.Б. Митин (1901—1987) и его последователи. Но философия в СССР все же не стала в целом служанкой политики. Постепенно набирало силу то направление в диалектико-материалистической философии, которое находилось в закрытой оппозиции к процессу политизации философии. Оно ориентировалось на научность и гуманизм. Это направление представляли В.Ф. Асмус (1894—1975), Б.М. Кедров (1903—1985), Э.В. Ильенков (1924—1979), П.В. Копнин (1922—1971) и др.

С конца 80-х — начала 90-х гг. именно философы данного направления стали восстанавливать, а по многим проблемам и развивать философское наследие России XIX — начала XX в. и русского зарубежья 20—50-х гг. Эта философия, освободившись от политического пресса, теперь занимает в обществе такое же место, как и многие другие течения философской мысли.

На этом мы считаем возможным завершить рассмотрение философии XX столетия, хотя надо отметить, что российская история весьма богата по своему конкретному содержанию, что, кстати, отражается в разделах III и IV данного пособия. Кроме того, рекомендуем читателям ознакомиться с книгой П.В. Алексеева «Философы России XIX–XX столетий (Биографии, идеи, труды)» (4-е изд. М., 2002) и его же учебным пособием «История философии» (М., 2004).[148]

Глава 8. Основные направления современной западной философии

В классической философии многообразие имеющихся философских концепций и подходов, что уже отмечалось, как бы связывалось в единую рациональную схему, которая позволяла поддерживать это разнообразие внутри общего проблемного единства. Различие философских систем здесь соседствовало с общностью понимания целей и задач философии. В современной философии, напротив, на первый план выходят различия, общефилософский стержень разрушается, происходит выделение и локализация отдельных философских проблем, которые оформляются в самостоятельные направления. Причем если изначально генетическое родство с классикой еще не отрицается, что выражается в добавлении приставки «нео» к соответствующим концепциям (например, неокантианство, неогегельянство и т.д.), то затем этот разрыв постепенно становится самоценностью и каждое философское направление современности «кидает свой камень» в сторону классической философии.

Все это создает определенную сложность в понимании и изложении историко-философского материала, так как резко увеличивается само количество философских концепций и даже простое их перечисление чисто физически невозможно. Дабы выйти из этого положения, мы предложим такую классификацию современных тенденций в философии, которая основана на некоторой интерпретации современного историко-философского процесса. Смысловыми пунктами данного подхода выступают следующие.

Современная философия трактуется нами прежде всего как палитра попыток преодоления классической философии, суть которой мы изложили выше. На особенности развития философии XX в. существенное влияние оказывают социокультурные процессы, в частности резко изменившийся статус науки в обществе и культуре в целом. Наука в виде своих как позитивных, так и негативных результатов буквально врывается на все уровни общественного бытия, заставляя каждого человека вырабатывать свое собственное отношение к ней. Культура как бы раскалывается на тех, кто выступает за научно-технический прогресс, и на тех, кто против него. Причем в основании данных позиций находится не наука как таковая, а ее сложившийся в культуре образ.

В результате в современной культуре формируются две социокультурные ориентации, которые каждая со своей стороны специфически, по-разному осмысливают этот абсолютизированный образ науки, — *сциентизм* и *антисциентизм*.^[149]

Сциентизм проявляется как мировоззренческая установка на то, что научное знание есть наивысшая культурная ценность, с которой должны соизмерять свое содержание все иные формы духовного освоения бытия. Исторически идеалом для сциентизма (что выражено и в этимологии данного слова) выступают прежде всего наиболее развитые естественные и математи-

ческие науки. В их лоно, как в прокрустово ложе, укладываются не только иные способы и методы получения знания, характерные, например, для гуманитарных наук, но и вообще любые достижения человеческого духа, претендующие на постижение истины.

Этой позиции противостоит **антисциентизм** — социокультурная ориентация, основанная на широкой критике науки и как социального института, и как формы постижения мира, рассматривающая ее как «джинна, выпущенного из бутылки», угрожающего теперь существованию самой человеческой цивилизации. В качестве альтернативы науке, научному познанию, в некоторых случаях даже вообще рациональному взгляду на мир выдвигаются различного рода вненаучные или внерациональные (иррациональные), способы постижения бытия.

Явная взаимосвязь указанных ценностных ориентации, базирующаяся на одинаковом представлении о сущности науки, переводит данную проблему в несколько иную плоскость. Оказывается, что сциентизм и антисциентизм являются своеобразными полярными, т.е. противоположными, но одновременно неразрывными сторонами современной культуры, пронизывающими все ее уровни — от обыденного сознания до форм различного рода теоретических рефлексий. Указанная неразрывность и внутрикультурная оппозиция позволяют говорить именно о дилемме «сциентизм — антисциентизм» как важнейшем признаке современной культуры, представляющем собой ее особый структурный уровень и являющемся своеобразным ключом для понимания тех новых проблем, которые в ней возникли.

Таким образом, внутрифилософские процессы распада классических схем философии на рубеже XIX—XX вв. происходили на фоне кардинальных изменений в культуре, которые позволяют нам определенным образом рассмотреть основные направления современной философии сквозь призму дилеммы сциентизма и антисциентизма.



Сциентизм (феноменология, позитивизм, прагматизм, постпозитивизм, критический рационализм)

Сциентизм в философии возникает как реакция на натурфилософичность и абстрактность схем классической философии, которые, по мнению представителей данного умонастроения, не соответствуют действительному опыту, представляя собой лишь чис^[150]тую рефлексивную спекуляцию конкретного мыслителя. Поэтому общим смысловым полем возникающих направлений становится критика систематического идеализма. Иногда она ведется в достаточно мягкой форме и выглядит как своеобразное дополнение классических философских систем, что отражается даже в названии этих направлений (неогегельянство, неокантианство), иногда она принимает жесткий характер, направленный на полное отбрасывание классических традиций в философии (позитивизм, неопозитивизм).

В центре критической философской рефлексии часто оказывается фигура И. Канта, философия которого подвергается интерпретации как бы с двух сторон — сциентизма и антисциентизма. И это не случайно, так как Кант «заготовил принципиальную платформу критики неумеренных претензий логической “Системы” на адекватное представление мира» (Зотов А.Ф., Мельвиль Ю.К. Западная философия XX века. М., 1998. С. 13).

Так, например, в **марбургской школе неокантианства**, наиболее крупными представителями которой выступают Г. Коген (1842—1918), П. Наторп (1854—1924), Е. Кассирер (1874—1945), получают дальнейшее развитие антипсихологические установки кантовской философии. Философия трактуется здесь как рационально-теоретическая форма мышления, которая должна ориентироваться на то, чтобы выступать в качестве науки и отвечать соответствующим критериям научности. Соответственно наука для ее представителей — это высшая объективно-упорядочивающая форма человеческой культуры. Она как бы олицетворяет в себе разум как таковой, точнее, разум находит в науке свое истинное прибежище. Происходит абсолютизация разума, но в его восприятии через науку, т.е. отождествление разумности, рациональности с научностью. Объявляется, что мышление выступает единственным критерием определения объекта (Г. Коген), хотя на самом деле речь идет лишь об одной его разновидности, т.е. научном мышлении. Поэтому логика развертывания научной мысли превращается в логику развития действительности. Соответственно философия как форма рационально-теоретического сознания должна строиться по образцу науки. Неокантианцы сциентистского направления все время подчеркивают, что именно они верным образом интерпретируют философию Канта, выполняя поставленные им задачи рассматривать философию (метафизику) в качестве особой науки.

Феноменология немецкого философа Эдмунда Гуссерля (1859—1938) трудно поддается вписыванию в какую-то схему. Начав с философско-психологических установок («Философия арифметики»), он затем резко изменяет характер своего творчества («Логические исследования») и в русле идей неокантианства^[151] выступает за освобождение философии от психологизма. Философия должна быть построена как строгая наука.

Гуссерль ставит проблему обоснования наук о природе и истории, которые могут быть выработаны только в философии, выступающей строгой наукой о феноменах сознания. Соответственно для этого необходимо очистить образы сознания от эмпирического содержания. Способом такого очищения должна стать феноменологическая редукция, которая позволяет сознанию освободиться от смысла, навязываемого естественными науками. В результате можно выделить особое «чистое» образование, которое далее уже неразложимо и представляет собой «интенциональность», направленность на предмет, которую Гуссерль рассматривал как чистую структуру сознания, свободную от индивидуальных (психологических, социальных, расовых и других) характеристик. Последняя выступает как определенный мостик между субъектом и объектом. Она представляет и человеческое сознание, и од-

новременно мир бытия, предметности. Поэтому феноменология — это наука о «чистом» сознании.

В более поздний период творчества Гуссерль вновь возвращается к психологизму в философии, резко критикует сциентистские установки в философии. Это делает его творчество своеобразным культовым феноменом, на который ссылаются почти все представители современных философских концепций иррационалистического и антисциентистского типа (М. Хайдеггер, Н. Гартман, Х.Г. Гадамер), включая и современный постмодернизм.

Более жесткую позицию по отношению к классике занимает **позитивизм** (О. Конт, Дж. С. Милль), который также развивает традицию элиминации философии из разряда наук. **Огюст Конт** исходит из идеи, которую схематично можно выразить следующим образом. Как уже отмечалось, человеческий дух, по О. Конту, проходит в своем развитии как бы три стадии: 1) стадия религиозная, концептуальным объектом которой являются фиктивные образы теологии; 2) стадия философская, которая оперирует метафизическими абстракциями; 3) стадия научная, которая опирается на позитивные знания (отсюда и сам термин «позитивизм»). Соответственно философия, если она хочет действительно иметь хоть какое-то отношение к научному познанию, должна отказаться от исследования происхождения и назначения существующего мира и познания внутренних причин явлений и стремиться, правильно комбинируя рассуждения и наблюдения, к познанию действительных законов явлений. Всеобщая методология необходима, но она должна быть выработана на основании синтеза частнонаучных методологий и обобщена в особой «позитивной» науке.

В наибольшей степени *позитивистская позиция* становится популярной в *социологии* – не случайно ее основателем как науки^[152] часто называют именно О. Конта. Давая свою классификацию наук, он в ряду других наук, подобных физике или биологии, специально выделял социологию. Правда, сам термин был тогда не столь популярен, и Конт обозначает эту науку как «социальная физика». Это очень характерное обозначение, которое четко выражает сущность позитивистского подхода. Как для описания и предсказания в природе существует наука, опирающаяся на физические представления о мире, так и по отношению к обществу должна существовать своя собственная «физика» – наука, исследующая закономерности общества.

Прагматизм, представленный **Ч. Пирсом** (1839—1914), **Дж. Дьюи** (1859—1952), **У. Джемсом** (1842—1910), — философское направление, исходящее из критики классической философии за ее абстрактность и оторванность от проблем конкретного человека и призывающее, напротив, заниматься вопросами, которые стоят перед человеком в различных жизненных ситуациях. Соответственно вся окружающая действительность отождествляется у них с опытом, а единственным критерием истины является достижение практического результата.

Философия в понимании прагматизма должна помогать человеку двигаться в потоке опыта к каким-то поставленным целям. Джемс был уверен в возможности улучшения человеческого мира, хотя и не смог предложить ка-

кие-либо варианты этого улучшения. Позиция Дьюи более глубока и конкретно практична. Он предлагает не просто опираться на имеющийся опыт, но реконструировать его. Одним из средств такой реконструкции могла выступить педагогика как конкретная программа преобразования системы образования.

Как мы уже отмечали, на рубеже XIX—XX вв. происходят кардинальные изменения в культуре, связанные с резким возрастанием роли науки. Создается ситуация прямой зависимости каждого человека и человечества в целом от результатов научной деятельности, что порождает своеобразную веру в нее. Происходит процесс социализации науки, исследования внутри которой строятся уже не по принципу личных интересов какого-то отдельного мыслителя, а по принципу социальной востребованности (социального заказа). Время гениев-одиночек миновало, пришло время организации научных открытий. В последнем случае формируются целые научные институты, выполняющие специфические исследования, которые осуществляются коллективом ученых; каждый из них выполняет определенные функции, часто даже не зная общей цели исследования. Это приводит к невозможной в более ранние времена проблеме «неосмысленности (или неполной осмысленности) большинства научных решений, обеспечивающих достаточно эффективные практические рекоменда^[153]ции» (*Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии // Философия и наука. М., 1972. С. 79*). Это выводит на первый план проблему выработки эффективных методов отличия научного знания от ненаучного, а поскольку важнейшим элементом науки выступает теория (язык), отличие научных высказываний от ненаучных выходит на первый план в концепциях неопозитивизма.

Общая установка зарождающегося направления неопозитивизма достаточно прозрачна и обоснована. Поскольку любая наука — это прежде всего научная теория, а она, в свою очередь, представляет собой некоторую языковую систему, то проблема отличия науки от ненауки, научных высказываний от ненаучных может быть решена на лингвистическом уровне.

Соответственно в качестве эталона науки выступает та языковая система, которая относительно проста, логична и легко проверяема. Крупнейшим представителем аналитической философии (философии лингвистического анализа) был логик и философ **Людвиг Витгенштейн** (1889—1951). Он был учеником Б. Рассела (1872—1970) — одного из основоположников аналитической философии. С точки зрения Л. Витгенштейна, в качестве эталона науки выступает формальная логика, задающая общие критерии научности. При этом утверждается, что эмпирическое знание дано человеку в чувственном восприятии и познание здесь возможно с абсолютной достоверностью. Теоретическое же знание, в свою очередь, сводится к эмпирическому. Таким образом, функции науки можно свести к описанию явлений, а роль философии — к анализу языка научной теории. «Цель философии — логическое прояснение мыслей... Результат философии — не некоторое ко-

личество “философских представлений”, но прояснение предложений» (Логико-философский трактат. М., 1958. С. 50).

По мнению Л. Витгенштейна, любое высказывание, имеющее смысл, должно быть сводимым к атомарным предложениям, которые, в свою очередь, являются лишь описаниями. Понятно, что философские (метафизические) высказывания свести к атомарным и эмпирически проверяемым предложениям нельзя, поэтому они, по мнению философа, должны быть отнесены к разряду псевдовысказываний, которые, в свою очередь, с позиции научного анализа лишены всякого значения, а значит, бессмысленны.

Поскольку наука — это прежде всего научная теория, эмпирический уровень которой представляет собой систему фактических высказываний о реальном мире, то критерий научности имеет прежде всего эмпирический характер (подтверждаемость). Философия не может быть научной теорией, так как система ее высказываний не несет никакой фактической информации о мире и поэтому ее положения не могут быть подтверждены. Данный^[154] подход к демаркации философии и науки постепенно выкристаллизовывается в известный *принцип верификации*. Предложение считается научным, если оно верифицируемо, т.е. если его следствия не противоречат базисному знанию, которое представляет собой совокупность протокольных предложений, достоверных описаний опытных данных. Если некоторые предложения нельзя верифицировать, то они не являются научными и должны быть изъяты из научной теории.

Однако последовательное проведение данного принципа ставит под сомнение научный статус не только таких дисциплин, как, например, история или психология, но и естественных наук, которые часто базируются на утверждениях, которые не проверяют (например, понятие эфира в ньютоновской физике). Предложенная модель оказывается очень узкой, так как заставляет отказаться от общих предложений науки, т.е. от ее законов, достоверность которых нельзя обосновать с помощью верификации. Поэтому полное ее проведение потенциально возможно лишь в искусственном языке, тогда как реальный научный язык, являющийся расширением естественного языка за счет внедрения в него соответствующей научной терминологии и широко использующий универсальные предложения, не позволяет провести верификацию научных законов.

Идею своеобразной «реабилитации» метафизики, пытался осуществить английский философ **Карл Раймунд Поппер** (1902—1994). С его именем связывают **постпозитивистское** направление в современной философии. Поппер подвергает критике неопозитивистский принцип верификации с общих философских позиций, ставя вопрос о природе рациональности в целом и механизмах развития научных знаний. С точки зрения Поппера, принцип верификации в качестве критерия для определения научности или ненаучности теории не выдерживает никакой критики и представляет собой искусственное построение, не имеющее отношения к проблеме установления истины.

Действительно, человек лишь объявляет истинным некоторое полученное им знание на основании им же предложенных критериев. Таким образом, истина не столько выявляется человеком раз и навсегда (согласно каким-то критериям), сколько представляет собой некоторую цель, которая оправдывает сам смысл научного познания. Ученый стремится к истине, он должен быть уверен в ее достижении. Для этого конструируются различного рода критерии истинности, которые заведомо будут носить либо предметный, либо, напротив, самый общий характер. Принцип верификации и является одним из искусственно сконструированных критериев. Выполнить его несложно, так как наука вращается^[155] в выдуманном логическими позитивистами методологическом кругу, и мир оказывается «наполнен верификациями».

Поскольку, по мнению Поппера, философия и наука представляют собой совершенно различные образования, то и в качестве критерия их различения должен выступать принцип *фальсифицируемости* научных теорий. С философской позиции путь к истине в науке есть постоянное отбрасывание ложных (включая и ставшие неистинными положения науки) знаний. Таким образом, научность теории определяется ее опровержимостью опытом, и если она принципиально недостижима или искусственно заблокирована, то данная теория вряд ли имеет отношение к науке.

Философия, по Попперу, не может быть наукой, так как ее высказывания непроверяемы, но это вовсе не означает, в отличие от утверждений логистов, что ее высказывания бессмысленны. Поэтому принцип фальсифицируемости лишь проводит демаркацию между философией и науками и вовсе не отбрасывает саму систему философских знаний, как ненужную и бессмысленную. Более того, экзистенциальные высказывания, которыми оперирует философия и которые сами по себе, конечно, не фальсифицируемы, могут быть тем не менее фальсифицированы вместе с теорией, составной частью которой они являются. И тогда «экзистенциальное высказывание может увеличивать эмпирическое содержание всего контекста: оно может обогатить теорию, к которой принадлежит, и увеличить степень ее фальсифицируемости, или проверяемости. В этом случае теоретическая система, включающая данное экзистенциальное высказывание, должна рассматриваться как научная, а не метафизическая» (*Поппер К.* Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 96).

Кроме того, философия стимулирует научный прогресс. Метафизические идеи указывают направления и тенденции развития науки. «От Фалеса до Эйнштейна, от античного атомизма до декартовских рассуждений о природе материи, от мыслей Гильберта и Ньютона, Лейбница и Бошковича по поводу природы сил до рассуждений Фарадея и Эйнштейна относительно полей сил — во всех этих случаях направление движения указывали метафизические идеи», (там же. С. 40).

Необходимость философии связана также и с психологическими причинами. Ученый должен верить в свою творческую деятельность и в возможность постижения истины. Следовательно, он должен верить в те умозри-

тельные построения, с которых начинается построение научной теории и которые могут быть «весьма неопределенными» и «неоправданными с точки зрения науки», носить «метафизический характер» (там же. С. 60).

Таким образом, «реабилитация метафизики» К. Поппером безусловно имела место, но не в решении проблемы сущности фило^[156]софии, которая трактуется им в типично сциентистском духе. Предмет философии им резко ограничивается, в данном случае сводится к выполнению ею критической функции. Самое большое, на что способна философия, — это выступать умозрительной предпосылкой формирования научных идей. Поэтому, как отмечает М. Вартофский: «Поппер, в сущности, лишь модифицирует позитивизм, расширяя его представления о том, что считать осмысленным... Хотя Поппер и признает эвристическую и методологическую ценность метафизической традиции, он не может понять, почему она имеет эту ценность». (*Вартофский М. Эвристическая роль метафизики в науке // Структура и развитие науки (Из Бостонских исследований по философии науки). М., 1978. С. 71*). Основное его достижение в этой области — это более широкое обоснование рациональности, позволяющее и философию рассматривать как вид рациональной деятельности и не сводить последнюю только к эмпирическим критериям.

Последнее дает своеобразный импульс современному философскому течению, которое можно обозначить как **критический рационализм**, который основан на критике классической модели научной рациональности как попытки выработки некой «чистой» модели, верной для всех и во все времена. Рациональность, утверждают представители данного направления, определяется всем социокультурным контекстом, поэтому вместо абсолютного обоснования знаний необходимо предложить систему альтернативных решений, локальных моделей объяснения. Рациональное объяснение того или иного явления в таком случае есть акт свободного выбора. Но при этом следует осознавать, что такая тотальная же познавательная установка должна сопровождаться и тотальной критикой тех ошибок и заблуждений, которые сопровождают научное познание.

Представители критического рационализма считают, что можно создать некую общую модель научного рационализма, с помощью которой можно осуществить демаркацию между научным и ненаучным знанием, объяснить историю науки и те проблемные ситуации, которые в ней возникают. Такая модель должна представлять собой не некое завершенное образование, а открытую систему, своеобразную поисковую программу. Научная рациональность, таким образом, должна выступать не как характеристика научных результатов «задним числом», а как некое направляющее начало научной деятельности. Таким образом, модель научной рациональности должна выполнять две функции: функцию чисто логическую, которая устанавливает соответствие рационального знания нормам логики, и функцию методологическую, соотносящую конкретный научный опыт и принятый идеал рациональности. В сциентистском духе в качестве идеала научной

ра^[157]циональности предлагается физико-математическая модель научной теории.

Поскольку общая модель научной рациональности должна быть создана на основе обобщения всех существующих научных теорий, то к этой задаче прежде всего и сводится специфика философии. «Собственной и, может быть, единственной задачей философии, которая последовательно ориентируется на науку, на исследование, является создание единого и всеохватывающего определения соотношения всех научных теорий и способов объяснений, при помощи которых частная теория исследования материи становилась бы универсальной теорией действительного». (*Henrich D. Fluchtlinien. Philosophische Essays. Frankfurt a. M., 1982. S. 77*). И соответственно сказанному выше главным методом построения подобной общей модели выступает опять же тотальная критика, с помощью которой осуществляется анализ различных подходов и отбрасывание ложных, неистинных. Поэтому сущностью философии, если она стремится быть научной или хотя бы приблизиться к данному идеалу, выступает критика. Философская деятельность есть по преимуществу деятельность критическая.

Джон Пассмор (р. 1914), профессор Австралийского национального университета, утверждает, что в основе философии всегда лежит критика, но метод этой критики видоизменяется в зависимости от области исследования и специфики данного философского мышления. Поэтому, например, в основе философской критики Платона стоит диалектика, у Бергсона – интуиция, у Гуссерля — феноменологическое описание, у Витгенштейна — раскрытие бессмыслицы языковых выражений. Философ не имеет метода, характерного для всей философии, но «вправе использовать и использует любой тип критического обсуждения, обещающий прояснить вставшие перед ним проблемы». Но даже в этой области своего применения философия должна ограничивать свое участие в дискуссиях проблемами, которые по тем или иным причинам пока еще не поддаются конкретному научному решению. Именно последним объясняется так называемая вечность философской проблематики, которая обеспечивается, отмечает Дж. Пассмор, возможностью ничем не ограниченных рассуждений. Поэтому если философ берется за обсуждение научных дискуссий, то он не должен давать каких-то оценок, но должен заниматься лишь языковым описанием.

Цель философии, утверждает другой представитель данного направления – **Э. Тугендхат** (р. 1930), заключается в переосмыслении онтологических философских высказываний старой метафизики с помощью методов семантической формализации и прояснения семантической структуры философских понятий^[158] (*Tugendhat E. Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie. Frankfurt a. M., 1976. S. 54*).

П.Ф. Строусон также в русле аналитической интерпретации философии видит ее задачу в прояснении сети разнообразных конкретных связей, в обращении с которыми мы, как существа, взаимодействующие с миром и друг с другом, можем обладать практическим мастерством, не имея их ясного теоретического понимания.

Таким образом, представители постпозитивизма, как и всей аналитической традиции, хотя и, по известному выражению К. Поппера, «реабilitируют метафизику», но значительно сужают область ее исследований, определяя ее прежде всего как критический анализ языка научных теорий. От философии в данных концепциях не остается ничего, кроме логики. Несмотря на достаточно большое временное расстояние их от позитивизма О. Конта, говорящего, что в основе философии лежит наблюдение и установление через него связи между явлениями, аналитическая традиция в гносеологическом плане представляет собой лишь модификацию данной установки, что приводит в конечном счете «к отрицательной исследовательской программе» (В.С. Швырев).

Выдвигаемые модели научной рациональности являются по существу идеализированными конструкциями, оторванными от реальной практики науки, которая опосредуется иными видами человеческой деятельности и творчества, влияя на них и испытывая их влияние на себе. Да и сами эти модели создаются в условиях определенного социокультурного конкретно-исторического контекста, а потому являются весьма относительными. Поэтому так же как невозможно ни от чего не зависящее «чистое мышление», невозможно выработать и эффективную и ни от чего не зависящую модель научной рациональности.

Сциентистская интерпретация философии присуща **структурализму**, прежде всего в его французском варианте¹, хотя предлагаемая им программа в философском смысле шире, чем позитивистская или неопозитивистская. Цель философии, считают его представители, заключается в поисках общего основания для естественных и гуманитарных наук. В наибольшей степени их сближает использование пусть и разных, но языковых структур. Окружающий нас мир с этой точки зрения представляет собой как бы совокупность зашифрованных истин. Это мир символики. Таким образом, задача философии — это нахождение в культуре^[159] скрытых базовых структур, которые являются основой тех или иных явлений в мире. Но поскольку эти базовые структуры доходят до нас в виде особых знаковых систем, то их смыслы можно «расчистить» лингвистическими методами, выявив «чистые образы» сквозь многообразие окружающих нас языковых структур.

Философия, если она хочет относить себя к разряду наук, должна заниматься лингвистическим анализом. К науке (но не к научному познанию) могут приближаться лишь некоторые философские концепции, заполняя те области, в которых наука пока не развита. В этот момент философия отвечает научным критериям, так как стремится «объяснять бытие по отношению к нему самому, а не по отношению к моему “Я”» (*Lévi-Strauss C. Tristes tropiques. Paris, 1969. P. 63*). На развитой стадии наук философия не нужна, и конкретно-научные предметные объяснения лишают здесь философские умозрительные построения всякого смысла. Таким образом, степень научности

¹ Одной из «лично-психологических» причин этого является тот факт, что он исторически развивался в прямой полемике с французским экзистенциализмом. Леви-Строс открыто дискутировал с Сартром, называя философию последнего «метафизикой для беломшвеек».

философии зависит не от нее самой, а от того, насколько она используется в науках. В этом смысле научная философия возможна только как прикладная дисциплина, а не как самостоятельная наука.



Антисциентизм (неокантианство, экзистенциализм, персонализм)

Общим философским источником антисциентистской интерпретации философии, как мы уже показали в начале данной главы, выступает кризис классической модели философии и своеобразный разрыв того единства рационально-теоретических и ценностных компонентов, которое было ее важнейшим признаком. Если сциентизм базируется на абсолютизации рационально-теоретических компонентов философского знания, то антисциентизм исходит из того, что важнейшим признаком философии является ее ценностный характер, абсолютизируют этот аспект философии.

Представители **баденской школы неокантианства**, такие, например, как **Вильгельм Виндельбанд** (1848—1915), **Генрих Риккерт** (1863—1936), развивают трансцендентально-психологическое истолкование философии Канта, в котором особое внимание обращается на роль субъекта в процессе познания. В противовес теоретикам вышеизложенной марбургской школы они обращают внимание на то, что познание — это особый феномен, который, несмотря на всю его специфицированность, нельзя оторвать от культуры, в рамках которой он развивается. Поэтому наука не является особым доминирующим фактором культуры, а ее методы и принципы не могут рассматриваться в качестве абсолютного^[160] эталона для других форм познавательной деятельности. Более важными во взаимоотношении объекта и субъекта, по мнению представителей баденской школы, выступают системы ценностей, на которых основаны в том числе и гносеологические отношения человека с миром. Человек не может освободиться от своей изначальной субъективности, которая оказывает влияние на все богатство его взаимоотношений с миром и другими людьми.

Цель философии не может быть сведена к анализу только научного познания, она должна исследовать все системы ценностей, которые существуют в человеческой культуре. Такая установка дает начало, с одной стороны, выяснению специфики гуманитарного знания и его отличия от естественных и математических наук, а с другой стороны, импульс для анализа философии прежде всего как формы вненаучного, и внерационального сознания.

Еще более остро эта проблема решается в различного рода иррационалистических концепциях типа **бергсонизма**, или **философии жизни**, с их ограничением разумного познания и абсолютизацией значения внерациональных (интуитивных, оценочных) факторов философского понимания бытия. Именно в этот исторический период возникает целая серия философских концепций, так или иначе развивающих антисциентистскую традицию, что характерно для творчества таких мыслителей, как **Артур Шопенгауэр**

(1788—1860), **Сёрен Кьеркегор** (1813—1855), **Фридрих Ницше** (1844—1900), **Вильгельм Дильтей** (1833—1911), **Анри Бергсон** (1859—1941) и др.

Классическим выражением антисциентизма в философии выступает **экзистенциализм**, который мы рассмотрим на примере творчества М. Хайдеггера и К. Ясперса.

Мартин Хайдеггер (1889—1976) полемизирует с представителями марбургской школы неокантианства. Сведение философии к гносеологии, отмечает он, приведет ее к уподоблению естественным наукам, и прежде всего математике. Марбуржцы неверно проинтерпретировали Канта, который, выдвигая положение о невозможности существования метафизики как науки, имел в виду ошибочность трактовки философии по образцу физики или математики и выдвигал программу ее построения как особой науки, которая должна заниматься критикой разума, метафизикой природы и метафизикой нравов.

В этом плане, отмечает М. Хайдеггер, кенигсбергский мыслитель оказался гораздо глубже его ближайших интерпретаторов. У него метафизика и философия — это не одно и то же, поэтому выводы относительно метафизики не распространяются на всю философию в целом. Связано это с тем, что область философского мышления принципиально отлична от научного. Во-первых, философия есть рефлексия (т.е. особое применение разума) к анализу^[161] самих наук, основанная на выявлении их гносеологических предпосылок и ограниченности. Уже в этом смысле философия является своеобразной метанаукой по отношению к другим, так как затрагивает вопросы предпосылок научного знания в целом. Во-вторых, философия хотя и опирается на знания, но не должна к ним сводиться. В противном случае мы получим «циклопическую ученость» (Кант) и не более.

Хайдеггер отмечает, что неокантианцы попытались рассмотреть Канта лишь как гносеолога. Однако даже в этой области он далеко выходит за рамки чистой гносеологии. Обосновывая возможность знания, Кант осуществляет это с более широких философских позиций, фактически давая этому онтологическое обоснование. «Введением проблемы трансценденции на место метафизики ставится не “теория познания”, а онтология, рассмотренная в ее внутренней возможности» (*Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt a. M., 1973. S. 17*).

Далее Хайдеггер дает иррационалистическую интерпретацию, пожалуй, самой рациональной части философии Канта, усматривая сущность философии в особом философском созерцании, которое является предпосылкой мышления. С помощью созерцания философ должен уловить особенности мира, т.е. сделать их предметом своего внутреннего размышления. Роль разума, говорит мыслитель, здесь, конечно, очень высока, но он не может быть оторван и от чувственности, так как и то и другое являются проявлением «сущностного единства», занимая внутри его лишь разные иерархические уровни (*Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt a. M., 1973. S. 33*). Именно Кант, считает Хайдеггер, расчистил место для совре-

менной философии, в качестве которой и выступает *экзистенциальная метафизика*.

Наука (научное познание), безусловно, является одной из форм постижения бытия, отмечает он, но наука выражает собой лишь ограниченное по сравнению с философией знание, так как она не касается бытия в целом. Наука не может претендовать на «чистое» описание мира уже потому, что она, как и любая конструктивная деятельность разума, базируется на определенных ценностях и представляет собой прежде всего особую мировоззренческую ориентацию. В основе этой ориентации лежит очень сильная (и никак не обосновываемая) предпосылка о полном постижении мира с помощью частнонаучных методик. Но ни о какой полноте постижения бытия здесь и речи быть не может, так как оно всегда предметно ограничено. Таким образом, наука — лишь одно из средств упорядочивания (конструирования, интерпретации) мира с позиции «опредмечивания сущего», т.е. накладывание на любой исследуемый объект системы упорядочивания, характерной для данной конкретной науки. В результате возникает нечто, которое^[162] вовсе не является выражением сущности явления как такового. Именно для того, чтобы исследовать состояния бытия, были развиты методы наук, но они не приспособлены к тому, чтобы исследовать бытие этого сущего.

Хайдеггер отмечает, что в философии существует область, связанная с разработкой общей онтологической картины мира, которая лежит в основе частных наук и является наукой сама по себе. Науки описывают как бы локальные картины мира по сравнению с общефилософским представлением его в целом. Полная картина может быть представлена лишь в философии.

В поздних работах Хайдеггер под воздействием негативных последствий научно-технического прогресса занимает еще более жесткую позицию по отношению к научному познанию, отходя от поисков того общего, что есть между философией и наукой, проводя резкую дивергенцию между ними, утверждая, что наука все более отчуждается от философии и культуры. Он характеризует науку как «вычисляющее мышление», которое является принципиально односторонним, основанным на узких и прагматичных задачах. Сущность многих областей знания и феноменов жизнедеятельности людей (история, искусство, поэзия, язык, Бог) не поддается жесткому опредмечиванию и поэтому недоступна науке. Именно в этом плане можно сказать, что наука вообще не мыслит. «От науки в мышление нет мостов, возможен лишь прыжок. А он переносит нас не только на другую сторону, но и в другую истинность» (*Heidegger M. Was heißt Denken? Tübingen, 1954. S. 57*).

Попытки науки претендовать на всестороннее исследование, а это одна из целей науки, реализующиеся в ее экстремизме как желании сделать своим объектом все что угодно, на самом деле представляют собой лишь суммативную всесторонность, достигаемую за счет накопления количества исследуемых явлений, которое не позволяет раскрыть в процессе познания сущностную всесторонность бытия. Именно установка познать «что угодно и насколько угодно» и достижение действительной беспредельности в ее реализации выдают ограниченность науки, не позволяющую ей познать бытие как

такое. Бытие средствами науки познать нельзя, им лишь можно овладеть с помощью философии, которая и представляет собой истинное мышление. Философия мыслит о смысле, который делает вещь именно таковой, какая она есть. Истина бытия не связана с ее практическим использованием, как это осуществляется в науках. Цель наук — овладение миром, но не понимание смысла. Философия не стремится овладеть бытием, а направлена на постижение его смыслов.

Антисциентистская позиция характерна и для другого немецкого философа – **Карла Ясперса** (1883—1969).^[163]

Исходя из того что и наука, и философия как формы сознания основаны на определенных ценностных системах, философ утверждает, что они несовместимы. «Философское мышление по своему смыслу радикально отличается от научного» (*Jaspers K. Philosophische Autobiographie. Stuttgart, 1957. S. 27—28*). В науке в качестве высшей выступает познавательная ценность, тогда как в философии установка на обязательное достижение истины отступает на второй план. Именно поэтому философия принципиально не должна строиться по образцу каких-либо наук, являясь совершенно иным способом постижения бытия. Примером последнего служит тот факт, пишет Ясперс, что логическое доказательство, признающееся сциентистски настроенными мыслителями своеобразным эталоном доказательства, оказывается недостаточным в философии. Более того, те формы рассуждения, которые в логике считаются ошибочными, а именно «противоречия, круг, тавтология... выступают как признаки различия между философским и научным мышлением». Если в науках мышление является лишь средством овладения знаниями и с их помощью предметным миром, то философия есть мышление в чистом виде — самомышление, которое реализуется через внутреннюю деятельность человека.

Философия не ставит перед собой задачу предметного овладения миром. Она ближе стоит к искусству. Философ создает уникальные произведения, являющиеся результатом его собственного творчества. Соответственно философия — глубоко непрактичная форма духовного освоения бытия. «Если науки в своих областях получили убедительно достоверные и общепризнанные знания, то философия не добилась этого, несмотря на свои старания в течение тысячелетий» (*Jaspers K. Einführung in die Philosophie. München, 1971. S. 9*). Таким образом, в философии отсутствует критерий общезначимости результатов, так как в ней нет единой системы методов. Поэтому наука развивается линейно-прогрессивно, постоянно накапливая знания о предметной области. Последняя по времени научная теория одновременно выступает и как наиболее истинная. В философии данная направленность и линейность отсутствуют. Философа могут интересовать проблемы, поставленные тысячи лет назад. Устремленность науки в будущее порождает такую ее особенность, как нацеленность на абсолютное познание мира. Это центральная ценностная установка ученых. Философы же начиная с Сократа ставили эту возможность под сомнение, выдвигая для этого весомые аргументы. Сциентистская мировоззренческая установка является важной пред-

посылкой научной деятельности, однако нельзя ее распространять на познание бытия в целом. Претензии науки беспредельны; там, где философ задумывается, ученый осуществляет. Последующая оценка этого действия, однако, может оказаться весьма негативной со стороны как ^[164] самой науки, так и общества, вынужденного потом преодолевать «работу, сделанную за дьявола». В результате, занимая в каком-то смысле лидирующее положение в рамках общечеловеческой культуры, беря на себя несвойственные ей функции по выработке жизненных ориентиров для человека и человечества, наука в конечном счете «не может дать никаких целей для жизни. Она не выставляет ни одной общезначимой ценности» (*Jaspers K. Existenzphilosophie. Berlin, 1956. S. 8*).

Таким образом, философия не имеет целью познать нечто как конечное, т.е. окончательно и навсегда. В философии более важной выступает цель личной удостоверенности в проблеме, в той или иной ситуации, в личном желании человека поразмышлять над ней. Наука всегда направлена на предмет. Это ее стихия, и ей нет здесь равных. Стихия философии — это бытие и место человека в нем, и здесь наука бессильна. Это не значит, что необходимо отказаться от наук, нет; более того, философия должна опираться на них, но всегда осознавая их принципиальную ограниченность. Философия нацелена на поиск и реализуется как всегда незавершенный процесс. Особенностью философии является также и отсутствие необходимости доказывать свою правоту для другого. Если науки борются за истину, то философия открывается лишь тому, кто этого хочет сам, она безразлична к числу ее слушающих и понимающих, будь в качестве таковых один или миллионы людей.

Люди могут оказаться в особых ситуациях, где они в наибольшей степени проявляются как личности, — в ситуациях, из которых мы не можем выйти, изменить которые мы не в силах. Это этап преодоления пограничных ситуаций, наиболее важный для самосознания человека. Осознание их является главным источником философии, пишет К. Ясперс. В обыденной жизни человек «забывает», например, что он смертен и что его жизнь конечна, что он может быть виновным и нести внутреннюю ответственность за свои поступки. Человек легко выходит из перипетий обыденной жизни, отбрасывая такого рода размышления в сторону. Лишь в пограничной ситуации, когда вопрос его существования ставится в наиболее радикальной форме, человек становится самим собой, вынужден прямо выбирать между добром и злом, жизнью и смертью, верой и разумом и т.д. Наука же — это своеобразная попытка людей обезопасить себя перед необходимостью отвечать на подобного рода вопросы за счет освоения предметного мира, овладения им.

Возникает вопрос: а для чего тогда существует философия, ведь с ее рационалистической установкой она не может дать надежду подобно вере? Философия, отвечает на этот вопрос Ясперс, явля^[165]ется преодолением мира, аналогом спасения. Это интеллектуальное спасение, спасение внутри размышлений, внутри рефлексии над предельными основаниями бытия. Философия — это аналог веры, но на интеллектуальном уровне, некий синтез веры

и убеждения. Вера дает надежду, философия — осознание ее, выступая в виде концептуального коммуникационного каркаса веры. Это высший этап трансцендентной философии.

В русле классического антисциентизма решается проблема специфики философии в современном **персонализме**. Его представители также исходят из противопоставления рациональному подходу к постижению мира иррационализма, рассматривая его как реакцию «на недостатки определенной формы рациональности». Французский философ Ж. Лакруа отмечал, что лишь новое понимание рациональности и ее синтез с верой составляют сущность философии в персоналистском понимании. Поэтому «персонализм есть не что иное, как рациональная вера» (*Lacroix J. Le personalisme comme anti-idéologie. Paris, 1972. P. 160—161*).

Соответственно с таких позиций философия противопоставляется науке как нечто нерациональное — рациональному, а философское мышление — научному. «Наука есть утверждение или отрицание, философия есть вопрошание». (*Lacroix J. La philosophie: sa nature et son enseignement // La pensée. 1980. № 213—214. P. 50*). Поскольку философия принципиально расходится с научным познанием, она не может претендовать на какое-либо отражение действительности и не связана с поиском объективной истины. Философия вообще не нацелена на результат, а в силу этого и своей непрактичности, связанной с удаленностью от реального мира, философия не может ничего создать в предметном мире. Она не овладевает истиной, не познает мир, а является внутренним творчеством субъекта.

Философию нельзя строить как строгую рациональную систему, тем более по образу какой-либо науки, как чаще всего это происходит, так как в этом случае все ее богатство сводится к узким критериям выбранной науки. Она противостоит науке, как категория субъективного противостоит категории объективного. Однако, оговаривается Лакруа, субъективность в философии — это не психофизиологическая субъективность, а некая универсальная субъективность, когда субъект в результате личной рефлексии познает универсальные закономерности бытия. Субъективен сам метод, но не то, что получается в его результате. Философия не познает, но знает.

Один из любимых тезисов, так или иначе варьируемый в антисциентизме, связан с утверждением о том, что философия — это не теория, а особый мыслительный процесс. Современный немецкий философ **И. Шмуккер-Гартман**, развивая данный тезис, стро^[166]ит своеобразную философскую концепцию, которую он обозначает как «**дидактика философии**».

Тезисы, из которых он исходит, нам уже знакомы. Философия и наука — это антиподы. Наука — это теория. Философия — это размышления. Поэтому науку мы можем усвоить путем определенной методики, связанной с запоминанием. В философии все обстоит по-другому. Способность к философии присутствует в каждом человеке, и обучение философии поэтому есть умение раскрыть ее в конкретной личности. В этом заключается талант философа как наставника. Было бы желательно, пишет он, вообще отказаться от

употребления термина «философия», так как в этом случае чаще всего под ней понимается признание какой-то одной концепции в качестве эталонной.

Философию надо понимать именно как «дидактику философии», в которой на первый план выступает сам процесс обучения и самообучения особой культуре мышления. Причем исходным пунктом обучения философии должно стать осознание человеком того факта, что он является особой частью бытия, его элементом. Человека необходимо научить ориентироваться в мире, показав ему, что общепринятая ориентация (на уровне обыденного сознания) является во многом лишь случайной. Человек к ней, конечно, не безразличен, так как она хоть и связана с осознанием бытия, но бытия на самых его примитивных уровнях, тогда как философское мышление приводит к познанию наиболее сложных структур.

Понимание слитности человека с бытием позволяет осознать тот факт, что наука направлена на разрыв этого единства мира и человека, ввергая его самого и сообщества людей, реализующиеся в современных государствах, в царство антигуманности и борьбы с природой. Наука, делает вывод Шмуккер-Гартман, основанная на вере в рациональное, разрушает мир, а философия ведет к надрациональному постижению бытия, сливая познание, сознание и веру в единую гармонию.



Коммунологические тенденции (между герменевтикой и постмодернизмом)

Словосочетание «коммунологические тенденции», вынесенное в название главы, было введено в нашу философию Ю.К. Мельвилем, который обозначал этим определенную стадию эволюции современной философии внутри антропологической парадигмы, когда на первый план выходит понимание философии как феномена, обусловленного всей социокультурной действительностью. Философия пришла к признанию, что социум,^[167] или сфера человеческого общения, является той реальностью, которая имеет определяющее значение для человека и которая не только детерминирует его политические взгляды, философские концепции, религиозные верования и даже научные теории, но и является единственным критерием их ценности и истинности. Это было отмечено еще в 1983 г., но предложенный подход, насколько нам известно, прошел мимо исследователей современной философии, несмотря на явную эффективность такой постановки вопроса. Возможно, это произошло потому, что выводы, которые из него вытекали, не вписывались в парадигму изложения тенденций развития современной философии и были слишком «лестны» по отношению к западным коллегам.

Тенденция коммуникации (общения) как примата внутри философского диалога действительно выступает важнейшим признаком современной (и не только западной) философии. К. Ясперс пишет о «философской коммуникации», Х.Г. Гадамер говорит о необходимости вести философский диалог, Ю.М. Лотман и некоторые другие развивают в нашей стране идею «диалога

культур», которая стала сегодня методическим принципом философии культуры. Эта тенденция во многом характерна и для вышеизложенных концепций, точнее говоря, является определенным преодолением «упрощенного» сциентизма и антисциентизма.

Она уже в явном виде заметна в постпозитивизме К. Поппера, который ставит проблему социокультурного обоснования науки и отмечает, что истину нельзя определить, исходя только из самой науки. В этом же направлении развивается концепция Т. Куна, П. Лакатоса, П. Фейерабенда и др. С другой стороны, оказывается, что антисциентистская позиция экзистенциализма также недостаточна, так как сводит все проблемы лишь к внутреннему миру человека, а последний является еще и частью бытия, социума. Подвергаются критике идеи классического структурализма, пытающегося найти некие определяющие структуры всей человеческой культуры. Наконец, своеобразным синтезом этих идей становится современная герменевтика, которая «признала единственно доступным и единственно ценным миром мир человеческого общения. Внутри его возникает мир культуры, мир ценностей и смыслов, основу которых составляет язык».

В рамках философского сообщества возникает продолжающаяся до сих пор дискуссия о научной рациональности, переосмысляющая соотношение таких феноменов культуры как миф и наука. Наконец, еще более расширяют коммуникативное поле философии постструктурализм и постмодернизм, предметом интересов которых становятся любого рода явления и предметы как феномены культуры. В этом случае философия вступает в коммуникацию со всеми видами гуманитарного познания, сливается с ними.^[168]

Таким образом, несколько интерпретируя понятие «коммунологи-ческие тенденции», мы будем понимать под этим современную стадию развития философии, когда плюралистичность ее различных концепций достигает наивысшего подъема и на едином проблемном поле возникают самые разнообразные варианты решения конкретных философских проблем, заставляя философов вступать в диалог, а не отворачиваться друг от друга в силу разности принципов, методов и подходов.

Одна из проблем, которая стоит сегодня в центре философских дискуссий, — это *проблема научной рациональности и рациональности в целом*.

В этом плане наиболее любопытным представляется рассмотрение взглядов американского ученого, специалиста по философии науки **П. Фейерабенда** (1924–1994). Его творчество изначально реализуется в рамках постпозитивистской традиции, которую обычно относят к сциентизму. Это отражает эволюцию данного направления, многие представители которого отказываются от позиции жесткого сциентизма и начинают исследовать науку, проблему критериев научности в более широком социокультурном контексте. А это, в свою очередь, почти с необходимостью приводит исследователей вообще к отказу от сциентистской интерпретации науки, научной рациональности и т.д.

Фейерабенд критикует науку «изнутри», показывая относительность ее претензий выступать единственной формой познания. Опираясь на обшир-

ный материал по истории науки, он показывает, что в основе принятых научных стандартов и норм часто лежат нерациональные компоненты. Фундамент науки, отмечает он, весьма непрочен, и построенное на его основе здание шатается. Мы начинаем задавать себе следующие вопросы: в чем состоит *ценность* науки? Действительно ли она лучше, чем космология хопи, наука и философия Аристотеля, учение о дао? Или наука — один из многих мифов, возникший при определенных исторических условиях?

Сегодняшние представления о науке во многом связаны с ее лидирующим положением в современной цивилизации. Это порождает у ее приверженцев своеобразный научно-теоретический фанатизм, основанный на отрицании других форм духовного постижения бытия. Соответственно философия с такой сциентистской позиции связывается лишь с узким спектром рационалистического отношения к миру. Такие философы, пишет Фейерабенд, занимаются апологетикой узкого стандарта рациональности как якобы наиболее истинного подхода к миру, считая «совершенно само собой разумеющимся, что каждая традиция должна подчиняться структурным принципам созданных ими абстрактных зданий. “Сами вещи” говорят после того, как их сделали вещами философы.^[169] И эти вещи философов стали масштабом разумной речи и нравственного поведения» (*Feyerabend P. Irrationalismus oder: Wer hat Angst vor schwarzen Mann // Der Wissenschaftler und das Irrationale. Frankfurt a. M., 1981. Bd. 2. S. 46*).

На самом деле, как показывает реальная история науки, продолжает Фейерабенд, чисто рационального отношения к миру в ней никогда не было и быть не может. Это происходит хотя бы из природы научного открытия, направленного всегда на постижение нового, неизвестного. Излишняя рациональность (основанная на системе принятых научным сообществом стереотипов) способна здесь лишь помешать. Ученый выдвигает гипотезы, ломая старые принципы и стереотипы в объяснении явлений, и не всегда может следовать модели жесткой рациональности, как этого требуют, например, неопозитивисты.

Таким образом, принимаемые научным сообществом критерии рациональности (научности) срабатывают эффективно лишь «задним» числом, когда достигнут результат. Это не рациональный путь достижения истины, а его рациональная интерпретация. Любые формально-логические требования к чистоте теории (непротиворечивость, полнота, независимость и т.д.) так и остаются идеальными конструкциями и никогда не срабатывают полностью, и ученый не может их полностью осуществить. «Иначе говоря, есть практическая логика, которой пользуются ученые и которая еще не существует в эксплицитной форме (кроме, может быть, некоторых частей гегелевской логики, у Энгельса в диалектическом материализме), и эта логика делает возможным открытия при помощи систем, обладающих противоречиями» (*Feyerabend P. Eine Lanze für Aristoteles // Fortschritt und Rationalist der Wissenschaft. Tübingen, 1980. S. 178*).

Наука, отмечает Фейерабенд, близка по многим своим параметрам к мифологии. Это современный миф или, точнее, миф современной культуры.

Прежде всего, чисто мифологическим является *принцип*, заключающийся в следовании ученых принятым правилам и стандартам. Аналогично этому миф также всегда жестко запрограммирован. «Обоснование мифа науки» осуществляется точно так же – не посредством рациональных аргументов, а на основе веры в нее, так как «современная наука *подавляет* своих оппонентов, а не *убеждает* их. Наука действует с помощью силы, а не с помощью аргументов» (Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986. С. 451).

Весьма спорен аргумент о большей *точности и логичности* научных теорий по сравнению с другими формами отражения мира. Дело в том, что эта строгость и точность, так же как и критерии рациональности в целом, являются лишь «задним числом», когда открытия совершены и теория создана. Но даже в этом случае^[170] реальные научные теории мало согласуются «со строгими предписаниями логики или чистой математики, и попытка подчинить им науку лишила бы ее той гибкости, без которой прогресс невозможен» (там же).

Итак, делает вывод П. Фейерабенд, и наука, и философия опосредованы всем социокультурным фоном и не являются проявлением только разума. Они несут в себе столь же много элементов нерационального, как миф или религия.

Зеркальным отражением этих установок в современном антисциентизме выступают концепции, которые, напротив, пытаются обосновать тезис, что миф содержит в себе столь много рационального, что трудно отличим от науки. Эту установку можно обозначить как путь *от мифа к науке*, когда, в отличие от показа нерациональности такого рационального образования, как наука, предпринимается попытка показать, что одно из нерациональных образований (миф) не менее рационально.

Обращение к мифу в рамках обсуждаемой нами проблематики реализуется в постановке проблемы рациональной интерпретации сущности иррационального.

Попытки чисто рационального объяснения бытия и форм его сознания приводят к парадоксальному результату. Поскольку всегда имеется предел рациональному познанию, то тем самым признается реальное наличие нерациональной сферы, хотя бы в виде непознанного или пока не познанного. И сфера эта столь велика по сравнению с познанным, что скорее правильнее было бы признать, что мир иррационален по существу и имеются лишь островки рационального. Есть иной путь: попытаться воссоединить внерациональные (и как частный случай — иррациональные) и рациональные формы сознания бытия. И наиболее приемлемым образованием для этого выступает миф.

Немецкий философ **Курт Хюбнер** (р. 1921 г.) доводит эти идеи до логического конца и утверждает, что *степень рациональности мифа и науки одинакова*, так как нет никакого иного обоснования рациональности, как только через внутреннее содержание каждого из образований, т.е. из самих себя.

Проявляется это в *общей модели объяснения, основанной на чистом и предпосылочном опыте*. Чистый опыт (или в науке – эмпирический опыт) основан на принципе интересубъективности. А предпосылочное знание и в мифе, и в науке основано на онтологии и является продуктом социокультурных обстоятельств. В этом смысле оно относительно. «Следовательно, различие между научным и мифическим опытом лежит исключительно в области содержания. Рациональная структура объяснения и интересубъективного обоснования при этом никак не затрагивается» (Хюбнер К. Истина мифа. М., 1996. С. 264).^[171]

Таким образом, миф и наука — это две равноправные формы постижения мира. Их содержание нельзя сравнивать по основанию, взятому из них самих. Поэтому они имеют собственное содержание, развивающееся на собственной же логике и собственных приемах и методах обоснования. Так, например, миф «обладает своей собственной формой гармонизации: он упорядочивает явления и их взаимосвязи, использует “логику” своего “алфавита” и свои фундаментальные структуры» (Хюбнер К. Критика научного разума. М., 1994. С. 320). Противопоставление научности и ненаучности, рациональности и иррациональности, пишет философ, конечно, имеет место, но лишь внутри соответствующих форм сознания: мифа и науки. Но их нельзя сравнивать между собой, так как отсутствуют общие, одинаковые критерии сравнения. Их нельзя поставить в одинаковые семантические условия. Следовательно, «мифологический и научный опыт, мифологический и научный разум являются в известном смысле несоизмеримыми» (Хюбнер К. Истина мифа. М., 1996. С. 264).

Миф не может быть охарактеризован как нечто только иррациональное, и соотношение между ним и наукой — это не полярность иррационального и рационального. Это два разных способа постижения бытия, не противостоящих, но дополняющих друг друга. И то и другое образование несет в себе элементы как рационального, так и нерационального. Лидирующее положение науки в современном обществе не является основанием для того, чтобы отрицать другие формы духовного освоения бытия, такие, как миф, религия, искусство и пр., и подгонять под узкие критерии научности предмет философии.

Важнейшей формой реализации философского знания выступают тексты, совокупность которых составляет общее проблемное поле философии. Текст представляет собой многослойное образование, которое содержит в себе множество смыслов, и одна из задач философии заключается как раз в поиске этих смыслов. В истории философии сформировалось направление, которое ставит одной из своих задач истолкование текста, — **герменевтика**. Само направление имеет очень длительную историю, уходя корнями в античность и особенно в Средневековье¹. Кроме того, герменевтика выступает еще и в качестве особой методологической программы гуманитарных наук,

¹ См. более подробно: Кузнецов В.Г. Герменевтика и гуманитарное познание. М., 1991.

так как в последних текст занимает особое место, являясь также формой реализации данного вида познания бытия.

У истоков герменевтической традиции в философии (XVIII и XIX вв.) стоят такие фигуры, как **И.М. Хладениус**, **Вильгельм Гумбольдт**, **Ф. Шлейермахер**, которые сформировали общетеоретические представления о герменевтике.

В современной западной философии эту линию продолжил немецкий философ и историк культуры **В. Дильтей** (1833—1911), который расширил понятие герменевтики до ее понимания как особой философской дисциплины, выступающей своеобразной методологией наук о духе. Однако, в отличие от предшествующих авторов, он занимает не чисто объективистско-рационалистическую позицию, а пытается объединить в этой науке психологические и объективные методы.

Методика понимания, наряду с ее логическими характеристиками и особенностями дополняется в его трудах еще двумя компонентами проявления жизни. Это, во-первых, поступки, совершая которые человек исходит не только из знания, но и иных мотивов, и, во-вторых, переживания, которые определяют глубину восприятия человеком мира, других людей и т.д. Переживание лежит в основе художественных форм самовыражения человека (искусство), где истинность в объективированном смысле недостижима, а оценка осуществляется с помощью иных категорий, например правды, лжи, эстетических оценок.

Дильтей расширяет область действия герменевтики, рассматривая ее не только как методику понимания объективированных структур духовной жизни (тексты), но и как более общий метод понимания всех проявлений человеческой духовности (поступки, жесты, мимика и пр.). Собственно говоря, понимать мы можем все, что позволяет нам выявлять духовные самовыражения исследуемого объекта. Общей базой, позволяющей нам объективировать способы понимания, выступает язык, точнее, язык данной культуры, который влияет на восприятие и ретрансляцию информации о внешнем и духовном мире. Поэтому люди одной культуры, одного этноса могут понимать то, что для людей иной культуры требует дополнительного истолкования.

Постепенно, на базе идей Дильтея, особенно ее субъективно-психологической части, развивается *современная герменевтика*, которая реализуется уже как прямая антисциентистская мировоззренческая позиция.

В онтологическом направлении развивает герменевтические идеи **Мартин Хайдеггер**, взгляды которого в несколько ином аспекте мы уже рассматривали выше. Хайдеггеровское понимание герменевтики основано на понятии «жизнь», которая представляет собой единство и однородность сознания и предмета. Она есть всегда некоторое субъективное истолкование, которого не существует в реальности. Проблема поиска смысла решается философом через вводимую им диалектику чтения и понимания текста, когда читающий еще до прочтения текста ожидает получить в результате некий смысл.^[173]

Понимание, по Хайдеггеру, возможно только в языке, который является сущностным свойством человеческого бытия, т.е. язык приобретает самостоятельное онтологическое качество, является подструктурой бытия, а не просто свойством человека. Соответственно и понимание трактуется Хайдеггером онтологически. Это не столько результат языковой интерпретации, сколько выявление общефилософского (онтологического) отношения к бытию, к миру. Средством выявления этого отношения выступает философия.

Классическим выражением герменевтики становятся идеи немецкого философа **Х.Г. Гадамера** (1900–2002), указывающего на два основных направления, которые взаимосвязаны постановкой задач, но различаются методами их реализации.

С одной стороны, герменевтика рассматривается как «историческая реконструкция» произведений искусства (Шлейермахер), т.е. это прежде всего метод эстетического анализа. Его цель — воссоздать культурный контекст, в котором было создано произведение, так как именно это позволит понять его истинный смысл. Однако такой подход таит в себе опасность, которая присуща всякой реконструкции прошлого, а именно опасность излишней модернизации, когда смысл произведения детерминируется современными взглядами и потребностями. С другой стороны, герменевтика трактуется не как некая реконструктивная наука о прошлом, а, напротив, как наука о современности (Гегель). Поэтому понимание смысла возникает как синтез истории и современности. Герменевтик должен не «вживаться» в авторский мир, а находить в нем современный смысл и значение, актуализировать его для современников.

Как ученик Хайдеггера, Гадамер развивает его онтологические идеи. Любое понимание базируется на особом состоянии сознания исследователя, которое обозначается как *предпонимание*. Оно основано на совокупности культурных (общественных, этнических, религиозных и т.п.) традиций, внутри которых развивается личность, определяя сам характер будущего понимания, или, по выражению Гадамера, «горизонт понимания». Традиции выступают своеобразным методом внерационального, культурного обоснования, так как они навязывают индивиду то понимание, которое поколениями закреплялось в данной культуре. В этом плане традиции выступают мощным фактором регуляции совместной жизни людей. Человек сначала воспитывается в рамках традиций, не подвергая их критическому анализу, и лишь уже позже, на зрелом уровне, может возникнуть проблема их анализа, критики и даже разрушения. Таким образом, это базис культуры, ее консервативная часть, обеспечивающая преемственность. Иначе говоря, традиция — это форма внеличного авторитета, связывающая историю и современность.^[174]

Формой выражения традиции выступает язык, текст, которые и должны стать объектом герменевтических изысканий. Таким образом, проблема понимания заключается в поиске смыслов, содержащихся в языке в виде переплетения субъективных и объективных предпосылок. Язык, по Гадамеру, есть мир, который окружает человека, без языка невозможны ни жизнь, ни

сознание, ни мышление, ни чувства, ни история, ни общество. Все, что связано с человеком, находит свое отражение в языке. Язык есть не только «дом бытия» (Хайдеггер), но и способ бытия человека, его сущностное свойство. Язык является условием познавательной деятельности человека. Таким образом, язык является существенным свойством человеческого бытия, и понимание из модуса познания превращается в модус бытия. Гадамер считает понимание моментом человеческой жизни.

В этом пункте Гадамер осуществляет решительный переход к тому, что в центре герменевтического подхода находится диалог, так как любое понимание является продуктом взаимопонимания. Введение диалога в круг герменевтических категорий очень важно, так как это возвращает философию к античной традиции ее восприятия прежде всего как разговора между как минимум двумя субъектами (или целыми культурами, в рамках которых находятся данные субъекты). Философ должен быть существом говорящим и слушающим (вспомним искусство майевтики Сократа и его принципиальную позицию вести философские диалоги). Поэтому понимание есть схватывание момента жизни в процессе диалога.

Внимание к тексту как феномену философской и гуманитарной рефлексии является существенным признаком современной философии. Во второй половине XX в. в Западной Европе возникает широкое философское движение, обозначаемое как *постструктуралистско-постмодернистский комплекс* (см.: Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996).

Выделим общие черты данной философской традиции.

Во-первых, в ней философы отходят от узкопрофессиональной трактовки предмета философии, который традиционно связывался с онтологией, гносеологией, аксиологией и т.д. Во главу угла ставится такое решение проблемы, которое может осуществляться в рамках *интердисциплинарного подхода*. Поэтому объектом философии может выступить все что угодно, что может быть проинтерпретировано с целью поиска новых смыслов. Поэтому текст здесь понимается широко – как любая система знаков, несущая нам некую информацию и содержащая в себе скрытые смыслы. В связи с этим происходит отказ от традиционных способов и приемов философской рефлексии, а предпочтение отдается общим гуманитарным методикам, почерпнутым из истории, филологии, философии и даже политологии.^[175]

Во-вторых, основой методологии исследования любого текста является принцип *деконструкции*. «Ее смысл как специфической методологии исследования литературного текста заключается в выявлении внутренней противоречивости текста, в обнаружении в нем скрытых и не замечаемых не только неискушенным, «наивным» читателем, но ускользающих и от самого автора.

Внешне здесь наблюдается связь с традициями герменевтики. На самом деле это не так. В герменевтике всегда присутствует попытка создать общую исследовательскую программу, а здесь, напротив, наличие любой программы рассматривается как дань классике. Поэтому если цель герменевтиков — по-

нять текст и дать нам способы его понимания, то для деконструктивизма фактор понимания вообще становится малозначимым. Текст как таковой становится доминирующей предпосылкой, оказывая сам по себе (по своей форме, выражению и не обязательно смыслу) решающее влияние на любое содержание, облеченное в текстовую форму. Законы риторики, метафоры и пр. детерминируют любой текст, как художественный, так и научный. На этой основе строится концепция «*нарратива*» («повествования»). «Согласно этой теории, мир может быть познан только в форме “литературного” дискурса; даже представители естественных наук, например физики, “рассказывают истории” о ядерных частицах» (там же. С. 4). Формы изложения таких историй заданы культурой и реализуются в виде, например, трагедии или комедии.

В-третьих, для анализируемой традиции характерной является *критика рационалистических схем объяснения*, что в наибольшей степени проявляется в постструктурализме. Классический структурализм видел свою задачу именно в поисках некоторых исходных объяснительных схем, которые, например, имелись в первобытном сознании, но стали для нас сегодня «закрытыми» цивилизацией и которые способны объяснить в том числе современные культурные феномены. Это придавало ему сциентизированный характер с ориентацией на точные науки. *Постструктурализм*, напротив, отказывается от любых навязываемых человеком, эпохой схем объяснения, так как они заставляют нас реальное положение дел подгонять под выдуманную кем-то систему, насильно устанавливая некий порядок. Вместо этого представители постструктурализма предлагают свободный полет мысли и интерпретации. Отсюда и трактовка истины, которая с их точки зрения есть не некая адекватность реальности, подтверждаемая фактами, а как сам факт создания мысленных конструкций на основе свободной интерпретации.

И наконец, в-четвертых, для исследуемых концепций характерным является резкое изменение трактовки *соотношения между обыденным сознанием и рефлексирующим* (философским или литературным) *мышлением*. Мы отмечали, что для классической фило^[176]софии обыденное сознание представляло собой поле просветительской деятельности. В новой ситуации обыденное сознание не только становится равноправным объектом и источником философских изысканий и интерпретаций, но и занимает более важное место.

Теоретические предпосылки постструктурализма и деконструктивизма были разработаны **Жаком Дерридой** (р. 1930), французским философом и литератором. Деррида развивает идеи Хайдеггера о «поэтическом мышлении», рассматривая последнее как противостоящее традиционной метафизике. В основу философской работы ставится не рациональное исследование, а интерпретация, причем трактуемая не в герменевтическом смысле, как средство понимания и поисков смысла, а как свободная игра слов.

В связи с этим подвергаются критике структуралистские идеи, связанные с поисками некой изначальной культурной основы того или иного явления. В некотором отношении Деррида прав, так как действительно структуралистские поиски таких основ часто представляли собой лишь способ язы-

кового обозначения, который самим фактом своего существования как бы закрывал от нас иные возможные смыслы. А главное, часто сам выбор этой изначальной структуры не был обоснован. Правда, отсюда философ делает негативистский вывод, предлагая положить в основу объяснения идею *принципальной бесструктурности*. Задача философа — не объяснять, ибо любое объяснение представляет собой форму упорядоченности, а интерпретировать.

Соответственно все феномены культуры рассматриваются сквозь призму сознания человека, которое можно уловить лишь в тексте. В этом смысле совокупность наличных текстов и является по существу совокупностью сознания людей, т.е. сознанием человечества в целом. Но поскольку совокупность текстов есть по существу совокупность языковых форм, зафиксированных в текстах, то близость научных и, например, художественные текстов больше, чем их различие. Нельзя поэтому противопоставлять «серьезные» и «несерьезные» тексты. Философия, занимающаяся текстами, близка к поэзии, представляя собой лишь разновидность литературного письма. Поэтому, в противовес традиционному исследованию текстов, Деррида предлагает их *структурную деконструкцию*, т.е. освобождение от логицизма и рационализма в их построении и истолковании.

Французский ученый **Мишель Фуко** (1926—1984), вышедший из лона классического структурализма, поставил проблему выявления специфики гуманитарного знания, заняв при этом более радикальную позицию.

Он стал рассматривать текст как вторичное образование по отношению к социокультурным обстоятельствам. В связи с этим он дает собственное представление об историческом эволюционном^[177] процессе, который рассматривается им не как общая цепь взаимосвязанных явлений, а как случайная совокупность замкнутых и разнородных событий. Исторический анализ, предлагаемый нам классической традицией, говорит Фуко, всегда основан на поисках некоторой общей исходной точки (основы). Это базируется на представлении о существовании некой «культурной целостности» (Фуко М. Археология знания. Киев, 1996. С. 17). А найдя эту основу, вся история интерпретируется как единый преемственный процесс. Однако, задает вопрос Фуко, почему идея преемственности имеет примат перед идеей прерывности и так ли это есть на самом деле?

В основе интерпретации, например, истории лежат документы, т.е. тексты, которые аналогично естественнонаучным выступают в качестве исторических фактов. Но специфика любого текста позволяет его достаточно свободно интерпретировать, в том числе и на основе идеи разрывности истории. Так же как традиционная история «видела свою задачу в определении отношений (простой причинности, цикличности, антагонизма и пр.) между фактами и датированными событиями, — пишет Фуко, — сегодня проблема состоит в установлении и переустановлении рядов, в определении элементов ряда» (там же. С. 11), т.е. в иной интерпретации истории. Таким образом, можно интерпретировать историю как совокупность локальных замкнутых областей, которые обозначаются как *эпистема* — *проникающая дискурсивность* (языковое мышление), от которой мы не можем освободиться, рас-

смаатривая историю. Каждая конкретная историческая эпоха имеет собственную эпистему, т.е. средство ее специфической языковой интерпретации. В основу истории в качестве принципа может быть положена не только закономерность (разумность, упорядоченность, власть), но и случайность. Случайность, в свою очередь, наиболее адекватно реализуется в понятии «безумие», что позволяет нам дать иную интерпретацию человеческой истории. Точно так же, поскольку история — это и становление сознания человека, развитие его субъективности, мы можем интерпретировать историю через фактор развития сексуальности.

В рамках указанной выше теоретической парадигмы развивается практическая деконструктивистская деятельность, связанная с именами **Жиля Делеза, Юлии Кристевой, Ролана Барта** и др.

С точки зрения представителей деконструктивизма, язык представляет собой замкнутую личностную систему. В рамках структурированного текста это объект поиска смыслов. Однако слова могут иметь тайный смысл и быть присущими человеческому мышлению в еще не структурированном виде. В данном случае мы можем рассматривать язык по тем или иным причинам как временное или постоянное, но лишенное смысла (бессмысленное) образование. А бессмысленность (бессознательность) мы должны ^[178] исследовать не рациональными, а аналогичными объекту методами, в качестве одного из которых выступает, например, *шизоанализ*. Его задача — разрушить общепринятые смыслы и структуры, раскрыв за ними принципиальную бесструктурность и бессознательность.

Более того, фактор бессознательности (во внешне сознательной деятельности) является более важным, чем фактор сознательности. Проявления бессознательности при всем многообразии можно свести либо к параноидальному сознанию (паранойе), либо к шизофрении. Первый тип безумства является проявлением тотальности и подчиненности человека господствующим структурам. Второй тип, напротив, освобождает человека от социокультурной детерминации и зависимости от норм и традиций. Именно здесь человек становится абсолютно свободным, и именно на этом уровне бессознательности могут реализоваться его творческие потенции.

Особое место в деконструктивизме занимает творчество **Ролана Барта** (1915—1980). Он интерпретирует понятие «*смерть автора*», делая его центральным звеном постструктурализма и деконструктивизма. В этом данное направление вступает в полемику с классической герменевтикой. Если для последней был важен сам автор текста как личность и выработывалась методика понимания текста, учитывающая социокультурные условия создания текста, то в деконструктивизме текст важен сам по себе настолько, что автором вообще можно пренебречь. В связи с этим возникают особые требования к текстовому анализу, который «не ставит себе целью *описание* структуры произведения... Текстовый анализ не стремится выяснить, чем детерминирован данный текст... цель состоит скорее в том, чтобы увидеть, как текст взрывается и рассеивается в межтекстовом пространстве... Мы будем проследивать *пути смыслообразования*. Мы не ставим перед собой задачи найти

единственный смысл, ни даже один из возможных смыслов текста. Наша цель — помыслить, вообразить, пережить множественность текста, открытость процесса означивания» (цит. по: Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996. С. 161—162).

Постструктурализм обратил внимание на значимость тех явлений, которые в силу их «бытийности» (от слова «быт», а не «бытие») оставались долгое время вне сферы философской рефлексии. Так, например, Р. Барт подвергает интерпретации отдельные феномены современной, в том числе и массовой, культуры, показывая нам действительно новые смыслы и значения, которые, может быть, оставались для нас невидимыми. Преломленные через его личностное сознание (как теоретика мифологии), они выступают для нас как новые смысловые феномены. Р. Барт реконструирует для нас те значения явлений, которые оставались ка^[179]кое-то время скрытыми. Одна из его классических работ так и называется — «Мифологии», чем подчеркивается факт его личной конструктивной работы по интерпретации обыденных, повседневных явлений.

Постмодернизм выступает как синтез постструктурализма и деконструктивизма, представляя собой новый этап антисциентистской установки, которая становится как широкой социокультурной позицией, пронизывая буквально все уровни современного сознания. Это своеобразный взгляд на мир, взгляд претендующий на то, чтобы занять место «отошедших в прошлое» философских идей. Выглядит это как расщепление традиционной системы текстов с четкой структурой, героями, объемом и т.д. Место романа (как своеобразного метарассказа) занимает отдельная история, в основе которой лежит не объяснение, а описание.

Каждый человек может составить себе из этих фрагментов некий собственный коллаж. Цитатное и комментирующее мышление лежит в основе литературной деятельности.

Постмодернизм ныне является своеобразной визитной карточкой западной культуры и развивается как новомодное течение также и в нашей стране.

Весь указанный философско-литературный комплекс, как нам представляется, не является магистральной линией развития современной философии, как иногда это пытаются обосновать его представители. Он, по существу, вторичен и продолжает антисциентистскую традицию, которая возникла в современной культуре еще в начале XX в. Его центральным смысловым стержнем выступает негативное отношение к научному мышлению, а в более широком контексте – к рациональной традиции в целом. Причем критика основана не на методическом показе слабостей рационального подхода к анализу некоторых проблем, а на трактовке рациональности как парадигмы, навязанной человечеству в период господства классической традиции в философии. Не случайно в качестве исходного смыслового фундамента у представителей такого подхода выступают прежде всего концепции, связанные с критикой классического рационализма и с трактовкой с данной позиции че-

ловеческой культуры как некоего рационально объяснимого процесса становления человеческого самосознания.

Авторы данных направлений пытаются разрушить классическое представление о философии как о некоей единой системе, имеющей достаточно строгий концептуальный каркас, и этому противопоставляется иная позиция, основанная на предположении о том, что философия вообще не должна иметь концептуального каркаса. Иногда это осуществляется в достаточно мягкой форме, как, например, у Дерриды, стратегию которого обозначают как «смещение, сдвиг в традиционном поле исследований» (История современной зарубежной философии. Компаративистский^[180] подход. СПб., 1997. С. 463). Но чаще всего комплекс данных философских направлений отличает высокая степень агрессивности к классической традиции и даже к своим единомышленникам, которые хоть как-то опираются на нее. В результате абсолютизируются методы деконструктивного разрушения рациональной метафизики, причем деконструкция сама по себе становится в центр философской рефлексии.

Деконструктивная установка может быть вполне вписана в общую рационально-конструктивную работу философа. Она лишь расшатывает языковые и смысловые стереотипы, демонстрируя тем самым, что язык является той основой, которая составляет ведущий стержень человеческой культуры, объединяющий все ее уровни.

Заслугой деконструктивизма и постмодернизма, пожалуй, следует считать пристальное внимание к обыденному языку как важнейшему объекту философской рефлексии, потому что главной особенностью философии является то, что она выступает как мировоззрение, а поэтому не может быть оторвана от индивида, являющегося носителем конкретного мировоззрения. Результаты философской рефлексии должны быть возвращены, в том числе и на уровень обыденного сознания, в качестве некоторых практических мировоззренческих установок. А это в определенном смысле конструктивная позиция, позволяющая понять роль философии в культуре, взаимосвязь ее различных структурных уровней. Философские схемы, создаваемые вне интересов индивида, при всей их рациональной очерченности, что было характерно для классической модели философии, оказываются слишком далекими от человека, его внутреннего самоощущения.

Деконструктивистско-постмодернистский поворот в современной философии, если не абсолютизировать его негативистские установки, вовсе не противоречит абстрактно-рефлексивной и конструктивной сущности философии, разработанной в классической традиции, если не трактовать последнюю слишком упрощенно. Обе традиции лишь стороны общего философского отношения к миру.

Еще одна общекультурная позитивная особенность деконструктивистско-постмодернистского комплекса — это то, что он является определенным симптомом ситуации, которая сложилась в современной культуре. Он выражает собой тенденцию разрушения старой культуры как системы отдельных локальных культур и процесс возникновения некоей иной культуры, которая

базируется на ином коммуникационном пространстве. В нем отражено умонастроение той эпохи, когда человек устал читать толстые тексты (неважно, что это — образы литературы или философии) или объективно не имеет для этого времени, поскольку практически все время отведено усвоению фрагментов новообразованных культурных феноменов. Одновременно это отражает увеличение степе^[181]ни свободы человека, в том числе и в собственном мыслеизъявлении, что позволяет ему скорее строить собственное объяснение тех или иных феноменов, чем накладывать на них предлагаемые готовые объяснительные схемы, которые нужно еще усвоить, понять и принять.

Человек не имеет возможности и времени держать в голове некую структуру (идею автора, как это было в классике), которая разворачивается посредством сконструированной другим человеком фабулы, развивающей эту «глубокую» идею. Человеку проще заглянуть в телевизор, как в окно, зафиксировав сиюминутный событийный момент, не утруждая себя при этом вопросами о сущности происходящих событий. Наблюдение вместо рассуждения — вот одна из установок такой культуры. Причем особенность восприятия такова, что человек в любой момент может выйти из воспринимаемой системы без последующего ощущения какой-то неоконченности, как это было бы в случае прерывания чтения классического романа, а также вновь с любого места войти в нее. Этот феномен современной массовой культуры можно обозначить как *фрагментарное сознание*.

Постмодернизм не уходит от анализа проблем подобного рода, как недостойных внимания профессионального философа, а, напротив, исследует их. Человеческая культура несводима только к неким рафинированным образцам, которые признаются какой-то группой людей в качестве таковых. Конечно, это в некоторой степени может сопровождаться эпатажем общественного мнения, но эпатаж всегда сопровождал развитие философии. Так что даже в этой форме своего проявления постмодернистский комплекс не является чем-то абсолютно новым.

Весь постструктуралистско-постмодернистский комплекс представляет собой достаточно традиционный антициентистский подход к пониманию философии, но в несколько ином современном оформлении. Он ограничивает философию интерпретационной функцией, противопоставляя ее не только формам и методам научного познания, но и рационализму в целом.

Подводя итог данной главе, можно сделать вывод, что современная философия представляет собой комплекс разнообразных воззрений, концепций и течений, связанных с непрерывно расширяющейся проблематикой философии и с формированием разных подходов к решению философских проблем. В современной философии имеются порой диаметрально противоположные взгляды на обсуждаемые проблемы. В то же время сохраняется и значительная преемственность в развитии философии, которая не позволяет однозначно утверждать, что даже самые наимоднейшие современные концепции полностью отходят от общефилософской проблематики.^[182]

РАЗДЕЛ III. ФИЛОСОФИЯ ПОЗНАНИЯ

Глава 9. Специфика философского подхода к познанию

Теория познания (или гносеология, философия познания) — это раздел философии, в котором изучаются природа познания и его возможности, отношение знания к реальности, выявляются условия достоверности и истинности познания.

Термин «гносеология» происходит от греческих слов *gnosis* — «знание» и *logos* — «понятие, учение» и означает «понятие о знании», «учение о знании». И хотя сам термин «теория познания» введен в философию сравнительно недавно шотландским философом Дж. Феррером (1854), учение о познании стало разрабатываться со времен Гераклита, Платона, Аристотеля.

В предмете философии как всеобщем в системе «мир — человек» коррелятом гносеологии являются познавательные субъектно-объектные отношения. Гносеология изучает всеобщее, характеризующее познавательную деятельность человека. В ее компетенции – вторая сторона основного вопроса философии, чаще всего выражаемая вопросом «Познаваем ли мир?». В гносеологии имеются многие другие вопросы, раскрытие которых связано с иными категориями и понятиями: «сознание», «истина», «практика» и «познание», «субъект» и «объект», «материальное» и «идеальное», «человек» и «компьютер», «чувственное», «рациональное», «интуиция», «вера» и т.п. Каждое из этих понятий, выражая духовные или материальные явления, автономно и связано с особой мировоззренческой проблемой. Однако в теории познания все они оказываются объединенными между собой посредством понятия «истина», с которым они так или иначе соотносятся.

Теория познания изучает всеобщее в познавательной деятельности человека безотносительно к тому, какова сама эта деятельность: повседневная или специализированная, профессиональная, научная или художественная. В этом отношении некорректно отождествление теории познания с эпистемологией (теорией научного познания), допускаемое в ряде философских публикаций, в том числе в Философском энциклопедическом словаре. Широко распространено такое отождествление в современной западной философской литературе. Однако целесообразно разграничивать эти понятия, связывая эпистемологию только с анализом *научного* познания и включая ее в гносеологию. Здесь мы присоединяемся к мнению А.И. Ракитова о том, что научное познание мира обладает целым рядом специфических черт, которых мы не находим в обыденном, художественном, религиозном и ином познании;^[183] а поскольку исследования познавательных процедур и операций, критериев и способов образования абстракций, осуществляемых в научной деятельности, представляют для теории познания исключительный интерес, постольку в ней целесообразно выделить особый уровень или раздел, в котором будут сосредоточены проблемы собственно научного познания — эпистемологию (Философские проблемы науки. Системный подход. М., 1977. С. 23—24). К

числу понятий, относящихся к эпистемологии, можно отнести понятия эмпирического и теоретического уровней познания, понятия стиля научного мышления, метода научного познания и т.п. Все они являются также и понятиями теории познания.

Предметом гносеологии выступает наряду с другими сторонами субъектно-объектных отношений специфика научного знания, специфика обыденного, повседневного знания, специфика других видов познавательной деятельности человека. Но рассмотрение самих этих видов познания здесь не становится самоцелью. Иначе философская гносеология по крайней мере частично превратилась бы в специальнаучное исследование и стала бы частью науковедения или логики и методологии научного познания. Специфичность того или иного вида познания интересует гносеологию лишь с мировоззренческой стороны и в плане достижения и форм существования истины.

Онтология и гносеология взаимосвязаны в научной философии посредством основного вопроса мировоззрения.

Онтология как общее учение о бытии, как раздел философии, изучающий фундаментальные основы бытия, наиболее общие сущности и категории сущего, выступает предпосылкой научной теории познания. Все понятия гносеологии и принципы диалектического мышления имеют свое онтологическое обоснование и в этом смысле — онтологическую сторону. Содержание теории познания, как и содержание онтологии, пронизано идеей развития. В то же время категории, раскрывающие существо детерминизма и развития, имеют логическую и гносеологическую функции, нацелены на обеспечение дальнейшего развития познания. Иначе говоря, теория познания и онтология, имея свою специфическую проблематику и содержание, будучи несводимыми друг к другу, взаимосвязаны: гносеология «онтологична», а онтология «гносеологична». Гносеология как часть философии тесно связана также с этикой, эстетикой, с философским учением о человеке.

И. Кант сделал решающий шаг в самоопределении гносеологии как учения о *научном* познании. «Критика чистого разума» — это тот «поворотный пункт в истории гносеологии, в котором впервые из общей теории познания выделяется теория естественнонаучного знания в собственном смысле слова — то, что в англо-саксонских странах получило название “эпистемология”» (М.А. Кисель. «Критика чистого разума» как первый опыт философии ^[184] науки // «Критика чистого разума». Кант и современность. Рига, 1984. С. 73). И. Кант подчеркнул неотрывность теории познания от проблемы человека, от философской антропологии и этики (связь теории познания в «Критике чистого разума» и этической проблематики в «Критике практического разума»). Философию, писал он, можно назвать наукой о высшей максиме применения нашего разума. Философия есть наука об отношении разума к его конечной цели, которой, как высшей, подчинены все другие цели и в рамках которой они должны образовать единство.

Внимательное прочтение «Критики чистого разума» обнаруживает в этом произведении в неявной форме вопрос: как возможна свобода человека?

Человек — не просто трансцендентальное единство апперцепции, но личность, обретающая предикат свободы, понимание долга и силу для того, чтобы ему следовать. Назначение философии — способствовать интеллектуальному самоопределению личности, формировать теоретический и практический разум человека.

Отмечая эту сторону кантовской гносеологии, А.В. Гулыга сообщает следующее (см.: *Гулыга А.В.* Основная проблема философии Канта // Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград, 1978. Вып. 3. С. 61). На закате дней своих философ признавался, что его главный труд по гносеологии возник из потребности решить антиномию человеческой свободы. Свобода есть, но где она? В мире явлений мы ее не обнаружим, человек свободен только в мире «вещей самих по себе». Дуализм Канта — это своеобразная попытка оправдать амбивалентность поведения человека в обществе, где приходится принаравливаться к обстоятельствам, а нравственное поведение требует героизма. И между прочим проблема идеальности времени, столь шокирующая материалистически мыслящий ум, введена Кантом по тем же соображениям: время — это порядок вещей, над которым никто не властен, это генетическая связь состояний. Свобода требует проявления самовластия человека. Поэтому, если время присуще вещам самим по себе, свобода невозможна. Только потому, что в интеллигибельном мире нет железного сцепления причин и следствий, нет времени, возможна причинность особого рода — «через свободу», которая только и делает человека моральным существом.

Несмотря на внутреннюю связь с проблемами человека и мира как такового, гносеология остается все же относительно самостоятельной частью философского знания, его автономным разделом, специфической дисциплиной в рамках философии.

Проблемная и предметно-содержательная специфика философской теории познания проясняется при ее сравнении с нефи^[185]лософскими науками, изучающими познавательную деятельность. А наук, исследующих познание, становится все больше. В настоящее время познавательная деятельность изучается психологией, физиологией высшей нервной деятельности человека, кибернетикой, формальной логикой, языкознанием, семиотикой, структурной лингвистикой, историей культуры, историей науки и др.¹. Так, в психологии возникло новое направление — когнитивная психология (от лат. *cognitio* — знание, познание). Для нее важное значение имеют аналогии с компьютером, а первоочередной целью выступает прослеживание движения потока информации в «системе» (т.е. в мозгу). Когнитивная психология изучает познавательную активность, связанную, как отмечает У. Найссер, с приобретением, организацией и использованием знания (см.: *Познание и реальность. Смысл и принципы когнитивной психологии.* М., 1981. С. 23).

¹ В последние десятилетия формируется особая наука, исследующая биологические предпосылки человеческого познания, — эволюционная теория познания (см.: *Фоллмер Г.* Эволюционная теория познания. М., 1998; *Меркулов И.П.* Когнитивная эволюция. М., 1999).

В психологии мышления сложилась область, исследующая искусственный интеллект. С помощью этой метафоры обозначают разработку программного обеспечения ЭВМ, позволяющего ей решать задачи, ранее решавшиеся человеком. Возникла дидактика автоматизированного обучения. «Искусственный интеллект» проникает в область научного, технического, художественного творчества. Работы по «искусственному интеллекту» поставили такие вопросы, как вопрос о соотношении психических и информационных процессов, вопрос о дифференциации психических и непсихических систем, вопрос о возможностях создания искусственной психики на неорганических носителях и т.п. (см.: *Тихомиров О.К.* Психология мышления. М., 1984. С. 260—261).

В общей психологии, изучающей наиболее общие закономерности, теоретические и практические принципы, методы, основные понятия и категориальный строй психологии, на первом месте стоит задача изучения познавательных форм и процессов: ощущений, восприятия, памяти, воображения, мышления. Общая психология изучает также психические состояния, имеющие прямое отношение к познанию, такие, как сомнение, уверенность, настроения, аффекты.

Все названные дисциплины (или разделы) психологической науки нацелены, как видим, на исследование познавательной деятельности человека. Они касаются взаимоотношений индивидуальной (или коллективной) психики людей с внешней средой, рассмотрения психологических явлений как результата^[186] воздействия внешних факторов на центральную нервную систему, изменения поведения или состояния человека под влиянием многообразных внешних и внутренних факторов.

Философская же теория познания исследует во многом те же явления познавательной деятельности, но в другом ракурсе — в плане отношения познания к объективной реальности, к истине, к процессу достижения истины. Главной категорией в гносеологии является «истина». Ощущения, понятия, интуиция, сомнение и др. выступают для психологии в качестве форм психического, связанного с поведением, жизнедеятельностью индивида, а для гносеологии они — средства достижения истины, познавательные способности или формы существования знания, связанные с истиной.

Для гносеологии также важен социологический, вернее, социокультурный аспект деятельности человека; современная психология все более проникается социологическим подходом. Однако для гносеологии социокультурный подход к познанию субъекта изначально задан, является ведущим, в то время как для индивидуально-психологического подхода, доминирующего в психологии, он до сих пор выступает лишь как дополнительный.

Рассматривая многие явления познавательной деятельности, изучаемые также другими познавательными дисциплинами, но с особой точки зрения, современная научная философия в то же время не пренебрегает данными других наук, а, наоборот, опирается на них как на специальнонаучное (психологическое, физиологическое, историко-культурное и иное) основание.

В.А. Лекторский отмечает, что специалисту по гносеологии приходится ныне самым серьезным образом считаться с полученными в рамках специальных дисциплин эмпирическими данными и теоретическими обобщениями. Теоретику познания не возбраняется, пишет он, и самому заняться специальнонаучным исследованием того или иного аспекта познания, например истории отдельной науки (иногда это бывает просто необходимо ввиду того, что некоторые эпизоды истории познания до сих пор не изучены под тем углом зрения, который важен с точки зрения философских выводов). «Важно, однако, не забывать того, что гносеология не сводится и принципиально не может быть сведена ни к той или иной специальнонаучной дисциплине, имеющей дело с изучением познания, ни к простой совокупности таких дисциплин. Для теории познания как философского исследования результаты специальнонаучного анализа познания — это своеобразный эмпирический материал, который особым образом реконструируется в рамках задач по выявлению норм получения истинного знания, в контексте разработки проблематики, связанной с взаимоотношением знания и реальности» (Специфика теоретико-познавательного исследования в системе диалектического материализма // Гносеология в системе философского мировоззрения. М., 1983. С. 43).

Такова в главных чертах специфика гносеологического подхода к познанию в сравнении с частными дисциплинами, изучающими познавательную деятельность человека.



Наряду с вопросами о том, в чем заключается сущность мира, конечен ли мир или бесконечен, развивается ли он, а если развивается, то в каком направлении, что представляют собой время, причинность и т.п., важное место в философской проблематике занимают вопросы, связанные с познанием окружающих человека предметов (вещей, отношений, процессов). «Познаваем ли мир?» — таков традиционный вопрос, возникший еще в древнюю эпоху, когда философия делала свои первые шаги, стремясь быть доказательным, рационально обоснованным мировоззрением. Но традиционность именно такой формы вопроса может толкнуть к представлению о том, будто существовали философы, считавшие, что мир вообще не познаваем.

Схватывается ли в дилемме «Мир не познаваем — мир познаваем» действительная проблема? По-видимому, нет. Если в ней что-то и отражается, то лишь в определенном, специфическом смысле, который требует специального раскрытия, что, в свою очередь, ведет к уточнению содержания этой антиномии и ее выражения.

Вопрос о том, познаваем ли мир, в гносеологии имеет следующую формулировку: как относятся наши мысли об окружающем нас мире к самому этому миру? В состоянии ли наше мышление познавать действительный мир, можем ли мы в наших представлениях и понятиях о действительном мире составлять верное отражение действительности? Данная формули-

ровка более строга в том смысле, что предполагает сложность познания предметов, процессов, ситуаций, наличие не только внешней их стороны, но и внутренней, сущностной; она учитывает трудности познания внешней стороны явлений (вспомним хотя бы проблему «вторичных» качеств) и особенно сущности материальных объектов, не только раскрываемых в своих проявлениях, но и скрываемых в них, нередко искаженно ими представляемых. Поэтому вопрос состоит не в том, познаваем ли мир, — этот вопрос в буквальном смысле никем не ставится, — вопрос заключается в том, можно ли *достоверно* познать предметы, *их сущности* и проявления сущности. Это и есть подлинная философская проблема, не видеть которую не могли трезвомыслящие философы.^[188]

В истории философии сложились две позиции: познавательного-реалистическая и агностическая, и не всегда в активе первой было чуткое улавливание реальной сложности проблемы.

Поставив проблему «Что я могу знать?» И. Кант развернул ее в «Критике чистого разума» в вопрос: «Как возможно априорное (доопытное) знание?» Этот вопрос затем распался на ряд других. Как возможно естествознание? Как возможна математика? Как возможна метафизика (т.е. философия) в качестве науки? И. Кант исследовал познавательные способности, или душевные силы человека, лежащие в основе каждой из этих сфер познания. Он изучил природу этих способностей, их возможности, попытался определить, чем отличается познание от мышления, рассмотрел диалектические антиномии разума, стремился решить вопрос, как найти всеобщий критерий истины для всякого знания, и т.п. Он полагал, что наблюдение и анализ явлений непрерывно расширяют опыт и объем знания, но прогресс знания всегда имеет границы, всегда перед человеком будут находиться «вещи сами по себе» (см., например: *Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 326*). Сколько бы мы ни проникали в глубь явлений, наше знание все же будет отличаться от вещей, каковы они на самом деле. И. Кант был решительным противником познавательного скептицизма, считая его ложным подходом к проблеме познания; вместе с тем он выступал и против догматического предрассудка о всемогущности научного знания, против сциентистской переоценки возможностей науки. В этом контексте он и представил «вещи сами по себе» как непознаваемые. Речь шла фактически о «вещах» как многоуровневых сущностях; проявление одного из уровней сущности – это уже «явление» её (феномен), раскрываемое в познании.

Как же в связи со сказанным выше уточнить основной вопрос гносеологии? В чем суть агностицизма, какова его определяющая черта? Некоторые ученые полагают, что для агностицизма характерно утверждение, что мир не познаваем. Но если взять трактовку агностицизма как учения, отрицающего познаваемость мира (а в некоторых учебных пособиях подчеркивается даже, будто основной тезис агностицизма — познание невозможно) и применить ее к оценке мировоззренческих позиций И. Канта, И. Мюллера, Г. Гельмгольца, А. Пуанкаре, Т. Гексли, К. Пирсона или Г. Башляра, то, быть может, мы и определим их как агностические в общетеоретическом плане, но при этом ос-

танется непонятным, почему эти ученые внесли значительный вклад в разработку проблем именно научно-теоретического познания (познания чего? — конечно, мира).

Представление о том, будто агностицизм отрицает познаваемость вещей, не применимо ни к одной из его распространенных форм, причем не только настоящего, но и прошлого.^[189]

Наличие агностицизма в философии свидетельствует о том, что познание есть сложный процесс, что здесь есть над чем поразмыслить, что оно заслуживает специального философского продумывания. Древнегреческий философ Протагор (ок. 490 — ок. 420 до н.э.) разделял материалистические убеждения, сомневался в существовании богов. «О богах, — писал он, — я не могу знать, есть они, нет ли их, потому что слишком многое препятствует такому знанию — и вопрос темен, и людская жизнь коротка» (цит. по: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 375). Касаясь возможности познания окружающих явлений, он обосновывал взгляд, согласно которому «как оно кажется, так оно и есть». Разным людям свойственны разные знания, разные оценки одних и тех же явлений, поэтому «человек есть мера всех вещей». Таким образом, философ делал вывод о невозможности достоверного, т.е. общезначимого («однозначного»), знания существа окружающих явлений.

В школе софистов ставилась цель обосновывать любые суждения, точки зрения, прибегая даже к логическим передержкам и парадоксам (софизмам).

Основатель античного скептицизма Пиррон (ок. 365 — 275 до н.э.) считал достоверными чувственные восприятия (если нечто кажется горьким или сладким, то соответствующее утверждение будет истинным); заблуждение возникает, когда от явления мы пытаемся перейти к его основе, сущности. Всякому утверждению о предмете (его сущности) может быть с равным правом противопоставлено противоречащее ему утверждение. Именно такой ход мысли привел к позиции воздержания от окончательных суждений.

Уже знакомство с античным скептицизмом как наиболее ранней формой агностицизма показывает, сколь неточным является представление об агностицизме как учении, отрицающем познание (или познаваемость) мира.

В Новое время на основе прогрессирующего развития естествознания сложились представления Д. Юма и И. Канта о возможностях познания.

Английский философ Дэвид Юм (1711—1776) отмечал ограниченность монокаузализма, универсализировавшего тождественность причины и следствия в механических взаимодействиях. Он показал, что в научном эксперименте, да и в обыденном опыте, следствие отличается от причины, а потому не может быть в ней выявлено. Из этого, по его мнению, следовало, что доказать существование причинно-следственных связей невозможно: они не выводимы из опыта, т.е. не выводимы «апостериорно», но они не устанавливаемы также и логическим выводением следствий из^[190] причин, т.е. «априорно». Есть, однако, субъективная причинность — наша привычка, наше ожидание связи одного явления с другим (нередко по аналогии с уже извест-

ной связью) и фиксация этой связи в ощущениях. За пределы этих психических связей мы проникнуть не можем. «Природа, — утверждал Д.Юм., — держит нас на почтительном расстоянии от своих тайн и предоставляет нам лишь знание немногих поверхностных качеств объектов, скрывая от нас те силы и принципы, от которых всецело зависят действия этих объектов» (Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1966. С. 35).

Внимание И. Канта привлекли активность субъекта в научно-познавательной деятельности, созидание субъектом форм, отсутствующих в природе. Он подошел к разрешению вопроса о механизме соединения «субъективного» и «объективного» в познании, в процессе активной творческой деятельности человека.

Не сомневаясь в отличие от Д. Юма в существовании вне сознания материальных «вещей самих по себе», И. Кант, однако, считал их «сущности» непознаваемыми. В каком отношении? Воздействуя на человека, «вещи сами по себе» вызывают в нем множество разнообразных ощущений, которые оказываются упорядоченными посредством априорных форм живого созерцания. Обретая пространственную и временную форму, представления упорядочиваются далее посредством категорий рассудка («причины», «количества» и др.) и, трансформируясь в явления, соотносятся как внешние субъекту феномены с воздействующими на субъект «вещами самими по себе». В процессе познавательной (и трудовой) деятельности субъект раскрывает мир феноменов и развивает научное знание.

Знание не происходит целиком из опыта (здесь И. Кант выступает против индуктивизма), но оно и не замкнуто априорными схемами трансцендентального субъекта. В знании — и то, что идет от опыта, и то, что связано с творчеством человека, с теми формами, которые имеются или создаются в деятельности субъекта как индивида или общества. Характеризуя генезис познания, И. Кант утверждал: «Хотя всякое наше познание и начинается с опыта, отсюда вовсе не следует, что оно целиком происходит из опыта» (Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 3. С. 105). Итак, познаваем лишь мир явлений; вещи же в себе познанием не достигаются, они неуловимы. «О том, — указывает Кант, — каковы они (вещи — П.А.) могут быть сами по себе, мы ничего не знаем, а знаем только их явления, т.е. представления, которые они в нас производят, действуя на наши чувства» (Кант И. Прологомены. М., 1937. С. 51. О гносеологии, в том числе об агностицизме Канта, см.: Асмус В.Ф. Иммануил Кант. М., 1973. Разные оценки гносеологии Канта см. в кн.: Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М., 1986;^[191] Ойзерман Т.И. Так ли надо писать популярные книги по философии? // Вопросы философии. 1987. № 8).

Близка к кантовской концепции позиция так называемого *физиологического идеализма*, представленная в трудах немецкого физиолога **Иоганеса Мюллера** (1801—1858).

В физиологии второй четверти XIX в. стал рушиться механистический детерминизм XVII—XVIII вв., согласно которому качество ощущения равно качеству раздражителя, а причина ощущения есть лишь внешний фактор. Постепенное изменение методики эксперимента вело к применению наряду с

адекватным неадекватного (электрического) раздражителя; опыты показали, что качественно однородный раздражитель способен вызывать качественно разнородные ощущения (тот же электрический раздражитель — вкусовые, зрительные и другие ощущения) в зависимости от природы органов чувств. В то же время оказалось возможным качественно разнородными раздражителями вызывать однотипные ощущения. В результате И. Мюллер выдвинул положение о существовании специфической энергии органов чувств, играющей решающую роль в спецификации ощущений. Он подчеркивал, что «ощущение есть результат возбуждения врожденной для органа чувств энергии», что цвет, например, не существует вне органа чувств; внешний фактор «запускает» энергию соответствующего органа чувств, что и рождает в нас ощущение цвета. Из всего этого И. Мюллер делал вывод: «Мы не знаем ни сущности внешних предметов, ни того, что мы называем светом, мы знаем только сущности наших чувств». Сказанное И. Мюллером не является какой-то наивной ошибкой, если вспомнить, что цвет и в наши дни считается результатом воздействия на сетчатку глаза электромагнитных волн, которые сами по себе бесцветны. И. Мюллер пришел к тому же представлению, к той же схеме познавательного взаимодействия субъекта с объектом, что и И. Кант; разница была лишь в том, что И. Мюллер пытался доказать правомерность этой схемы с помощью данных физиологии.

Теория иероглифов, или теория символов, немецкого физика и физиолога **Г. Гельмгольца** (1821—1894) также опирается на закон, или принцип, специфической энергии органов чувств И. Мюллера. В отличие же от концепции И. Мюллера состоит, во-первых, в конкретизации данного принципа, в установлении связи специфической энергии с отдельными подсистемами органов чувств, с нервными волокнами (поскольку Г. Гельмгольц считал, что существуют специфические энергии различного качества даже в одном и том же органе чувств). Во-вторых, теория иероглифов давала более обобщенные в гносеологическом плане представления о познании, чем мюллеровская его трактовка. Г. Гельмгольц считал знаками и ощущения, и понятия. Что^[192] касается ощущений, то он писал: «Ощущения чувств для нас только символы внешних предметов, они соответствуют им настолько, насколько писаное слово или звук соответствует данному предмету. Ощущения чувств сообщают нам об особенностях внешнего мира, но они делают это не лучше, чем мы можем сообщить слепому посредством слов понятие о цветах» (Популярные научные статьи. СПб., 1866. Вып. I. С. 61). Чувственные впечатления есть только отметки качеств внешнего мира, знаки (символы, иероглифы), истолкованию которых мы должны научиться из опыта. Главный тезис его концепции — «отсутствие ближайшего соответствия между качествами ощущения и качествами объекта» (там же. С. 82).

Интересна аналогия, которую использовал для характеристики такой позиции **Карл Пирсон** (1857—1936). Он писал: «Мы похожи на телефониста из центральной станции, который не может подойти к абонентам ближе, чем обращенный к нему конец телефонного провода. На самом деле мы находимся даже в худшем положении, чем этот телефонист, ибо для полноты

аналогии мы должны были бы предположить, что он никогда не покидал телефонной станции, что он никогда не видел абонента или кого-нибудь, похожего на абонента – словом, что он никогда не приходил в соприкосновение с внешним миром помимо телефонного провода. Такой телефонист никогда не в состоянии был бы составить себе непосредственное впечатление об этом «действительном» мире вне его; действительный мир сводился бы для него к совокупности конструкторов, созданных им на основании полученных по проводам сообщений... Из “внешнего мира” стекаются сообщения в виде чувственных впечатлений; мы их анализируем, классифицируем, накапливаем, рассуждаем о них. Но мы не знаем ровно ничего о природе “вещей самих в себе”, о том, что существует на другом конце нашей системы телефонных проводов» (Грамматика науки. СПб., 1911. С. 82—83).

На рубеже XIX—XX вв. сформировалась еще одна разновидность агностицизма — конвенционализм. Внутринаучной предпосылкой его формирования были теоретизация естественных наук, усиление роли научных понятий, законов, теорий в качестве средств познания, выявившаяся возможность выбора средств теоретического отражения действительности, расширяющийся диапазон конвенций в среде естествоиспытателей. Конвенционализм (от лат. *conventio* — «договор», «соглашение») определяется как философская концепция, согласно которой научные теории и понятия являются не отражением объективного мира, а продуктом соглашения между учеными.

Виднейший его представитель — французский математик и методолог науки **Анри Пуанкаре** (1854—1912). Анализируя факт^[193] существования в науке ряда геометрий — евклидовой, Лобачевского, Римана, А. Пуанкаре пришел к выводу, что «геометрические аксиомы не являются ни синтетическими априорными суждениями, ни опытными фактами. Они суть условные положения... Одна геометрия не может быть более истинна, чем другая; она может быть только более удобна» (Пуанкаре А. Наука и гипотеза. М., 1904. С. 60—61). Прагматический критерий, взятый в качестве единственного ориентира достоверности, вел к сомнению в познаваемости сущности материальных систем, законов природной действительности; научные законы, по его мнению, суть условности, символы.

А. Пуанкаре отделял отношения между вещами от сущности самих вещей, считал, что познаваемы только отношения. Он писал: «Сначала нам представляется, что теории живут не долее дня и что руины нагромождаются на руины. Сегодня теория родилась, завтра она в моде, послезавтра она делается классической, на третий день она устарела, а на четвертый — забыта. Но если всмотреться ближе, то увидим, что так именно падают, собственно говоря, те теории, которые имеют притязание открыть нам сущность вещей. Но в теориях есть нечто, что чаще всего выживает. Если одна из них открыла нам истинное отношение, то это отношение является окончательным приобретением; мы найдем его под новым одеянием в других теориях... Единственной объективной реальностью являются отношения вещей, отношения, из которых вытекает мировая гармония» (Пуанкаре А. О науке. М., 1983. С. 278—279). Но природа вещей непознаваема. «Не только наука не может от-

крыть нам природу вещей; ничто не в силах открыть нам ее, и если бы ее знал какой-нибудь бог, то он не мог бы найти слов для ее выражения» (там же. С. 277).

Конвенционализм как система мировоззренческих взглядов и принципов научного познания широко распространился в последние десятилетия в западной философии, а также в логике и методологии науки. С конвенционалистскими установками выступали К. Поппер, И. Лакатос, П. Фейерабенд и многие другие ученые. Основоположник неорационализма французский философ **Гастон Башляр** (1884—1962) разделял мир на «естественную реальность» и «техническую реальность». В практике, практических действиях, полагал он, субъект включается в «естественную реальность», творит новую по принципам разума через опредмечивание идей. В процессе преобразующей практики субъект, однако, не выявляет никаких черт естественной реальности, а раскрывает «формы», «порядок», «программы», развернутые в «технической реальности». Этот мир и познаваем.^[194]

Краткий обзор перечисленных выше концепций убеждает, что в них вовсе не отрицается возможность познания мира вообще или феноменологической его стороны, данной в ощущениях или рассудке человека, да и нелепо, видимо, полагать, будто найдутся философы, в прямом смысле слова отрицающие возможность познания каких-то, хотя бы самых очевидных, сторон объектов мира.

И если некоторые философы и естествоиспытатели все же ставят под сомнение возможность познания «вещи в себе», то этого не делает никто, когда заходит речь о явлениях (другое дело, как трактуется при этом природа самого явления или «мира вообще»).

Так или иначе, а трактовка агностицизма как учения, подвергающего отрицанию (или сомнению) принципиальную познаваемость мира, является неточной.

Агностические концепции появляются и функционируют в сфере науки, философии, культуры не из наивно-примитивного нигилизма в отношении к познанию, а из столкновения с противоречивой природой материальных систем и чрезвычайно сложным характером и процессом ее отображения в сознании субъекта.

Современная философская теория познания не расходится с агностицизмом в вопросе о познаваемости явлений (как феноменов, объектов чувственного познания). Не расходятся они и в ответе на вопрос: можно ли познать *мир* целиком во всех его связях и опосредованиях? (На это дается отрицательный ответ.)

Расхождение в другом — по вопросу о том, познаваема ли *сущность* материальных систем. Расхождения — в трактовке природы феномена как явления: имеют ли эти явления непосредственное отношение к сущности и возможно ли через явления получать достоверные знания о сущности материальных систем?

На вопрос о возможности получения достоверного знания о сущности предметов (или о главном в этой сущности) агностики отвечают отрица-

тельно, хотя и по-разному, в зависимости от того, признают ли они вообще существование сущности или нет, а если признают, то какую видят связь сущности с явлением.

С точки зрения диалектической философии мир материальных систем не ограничивается чувственно воспринимаемыми свойствами и отношениями. За ними находятся, за ними скрываются и в них проявляются (нередко искаженно) сущностные связи и отношения.

Специфика агностицизма — в отрицании возможности достоверного познания *сущности* материальных систем. Это и есть главный признак агностицизма, и он должен быть отражен в исходном определении понятия «агностицизм».

Таким образом, в качестве исходного может быть предложено следующее определение: *агностицизм — это учение (или убеждение,^[195] установка), отрицающее возможность достоверного познания сущности материальных систем, закономерностей природы и общества.*

Коснемся еще одного момента, связанного с пониманием специфики агностицизма — его отношения к идеализму.

В статье И.В. Сталина «О диалектическом и историческом материализме» заявлялось, что идеализм оспаривает возможность познания мира и его закономерностей, не верит в достоверность наших знаний, не признает объективной истины и считает, что мир полон «вещей в себе», которые не могут быть никогда познаны наукой. В этом утверждении идеализм отождествлялся с агностицизмом; получалось, что всякий агностицизм есть идеализм, и наоборот. В условиях догматического отношения к текстам И.В. Сталина такое понимание агностицизма на долгие годы было укоренено в нашей философской литературе. Впоследствии это понимание справедливо было квалифицировано как упрощенное.

Действительно, философские концепции Лейбница, Гегеля, многих других идеалистов по своим теоретико-познавательным установкам не являлись агностическими. Но в идеализме есть течения агностического толка. Здесь выделяются прежде всего сенсуалистические школы субъективного идеализма, абсолютизирующие ощущения и конструирующие представление о мире как бесконечном множестве комплексов ощущений субъекта. Философия Дж. Беркли — типичный тому пример. С другой стороны, не всякий материализм есть антиагностицизм. Достаточно ярко проступает агностицизм у многих естественнонаучных материалистов (пример — Т. Гексли). Все это говорит о том, что однозначной связи между агностицизмом и идеализмом нет.

У материализма и идеализма, с одной стороны, познавательного реализма и агностицизма, с другой, — разные основания деления. Первые выделяются по ответу на вопрос: что первично — дух или природа, вторые — познаваема ли сущность материальных систем (и в этом смысле — «познаваем ли мир»)? Оба эти вопроса составляют разные аспекты одной и той же проблемы, а не один и тот же аспект.

Агностические концепции подразделяются по многим основаниям. Существуют материалистический и идеалистический агностицизм, сенсуалистический и рационалистический, юмовский агностицизм и агностицизм А. Пуанкаре (если брать имена создателей соответствующих школ), агностицизм этический, иероглифический, физиологический, кибернетический и т.п. (по средствам, характеру аргументации).

Существенное различие между материализмом и идеализмом, с одной стороны, и познавательным реализмом и агностицизмом — с другой, не снимает вместе с тем и некоторых их общих моментов. Последовательный материализм (именно «последова^[196]тельный») не может быть агностическим, а последовательный агностицизм, в свою очередь, имеет тенденцию к субъективному идеализму. Но тенденцию, конечно, не следует выдавать за действительность развернутой системы идеализма. Как и всякая возможность, тенденция может быть реализована в разных формах.

Отождествлять агностицизм с идеализмом — значит не видеть двух относительно самостоятельных релятивных подсистем в общей системе философии — материальной и духовной. При тотальном онтологизме недалеко до вульгарно-социологического редукционизма: сначала агностицизм сводится к идеализму, а затем (через отождествление идеалистических установок с политической реакционностью, что доминировало при культе личности И.В. Сталина) — к политической реакционности. В результате практического применения такой схемы искажались подлинные позиции философов и естествоиспытателей, нарушались принципы объективности и справедливости в оценках их мировоззрения.

Рассмотрение агностицизма, его специфических черт как мировоззренческой позиции отчетливее характеризует, как мы считаем, исходную проблемную ситуацию в гносеологии, нередко выражаемую вопросом «Познаваем ли мир?». Представители агностицизма уловили реальную сложность проблемы «Что я могу знать?». Обращение к трактовке агностиками познания, его возможностей, средств и условий несколько не умаляет значимости учений о познании, сложившихся в истории философии на позициях гносеологического оптимизма [Ф. Бэкон. — «Новый Органон» (1620); Р. Декарт. — «Рассуждение о методе» (1637); Дж. Локк. — «Опыт о человеческом разуме» (1690); и др.]. В этих трудах глубоко осознана трудность решения многих гносеологических проблем, поэтому освоение этих трудов является непременным условием развития современной гносеологии.

В дальнейшем мы рассмотрим аргументы представителей агностицизма, а также контраргументы и постараемся обосновать тезис о принципиальной возможности познавать сущность материальных систем. Через всю проблематику гносеологии в явном или неявном виде проходит конфронтация агностицизма и гносеологического реализма; противоборство этих позиций присутствует и в современной теории познания. Проблема «Что я могу знать?» составляет внутренний стержень всех проблем современной гносеологии: «Каковы познавательные способности человека?», «Каковы критерии

отграничения истины от заблуждения?», «Каковы возможности научного познания?» – и др.

Многовековая история философии свидетельствует о том, что отправной точкой гносеологии был и остается вопрос «Что такое истина?».^[197]

Глава 10. Истина и заблуждение

10.1. Понятие истины. Аспекты истины

Проблема истины является ведущей в философии познания. Все проблемы философской теории познания касаются либо средств и путей достижения истины (вопросы чувственного и рационального, интуитивного и дискурсивного и др.), либо форм существования истины (понятий факта, гипотезы, теории и т.п.), форм ее реализации, структуры познавательных отношений и т.п. Все они концентрируются вокруг данной проблемы, конкретизируют и дополняют ее.

Понятие истины относится к важнейшим в общей системе мировоззренческих проблем. Оно находится в одном ряду с такими понятиями, как «справедливость», «добро», «смысл жизни».

От того, как трактуется истина, как решается вопрос, достижима ли она, зависят зачастую и жизненная позиция человека, понимание им своего назначения. Примером тому может служить свидетельство нидерландского физика, создателя классической электронной теории Х.А. Лоренца. Говоря в 1924 г. о развитии своей научной деятельности, приведшей к электронной теории, он, в частности, заявил, что видел в квантовом атоме неразрешимое противоречие, которое приводило его в отчаяние. «Сегодня, — признавал он, — утверждаешь прямо противоположное тому, что говорил вчера; в таком случае вообще нет критерия истины, а следовательно, вообще неизвестно, что значит наука. Я жалею, что не умер пять лет тому назад, когда этих противоречий не было». Этот факт показывает то драматическое положение, в котором порой оказываются ученые, переживающие смену одной теории другой и сталкивающиеся с необходимостью отказа от прежних теорий, считавшихся истинными.

Проблема истины, как и проблема смены теорий, не такая уж тривиальная, как может показаться с первого взгляда. В этом можно убедиться, вспомнив атомистическую концепцию Демокрита и ее судьбу. Ее главное положение: «Все тела состоят из атомов, атомы неделимы». Является ли оно с позиций науки нашего времени истиной или заблуждением? Для квалификации ее в качестве истины как будто нет оснований: современная наука доказала делимость атомов. Ну а является ли она заблуждением? Если считать ее заблуждением, то не будет ли это субъективизмом? Как может какая-либо концепция, подтвердившая свою истинность на практике (а таковой и была атомистическая концепция Демокрита), оказаться ложной? Не придем ли мы в таком случае к призна^[198]нию того, что и сегодняшние теории — социологические, биологические, физические, философские — только сегодня истинны, а завтра, через 10 или 100, 300 лет будут уже заблуждениями? Так чем же мы сегодня занимаемся: не заблуждениями ли, не их ли созданием, развертыванием? Не будет ли здесь произвола, волюнтаризма? Получается, что мы приходим к оправданию открытой конъюнктуры. Поскольку мы

этого делать не хотим, постольку альтернативное утверждение — что концепция Демокрита есть заблуждение — тоже приходится отбросить. Итак, атомистическая концепция античного мира, да и атомистическая концепция XVII—XVIII вв. — не истина и не заблуждение.

Так что же такое истина?



Имеются разные понимания истины. Вот некоторые из них: «Истина — это соответствие знаний действительности»; «Истина — это опытная подтверждаемость»; «Истина — это свойство самосогласованности знаний»; «Истина — это полезность знания, его эффективность»; «Истина — это соглашение».

Первое положение, согласно которому истина есть соответствие мыслей действительности, является главным в классической концепции истины. Она называется так потому, отмечает Э.М. Чудинов, что оказывается древнейшей из всех концепций истины: именно с нее и начинается теоретическое исследование истины. Первые попытки ее исследования были предприняты Платоном и Аристотелем. Классическое понимание истины разделяли Фома Аквинский, П. Гольбах, Г.В.Ф. Гегель, Л. Фейербах, К. Маркс; разделяют его и многие философы XX столетия.

Этой концепции придерживаются и материалисты, и идеалисты, и теологи; не отвергают ее и агностики; среди приверженцев классической концепции истины имеются и метафизики, и диалектики. Она очень солидна по своему представительству. Различия внутри нее проходят по вопросу о характере отражаемой действительности и по вопросу о механизме соответствия.

Иногда говорят: классическое определение истины (через «соответствие», «верное» или «адекватное» отражение) тавтологично. На наш взгляд, правы те, кто считает полезными и такие определения-тавтологии, поскольку они играют роль разъяснений значений менее знакомых слов через слова, значения которых интуитивно более ясны.

Термин «адекватное» («верное») отражение применительно к мысленным образам может быть конкретизирован через понятия изоморфизма и гомоморфизма. Д.П. Горский, И.С. Нарский и Т.И. Ойзерман отмечают, что *верное отображение* как мыслен^[199]ный образ, возникающий в результате познания объекта, есть: 1) отображение, причинно обусловленное отображаемым; 2) отображение, которое находится в отношении изоморфизма или гомоморфизма по отношению к отображаемому; 3) отображение, в котором компоненты, находящиеся в отношении изоморфизма или гомоморфизма к компонентам отображаемого, связаны с последним отношением сходства. Всякое верное отображение (как мысленный образ) находится в указанных отношениях с отображаемым и поэтому может быть охарактеризовано как истинное. Предикат «истинный» выступает, таким образом, как некоторое сокращение для описания отображений, отличающихся указанными выше

свойствами. Этим оправдано традиционное определение понятия истины (см.: Современные проблемы теории познания диалектического материализма. Т. II. Истина, познание, логика. М., 1970. С. 30—31).

Современная трактовка истины, которую разделяет, по-видимому, большинство философов, включает в себя следующие моменты. Во-первых, понятие «действительность» трактуется прежде всего как объективная реальность, существующая до и независимо от нашего сознания, как состоящая не только из явлений, но и из сущностей, скрывающихся за ними, в них проявляющихся. Во-вторых, в «действительность» входит также и субъективная действительность, познается, отражается в истине также и духовная реальность. В-третьих, познание, его результат — истина, а также сам объект понимаются как неразрывно связанные с предметно-чувственной деятельностью человека, с практикой; объект задается через практику; истина, т.е. достоверное знание сущности и ее проявлений, воспроизводима на практике. В-четвертых, признается, что истина не только статичное, но также и динамичное образование; истина есть процесс. Эти моменты отграничивают диалектико-реалистическое понимание истины от агностицизма, идеализма и упрощенного материализма.

Одно из определений объективной истины таково: *истина — это адекватное отражение объекта познающим субъектом, воспроизводящее познаваемый объект так, как он существует сам по себе, вне сознания.*

Характерной чертой истины является наличие в ней объективной и субъективной сторон.

Истина, по определению, — в субъекте, но она же и вне субъекта. Истина субъектна. Когда мы говорим, что истина субъективна, это значит, что она не существует помимо человека и человечества; истина объективна — это значит, что истинное содержание человеческих представлений не зависит ни от человека, ни от человечества.^[200]

Некоторые «идеологи» полагают, что содержание истины зависит от классов и от времени. В 30—40-х годах в нашей стране внедрялось представление, будто существует «буржуазная физика» и «буржуазная генетика». Это явилось одним из оснований гонений на тех, кто поддерживал теорию относительности, хромосомную теорию наследственности.

Однако в соответствии со здравым смыслом и по исходному определению *объективная истина внеклассова и надисторична.*

В.И. Ленин отмечал, что объективная истина это такое содержание человеческих представлений, которое не зависит от субъекта, не зависит ни от человека, ни от человечества; из этого утверждения, если быть последовательным, вытекало положение о независимости истины и от классов. В том же ключе следовало бы делать вывод и из утверждения о том, что соответствия теории денежного обращения с практикой Маркса «не могут изменить никакие будущие обстоятельства» (ПСС. Т. 18. С. 146).

Положение о внеклассовом, надисторичном характере объективной истины нисколько не нарушает того, что имеются истины, выражающие интересы классов, что истина определенным образом связана с полезностью зна-

ний и что сама истина изменяется со временем в смысле своей полноты, степени отражения сущности материальных систем и их проявлений.

Именно по этой причине — внеклассовости и надысторичности — и атомистическая концепция Демокрита в своей основе истинна; материальные тела действительно состоят из атомов, а атомы неделимы. Хотя атомы и оказались иными, чем это представлялось в античности, хотя и была доказана впоследствии делимость атомов (кстати, при критике метафизического положения XVII—XVIII вв. о неделимости атомов забывают, что атомы целостны и действительно неделимы в определенных пределах при определенных условиях; на этом основана, в частности, вся химия), все же данная концепция соответствовала и соответствует своему уровню состояния практики, пусть примитивному, обыденному, но вполне определенному опыту. В этих границах она истинна. Иное дело, что данный уровень опыта и представление о неделимости атомов были в то время абсолютизированы, и в положении «Все тела состоят из атомов, атомы неделимы» не только не содержалось оговорки — «при таких-то условиях», но, более того, полагалось категорическое «Атомы неделимы при всех условиях».

Как видим, к оценке научных концепций в плане «истина» или «заблуждение» нужно подходить при строгом соблюдении требования соотносить их содержание с конкретным, или отражаемым, предметом, его элементами, связями, отношениями. Если такое соответствие налицо и при фиксированных (а не лю^[201]бых) условиях воспроизводится, то это означает, что мы имеем дело с достоверным объективно-истинным знанием в полном его объеме или (как в случае с атомистической концепцией Демокрита) с достоверностью, истинностью в главном его содержании. В последнем случае сама концепция в гносеологическом плане есть истина плюс заблуждение (что выявляется ретроспективно, с точки зрения нового уровня развития практики).

Из понимания истины как объективной, не зависящей от индивидов, классов, человечества, следует ее конкретность.

Конкретность истины — это зависимость знания от связей и взаимодействий, присущих тем или иным явлениям, от условий, места и времени, в которых они существуют и развиваются. Реализацию принципа конкретности можно было видеть из приведенного только что примера с атомистической гипотезой. Пример, нередко приводимый в литературе: утверждение «вода кипит при 100 градусах Цельсия» правильно при наличии нормального атмосферного давления (760 мм ртутного столба) и неправильно при отсутствии этого условия. Еще пример, из области социального познания; он касается оценки марксизма французским экзистенциалистом Ж.-П. Сартром. «Марксизм, — писал он, — был самой радикальной попыткой прояснения исторического процесса в его тотальности». Именно поэтому «марксизм остается философией нашего времени: его невозможно превзойти, так как обстоятельства, его породившие, еще не исчезли» (*Sartre J.-P. Critique de la raison dialectique. Paris, 1960. P. 29*). Изменение же капитализма, переход его в монополистическую, а затем и в постмонополистическую форму требует, ко-

нечно, и соответствующего изменения социальной, экономической теории капитализма.

В понятие конкретной истины включается указание на время. Имеется в виду время существования объекта и момент или период его отражения субъектом. Если же «время объекта» или «время субъекта» меняется, то знание может потерять свою объективность.

Таким образом, абстрактной истины нет, *истина всегда конкретна*. Конкретность включается в объективную истину. Вследствие этого понятие истины неотъемлемо от ее развития, от понятия творчества, необходимого для дальнейшей разработки и развития знания.

Объективная истина имеет три аспекта: бытийственный, аксиологический и праксеологический.

Бытийственный аспект связан с фиксацией в ней бытия как предметно-субстратного, так и духовного (в последнем случае — когда объектами познания индивида становится духовный мир другого человека, установленные теории, система догматов и пр.). Само же это бытие является данным субъекту как объект, т.е. как ^[202] объективная реальность, хотя и сопряженная с субъектом, но находящаяся вне субъекта познания. Сама истина обретает собственное бытие. Вл.С. Соловьев отмечал: «Истина заключается прежде всего в том, что она *есть*, т.е. что она не может быть сведена ни к факту нашего ощущения, ни к акту нашего мышления, что она есть независимо от того, ощущаем ли мы ее, мыслим ли мы ее или нет... Безусловная истина определяется прежде всего не как отношение или бытие, а как то, что *есть* в отношении, или как сущее» (Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 691). Бытийственный, или онтологический, аспект истины подчеркивался и П.А. Флоренским в его фундаментальном труде «Столп и утверждение истины»: «Наше русское слово “истина”, — пишет он, — сближается с глаголом *есть* (“истина” — “естина”)... “Истина”, согласно русскому о ней разумению, закрепила в себе понятие абсолютной реальности: Истина — “сущее”, подлинно существующее... В отличие от мнимого, недействительного... Русский язык отмечает в слове “истина” онтологический момент этой идеи. Поэтому “истина” обозначает абсолютное само-тождество и, следовательно, само-равенство, точность, подлинность. “Истый”, “истинный”, “истовый” — это выводок слов из одного этимологического гнезда» (Столп и утверждение истины. Т. 1(1). М., 1990. С. 15—16). Истина — это «пребывающее существование»; это — «живущее», «живое существо», «дышущее», т.е. владеющее существенным условием жизни и существования. Истина, как существо живое по преимуществу, — таково понятие о ней у русского народа... Именно такое понимание истины и образует своеобразную и самобытную характеристику русской философии» (там же. С. 17).

Аксиологический аспект истины состоит в нравственно-этической, эстетической и праксеологической ее наполненности, в тесной связи со смыслом жизни, с ее ценностью для всей, в том числе практической деятельности человека. Наличие такого момента в истине мы уже видели из приведенного выше факта, касающегося биографии физика Х.А. Лоренца. Само понятие

«истина» в русском языке неотрывно от понятия «правда». Вл. Даль в «Толковом словаре живого великорусского языка» замечает: правда — это «истина на деле, истина... во благе; справедливость; честность, неподкупность; поступать по правде значит поступать по истине, по справедливости; правдивость, как качество человека или как принадлежность понятия, рассказа, описания; полное согласие слова и дела, истина» (т. III. М., 1980. С. 379). Истина — противоположность лжи; все, что верно, подлинно, точно, справедливо, что есть; все, что есть, то истина. Ныне слову этому отвечает и «правда», хотя вернее будет понимать под словом «правда» правдивость, справедливость, правосудие, правоту. Истина относится^[203] [более] к уму и разуму, а добро или благо к любви, нраву и воле» (т. II. М., 1979. С. 60).

Известный ученый А.Д. Александров пишет, что само понятие «правда» охватывает и объективную истину, и моральную правоту. «Стремление найти истину, распространить и утвердить ее среди людей оказывается существенным элементом моральной позиции по отношению к людям... Знание истины обогащает человека, позволяет ему лучше ориентироваться в действительности. Поэтому ложь не просто противна истине. Тот, кто лжет, как бы обкрадывает человека, мешает ему понимать происходящее и находить верные пути, стесняет его свободу, налагает на него оковы искаженного взгляда на действительность. Искажение и сокрытие истины всегда служило угнетению. Неуважение к истине, безразличие к ней выражает неуважение, безразличие к людям; надо совершенно презирать людей, чтобы с апломбом вещать им, не заботясь об истине» (Истина как моральная ценность // Наука и ценности. Новосибирск, 1987. С. 32).

Праксеологический аспект истины демонстрирует включенность в истину момента ее связи с практикой. Сам по себе этот момент как ценность, или полезность, истины для практики входит в аксиологический ее аспект, однако, есть смысл в том, чтобы выделять его в качестве относительно самостоятельного.

Философ М.М. Рубинштейн обращал внимание на освободительный характер истины: каждая познанная истина, подчеркивал он, означает новый раскрытый простор для действия; предвидя будущее и объединяя его со своими принципами, человек не только ждет будущего, но он способен и творить его; *истина жизнестроительна, ложь жизнеразрушительна* (О смысле жизни. Ч. 2. М., 1927. С. 96, 101, 103).

Нацеленность истины на практику, праксеологический аспект истины специально рассматривается в ряде работ по теории познания. Наиболее содержательной в этом плане является книга Б.И. Липского «Практическая природа истины» (Л., 1988). Он указывает на то, что истина есть характеристика определенного отношения между идеей и предметом и поэтому должна включать в себя как объективное знание о свойствах предмета, так и субъективное понимание возможностей его практического употребления. Человек, располагающий истиной, пишет он, должен иметь четкое представление не только о свойствах данного предмета, но и возможностях его практического использования. Практика удостоверяет истину лишь для того, чтобы эта удо-

стоверенная истина могла служить дальнейшему развитию практики. Отсюда — определение понятия истины: истина есть «содержание человеческого ^[204] сознания, соответствующее объективной реальности и выступающее теоретической основой ее преобразования для достижения субъективной цели» (с. 96).

Наличие праксеологического аспекта в содержании понятия «истина» дает основание, как видим, для своеобразного определения этого понятия. Так понимать истину, конечно, можно, как возможны и некоторые другие ее определения. Однако нужно видеть и узость этого определения, которая состоит и в неопределенности вводимого термина «теоретическая основа» и в игнорировании целого пласта знания, находящегося вне практики. В последнем случае имеются в виду многие области знания, как, например, в описательной биологии, которые лишь отражают объекты в простом наблюдении (вне практики) и непосредственно не нацелены на обеспечение новых циклов практики.

Итак, мы рассмотрели три аспекта истины. Среди них ведущим, основным является бытийственный аспект. Хотя определений понятий «истина» имеется множество (и они имеют право на существование), все же исходным является то, которое непосредственно касается его бытийственной сути; оно приведено в начале данного раздела. Его модификацией является следующее: *истина есть соответствие субъектных представлений объекту (реальности)*. (О понятиях «субъект» и «объект» см. главу 11, п. 11.2) Поскольку представления субъекта как индивида могут носить конкретно-чувственный или мысленно-абстрактный характер, постольку можно дать такое определение: *истина есть соответствие конкретно-чувственных и понятийных представлений объекту*.

Такое определение понятия «истина» предполагает, между прочим, вполне однозначный и положительный ответ на вопрос: а относится ли «истина» также к чувственному познанию действительности?

Нередко встречается такое мнение, будто истина соотносима только с понятиями и с понятийным мышлением. Не соглашаясь с этой точкой зрения, М.Н. Руткевич справедливо замечает, что истина как соответствие объекту есть общая характеристика любого гносеологического образа. «Истина» относится и к чувственному познанию. Но поскольку противоположность объективного и субъективного, соответствующего объекту и не соответствующего ему развертывается в мышлении в противоположность истины и заблуждения, постольку «заблуждение» (в отличие от «ложного») обычно употребляется применительно к мысли. Действительно, чтобы «заблуждаться», надо «искать», чтобы искать, надо иметь известную свободу выбора, а она появляется вместе с относительной самостоятельностью мышления. В ощущениях и восприятиях ^[205] свободы выбора нет, поскольку они есть результат непосредственного взаимодействия органов чувств с вещами.

Положение о применимости понятия истинности к ощущениям отстаивают А.И. Уёмов, П.С. Заботин и некоторые другие. А.И. Уёмов пишет: «Если мы не считаем ощущения единственной реальностью и полагаем, что

вне нас существует материальный мир, который так или иначе отображается в ощущениях, то вопрос об истинности или ложности чувственных данных является вполне законным. Если эти чувственные данные соответствуют отображаемой ими действительности, то они истинны, если искажают ее, то — ложны» (Уёмов А.И. Истина и пути ее познания. М., 1975. С. 38; см. также: Диалектика познания / под ред. А.С. Кармина. Л., 1988. С. 59—60).

Поддерживая эту точку зрения, можно выдвинуть еще и такое соображение. В агностицизме, в некоторых его разновидностях основное внимание уделяется проблеме отношения ощущения к объекту. Сенситивная сторона субъектно-объектного взаимодействия чрезмерно субъективизируется вплоть до вывода о несоответствии ощущений свойствам объекта. Результатом такого хода мысли становится отгораживание субъектного мира от сущности материальных систем, воздействующих на субъект.

В этом плане изучение того, в каком отношении находятся ощущения к внешнему материальному миру, имеет не только частнонаучное, но и гносеологическое значение. Встает проблема первичных и вторичных качеств, своеобразия и познавательной роли вторичных (диспозиционных) качеств. Различие между ними как раз и фиксируется в понятиях теории истины («истинное», «изоморфное», «гомоморфное», «правильное», «совпадение», «соответствие» и т.п.).

Можно, конечно, применять к ощущениям понятие «правильное» («неправильное»), особенно если речь идет об ощущениях животных. Но применение понятия «объективная истина» к человеческим ощущениям лишь подчеркивает человеческое существо отражательного процесса на уровне органов чувств, его предметно-деятельностную, социальную, конкретно-историческую природу.

Интересные перспективы обещает исследование более широкого феномена невербальной истины. Так, В.И. Свинцов замечает: «Конечно, можно легко отгородиться от рассматриваемой проблематики декларацией тезиса, что суждение есть единственный минимальный носитель истины и лжи. Однако такой «стерильный» подход к истине, вероятно, оправдан лишь для формальной логики с ее специфическими задачами и методами... С общегносеологической точки зрения более привлекательным представляется широкий взгляд на эту проблему, допускающий многообразие форм адекватного (неадекватного) отражения действительности, включая и такие способы выражения и передачи истины и лжи, которые не обязательно связаны с вербальным поведением субъекта» (Свинцов В.И. К вопросу о соотношении понятий «истина» и «художественная правда» // Философские науки. 1984. № 4. С. 61—62).

Во всех случаях объективной истиной будет адекватное отражение субъектом объекта.

10.2. Формы истины

Существуют разные формы истины. Они подразделяются по характеру отражаемого (познаваемого) объекта, по видам предметной реальности, по степени полноты освоения объекта и т.п. Обратимся сначала к характеру отражаемого объекта.

Вся окружающая человека реальность в первом приближении оказывается состоящей из материи и духа, образующих единую систему. И первая, и вторая сферы реальности становятся объектом человеческого отражения и информация о них воплощается в истинах. Поток информации, идущий от материальных систем микро-, макро- и мега-миров, формирует то, что можно обозначить как *предметную истину* (она дифференцируется затем на предметно-физическую, предметно-биологическую и др. виды истины).

Понятие «дух», соотносимое в ракурсе основного вопроса мировоззрения с понятием «природа» или «мир», распадается, в свою очередь на экзистенциальную реальность и реальность когнитивную (в смысле: рационалистически-познавательную). Экзистенциальная реальность включает в себя духовно-жизненные ценности людей, такие, как идеалы добра, справедливости, красоты, чувства любви, дружбы и т.п., а также и духовный мир индивидов. Вполне естественен вопрос о том, истинно или не истинно мое представление о добре (как оно сложилось в таком-то сообществе), понимание духовного мира такого-то человека. Если на этом пути мы достигаем истинного представления, то можно полагать, что мы имеем дело с *экзистенциальной истиной*.

Объектом освоения индивидом могут стать также те или иные концепции, включая религиозные и естественнонаучные. Можно ставить вопрос о соответствии убеждений индивида тому или иному комплексу религиозных догматов либо, к примеру, о правильности нашего понимания теории относительности или современной синтетической теории эволюции; и там, и здесь употребимо понятие «истинности», что ведет к признанию существования *кон^[207]цептуальной истины*. Аналогично положение с представлениями того или иного субъекта о методах, средствах познания, например, с представлениями о системном подходе, о методе моделирования и т.п. Перед нами еще одна *форма истины — операциональная*.

Помимо выделенных могут быть формы истины, обусловленные спецификой видов познавательной деятельности человека. На этой основе имеются такие формы истины: научная, обыденная (повседневная), нравственная и пр.

Приведем следующий пример, иллюстрирующий различие обыденной истины и истины научной (см.: Чудинов Э.М. Природа научной истины. М., 1977. С. 52). Предложение «Снег бел» может квалифицироваться как истинное. Эта истина принадлежит к сфере обыденного знания. Переходя к научному познанию, мы прежде всего уточняем это предложение. Научным коррелятом истины обыденного познания «Снег бел» будет предложение «Белизна снега — это эффект воздействия некогерентного света, отраженного снегом, на зрительные рецепторы». Это предложение представляет собой уже не простую констатацию наблюдений, а следствие научных теорий — физи-

ческой теории света и биофизической теории зрительного восприятия. В обыденной же истине заключена констатация явлений и корреляций между ними.

К научной истине применимы критерии научности (см. с. 76–77 данного учебного пособия).

Все признаки (или критерии) научной истины находятся во взаимосвязи. Только в системе, в своем единстве они способны выявить научную истину, отграничить ее от *истины повседневного знания* или от «истин» религиозного или авторитарного знания.

Практически-обыденное знание получает обоснование из повседневного опыта, из некоторых индуктивно установленных рецептурных правил, которые не обладают необходимо доказательной силой, не имеют строгой принудительности. Дискурсивность научного знания базируется на принудительной последовательности понятий и суждений, заданной логическим строем знания (причинно-следственной структурой), формирует чувство субъективной убежденности в обладании истиной. Поэтому акты научного знания сопровождаются уверенностью субъекта в достоверности его содержания. Вот почему под знанием понимают форму субъективного права на истину. В условиях науки это право переходит в обязанность субъекта признавать логически обоснованную, дискурсивно доказательную, организованную, «систематически связанную» истину (см.: *Кезин А.В.* Научность: эталоны, идеалы, критерии. М., 1989).

В пределах науки имеются модификации научной истины (по областям научного знания: математики, физики, биологии и др.). Следует отграничивать истину как гносеологическую категорию от^[208] *логической истинности* (иногда квалифицируемой как логическая правильность). «Логическая истинность (в формальной логике), — отмечается в Философской энциклопедии, — истинность предложения (суждения, высказывания), обусловленная его формально-логической структурой и принятыми при его рассмотрении законами логики (в отличие от так называемой фактической истинности, для установления которой необходим также анализ содержания предложения)» Специфична объективная истина в уголовном судопроизводстве, исторической науке, в других гуманитарных и общественных науках. Рассматривая, например, историческую истину, А.И. Ракитов пришел к выводу, что в историческом познании «возникает совершенно своеобразная познавательная ситуация: исторические истины есть отражение реальной, прошедшей социально значимой деятельности людей, т.е. исторической практики, но сами они не включаются, не проверяются и не видоизменяются в системе практической деятельности исследователя (историка)» (*Ракитов А.И.* Историзм, историческая истина и исторический факт // *Философия и социология науки и техники: ежегодник.* 1983. М., 1985. С. 93—94 (приведенное положение не следует расценивать как нарушающее представление о критериальных признаках научной истины. В данном контексте термин «проверяемость» употребляется в строго обозначенном автором смысле; но «проверяемость»

включает в себя также и обращение к наблюдению, возможность многократного наблюдения, что в историческом познании всегда имеет место).

В гуманитарном знании важное значение для истины имеет глубина понимания, соотносимая не только с разумом, но и с эмоциональным, ценностным отношением человека к миру.

Такая двухполюсность истины наиболее ярко выражается в искусстве, в понятии «художественная правда». Как отмечает В.И. Свинцов, художественную правду правильнее рассматривать как одну из форм истины, используемую постоянно (наряду с другими формами) в познании и интеллектуальной коммуникации. Анализ ряда художественных произведений показывает, что «истинностная основа» художественной правды в этих произведениях имеется. «Весьма возможно, что она как бы перемещена из поверхностного в более глубокие слои. И хотя установить связь «глубины» с «поверхностью» не всегда легко, ясно, что она должна существовать... В действительности истина (ложь) в произведениях, содержащих такие конструкции, может быть «упрятана» в сюжетно-фабульном слое, слое характеров, наконец, в слое закодированных идей» (К вопросу о соотношении понятий «истина» и «художественная правда» // *Философские науки*. 1984. № 4. С. 57).^[209] Художник способен открывать и в художественной форме демонстрировать истину.

Важное место в теории познания занимают формы истины – относительная и абсолютная.

Вопрос о соотношении абсолютной и относительной истины мог встать в полной мере как мировоззренческий вопрос лишь на определенной ступени развития человеческой культуры, когда обнаружилось, что люди имеют дело с познавательно неисчерпаемыми сложноорганизованными объектами, когда выявилась несостоятельность претензий любых теорий на окончательное (абсолютное) постижение этих объектов.

Под абсолютной истиной в настоящее время понимают такого рода знание, которое тождественно своему предмету и потому не может быть опровергнуто при дальнейшем развитии познания. Такая истина есть:

а) результат познания отдельных сторон изучаемых объектов (констатация фактов, что не тождественно абсолютному знанию всего содержания данных фактов);

б) окончательное знание определенных аспектов действительности;

в) то содержание относительной истины, которое сохраняется в процессе дальнейшего познания;

г) полное, актуально никогда целиком не достижимое знание о мире и (добавим мы) о сложноорганизованных системах.

По-видимому, вплоть до конца XIX — начала XX в. в естествознании, да и в философии, господствовало представление об истине как об абсолютной в значениях, отмеченных пунктами а), б) и в).

Когда констатируется что-либо существующее или существовавшее в действительности (например, в 1688 г. были открыты красные кровяные тельца — эритроциты, а в 1690 г. проведено наблюдение поляризации света), «абсолютны» не только годы открытий этих структур или явлений, но и ут-

верждения о том, что эти явления имеют место в действительности. Такая констатация подходит под общее определение понятия «абсолютная истина». И здесь мы не находим «относительной» истины, отличающейся от «абсолютной» (разве что при перемене системы отсчета и рефлексии над самими теориями, объясняющими данные феномены; но для этого требуется известное изменение самих научных теорий и переход одних теорий в другие).

Когда дается строгое философское определение понятиям «движение», «скачок» и т.п., такое знание тоже может считаться абсолютной истиной в смысле, совпадающем с относительной истин^[210]ной (и в этом плане употребление понятия «относительная истина» не обязательно, как излишней становится и проблема соотношения абсолютной и относительной истин). Такой абсолютной истине не противостоит никакая относительная истина, если только не обращаться к формированию соответствующих представлений в истории естествознания и в истории философии.

Не будет проблемы соотношения абсолютной и относительной истин и тогда, когда имеют дело с ощущениями или вообще невербальными формами отражения человеком действительности.

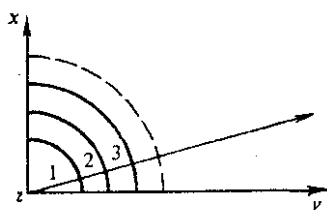
Но вот когда эта проблема снимается в наше время по тем же мотивам, по которым ее не было в XVII или XVIII вв., – это уже анахронизм (см., например: *Минасян А.М. Диалектический материализм (учение о сознании)*. Ростов-на-Дону, 1974. С. 202—205).

В применении к достаточно развитому научному теоретическому познанию *абсолютная истина — это полное, исчерпывающее знание о предмете* (сложноорганизованной материальной системе или мире в целом); *относительная же истина — это неполное знание о том же самом предмете*.

Пример такого рода относительных истин — теория классической механики и теория относительности. Классическая механика как изоморфное отображение определенной сферы действительности, отмечает Д.П. Горский, считалась истинной теорией без всяких ограничений, т.е. истинной в некотором абсолютном смысле, поскольку с ее помощью описывались и предсказывались реальные процессы механического движения. С возникновением теории относительности было выяснено, что ее уже нельзя считать истинной без ограничений. Изоморфизм теории как образа механического движения перестал со времени быть полным; в предметной области были раскрыты соотношения между соответствующими характеристиками механического движения (при больших скоростях), которые не выполнялись в классической механике. Классическая (с внесенными в нее ограничениями) и релятивистская механика, рассматриваемые уже как соответствующие изоморфные отображения, связаны между собой как истина менее полная и истина более полная. Абсолютный же изоморфизм между мысленным отображением и определенной сферой действительности, как она существует независимо от нас, подчеркивает Д.П. Горский, не постижим ни на какой степени познания.

Такое представление об абсолютной, да и об относительной истине, связанное с выходом на процесс развития научного знания, развития науч-

ных теорий, выводит нас на подлинную диалектику абсолютной и относительной истины.^[211]



Абсолютная истина [в аспекте г)] складывается из относительных истин.

Если признать на схеме абсолютную истину за бесконечную область вправо от вертикали zx и выше от горизонтали zy , то ступени 1, 2, 3... будут относительными истинами.

Вместе с тем эти же относительные истины оказываются частями абсолютной истины, а значит, одновременно (и в этом же отношении) и абсолютными истинами. Это уже не абсолютная истина г), а абсолютная истина в). Относительная истина — это абсолютная в третьем своем аспекте, причем не просто ведущая к абсолютной истине как исчерпывающему знанию об объекте, но как составляющая ее неотъемлемую часть, по своему содержанию инвариантную в составе идеально полной абсолютной истины.

Каждая относительная истина есть одновременно и абсолютная [в том смысле, что в ней — часть абсолютной — г)].

Единство абсолютной истины (в третьем и четвертом аспектах) и относительной истины обуславливается их содержанием; они едины благодаря тому, что и абсолютная, и относительная истины являются объективными истинами.

Когда мы рассматриваем движение атомистической концепции от античности к XVII—XVIII столетиям, а затем к началу XX в., в этом процессе за всеми отклонениями обнаруживается стержневая линия, связанная с наращиванием, умножением объективной истины в смысле роста объема информации истинного характера. (Приходится, правда, заметить, что приведенная выше схема, достаточно наглядно показывающая формирование абсолютной истины из относительных, нуждается в некоторых поправках: относительная истина 2 не исключает, как в схеме, относительную истину, но вбирает ее в себя, определенным образом ее трансформируя). Так что то, что было истинным в атомистической концепции Демокрита, входит и в истинностное содержание современной атомистической концепции.

А содержит ли в себе относительная истина какие-либо моменты заблуждения?

В философской литературе есть точка зрения, согласно которой относительная истина состоит из объективной истины плюс заблуждения.

Мы уже видели выше, когда начинали рассматривать вопрос об объективной истине и приводили пример с атомистической концепцией Демокрита, что проблема оценки той или иной теории в плане «истина — заблуждение» не так проста. Нужно признать, что любая истина, хотя бы и относи-

тельная, по своему со^[212]держанию всегда объективна; а будучи объективной, относительная истина внеисторична (в том плане, которого мы касались) и внеклассова. Если включать в состав относительной истины заблуждение, то это будет та ложка дегтя, которая испортит всю бочку меда. В результате истина перестает быть истиной. Относительная истина исключает какие-либо моменты заблуждения или ложь. Истина во все времена остается истиной, адекватно отражающей реальные явления; *относительная истина есть истина объективная, исключая заблуждения и ложь.*

Историческое развитие научных теорий, нацеленных на воспроизведение сущности одного и того же объекта, подчиняется принципу соответствия (данный принцип был сформулирован физиком Н. Бором в 1913 г.).

Согласно принципу соответствия (см.: Философский словарь. М., 1986. С. 438) смена одной естественнонаучной теории другой обнаруживает не только различие, но и связь, преемственность между ними, которая может быть выражена с математической точностью. Новая теория, приходя на смену старой, не просто отрицает последнюю, а в определенной форме удерживает ее. Благодаря этому возможны обратный переход от последующей теории к предыдущей, их совпадение в некоторой предельной области, где различия между ними оказываются несущественными. Например, законы квантовой механики переходят в законы классической, при условиях когда можно пренебречь величиной кванта действия. (В литературе нормативно-описательный характер данного принципа выражается в требовании, чтобы каждая последующая теория логически не противоречила ранее принятой и оправдавшей себя на практике; новая теория должна включать в себя прежнюю в качестве предельного случая, т.е. законы и формулы прежней теории в некоторых крайних условиях должны автоматически следовать из формулы новой теории).

Итак, истина по содержанию объективна, а по форме относительна (относительно-абсолютна). Объективность истины является основой преемственности истин.

Истина есть процесс. Свойство объективной истины быть процессом проявляется двояко: во-первых, как процесс изменения в направлении все большей полноты отражения объекта и, во-вторых, как процесс преодоления заблуждения в структуре концепций, теорий.

Движение от менее полной истины к более полной (т.е. процесс ее развития), как и всякое движение, развитие, имеет моменты устойчивости и моменты изменчивости. В единстве, контролируемом объективностью, они обеспечивают рост истинного содержания знания. При нарушении этого единства рост истины замедляется или прекращается вовсе. При гипертрофии момента устойчивости (абсолютности) формируется догматизм, фети^[213]шизм, культовое отношение к авторитету. Такая ситуация существовала, например, в нашей философии в период с конца 20-х до середины 50-х гг. XX в.

Абсолютизация же относительности знания в смысле смены одних концепций другими способна породить зрешный скептицизм и в конце кон-

цов агностицизм. Релятивизм может явиться мировоззренческой установкой. Релятивизм обуславливает то настроение смятения и пессимизма в области познания, которое мы видели выше у Х.А. Лоренца и которое, конечно, оказывало тормозящее влияние на развитие его научных исследований.

Гносеологический релятивизм внешне противоположен догматизму. Однако они едины в разрыве устойчиво-изменчивого, как и абсолютно-относительного в истине; они дополняют друг друга.

Диалектика противопоставляет догматизму и релятивизму такую трактовку истины, в которой воедино связывают абсолютность и относительность, устойчивость и изменчивость. Развитие научного знания есть его обогащение, конкретизация. Науке свойственно систематическое наращивание истинностного потенциала.

Рассмотрение вопроса о формах истины вплотную подводит к вопросу о различных концепциях истины, их соотношению между собой, а также к попыткам выяснить, не скрываются ли за ними те или иные формы истины. Если таковые обнаруживаются, то, видимо, прежний прямолинейно-критицистский к ним подход (как к «ненаучным») должен быть отброшен. Эти концепции следует признать в качестве специфических стратегий исследования истины; нужно попытаться осуществить их синтез. В последние годы эту мысль четко сформулировала Л.А. Микешина. Имея в виду разные концепции, она отмечает, что эти концепции должны рассматриваться во взаимодействии, поскольку они носят комплементарный характер, по сути не отрицая друг друга, а выражая гносеологический, семантический, эпистемологический и социокультурный аспекты истинного знания. И хотя, по ее мнению, каждая из них достойна конструктивной критики, это не предполагает игнорирования позитивных результатов этих теорий. Л.А. Микешина полагает, что знание должно коррелировать с другим знанием, поскольку оно системно и взаимосвязано, а в системе высказываний могут быть соотнесены предложения объектного и метаязыка (по А. Тарскому).

Прагматический подход, в свою очередь, если его не упрощать и не вульгаризировать, фиксирует роль социальной значимости, признанности обществом, коммуникативности истины.

Эти подходы, коль скоро они не претендуют на единственность и универсальность, представляют в совокупности, подчеркивает Л.А. Микешина, достаточно богатый инструментарий гносеологического и логико-методологического анализа истинности знания как системы высказываний.^[214]

Соответственно каждый из подходов предлагает свои критерии истинности, которые при всей их неравноценности должны, по-видимому, рассматриваться в единстве и взаимодействии, т.е. в сочетании эмпирических, предметно-практических и внеэмпирических (логических, методологических, социокультурных и др.) (Современная проблематизация вечной темы // Философские науки. 1990. № 10. С. 77—78).

10.3. Ложь, дезинформация, заблуждение

Антиподом истины является ложь.

Ложь обычно понимается как *преднамеренное возведение заведомо неправильных представлений в истину*.

Ложь укоренена в повседневной и социальной жизни, имеется всюду, где взаимодействуют люди; она есть функция любых человеческих коммуникаций, при которых осуществляется «встреча» интересов индивидов и социальных групп. Дело не в том, имеется она или нет (простой жизненный опыт свидетельствует о наличии лжи), а в том, каков ее удельный вес в каждом конкретном случае.

В небольшой книжке К. Мелитана «Психология лжи» (пер. с франц. М., 1903) довольно убедительно показано, как формируется ложь в процессе индивидуального развития человека. В детстве ее причинами становятся развитие воображения в процессе игры, стремление избежать наказания, пример взрослых и т.п. В дальнейшем все большее влияние в этом отношении оказывает общество. Значительное место в комплексе факторов, толкающих человека в эту сторону, начинают занимать страсти, в том числе любовь. Любовь «порождает неисчислимое количество лжи. Тот, кто любит, лжет, чтобы придать себе цену, лжет, чтобы обесценить своего соперника, чтобы возбудить ревность... чтобы подогреть остывающую любовь, лжет, наконец, когда перестает любить» (с. 18). Ложь вырастает на тщеславии, малодушии, на страсти к успеху, на страсти к прибыли, к власти и мн. др.

Очевидна охранительная значимость лжи для индивидов (наиболее показательны случаи с милосердной ложью у постели умирающего человека). Однако ложь нередко связана с получением каких-либо преимуществ за счет и в ущерб другим. Есть люди, для которых ложь — принцип их бытия.

И все же имеются честные люди. Как их отличить от лжецов? «Истинная искренность, — говорит К. Мелитан, — надежно и скоро отличается по двум главным признакам: по мужеству причинять искренностью страдание и по мужеству признавать открыто свои ошибки... Можно считать искренним того человека, который, будучи добрым, обладает мужеством причинить вам неприятность, чтобы не солгать, человека, который, вместо того, чтобы дать вам такой ответ, какой вы желаете и ожидаете, отвечает вам^[215] то, что думает, рискуя вас обидеть, который не скажет вам ни одного слова выпрашиваемой вами похвалы, если он не считает вас достойным этого, и который сам пострадает от того, что причинил вам неприятность, предпочтет это страдание лжи. Но особенно можно отличить искреннего человека по его мужеству сознаваться, т.е. я хочу сказать, что правдивый человек храбро и без всяких оговорок (но, конечно, и без цинизма) сознается в дурном или, больше того, в неловком и смешном поступке. Предпочесть такое признание лжи — вот безусловный критерий правдивости» (там же. С. 28).

На уровне общества, на уровне социально-групповых отношений значительным фактором, инициирующим отход от истинности и формирование лжи, является партийность. К. Мелитан констатирует: «Сложная и могущест-

венная страсть, называемая партийностью, является... неистощимым источником всякого рода лжи; мы, французы, слишком хорошо знаем, в какой ужасной лжи может оказаться виновною та или иная политическая партия, ставящая свои собственные интересы выше справедливости. И мы ежедневно видим такой поразительный, можно сказать, ошеломляющий факт: публицисты или критики руководятся в оценке людей или их произведений только одним критерием, — принадлежит ли оцениваемый человек к их партии, или нет» (там же. С. 18).

Это написано, заметим, в начале XX столетия. Спустя примерно четверть века, в 1928 году русский философ И.А. Ильин опубликует в Берлине, в эмигрантском журнале «Русский колокол», статью под названием «Яд партийности». Размышляя над партийностью, И.А. Ильин отмечает, в частности, следующее. Деление на партии неизбежно, ибо всюду, где люди думают, обнаруживается и разногласие, и единомыслие; а объединение единомышленников дает им умственную уверенность и увеличивает их силы в борьбе. Но дух политической партийности, подчеркивает И.А. Ильин, всегда ядовит и разлагающ. Сущность его состоит в том, что люди из честолюбия посягают на власть; ставят часть выше целого; создают атмосферу разлагающей нетерпимости; обращаются в борьбе к самым дурным средствам; становятся зловредными демагогами; превращают партийную программу в критерий добра и зла. Этим духом заражаются одинаково как левые партии, так и правые. Партийный дух создает своего рода массовый психоз в пределах самой партии. Человек, одержимый этим психозом, начинает верить в то, что только его партия владеет истиной, и притом всею истиною и по всем вопросам. Воззрения делаются плоскими, скудными, трафаретными; люди живут в партийных шорах и видят только то, что предусмотрено в партийных брошюрах. Партийные честолюбцы обращаются ко всем средствам^[216] и не останавливаются даже перед самыми низкими. Они лгут в доказательствах и спорах; заведомо обманывают избирателей; клеветают на конкурентов и противников. Одни продают свои «голоса», другие их покупают — то за деньги, то за почести, то раздавая места, то устраивая прибыльные дела. Одни борются сплетней, инсинуацией и интригой; другие, будучи депутатами, берут деньги у правительства; третьи организуют партийные заговоры и перевороты; четвертые прибегают к ограблению («экспроприации») и политическим убийствам. Люди начинают думать, что «цель оправдывает средства»; воцаряются деморализация и авантюризм; облик политического лидера приобретает черты профессионального лжесвидетеля и взяточника. Итак, дух партийности, по словам И.А. Ильина, расшатывает у людей совесть и честь, и незаметно ведет их на путь продажности и уголовщины. Дух партийности, считает он, извращает все мирозерцание человека (*Ильин И.А. Яд партийности // Русский колокол. Берлин. 1928. № 3. С. 78—81; см. также: Указ. соч. // Хрестоматия по философии / Сост.: П.В. Алексеев, А.В. Панин. 2-е изд. М., 2004*).

То, что отмечал И.А. Ильин, касалось как политического опыта России, так и опыта других стран мира. Многое он увидел проницательно (в плане

деформирующего воздействия партийности на познание). Да и вывод его оказался отнюдь не чисто негативным в отношении партийности. Он фактически оставил возможность для появления и формирования такой социальной позиции субъекта, при которой она будет опираться на истину. «Готовить для будущей России, — заявлял он, — мы должны не партийный дух, а национальный, патриотический и государственный» (там же. С. 81). *Партийность* им понималась преимущественно как принадлежность к политической партии, а не как определенность социальной позиции субъекта.

И тем не менее вопрос о взаимоотношениях политики и истины, политики и лжи — традиционный и всегда актуальный вопрос. Один из ответов на данный вопрос дан Н.А. Бердяевым в книге «Дух и реальность» (Париж, 1937). Он пишет: «Зависимость духовности от социальной среды есть всегда ее извращение и искажение»; «Классовые интересы могут породить ложь, но никогда не могут породить истины»; «В действительности мир организуется не столько на Истине, сколько на лжи, признанной социально полезной»; «Есть социально полезная ложь, и она правит миром» (с. 152, 57; цит. по: *Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 450; 393—394*).

Вышеприведенные рассуждения К. Мелитана, И.А. Ильина и Н.А. Бердяева относительно лжи нуждаются в самостоятельном обдумывании и анализе.

Понятие «ложь» оказывается близким по смыслу к понятию «дезинформация». Ложь всегда связана с преднамеренностью^[217] субъекта, дезинформация же может быть осознанной или неосознанной, не переставая оттого быть неправдой.

Понятие дезинформации отличается в данном отношении (в отношении интенции, намерения, направленности сознания) от понятия «ложь»; кроме того, в нем оттеняется процесс передачи информации, т.е. коммуникативный момент. «Дезинформация — передача (объективно) ложного знания как истинного или (объективно) истинного знания как ложного; оно не зависит однозначно от интенции информатора» (*Свинцов В.И. Заблуждение, ложь, дезинформация (соотношение понятий и терминов) // Философские науки. 1982. № 1. С. 83*). Дезинформационная интенция при этом есть стремление информатора ввести реципиента в состояние заблуждения; оно проявляется в том, что имеющаяся у информатора оценка знания как истинного или ложного противоположна той, которая сообщается реципиенту (см. там же).

Одной из разновидностей дезинформации является «полуправда», «ложь умолчанием». Тоталитарный политический режим порождает стремление нижестоящих инстанций сообщать «наверх» благополучную информацию, скрывая и замалчивая неудачи, ошибки, срывы, провалы. «Вышестоящие» не пресекают такую практику. «Ложь умолчанием» проникает и в средства массовой информации. Формируется иллюзия «успешного прогресса», тогда как на самом деле — кризис, распад, движение вспять.

Рассмотрим теперь феномен «заблуждение», причем применительно к науке.

Существует взгляд, будто наука имеет дело с объективными истинами, и только с истинами. Выдающийся физик Луи де Бройль писал: «Люди, которые сами не занимаются наукой, довольно часто полагают, что науки всегда дают абсолютно достоверные положения; эти люди считают, что научные работники делают свои выводы на основе неоспоримых фактов и безупречных рассуждений и, следовательно, уверенно шагают вперед, причем исключена возможность ошибки или возврата назад. Однако состояние современной науки, также как и история наук в прошлом, доказывают, что дело обстоит совершенно не так» (По тропам науки. М., 1962. С. 292—293). Наряду с фактами и теориями в научном познании встречаются псевдофакты, псевдотеории; имеется здесь и дезинформация, и ложь (вспомним хотя бы псевдонаучные концепции Т.Д. Лысенко и О.Б. Лепешинской).

В сводном реферате «Мошенничество в науке», помещенном в сборнике ИНИОН АН СССР «Науковедение» (1989. № 1), прореферировано 10 работ зарубежных авторов, посвященных этой теме. Названы имена некоторых ученых, обвиняемых в мошенничестве в науке. Отмечается, в частности, что с 1980 г. (статья опубликована в 1987 г.) в США как минимум 25 случаев научного мо^[218]шенничества попали в печать и еще 7 были рассмотрены конфиденциально. Приводится и ряд других цифровых данных. Среди причин подтасовок наблюдений и экспериментов – стремление гарантировать финансирование своих исследований, закрепить за собой приоритет в науке или технике и др.

В реферируемой статье сотрудника Мэрилендского университета А. Шаму отмечается некоторое изменение ситуации в современной науке по сравнению с недалеким прошлым. Чистота науки, по его мнению, всегда покоилась на двух китах: воспроизводимости научных результатов, а также честности и добросовестности людей, занятых научными исследованиями. Эти два принципа неплохо срабатывали в прошлом, частично потому, что ученых было немного, количеству публикаций не придавалось большого значения, а возможность опубликовать свои исследования они получали после тщательной проверки своих выводов. Сто лет назад, пишет он, казалось невыносимым, чтобы исследователь публиковал по 50 статей в год, а сейчас ученые не только по многу лет выдерживают этот темп, но и стремятся превзойти его. Кто в состоянии проверить или воспроизвести результаты, содержащиеся в этом водопаде работ?

Д.Е. Кошланд обращает внимание на усложнение экспериментов, требующих очень тонких и сложных навыков и чрезвычайно больших финансовых затрат, что приводит к значительным трудностям при попытках воспроизвести эти эксперименты с целью проверки истинности их результатов. В то же время тот факт, что кому-то не удалось повторить опыт, еще не означает, что результаты оригинального эксперимента фальсифицированы.

Рассматривая вопрос о мошенничестве в науке, следует иметь в виду возможность непреднамеренных ошибок или таких ситуаций, когда ученый, фактически невиновный в ошибке, обвиняется в подлоге. Пример тому — опыты П. Каммерера с пятнистой саламандрой в террариумах с разной окра-

ской, имевшие целью подтвердить механоламаркистскую концепцию. Не выдержав «разоблачений», учёный в 1926 г. покончил жизнь самоубийством.

Заблуждение представляет собой своеобразное теоретико-познавательное явление. Оно есть *непреднамеренное несоответствие суждений или понятий объекту*. Свойство непреднамеренности делает его существенно отличающимся от лжи и дезинформации. В основе заблуждений может находиться дезинформация, но они могут порождаться и другими факторами.

Причины появления заблуждений в науке, естествознании многообразны. Из гносеологических причин можно указать на характер поиска истины: он всегда сопряжен с выдвижением предположений, догадок, гипотез. Субъект накладывает на область не^[219]известного свои предварительные представления, базирующиеся на уже известном. Истолкование же области неизвестного с позиций известного далеко не всегда истинно. К гносеологическим факторам относятся также многогранность объектов изучения и нередко фрагментарное, поначалу одностороннее их отображение (вспомним хотя бы историю развития знания о природе света, где сначала познавалась одна сторона внутреннего противоречия, затем другая). Часть выдается за целое, одна сторона, один элемент — за всю систему. В результате полученная первоначальная истина трансформируется в не-истину. Ученого постоянно подстерегают коллизии гносеологического характера. «Все существенные идеи в науке, — подчеркивали А. Эйнштейн и Л. Инфельд, — родились в драматическом конфликте между реальностью и нашими попытками ее понять» (Эволюция физики. М., 1948. С. 237—238).

Предположения и гипотезы, неизбежные в поиске истины, сами по себе ни истинны, ни ложны: одни более достоверны, другие менее достоверны или совсем не достоверны. Но субъекты, особенно если над ними довлеют узкогрупповые или социальные интересы, способны это гипотетическое знание возводить в разряд истинного.

Истина не лежит на поверхности явлений, но глубоко и «хитро» сокрыта ими. Нужны предположения, их сопоставления, проверка. При этом возможны ошибки, заблуждения. Академик П.Л. Капица подчеркивал, что ученый имеет право на ошибку; ошибки, говорил он, не есть еще лженаука. «Лженаука — это непризнание ошибок. Можно сказать, что ошибки — диалектический способ поиска истины. Никогда не надо преувеличивать их вред и уменьшать их пользу».

Все ученые равноправны перед лицом истинного знания; ни один ученый, ни одно направление или школа не вправе претендовать на монополизм в науке — ни в процессе движения к истине, ни тем более после ее установления.

Заблуждения неравнозначны по отношению к факторам, их вызвавшим, по степени достоверности информации, в них содержащейся, по роли в развитии знания и т.п.

Роль заблуждений в развитии науки неоднозначна. В принципе всякое заблуждение как таковое уводит в сторону от истины, мешает познанию. И подлинный ученый никогда сознательно не идет на его конструирование. Он

может лишь предполагать, что его конструкция или какая-то ее часть окажется неверной. Но чаще всего он убежден в истинности своих построений.

Заблуждения могут способствовать созданию проблемных ситуаций, служащих отправным пунктом для дальнейшего движения науки. Пример — квантовая механика. Для ее создания принципиальное значение имела модель электрона как классического объекта, движущегося по классической орбите вокруг атомного ядра. Само по себе такое представление об электроне было заблуждением, но именно оно позволило сформулировать ряд проблем. Возникли следующие вопросы: почему электрон имеет устойчивую орбиту и не падает на атомное ядро? Чем объясняется дискретный характер его излучения? — и т.д. Необходимость ответа на эти вопросы привела вначале к формулировке квантовых постулатов Бора, а затем — к созданию квантовой механики. В результате этого само представление о классических орбитах электронов было устранено из науки, но оно дало жизнь новой научной теории (см.: Чудинов Э.М. Природа научной истины. С. 239).

Известны также результаты, к которым привела алхимия. Хотя в целом она оказалась заблуждением, в ее недрах развивались идеи, впоследствии получившие статус истинных. Алхимия привела к открытию свойств многих элементов и в конце концов заложила предпосылки действительной науки — химии.

Заблуждения, отмечает Э.М. Чудинов, могут вести к созданию проблемных ситуаций, способствовать нахождению правильного пути решения проблем, построению истинной теории и определению границ ее применимости. История науки убеждает, что путь к истине лежал через заблуждения. Они были не иррациональным началом в познании, отвращающим от истины, а, наоборот, необходимой ступенькой, опираясь на которую наука приближалась к истине.

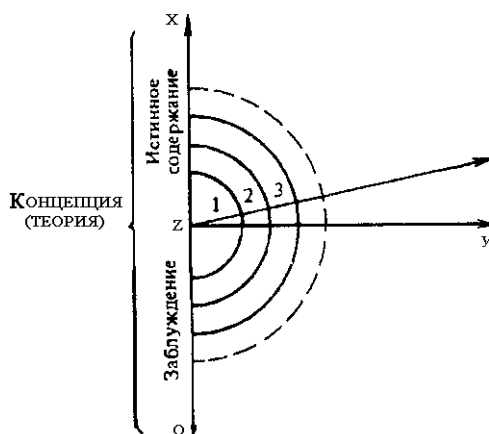
Вернемся к примеру из истории науки с разработкой атомистической концепции. Посмотрим на приведенную уже схему. В ней отражено развитие лишь истинного содержания концепции и намеренно не принята в расчет связь истины с заблуждением. Теперь внесем уточнение, смысл которого в том, что концепция (или учение, теория) состоит не только из «утверждений-истин», но и из «утверждений-заблуждений». Схема изменится. $OZ—ZY$ — это часть содержания знания (концепции), ставшая заблуждением после ее исторической проверки (устанавливается ретроспективно).

Нас не интересует сейчас изменение положения заблуждения 1 при переходе к относительной истине 2, и заблуждения 2 при переходе к истине 3. Достаточно того, что показана область заблуждения ($zy — zo$) в ее соотношении с областью истины и неразрывность истины с заблуждением в составе единой концепции (теории).

Когда в начале данной главы ставился вопрос о том, что представляет собой атомистическая концепция Демокрита — истину или заблуждение, расчет на неверный ответ строился именно на предположении, что читатель отождествит понятие «концепция» с понятием «истинное знание». По-

этому корректировка нашего представления о том, что входит в концепции, необходима.

И еще одно уточнение. Для самого Демокрита его атомистическая концепция, надо полагать, не представлялась комплексом «истина + заблуждение». Уже отмечалось, что подлинный ученый непримирим к заблуждению и всегда стремится элиминировать заблуждение из своей концепции. Да, стремится, но только при условии, если таковое выявляется. Оценка знания как заблуждения дается всегда ретроспективно, с высоты нового рубежа практики и науки. В пределах же заданной формы (или уровня) практики и знания нет возможностей для квалификации знания, находящегося за пределами подтвержденного на практике, в качестве истины или в качестве заблуждения. Такое знание — гипотетическое, а вернее, проблематичное, гносеологически неопределенное (для данного момента времени). Если брать нашу схему, то обозначенное заблуждением 1 будет таковым лишь в ретроспективном плане, а для субъекта — ее носителя — это будет *гносеологически неопределенным, гипотетическим знанием*.



Вся трудность в том, чтобы на том или ином конкретном рубеже роста (или развития) концепции видеть, где истина, а где будущее возможное заблуждение. Можно полагать следующее. Та часть концепции, которая надежно подтверждается на практике, есть объективная истина. Та же часть, которая еще не подтверждена, не является ни истиной, ни «не-истиной». Как бы ни хотелось выдать ее за истину или за заблуждение, этот вопрос не решаем средствами данного времени. Критерием для этой сферы вычленения знания может служить, во-первых, отсутствие его четкой подтверждаемости на практике, во-вторых, наличие разных точек зрения, борьбы мнений, споров по выдвинутым соображениям. Конечно, эти два признака могут и не выступать в единстве, один из них может и не быть выражен в явном виде; возможно использование и других критериев для определения гносеологически неопределенных структур. Так или иначе, но конкретно-историческая система знания как выражение научного поиска на более или менее завершённом своем этапе в значительной своей части может быть подвергнута разграничению на области истинных и гипотетических утверждений по только что отмеченным признакам.

Такое реально функционирующее в науке образование иногда называется правдоподобным или относительно истинным знанием. Второй термин менее удачен, поскольку вызывает ассоциации, связанные с относительной истиной. Первый термин тоже неточен, поскольку, наоборот, может вызвать впечатление о приближенности к истине, но не о ее наличии (в неполном объеме). Более удачными, на наш взгляд, представляются термины «достоверный» («достоверное знание») и «вероятный» («вероятное знание»).

Освещая вопрос о достоверном знании, Г.А. Геворкян отмечает, что знание определяется как *достоверное*, когда (а) у нас имеется полное основание утверждать, что его истинность окончательно установлена, так как оно не нуждается в дальнейшем обосновании (доказательстве), и потому (б) у нас имеется полная субъективная уверенность, убежденность в нем (см.: Геворкян Г.А. Вероятное и достоверное знание. Ереван, 1965. С. 134). Но такое знание, очевидно, будет объективной истиной, безусловно, требующей убежденности в ней. Сохраняя этот признак и имея в виду реально функционирующее научное знание (т.е. истину плюс гипотетическое знание), мы уточняем приведенное положение Г.А. Геворкяна в пункте (а), ограничивая его основой, или главным в научной теории, концепции, учении; вследствие этого первый признак, характеризующий достоверное знание, будет формулироваться следующим образом: знание определяется как достоверное, когда (а) у нас есть основание утверждать, что его истинность установлена в главном, в основном. Данное положение одновременно фиксирует момент развития данной концепции, истину как процесс, движение к еще более широкому и более достоверному знанию. Подлинные научные концепции — это в высшей степени достоверные системы знания.

В то же время в науке имеют место системы *вероятного* знания. «Знание вероятно, если (а) у нас имеется не полное, а только некоторое основание считать его истинным, так что оно нуждается в дальнейшем обосновании (доказательстве), и потому (б) оно вызывает в нас определенную уверенность, но мы готовы к тому,^[223] что эта уверенность не оправдается» (там же. С. 134). В плане уточненного значения термина «достоверное» (знание) мы можем говорить о вероятном знании как выступающем в главном, основном гипотетическим значением.

Если к истине не применимы слова «более» или «менее», то к достоверному и вероятному знанию они применимы. Говорят: «менее достоверный», «более достоверный», «максимально достоверный» (как и «маловероятный», «более вероятный»).

Английский специалист по философии науки К. Поплер подчеркивает нереалистичность точки зрения на науку как на совокупность одних только истин; он также полагает, что то, с чем имеет дело реальная наука, является сочетанием истины и элементов заблуждения. Эту систему знания он трактует как «правдоподобное знание», делая крен в сторону отказа от достоверности и объективной истины. Он пишет: «Наука не является системой достоверных или хорошо обоснованных высказываний; она не представляет собой также и системы, постоянно развивающейся по направлению к некоторому

конечному состоянию. Наша наука не есть знание (*episteme*), она никогда не может претендовать на достижение истины или чего-то заменяющего истину, например вероятности. Вместе с тем наука имеет более чем только биологическую приспособительную ценность. Она не только полезный инструмент. Хотя она не может достигнуть ни истины, ни вероятности, стремление к знанию и поиск истины являются наиболее сильными мотивами научного исследования. Мы не знаем — мы можем только предполагать» (*Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 226*). По мнению К. Поппера, идея истины является «абсолютистской». Он заявляет, что нельзя требовать абсолютной достоверности: мы, подчеркивает К. Поппер, — искатели истины, но не обладатели. Мы не имеем в руках никакой истины, а только вечно к ней стремимся.

Сближая объективную истину с абсолютной (как полным, исчерпывающим знанием о предмете) до их полного слияния, К. Поппер оказался перед необходимостью отрицания существования объективной истины; к этому же выводу, как мы помним, приходили и релятивисты, абсолютизовавшие относительную истину, или принцип релятивности, в трактовке исторической смены теорий. Свое в принципе верное представление о гносеологической гетерогенности концепций, теорий (как единства истины и заблуждения) К. Поппер безосновательно перенес на все утверждения и системы утверждений в науке, сочтя их только «правдоподобными», лишь приближающимися к истине.

Проблема истины — это и проблема ее отграничения от заблуждения; проблема истины упирается в проблему критерия истины.^[224]

10.4. Проблема отграничения истины от заблуждения

Эта проблема возникла не в последние десятилетия и даже не в последние столетия. Она имела место во все периоды развития философии, начиная с античности.

Вот как описывает ситуацию в истории философии П.В. Копнин. Одни философы прошлого столетия считали, что нельзя найти прочного основания, с помощью которого можно было бы решить вопрос об объективной истинности знания, и поэтому склонялись к скептицизму и агностицизму. Другие видели такой критерий в данных ощущений и восприятий человека: все то, что выводимо из чувственно данного, истинно. Однако непосредственно данными чувств нельзя доказать ни одно общее суждение, не говоря уже о более сложной, развивающейся научно-теоретической системе. Ведь каждое общее суждение по существу охватывает бесконечное число единичных предметов, и как бы ни было велико число наблюдений, оно не может охватить всех случаев. Например, суждение «Все люди смертны» нельзя доказать наблюдением смертности отдельных людей. Для доказательства надо подождать, пока умрут не только люди, которые сейчас живут, но и те, которые народятся в будущем. Кроме того, многие научно-теоретические положения ка-

саются объектов, которые не воспринимаются непосредственно чувствами человека. Поэтому попытки обосновать в качестве критерия истины ощущения и восприятия человека потерпели неудачу, которая порождала разочарование в возможности найти такой критерий вообще, что в конечном счете приводило опять-таки к скепсису в отношении возможностей человека достигнуть объективно-истинного знания.

Некоторые философы полагали, что достоверность всего человеческого знания можно доказать путем выведения его из небольшого числа всеобщих положений, истинность которых самоочевидна в силу их ясности и отчетливости; противоречие им просто невысказуемо. Однако таких самоочевидных положений, не требующих доказательства, в действительности нет, а ясность и отчетливость мышления — слишком зыбкий критерий для доказательства объективной истинности знания. Самоочевидным был пятый постулат Эвклида, и, казалось — противоречие ему невысказуемо. Однако Н. Лобачевский исходил в своей новой геометрии именно из этого положения, которое противоречило пятому постулату Эвклида, и тем самым достиг объективно-истинного знания об окружающем нас пространстве. Современная наука не склонна принимать в качестве самоочевидных никаких теоретических положений, она подвергает сомнению любое утверждение, считавшееся ранее святыней, и, наоборот, выдвигает в качестве исходных принципов совершенно невысказуемые утверждения, не упова^[225] на их самоочевидность. Новые положения, как правило, кажутся необычными, далеко не самоочевидными.

Таким образом, ни чувственное наблюдение, ни самоочевидность, ясность и отчетливость всеобщих положений не могут служить критериями истинности знания. Коренным пороком всех этих концепций является стремление найти критерий истинности знания в самом знании, в каких-либо его особых положениях, которые так или иначе считаются привилегированными по сравнению с другими.

К. Маркс обратил внимание на недостаточность попыток найти критерий истины в рамках субъекта: последовательный материализм сталкивался здесь с явным преувеличением роли субъективного; из этого круга не выводили ни прежний материализм, замыкавшийся в чувственности и оказывавшийся созерцательным, ни идеализм с его рационалистическим активизмом. Встала задача найти такой критерий, который, во-первых, был бы непосредственно связан со знанием, определял бы его развитие, и в то же время сам бы им не являлся; во-вторых, этот критерий должен был соединять в себе всеобщность с непосредственной действительностью.

Таким феноменом оказалась практика.

В практике задействован субъект, его знание, воля; в практике — единство субъектного и объектного при ведущей роли (в отражательном плане) объектного. В целом практика — объективный, материальный процесс. Она служит продолжением природных процессов, развертываясь по объективным законам. В то же время познание не перестает быть субъектным, соотносясь с

объективным. Практика включает в себя знание, способна породить новое знание, выступает его основанием и конечной целью.

В самой практике сплетаются и чувственная конкретность, непосредственная действительность, и всеобщность (сущность, законы сущности). Отмечая то новое, что было связано с К. Марксом, с его вкладом в разработку критерия истины, Г.А. Давыдова пишет, что внутри самого чувственного отношения к миру (т.е. не изменяя тезису о материальной природе мира и человека) К. Маркс нашел *особую форму* этого отношения, которая уже не остается в границах чувственно созерцаемой данности, но, напротив, выходит за эти границы. Иначе говоря, он открыл такую специфическую форму чувственной связи человека с миром, которая в самой себе включает возможность и необходимость проникновения в «нечувственные» (т.е. не данные непосредственно) существенные и всеобщие связи вещей.

Такое явление было обнаружено прежде всего применительно к социальной сфере познания, с установлением роли и значения социально-исторической практики людей. Но это было обнаружено^[226] и в естествознании, в других формах познания. Сформулировано положение: практика «имеет не только достоинство всеобщности, но и непосредственной действительности» (Ленин В.И. ПСС. Т. 29. С. 195).

При решении вопроса об истинности или неистинности теории недопустима изоляция от практики. Вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью, отмечал К. Маркс, — вовсе не вопрос теории, а *практический* вопрос. В практике человек должен доказать истинность, т.е. действительность и мощь, посюсторонность своего мышления. Спор о действительности или недействительности мышления, изолирующего от практики, есть чисто *схоластический* вопрос (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 1—2). Практика отделяет для всех и каждого иллюзию от действительности.

В общественных и естественных науках критерием истины выступает не практика вообще, а ее вполне определенные виды. В сфере философии, отличающейся универсальностью, всеобщностью своих положений, тоже имеет место практика, но это уже не специфический вид практики, а вся совокупность исторической практики людей, включая и повседневную, и производственную, и социально-политическую практику.

В научном познании используются непосредственная и опосредованная проверка истинности знания. Д.П. Горский рассматривает ряд предложений в связи с методами их проверки. Вот, к примеру, предложение: «Все металлы электропроводны». Его можно проверить экспериментально и таким путем обосновать его истинность. Для этой цели можно взять каждый металл и испытать его на электропроводность. Наука пытается также объяснить этот факт, опираясь на ранее приобретенные знания, истинность которых установлена. Наличие у различных веществ (в том числе и металлов) свойства электропроводности объясняется наличием в них свободных электронов — носителей заряда.

Другой пример. «В двух системах координат, движущихся прямолинейно и равномерно друг относительно друга, все законы природы строго одинаковы, и нет никакого средства обнаружить абсолютное прямолинейное и равномерное движение» (*Эйнштейн А., Инфельд Л. Эволюция физики. М.; Л., 1948. С. 166*). В этом предложении в обобщенной форме сформулирован принцип инерции – один из постулатов специальной теории относительности. Это предложение является истинным, несмотря на то что в природе не существует инерциальных систем в абсолютном смысле, а существуют лишь приближенные прообразы таких систем. Здесь осуществлен ряд идеализаций. Истинность этих предложений включает в свой состав известный элемент гипотетичности, но мы удовлетворяемся ими, поскольку они апробируются^[227] через практическую применимость следствий, выводимых из них в рамках определенной теории. В отличие от предложений первого типа, где существенную роль в их проверке играют наблюдение и эксперимент и последующее объяснение результатов этого эксперимента, в процессе обоснования предложений второго типа, как отмечает Д.П. Горский, центр тяжести проверки перемещается в сферу проверки всей научной теории на практике, в сферу проверки предложений, являющихся следствиями из исходных положений. Эти исходные положения — тезисы типа приведенного (второго) предложения — проверяются, таким образом, опосредованным путем.

Опосредованная проверка применяется, когда ученый имеет дело с непосредственно не наблюдаемыми, в том числе с прошлыми и будущими, явлениями. Проверка будет сложнее, когда приходится иметь дело с теориями в целом. Некоторые из теорий, близкие к эмпирическим фактам, проверяются непосредственно в эксперименте и в технике. Например, значительная часть современной техники построена на использовании законов классической ньютоновской механики, и эта техника достаточно эффективна в своем функционировании. Она является частью производственной деятельности людей.

Не всегда, однако, теории имеют непосредственное техническое приложение и проверку в технике. В науке не обязательно все доводить до уровня производственной практики. Здесь большое значение имеют *эксперимент* и *наблюдение* явлений, которые были предсказаны теорией (*Уёмов А.И. Истина и пути ее познания. С. 58*; приводимый ниже пример взят также из этой работы). Так, в физике долгое время господствовало представление о траектории светового луча как об идеальной прямой линии. Из общей теории относительности Эйнштейна вытекало, что луч света звезды, проходя мимо солнца, должен отклоняться от прямой линии на определенную теорией величину. Во время солнечного затмения этот так называемый эффект Эйнштейна можно было проверить. В 1918 г., после окончания первой мировой войны, экспедиции, отправленные к берегам Африки и Америки, показали, что предсказанные теорией явления действительно имеют место. Таким образом, гипотеза Эйнштейна, базирующаяся на общей теории относительности, нашла практическое подтверждение.

Здесь практика выступает в форме естественно-природного «эксперимента» и активного наблюдения за протекающим процессом со стороны человека. Таких источников познания и проверки знаний на истинность немало в физике, космологии, биологии, медицине, других науках. Для весьма абстрактных дедуктивных теорий характерна косвенная проверка: из теории выводятся теоретические и эмпирические следствия и производится проверка^[228] последних на практике. Приведенный пример с гипотезой, т.е. следствием из теории относительности Эйнштейна, как раз иллюстрирует отмеченный способ проверки. Возможно, такой способ не всегда надежен без дополнительных усилий по проверке теорий, однако его ценность в науке неоспорима.

Поиски путей практической проверки теорий весьма сложны, и эта сложность возрастает пропорционально непрерывно увеличивающейся степени абстрактности научных теорий. Все чаще теория проверяется не в одном эксперименте и не целиком, а по частям, допускающим проверку, и в целой серии различных экспериментов. Доказательная сила отдельного, пусть даже удачно поставленного эксперимента, ограничена. Еще в 20-х гг. XX в. С.И. Вавилов справедливо отмечал: «Экспериментальное подтверждение той или иной теории, строго говоря, никогда не должно почитаться безапелляционным по той причине, что один и тот же результат может следовать из различных теорий. В этом смысле бесспорный *experimentum crucis* едва ли возможен». Доказательная сила отдельного эксперимента относительна: относительна в смысле его невозможности полностью доказать или опровергнуть сложную теорию. А между тем в науке постоянно растет число таких теорий и путь от теоретических систем знания к практике становится все более опосредованным и далеким. Возникают ситуации, когда с одной и той же группой экспериментов оказываются связанными разные теории данной области знания.

Помимо практики в научном познании существуют и другие критерии истины. Их ценность очевидна там, где практика пока не в состоянии определить истину и заблуждение (а подобные случаи встречаются довольно часто, их число возрастает с развитием науки).

Среди них выделяется логический критерий. Здесь имеется в виду его понимание как формально-логического критерия. Его существо — в логической последовательности мысли, в ее строгом следовании законам и правилам формальной логики, в условиях когда нет возможности непосредственно опираться на практику. Выявление логических противоречий в рассуждениях или в структуре концепции становится показателем ошибки и заблуждения. Современная формальная логика достаточно авторитетна во многих науках, особенно в математике.

Большое место в теоретическом естествознании, но главным образом в общественных науках и в философии занимает аксиологический критерий, т.е. обращение к общемировоззренческим, общеметодологическим, социально-политическим, нравственно-эстетическим и эстетическим принципам.^[229]

В политической жизни и в общественных (да и не только общественных) науках часто складывается обстановка, когда от субъекта требуется немедленная реакция, а он не имеет «показаний практики»; он должен оценивать, не дожидаясь получения и обработки максимально полной информации. Иногда такую информацию вообще невозможно получить. Субъект производит быструю оценку, не столько полагаясь на непосредственную конкретную информацию, идущую от практики, сколько на логику (т.е. на логический критерий) и на свой опыт ценностного, эмоционального и общемировоззренческого отношения к подобным ситуациям. В этих случаях чрезвычайно важно руководствоваться не просто интуицией (она тоже помогает в решении вопроса), но какими-то рациональными принципами, вбирающими в себя исторический опыт жизнедеятельности субъекта. Весьма значительна, например, роль эстетического критерия (чувства гармонии, совершенства, красоты) при создании или выборе физических теорий. Эстетически высшее нередко оказывалось впоследствии и более достоверным, истинным.

Сказанное не означает, что однажды данная оценка не должна совершенствоваться, становиться все более точной по мере получения информации от практики (эксперимента и пр.); за актом оценки должны следовать акты практики и (или) познания, уточняющие предварительную оценку. Аксиологический критерий не является ни абсолютным, ни, тем более, единственным.

Даже логический критерий не обладает высшей степенью надежности. Логика тоже может приводить к ошибкам: «Логика не является безусловной порукой истины, и если можно сказать, что разум есть высший критерий в том смысле, что все, что истинно, — логично, — то на это можно возразить, что все, что логично, не обязательно истинно, ибо раз приняты посылки, то ошибка столь же логична, как и истина» (*Бернар К.* Лекции по экспериментальной патологии. М.-Л., 1937. С. 411).

Наиболее надежным критерием истины является все же практика.

Практика лежит в основе и логического, и аксиологического, и всех других критериев истины. Какие бы способы установления истинности суждений и концепций ни существовали в науке — будь то формально-логическая проверка, соотнесение со всеобщей философской методологией, общезначимость (интерсубъективность), интуитивное чувство и т.п., — все они в конечном итоге через ряд посредствующих звеньев оказываются связанными с практикой. В этом отношении можно утверждать, что *практика — главный критерий истины.*

Но такой статус практики порой принимается за единственность практики как критерия истины. Как отмечает П.В. Копнин,^[230] «практика — единственный критерий, поскольку только она в конечном счете решает вопрос о достоверности знания. Другого такого критерия, равного практике и могущего заменить ее, нет. На основе практики возникает разветвленный логический аппарат проверки истинности теоретических построений. Логические методы анализа знаний являются средствами осознания и закрепления результатов практической проверки в строгих формах. Их нельзя противопос-

тавлять практике как нечто самостоятельное и независимое от нее» (Копнин П.В. Гносеологические и логические основы науки. С. 167—168).

Эти соображения в значительной своей части верны. Одно только неверно: недопустимость противопоставления практике формально-логических средств установления истинности (как и соотнесения с принципами диалектического мышления) вовсе не означает их редуцирования к практике и такого положения, когда она оказывается единственным критерием. Все другие критерии истины специфичны и неразстворяемы в практике. Таким образом, практика – не единственный критерий истины, есть много других критериев; практика — ведущий критерий. Остальные критерии – дополнительные, содействующие установлению достоверности знания, выполняющие важные эвристические функции (особенно в тех ситуациях, когда нет возможности обратиться к практической проверке).

В литературе различают *доказательство* истины и *проверку* знания на истинность. В доказательство входят ссылки и на практическую проверенность, и на логическую непротиворечивость, и на аксиологическую ценность. Нередки доказательства частичные, неполные. Д.П. Горский, И.С. Нарский и С.И. Ойзерман отмечают, что вообще нельзя отождествлять способ доказательства истины и ее проверку, поскольку способ доказательства в значительной мере входит в процесс формирования истины, а проверка истины носит в конечном счете всегда практический характер независимо от того, практическим или логико-математическим является ее доказательство.

Практика является *диалектическим* критерием — как в том смысле, что она взаимосвязана с другими критериями, так и в том, что она выступает и абсолютным, и относительным (определенным и неопределенным) критерием. Практика может быть рассмотрена как абсолютный критерий в том плане, что она является самым сильным испытанием познания на истинность, что она — главный критерий истины. Доказывая объективность знания, практика доказывает и его абсолютность, безусловность. Обращение к практике является одним из важнейших средств, показывающих несостоятельность позиции агностицизма.^[231]

В то же время практика как критерий истины имеет относительный, неопределенный характер в том смысле, что «критерий практики никогда не может по самой сути дела подтвердить или опровергнуть *полностью* какого бы то ни было человеческого представления. Этот критерий... настолько “неопределенен”, чтобы не позволять знаниям человека превратиться в “абсолют”...» (Ленин В.И. ПСС. Т. 18. С. 145—146).

Речь идет о подтверждаемости только относительных истин и лишь в этих пределах — абсолютной. Речь идет также о том, что практика не раз навсегда данная, застывшая и мистифицированная, обожествленная в своей значимости; практика тоже развивается; она может быть и развитой, но может быть и недоразвитой.

На проблеме развитости практики остановимся, однако, несколько подробнее.

Активность субъекта в процессе познания предполагает, как известно, творчество новых идей, новые решения, создание новых гипотез, теорий, апробировать которые предстоит новому уровню практики. Такой разрыв может быть продолжительным по времени, и наука, находящаяся на этом этапе развития, может быть квалифицирована как не созревшая для своей практической, экспериментальной проверки. Точнее будет говорить о недостаточной степени созревания самой практики, а не науки. Ведь разработка теории, а не практика уходит, как правило, вперед, и эта диспропорция служит одним из мощных стимулов подтягивания уровня самой практики к новому уровню теории.

Так, эмпирические правила Г. Менделя были выведены из обобщения массы случаев наблюдения на практике, в удачно поставленном эксперименте. Но на этой эмпирической основе исходя из эмпирического уровня практики было сделано предположение о существовании некоторого дискретного носителя наследственных свойств. Значительно позднее после выдвижения данного соображения была открыта биохимическая структура ДНК и установлено реальное содержание понятия гена. В течение же многих десятилетий до этого теория гена не стояла на месте, как не стояла на месте и практика: они развивались, совершенствовались и во взаимной корректировке искали и нашли пути друг к другу. В эти же самые годы невозможно было не нанести ущерба и генетике, и практике, когда генетику из-за отсутствия прямого ее выхода в эксперимент и практику объявляли заблуждением и порождением «буржуазной» «чистой» науки.

Нередко получается, что какие-либо эксперименты (именуемые фактами) «опровергают» теорию, а другие — «подтверждают» ее. Так, в течение длительного периода практика, казалось, подтверждала правильность суждений «Атом неделим», «Наследственность не имеет материального носителя», а в эксперименте с бета-распадом в начале 30-х гг. была якобы обнаружена несостоятельность закона сохранения энергии. Эти суждения, как и им противоположные, претендовали на право быть истинами в науке.

Сама практика исторически ограничена. Определителем того, какое знание является истиной, а какое нет, практика выступает не в абсолютном, а в относительном смысле, в определенной форме, на определенном уровне своего развития. Случается, что на одном своем уровне она не в состоянии определить истину, а на другом, более высоком, уровне обретает такую способность по отношению к тому же самому комплексу знания. «Поскольку люди, живущие в условиях ограниченных форм практики, не осознают их ограниченности и принимают их за вечные и неизменные, они неизбежно оказываются в плену заблуждения и столь же неизбежно воспринимают как заблуждение действительное движение практики и познания вперед... Практика не может сразу же отделить истину от заблуждения в составе конкретного знания с такой же точностью, как лакмусовая бумажка различает кислоту от щелочи» (Заблуждение // Философская энциклопедия. Т. 2).

Практика как критерий истины находится в развитии. И, может быть, не только и не столько данный уровень развития эксперимента, производства

и науки, сколько поступательное их движение, непрерывный процесс совершенствования практики доказывают истинность тех или иных положений и теорий в науке. На этом пути, например, и была доказана в конце XIX в. истинность положения «Атомы делимы» и ложность противоположного суждения. Таким же образом в 30-х гг. гипотеза Паули — Ферми о нейтринно, а затем ряд опытов, ее подтверждающих, вновь доказали истинность и всеобщий характер закона сохранения энергии.

Таким образом, *критерием истины является практика, взятая в процессе своего движения, развития.*

Практика, взятая в процессе развития, доказывает объективную (а соответственно, и абсолютную) истинность положений науки.

Трудность отличения истины от заблуждения в каждый данный момент не означает, что истины нет или что не изменяется объем этой истины. Истина есть, но она находится в процессе формирования и роста. Находясь в составе достоверного (или вероятного) знания, элементы объективной истины определяют направление развития знания. В науке имеет место непрерывный рост объема истинного знания; в основе такого роста — непрерывное развитие практики и усиление познавательной активности человеческого разума. Если верно, что заблуждения порождаются субъективностью, то еще более верно, что отделение истины от заблуждений может быть достигнуто и достигается субъективностью же, еще большей активностью субъекта.^[233]

Глава 11. Сознание

11.1. Сознание, его структура и источники

Человеческое сознание является сложным феноменом; оно многомерно, многоаспектно. Представления о нем весьма различны, зависят от разнообразия жизненного опыта людей, формирующего далеко не тождественные между собой его трактовки; понимание сознания, его сути, содержания, масштабов проявления определяется во многом культурными традициями людей, их религиозной, общественной ориентацией. Многогранность сознания делает его объектом изучения множества наук, среди которых философия, психология, биофизика, информатика, кибернетика, юриспруденция, психиатрия. Вследствие объективной своей многосистемности сознание с большим трудом поддается общесистемному определению и любое его определение, если не оговорить специального назначения этого определения, оказывается неполным, односторонним, вызывающим к себе скептическое отношение, ведущее к попыткам его заменить или дополнить.

Философская теория познания, будучи прежде всего специализированной, хотя и мировоззренческой, теорией, уступает в своем определении сознания универсализму философской онтологии. Этот универсализм, к сожалению, остается пока лишь установкой, не приведшей еще к настоящему времени к сколь-нибудь полному синтезу разных философских стратегий исследования сознания, а потому еще не давшей более или менее совершенного исходного определения сознания. Но если уж дело обстоит так в общемировоззренческом плане (здесь, в частности, еще даже не намечены пути к первичному согласованию философского и мистико-религиозного понимания сознания), то нечто подобное имеет место и в гносеологии. Задача философской теории познания кажется менее трудной, ибо она фокусирует свое внимание только на знании, к тому же — на истинностном знании, формах его бытия и способах достижения; иначе говоря, ее объектом выступает лишь одна сторона сознания.

Среди философско-гносеологических концепций сознания, разработанных в последние два десятилетия в нашей стране, и обладающих в перспективе значительным потенциалом для осуществления синтеза разных философских, и даже разных мировоззренческих, направлений исследований сознания выделяются две концепции: А.Г. Спиркина (Сознание и самосознание. М., 1972) и А.В. Иванова (Сознание и мышление. М., 1994). В трудах этих философов наиболее адекватно, на наш взгляд, охарактеризованы^[234] сущность и структура сознания (повторяем — в плане философской гносеологии)¹.

¹ Желаящим глубже изучить проблему сознания рекомендуем познакомиться с книгой известного американского философа Джона Сёрла «Открывая сознание заново». (М., 2002) и английского философа Гилберта Райла «Понятие сознания» (М., 2000).

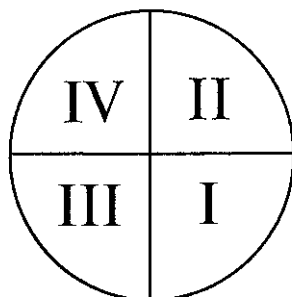
Под сознанием, по А.Г. Спиркину, понимается способность человека к идеальному (психическому) отражению действительности, превращению объективного содержания предмета в субъективное содержание душевной жизни человека, а также специфические социально-психологические механизмы и формы такого отражения на разных его уровнях. Именно в субъективном мире сознания осуществляется воспроизведение объективной реальности и мысленная подготовка к преобразующей практической деятельности, ее планирование, акт выбора и целеполагание. Под сознанием понимается не просто психическое отражение, а высшая форма психического отражения действительности общественно развитым человеком. Оно представляет собой такую функцию человеческого мозга, сущность которой заключается в адекватном, обобщенном, целенаправленном и осуществляющемся в речевой (или вообще в символической) форме активном отражении и конструктивно-творческой переделке внешнего мира, в связывании вновь поступающих впечатлений с прежним опытом, в выделении человеком себя из окружающей среды и противопоставлении себя ей как субъекта объекту. Сознание заключается в эмоциональной оценке действительности, в обеспечении целеполагающей деятельности — в предварительном мысленном построении разумно мотивированных действий и предвидении их личных и социальных последствий, в способности личности отдавать себе отчет как в том, что происходит в окружающем материальном мире, так и в своем собственном мире духовном. Таким образом, сознание — не просто образ, а идеальная (психическая) форма деятельности, ориентированная на отражение и преобразование действительности. Из отмеченных А.Г. Спиркиным характерных признаков сознания вытекает следующее определение сознания: *сознание — это высшая, свойственная только человеку и связанная с речью функция мозга, заключающаяся в обобщенном, оценочном и целенаправленном отражении и конструктивно-творческом преобразовании действительности, в предварительном мысленном построении действий и предвидении их результатов, в разумном регулировании и самоконтролировании поведения человека.*

«Поле» сознания хорошо представлено А.В. Ивановым в виде круга, куда вписан крест, делящий его на четыре равные части (при этом подчеркивается, что такое разделение в значительной ^[235] мере условно по отношению к реально существующему сознанию).

Сектор I является сферой *телесно-перцептивных способностей* и получаемого на их основе знания. К этим способностям относятся ощущения, восприятия и конкретные представления, с помощью которых человек получает первичную информацию о внешнем мире, о своем собственном теле и о его взаимоотношениях с другими телами. Главной целью и регулятивом бытия этой сферы сознания являются полезность и целесообразность поведения человеческого тела в мире окружающих его природных, социальных и человеческих тел.

С сектором II соотносятся *логико-понятийные компоненты сознания*. С помощью мышления человек выходит за пределы непосредственно чувственно данного в сущностные уровни объектов; это сфера общих понятий,

аналитико-синтетических мыслительных операций и жестких логических доказательств. Главной целью и регулятивом логико-понятийной сферы сознания является истина. Сектора I и II образуют внешнепознавательную (или внешнепредметную) составляющую сознания, где субъективно-личностные и ценностно-смысловые компоненты психического мира находятся как бы в снятом, латентном состоянии. Они образуют «левую половинку» нашего сознания.



«Правая половинка» тоже состоит из двух секторов. Сектор III можно связать с *эмоциональной компонентой* сознания. Она лишена непосредственной связи с внешним предметным миром. Это скорее сфера личностных, субъективно-психологических переживаний, воспоминаний, предчувствий по поводу ситуаций и событий, с которыми сталкивался, сталкивается или может столкнуться человек. Сюда относятся: 1) инстинктивно-эффектные состояния (неотчетливые переживания, предчувствия, смутные видения, галлюцинации, стрессы); 2) эмоции (гнев, страх, восторг и т.д.); 3) чувства, отличающиеся большей отчетливостью, осознанностью и наличием образно-визуальной составляющей (наслаждение, отвращение, любовь, ненависть, симпатия, антипатия и т.д.). Главным регулятивом и целью «жизнедеятельности» этой сферы сознания будет то, что З. Фрейд в свое время назвал «принципом удовольствия».

И наконец, сектор IV может быть соотнесен, по А.В. Иванову, с *ценностно-мотивационной (или ценностно-смысловой) компонентой* единого «поля» нашего сознания. Здесь укоренены высшие мотивы деятельности и духовные идеалы личности, а также способности к их формированию и творческому пониманию в виде^[236] фантазии, продуктивного воображения, интуиции различных видов. Целью и регулятивом бытия этой сферы сознания выступают *красота, правда и справедливость*, т.е. не истина как форма согласования мысли с предметной действительностью, а ценности как формы согласования предметной действительности с нашими духовными целями и смыслами. Сектора III и IV образуют ценностно-эмоциональную (гуманитарную в самом широком смысле) составляющую нашего сознания, где в качестве предмета познания выступают собственное «Я», другие «Я», а также продукты их творческой самореализации в виде гуманитарно-символических образований (художественных и философско-религиозных текстов, произведений музыки, живописи, архитектуры). При этом внешнепознавательная составляющая сознания оказывается здесь редуцированной и подчиненной его «правой половинке».

Как замечает А.В. Иванов, предложенную схему сознания можно при желании соотнести с фактом межполушарной асимметрии мозга, где внешне-непознавательной составляющей сознания будет соответствовать деятельность левого, «языкового», аналитико-дискурсивного полушария, а ценностно-эмоциональной компоненте сознания — интегративно-интуитивная работа правого полушария.

Эта схема сознания конкретизируется в ряде отношений. В поле сознания (в круге) могут быть выделены два сегмента: нижний, которому будет соответствовать бессознательное, и верхний сегмент — сверхсознание.

С помощью надсознательных способностей сознания мы приобщаемся также к информационно-смысловой реальности (если принимать гипотезу ее объективного онтологического существования). В ряде религиозно-мистических доктрин и во многих философских системах доказывается, что высшее знание открывается сознанию лишь в актах надсознательного озарения, когда человек «сливается» с божественным или космическим Разумом, приобщаясь к надындивидуальной истине, благу и красоте. Отсюда идея божественного творческого экстаза, т.е. выхода индивида за собственные телесные и сознательные (в узком смысле) пределы. Есть все основания предположить, считает А.В. Иванов, что «Я» есть лишь словесно-психический способ фиксации восхождения нашей подлинной духовно-космической самости по горной вертикали сознания. Рождаясь из «тьмы и молчания бессознательного» (выражение К. Г. Юнга), наша духовная самость, проходя через ряд ступеней эволюции, способна в конце концов достигать уровня Космического Сверхсознания.

На приведенной схеме узловые точки «вертикального» восхождения духовной самости представлены следующим образом: 1 – этап протосознания, т.е. бессознательного телесно-аффективного существования индивида; 2 – этап генезиса телесного «Я»; 3 – ^[237] этап формирования сознательного «Я»; 4 – этап возникновения нравственного «Я»; 5 – космическое сверхсознательное «Я».



Проблема сознания, включая в себя представление о его составе, тесно связана с вопросом о *самосознании*. Можно столкнуться с позицией, согласно которой существует сознание, а за его рамками — самосознание. Между тем, многие философы считают очевидным факт существования самосознания в пределах самого же сознания. Только что приведенная модель сознания тоже принимает этот факт. Такова же в целом, и русская философ-

ская традиция. Тому подтверждение — четкое *разграничение сознания* С.Л. Франком на *предметное сознание, сознание как переживание и самосознание* (см.: Душа человека. М., 1917; а также: Указ. соч. // в кн.: Реальность и человек. М., 1997).

Считается, что если предметное сознание ориентировано на осмысление окружающего человека мира, то при самосознании субъект делает объектом самого себя. Объектом анализа при этом становятся собственные представления, мысли, чувства, переживания, волевые импульсы, интересы, цели, поведение, действия, положение в коллективе, семье, обществе и т.п. «Самосознание, — отмечает А.Г. Спиркин, — не только познание себя, но и известное отношение к себе: к своим качествам и состояниям, возможностям, физическим и духовным силам, то есть самооценка. Человек как личность — самооценивающее существо. Без самооценки трудно или даже невозможно самоопределиться в жизни. Верная самооценка предполагает критическое отношение к себе, постоянное примеривание своих возможностей к предъявляемым жизнью требованиям, умение самостоятельно ставить перед собой осуществимые цели, строго оценивать течение своей мысли и ее результаты, подвергать тщательной проверке выдвигаемые догадки, вдумчиво взвешивать все доводы «за» и «против», отказываться от неоправдавшихся гипотез и версий... Верная самооценка поддерживает достоинство человека и дает ему нравственное удовлетворение. Адекватное или неадекватное отношение к себе ведет либо к гармоничности духа, обеспечивающей разумную уверенность^[238] в себе, либо к постоянному конфликту, порой доводящему человека до невротического состояния. Максимально адекватное отношение к себе — высший уровень самооценки» (Спиркин А.Г. Сознание и самосознание. С. 149—150). У разных людей — разная степень самосознания (да и у одного и того же человека — в разное время и в разных ситуациях): от самого общего, мимолетного контроля над потоком мысли, обращенной к внешним объектам, до углубленных размышлений над самим собой, когда «Я» оказывается основным объектом сознания, когда упор делается на свою внутреннюю духовную жизнь (см. там же. С. 146).

Обращение философов к самосознанию как особой сфере субъективного мира начинается с Сократа с его максимой: «Познай самого себя». Сократ одним из первых философов понял, что осознание окружающего человека мира остается ущербным без параллельного процесса осознания самого себя, своего внутреннего духовного мира. Со становлением философии как специфического рода знания, как знания о мире и человеке сложился и взгляд на деятельностный, беспокойный характер души, диалогичность и критичность разума по отношению к самому себе. Платон, например, отмечал, что деятельность души есть не пассивное восприятие, а собственная внутренняя работа, носящая характер беседы с самой собой; размышляя, душа ничего иного не делает, как разговаривает, спрашивая сама себя, отвечая, утверждая и отрицая (см.: Платон. Соч.: в 3 т. М., 1970. Т. 2. С. 289).

Формирование самосознания ни в истории человечества, ни в индивидуальном развитии человека невозможно без социального фактора, без ком-

муникаций, без отграничения себя от других людей и в то же время — без соотнесения себя с ними, с их жизненными позициями, без оценки себя с позиций других людей и общества. «Лишь отнесясь к человеку Павлу как к себе подобному, человек Петр начинает относиться к самому себе как к человеку» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 62).

Таким образом, социальность человека приводит к возникновению в его психическом мире самосознания. Человек осознает себя не только посредством других людей, но и через осознание им же создаваемой материальной деятельности. В процессе самосознания человек выделяет себя из окружающего его мира и старается определить свое отношение к нему. Если сознание позволяет человеку контролировать свою практическую деятельность, то самосознание держит под контролем деятельность самого сознания, что качественно меняет и сознание. В процессе самосознания человек становится личностью и начинает осознавать себя как личность и как субъекта практической и духовной деятельности.

Итак, самосознание обладает всеми признаками сознания, которые содержатся в определении сущности сознания, имеющемся в психологической и философской литературе.^[239]

В самосознании, особо выделяется функция самоконтроля, а признак «отражение внешнего мира», что мы видели, требует своего истолкования в терминах субъектно-объектных зависимостей, определения «внешнего» по отношению лишь к исходной духовной активности, в рамках психической реальности человека.

Сознание оказывается не рядоположенным с самосознанием, а включающим в себя самосознание.

Перейдем теперь к вопросу об *источниках сознания*. Этот вопрос в течение длительного времени был и остается предметом анализа философов и естествоиспытателей. Сложилась разные стратегии его исследования: реалистическая, объективно-идеалистическая, вульгарно-материалистическая, феноменологическая и др. *Натуралистское направление* сосредоточено на выявлении связи сознания с материально-вещественным субстратом и сводит мышление, сознание к вещественным же изменениям, только иного рода (некоторые его представители указывают на подобие процесса мышления выделению желчи, вырабатываемой печенью; в конечном счете характер мыслей оказывается определяемым пищей, влияющей через химизм крови на мозг и его работу). Противоположный этому направлению объективно-идеалистический подход нацеливает на выяснение структур и компонентов сознания, не зависящих от мозга, но определяемых неким духовным фактором (фактически же его представители упираются в социокультурную доминанту сознания).

Философско-реалистическое направление в понимании источников сознания выделяет среди множества известных и неизвестных еще науке факторов, обуславливающих содержание сознания, следующие факторы.

Во-первых, *внешний предметный и духовный мир*: природные, социальные и духовные явления отражаются в сознании в виде конкретно-чувств-

венных и понятийных образов. В самих этих образах, если они, например, отражают какое-нибудь природное образование или какое-нибудь историческое событие, нет самих этих же предметов даже в уменьшенном виде, нет ничего вущественно-субстратного от этих предметов; однако, в сознании имеются их отображения, их копии (или символы), несущие в себе информацию о них, об их внешней стороне или их сущности. Такого рода информация является результатом взаимодействия человека с наличной ситуацией, обеспечивающей его постоянный непосредственный контакт с нею.

Вторым источником сознания является *социокультурная среда*: общие понятия, этические, эстетические установки, социальные идеалы, правовые нормы, накопленные обществом знания; здесь и средства, способы, формы познавательной деятельности. Часть норм и запретов социокультурного характера транслируется в индивидуальное сознание, становясь (в качестве «Сверх-Я») частью^[240] содержания этого сознания. Индивидуальное сознание способно подниматься благодаря этому над непосредственно данной ситуацией на уровень общественного ее осознания и осмысления. Справедливо говорится, что индивид обладает способностью смотреть на мир глазами общества.

Третьим источником сознания выступает весь *духовный мир индивида*, его собственный уникальный опыт жизни и переживаний: в отсутствии непосредственных внешних воздействий человек способен переосмысливать свое прошлое, конструировать свое будущее и т.п.; разные люди по-разному реагируют на музыку, произведения живописи и т.д., продуцируя специфические переживания и образы. В динамику отражательного процесса вовлекается, иначе говоря, духовная реальность самого человека.

Четвертый источник сознания — *мозг* как макроструктурная природная система, состоящая из множества нейронов, их связей и обеспечивающая на клеточном (или клеточно-тканевом) уровне организации материи осуществление общих функций сознания. Не только условно-рефлекторная деятельность мозга, но и его биохимическая организация воздействуют на сознание, его состояние. Если вспомнить натуралистское направление исследования сознания, то нельзя не признать его правоту в данном отношении: действительно, для голодного человека или для человека, получающего в течение длительного времени неполноценную пищу, окружающий его мир может показаться другим, чем человеку с нормальным питанием; иначе говоря, физиологическое и химико-биологическое состояние мозга есть один из факторов, воздействующих на характер восприятия мира. Ошибка же сторонников натуралистского подхода — не в изучении такой зависимости, а в игнорировании ими специфичности других факторов, воздействующих на сознание, и в отстаивании положения о материальности, вещественности сознания (мышления) во всех возможных его аспектах. В противоположность им философский реализм утверждает: отношение мозга и содержания сознания — это не отношение причины и следствия, а отношение органа, материального субстрата и его функции.

Источником сознания выступает, вероятно, и *космическое информационно-смысловое поле*, одним из звеньев которой является сознание индивида. В настоящее время все больше опытных подтверждений находят гипотезы о волновой квантовомеханической природе мозга. Исследователи приходят к выводам: «Мозг представляет собой космическую систему, которая берет для своей работы энергию непосредственно из Вселенной, причем кожа используется как механизм захвата этой энергии»; «Мозг связан с биосферой планеты и, следовательно, со всей Вселенной двумя каналами связи — энергетическим и информационным» (Дубров А.П., Пушкин В.Н. Парапсихология и современное естество^[241]знание. М., 1990. С. 80, 146). Отсюда могут проистекать следствия, касающиеся не только участия информации индивида в общемировом информационном процессе, но и воздействия информации умерших предков на сознание ныне живущих людей (через сферу бессознательного). Так или иначе, но развиваемые в этом отношении гипотезы заслуживают внимания с философской точки зрения.

В заключение отметим, что при формировании актуального содержания сознания все выделенные источники сознания взаимосвязаны. При этом внешние источники преломляются через внутренний мир человека; далеко не все, идущее извне (допустим, от общества), включается в сознание.

Мы приходим к общему выводу, что *источником индивидуального сознания являются не сами по себе идеи (как у объективных идеалистов) и не сам по себе мозг (как у вульгарных материалистов): источником сознания является реальность (объективная и субъективная), отражаемая человеком посредством высокоорганизованного материального субстрата — головного мозга и в системе надличностных форм общественного сознания.*

11.2. Субъект и объект познания

В западноевропейской философии было введено понятие субъекта познания, которое оказалось удобным для характеристики знания и познания.

Можно утверждать, что понятие «субъект» конкретизирует понятие «сознание», соотнося с ним знание, достигаемое сознанием в самых разных его проекциях. «Субъект» – это то же, что и «сознание», но в то же время это и нечто иное, чем привычное нам «сознание индивида».

В чем же специфика «субъекта познания»? Общее определение понятия «субъект» таково: *субъект — это источник целенаправленной активности, носитель предметно-практической деятельности, оценки и познания.*

Субъектом является прежде всего индивид. Именно он наделен сознанием, ощущениями, восприятиями, эмоциями, способностью оперировать образами, самыми общими абстракциями; он действует в процессе практики как реальная материальная сила, изменяющая материальные системы. Но субъект — не только индивид; это и коллектив, и социальная группа, класс, общество в целом. В субъект на уровне общества входят различные экспериментальные установки, приборы, компьютеры, и т.п., но они выступают здесь

лишь как части, элементы системы «субъект», а не сами по себе. На уровне индивида или сообщества ученых те же самые приборы оказываются лишь средствами, условиями деятельности субъектов. Общество считается универсальным субъектом в том смысле, что в нем объединены субъекты всех других уровней, люди всех поколений, что вне общества нет и не может^[242] быть никакого познания и практики. В то же время общество как субъект реализует свои познавательные возможности лишь через познавательную деятельность индивидуальных субъектов.

Объект же — это то, что противостоит субъекту, на что направлена предметно-практическая, оценочная и познавательная деятельность субъекта. В этом плане кантовская «вещь в себе» не есть объект. Существуют многие материальные системы, не ставшие еще объектами. Иначе говоря, «объект» и «объективная реальность» — несовпадающие понятия. Электрон вплоть до конца XIX столетия не был объектом, хотя бесспорно был частью объективной реальности.

В понятиях «субъект» и «объект» имеется момент относительности: если что-то в одном отношении выступает как объект, то в другом отношении может быть субъектом, и наоборот. Компьютер, являясь частью субъекта как общества, оказывается объектом при его изучении индивидом. Студент А есть субъект познания, и в то же время для студента В он может быть объектом познания. Л. Фейербах отмечал: для себя «Я» — субъект, а для других — объект; словом, «Я» является и субъектом, и объектом.

Объектом могут выступать не только материальные, но и духовные явления. Сознание индивида — объект для психолога.

Каждый человек способен делать объектом познания самого себя: свое поведение, чувства, ощущения, мысли. В этих случаях понятие субъекта как индивидуума сужается до субъекта как актуального мышления, до «чистого “Я”» (из него исключается телесность человека, его чувства и т.п.); но и в этих случаях субъект выступает как источник целенаправленной активности.

Таково в основных чертах содержание понятий «субъект» и «объект». Это понятия различные, но в то же время связанные друг с другом в плане «взаимопереходов». Грани между ними не абсолютны.

В современной науке грани между объектом и субъектом порой вообще трудноуловимы; кажется, что субъект и объект сливаются воедино в познании. Пример тому — ситуация в квантовой механике, сложившаяся в связи с особой ролью прибора в познании микрообъектов. В классической физике постулировался абсолютный характер, независимость физических объектов от субъекта и от условий познания, от приборов. Теперь же субъект и условия познания «вторглись» в сам объект. Результаты экспериментирования с явлениями атомного масштаба нельзя истолковывать как дающие информацию о свойствах квантовых объектов «самих по себе». О них надо говорить как о таких, которые включают описание и квантовых объектов, и измерительных устройств, взаимодействующих с квантовыми объектами. Несмотря на все это, физика стремится дать описание самих объектов. Отмечая данный момент, специалисты в то же время указывают на возможность устано-

вить^[243] на теоретическом уровне знания пределы, когда мы можем представлять свойства самих этих объектов.

Приведенный пример показывает, помимо прочего, важную роль условий познания. Они имеют место как в естественных, так и в общественных и гуманитарных науках. Условия познания опосредуют отношения субъекта и объекта; такое опосредование (в том числе социальными условиями) может ориентировать либо на большую степень адекватности познания, либо, наоборот, на искажение сущности изучаемого объекта.

«Субъект» и «объект» — парные категории, подобно причине и следствию, случайности и необходимости и т.д. Если мы выделяем нечто в качестве причины, то мы тем самым предполагаем существование следствия, и наоборот. Аналогичным образом субъект всегда предполагает объект, а объект всегда предполагает субъекта. Тем самым мы с необходимостью приходим к формуле: «Без субъекта нет объекта», которую в свое время провозглашал еще Авенариус, понимая под объектом природу, материю. Однако не надо торопиться с выводом, что коррелятивное использование понятий «субъект» и «объект» с необходимостью ведет к субъективному идеализму. Дело в том, что для Авенариуса понятие «субъект» тождественно понятию «сознание», а понятие «объект» тождественно понятию «материя», и отсюда следует, что материя в своем существовании зависит от сознания.

Под объектом в гносеологии следует понимать не просто любой фрагмент объективной (или субъективной) реальности, а только такой фрагмент, на который направляется внимание субъекта, который вовлекается в деятельность субъекта и становится предметом теоретической или практической деятельности субъекта. Поскольку активной стороной в этой деятельности является субъект, он в каком-то смысле и «порождает объект», или, точнее, превращает предмет в объект своей деятельности. В той мере, в какой в узкогносеологическом смысле без субъекта нет объекта, или, вернее, без субъекта немислим объект, верно и обратное: без объекта нет субъекта, ибо любая деятельность субъекта всегда предметна. В терминах субъекта и объекта познание выступает как процесс активного освоения субъектом объекта. Само возникающее знание является результатом этого процесса. В ходе практического взаимодействия меняется как объект, так и субъект деятельности; через эволюцию практической деятельности осуществляется прогресс человека и общества.

«Субъект» и «объект» как парные категории выражают единство противоположностей. Разрешение постоянно возникающих противоречий между субъектом и объектом происходит посредством практического изменения объекта субъектом, посредством подчинения его сознательной воле человека. Но в ходе их взаимодействия меняются цели субъекта, которые определяют его волю, и противоречие воспроизводится вновь.^[244]

11.3. Сознание и бессознательное

Сознание не исчерпывает всего богатства психической жизни человека. Наряду с сознанием в психике человека существует еще сфера бессознательного. В мировой философской традиции и в психологии существование этого уровня психики человека признается теперь большинством ученых. Однако в недавнем прошлом (в 20—50-х гг. XX столетия) в нашей стране понятие бессознательного предавалось анафеме как понятие идеалистическое. Начиная с 60-х гг. шел активный процесс реабилитации этого понятия и интенсивного изучения феномена бессознательного.

Бессознательное — это совокупность психических явлений, состояний и действий, лежащих вне сферы человеческого разума, безотчетных и не поддающихся, по крайней мере в данный момент, контролю со стороны сознания.

Бессознательными являются сновидения, гипнотические состояния, явления сомнамбулизма, состояния невменяемости и т.п.

Все то, что не находится в данное время в фокусе сознания личности, но может быть включено в сознание посредством памяти, не следует относить к бессознательному. Например, немало информации было получено нами в прошлом, но она оказывается не данной нам непосредственно в каждый момент функционирования сознания, ее в принципе можно ввести в фокус сознания; такого рода информация будет влиять на наше поведение, лишь пройдя через уровень сознания. К сфере бессознательного относятся инстинкты, от которых человек как биологическое существо не свободен. Инстинкты могут порождать и порождают у человека подсознательные желания, эмоции, волевые импульсы, которые позже могут попадать в сферу сознания. Отрицать роль полового и пищевого инстинктов в психической и даже сознательной жизни человека было бы ошибочно.

Так называемые автоматизмы и интуиция могут зародиться с помощью сознания, но потом погружаться в сферу бессознательного. Автоматизмы — достаточно сложные действия человека, первоначально действуя под контролем сознания, в результате длительной тренировки и многократного повторения приобретают бессознательный характер, выходят из-под контроля: навыки игры на музыкальных инструментах, спортивное плавание, езда на велосипеде, рутинные трудовые операции и т.д. Такие автоматизмы пронизывают всю нашу жизнь. Среди подсистем бессознательного важное место занимает установка, состояние готовности, предрасположенности субъекта к определенной активности в определенной ситуации.

Структуры бессознательного различаются, помимо прочего, по степени своей близости к сознанию. Выделяется даже особый слой, или уровень, бессознательного, называемый подсознательным^[245]; в него включаются психические явления, связанные с переходом с уровня сознания на уровень автоматизма.

На примерах автоматизмов хорошо видна охранительная функция бессознательного (подсознательного). Благодаря включению бессознательного уменьшается нагрузка на сознание и увеличиваются творческие возможности человека.

Бессознательное может направлять поведение людей и в этом отношении определенным образом воздействовать на сознание.

Приведем два факта, имеющиеся в литературе. Первый. В некоторых зарубежных кинотеатрах во время сеанса художественного фильма показывали специальные кадры, рекламирующие какой-либо товар. Эти кадры появлялись на экране на время, которое не воспринимает человеческий глаз (т.е. менее 0,05 с), и не мешали просмотру фильма. Зритель не видел так называемых сублимарных кадров, но они воспринимались подсознательно и затем воздействовали на поведение этих людей после сеанса. Спрос на рекламируемые товары у людей, подвергшихся такому внушению, повышался почти в два раза по сравнению с обычным.

Второй факт (связан с историей формирования концепции бессознательного З. Фрейда). Загипнотизированной пациентке внушалось приказание: через пять минут после пробуждения раскрыть стоящий в углу комнаты зонтик. Пробудившись от гипнотического сна, женщина в назначенный срок в точности выполнила задание. На вопрос о мотивах ее поступка она отвечала, что хотела убедиться, ее ли это зонтик. Этот мотив не соответствовал действительной причине поступка и, очевидно, был придуман *post factum*, но сознанию пациентки вполне удовлетворял: она искренне была убеждена, что раскрыла зонтик по собственному желанию, имея целью убедиться в том, что он принадлежит ей. Далее путем настойчивых расспросов ее наконец заставляли вспомнить настоящую причину поступка, т.е. приказание, полученное во время гипноза.

Приведенные, да и многие другие факты свидетельствуют о наличии бессознательного в психике человека. Это во-первых. Во-вторых, такого рода факты наталкивают на постановку вопроса: в каком же соотношении находятся осознанное и бессознательное?

Одним из первых в истории науки данный вопрос на базе большого опытного материала пытался решить австрийский невропатолог, психиатр и психолог **Зигмунд Фрейд** (1856—1939). Опираясь на второй из только что отмеченных фактов — а он был известен З.Фрейду, — а также на ряд других экспериментов, З. Фрейд пришел к выводу о существенно важной, порой даже решающей роли бессознательного (особенно в этиологии ряда психических заболеваний). Те или иные «комплексы», которые складываются под влиянием разных факторов в жизни человека («комплекс Эдипа», «комплекс Электры», «комплекс вины» и др.),^[246] вытесняются из сознания в бессознательное и могут затем выступать причиной психических болезней. Необходимо найти средства определения конкретного комплекса, обнаружить этот комплекс, довести его до осознания пациентом, и тогда болезнь будет излечена. Разработанный З. Фрейдом метод обнаружения комплексов, метод терапевтического лечения больных был назван психоаналитическим. И надо признать, что для первой четверти XX в., когда был разработан психоанализ, да и на протяжении последующих десятилетий это был значительный успех: диагностические и терапевтические приемы психоанализа давали, по призна-

нию многих теоретиков и практиков медицины, неплохие результаты, а в отдельных случаях — несколько больший эффект, чем традиционные методы.

На основе выработанных представлений о бессознательном З. Фрейд сформировал свой взгляд на психику человека, на соотношение сознания («Я») и бессознательного («Оно»).

Психика человека, как считал З. Фрейд, имеет *три сферы*: «Оно», «Я» и «Сверх-Я».

Какова же роль всех этих структур в общей системе психики человека? «Оно» подчиняется закону, который Фрейд назвал *принципом удовольствия*. «Оно» стремится к удовлетворению («разрядке») желаний и воздействует на «Я», ибо только проникнув туда, желания могут реализоваться в конкретном поведенческом акте. «Я» возникает из потребности совместить желания «Оно» с реальными условиями внешнего мира, поэтому в данной области психики господствует другой принцип – *принцип реальности*. «Я» – это инстанция психики, контактирующая с внешним миром и ответственная за адаптацию к нему. Но главная задача «Я» – противостоять тем желаниям «Оно», которые несовместимы с социальными и культурными нормами. Такие желания «Я» вытесняет, не допуская их осознания. За тем, как «Я» выполняет эту функцию, следит «Сверх-Я». Эта инстанция психики может быть упрощённо определена как моральное сознание человека. Заметив, что «цензура» «Я» пропустила какое-то не соответствующее содержанию «Сверх-Я» желание, «Сверх-Я» начинает преследовать «Я», что выражается в чувстве вины. Вся эта динамика психических взаимодействий оказывается скрытой от сознания индивида.

З. Фрейд преувеличил значение «Оно» по отношению к «Я». Такое преувеличение касалось не столько гносеологического аспекта соотношения бессознательного и сознательного, сколько их психологического аспекта, вопроса мотиваций поведения человека. Но и этот момент характеризует мировоззрение З. Фрейда как содержащее внутри себя тенденцию к преувеличению бессознательного начала (в данном случае — в системе психических структур). Еще более противоречащим основным взглядам З. Фрейда является утверждение о том, будто «все душевные процессы по существу бессознательны» (Лекции по введению в психоанализ. М.; Пг., 1923. С. 28). В новом издании лекций по психоанализу перевод соответствующего текста такой: «Психические процессы сами по себе бессознательны» (Введение в психоанализ. Лекции. М., 1989. С. 11). Однако это изменение перевода не меняет существа дела.

Редукция сознания к бессознательному, встречающаяся в работах З. Фрейда, говорит о гносеологической непоследовательности его позиции по проблеме соотношения психического и физиологического. Кроме того, хотя Фрейд и затронул вопрос о социальной стороне сознания, он не раскрыл важной роли социального фактора в формировании и развитии сознания и психики человека вообще. Данный вопрос сложен, между прочим, и для современной психологии, которая еще только подошла к проблеме выявления конкретных форм социализации психического.

Несмотря на то, что мировоззренческие позиции З. Фрейда в ряде проблем, особенно социологических, не соответствовали уровню научно-материалистических, все же они оставались в пределах естественнонаучного материализма (и в этом отношении ошибочно отнесение Фрейда к идеалистам).

З. Фрейд нанес серьезный удар по концепциям, сводившим психическое к сознанию; он подверг критике точку зрения, согласно которой бессознательное есть низшая форма психической деятельности, свойственная животным, «снимаемая» с возникновением сознания и затем растворяемая в сознании, всецело определяемая им в своем существовании и функционировании.

Концепция З. Фрейда лежит скорее в русле той сложившейся в философии традиции, которая делает акцент на бессознательном (Шопенгауэр, Гартман, Бергсон и др.). З. Фрейд впервые фундаментально, на базе экспериментальных и клинических данных обосновал важное место, занимаемое бессознательным в психике человека. И эту сторону фрейдовской концепции научная философия не может отвергать.

Важное значение для понимания бессознательного имеют работы **Карла Густава Юнга** (1875—1961) — швейцарского психолога и психиатра, последователя З. Фрейда. Изучая бессознательное, К.Г. Юнг обнаружил в его структурах так называемые архетипы. Если «комплексы» переживаний З. Фрейда есть результат индивидуальной жизни человека и представляют собой продукт вытеснения, то архетипы связаны с коллективной жизнью людей, с жизнью рода и закрепляются в психике человека исторически, передаются по наследству из поколения в поколение. «Комплексы» З. Фрейда не устраняются, но представление о них дополняется архетипами. К.Г. Юнг констатировал: «В отличие от личного бессознательного, которое является в известной степени относительно поверхностным слоем сразу же под порогом сознания, коллек^[248]тивное бессознательное в обычных условиях неосознаваемо, поэтому даже при помощи аналитической техники нельзя вызвать воспоминание, поскольку оно не было ни вытеснено, ни забыто. Само по себе коллективное бессознательное вообще не существует; на самом деле оно является не чем иным, как возможностью, той самой возможностью, которая передается нам по наследству с древних времен посредством определенной формы мнемических образов, или, выражаясь анатомически, через структуры мозга. Нет врожденных представлений, но, наверное, есть врожденная возможность представлений, которая определяет границы даже самой смелой фантазии, определяет, так сказать, категории деятельности фантазии, в известной степени идеи *a priori*, о существовании которых, однако, невозможно судить без наличия соответствующего опыта. Они проявляются в оформленном материале в качестве регуляторных принципов его оформления» (Проблемы души нашего времени. М., 1994. С. 57). Элементы этого коллективного бессознательного — архетипы — «являются в определенной степени обобщенной равнодействующей бесчисленных типовых опытов ряда поколений. Они представляют собой, так сказать, психические осадки бесчисленных переживаний подобного типа» (там же. С. 57—58). «Бессознательное как

совокупность архетипов, является осадком всего, что было пережито человечеством, вплоть до его самых темных начал. Но не мертвым осадком, не брошенным полем развалин, а живой системой реакций и диспозиций, которая невидимым, а потому и более действенным образом определяет индивидуальную жизнь» (там же. С. 131).

К общечеловеческим первообразам, или архетипам, относятся образы матери-земли, героя, мудрого старца и др. Архетип «Тень» представляет собой образ всего низменного в человеке, всего антисоциального в нем; разрушительная, агрессивная тенденция таится в глубинах человеческой души и способна проявиться в действиях человека. Но эта тенденция может и не стать явной, а скрываться под маской «Персоны» (архетипа, в котором заключена ширма, или маска, которой пользуется человек, чтобы скрыть свое истинное «Я»). Архетип «Анима» представляет женское начало в мужчине, архетип же «Анимус» — мужское начало в женщине; они ведут к взаимопониманию мужчины и женщины, но могут вести и к психическим кризисам при несовпадении идеализированных представлений с реальным человеком. Архетип «Самость» у К.Г. Юнга выступает субъектом целостной психики человека; «Самость» предопределяет всю жизнедеятельность человека, направленную на достижение целостности и единства составляющих его частей.

Архетипы тесно связаны с символикой и проявляются в сновидениях, художественном творчестве и т.п. «Коллективное бессознательное, — отмечает К.Г. Юнг, — является огромным духов^[249]ым наследием, возрожденным в каждой индивидуальной структуре мозга. Сознание же, наоборот, является эфемерным явлением, осуществляющим все сиюминутные приспособления и ориентации, отчего его работу, скорее всего, можно сравнить с ориентировкой в пространстве. Бессознательное содержит источник сил, приводящих душу в движение, а формы или категории, которые все это регулируют, — архетипы. Все самые мощные идеи и представления человечества сводимы к архетипам. Особенно это касается религиозных представлений. Но и центральные научные, философские и моральные понятия не являются здесь исключениями. Их можно рассматривать как варианты древних представлений, принявших свою нынешнюю форму в результате использования сознания, ибо функция сознания заключается не только в том, чтобы воспринимать и узнавать через ворота разума мир внешнего, но и в том, чтобы творчески переводить мир внутреннего во внешнее» (там же. С. 132—133).

В заключение отметим, что бессознательное и сознательное являются двумя относительно самостоятельными сторонами единой психической реальности человека; между ними довольно часты противоречия, порой конфликты, но они взаимосвязаны, взаимодействуют между собой и способны достигать гармоничного единства. В бессознательном заключены богатые возможности для рационализации человеческой жизнедеятельности, в особенности это касается творческой деятельности субъекта. Сознание, питая и в значительной мере формируя бессознательное, в целом способно его контролировать, а также определять общую стратегию поведения человека. И

хотя поведение человека, особенно социальное его поведение, определяется сознанием, осознанное поведение не исчерпывает всех поведенческих актов, в нем остается место и бессознательному.

В генезисе психики человека бессознательное выступает первым, а сознательное – вторым этапом ее формирования и развития. Но с возникновением сознания бессознательное не растворяется в нем – оно становится уровнем человеческой психики, начиная активно взаимодействовать с уровнем сознания. Более того, под влиянием эволюции сознания бессознательное развивается, изменяется и обогащается по своей структуре, функциям и содержанию. Бессознательное у человека и бессознательное у животных при общих сходных чертах обладает существенными различиями. Бессознательное в субъекте очеловечивается и социализируется; оно биосоциально по своей природе.

11.4. Проблема идеального

Важнейшим свойством индивидуального, да и общественного, сознания является идеальность. Идеальное — характерная черта,^[250] главнейший признак сознания, обусловленный социальной природой человека.

Сложность существа и состава идеального, разнообразие его детерминирующих факторов, проявлений, функций в жизни и деятельности человека — все это (как и многое другое) обусловило трудности его познания, широкое разнообразие представлений философов о сущности идеального и его предназначении: от различных точек зрения внутри той или иной философской школы до глубоко дивергированных направлений в рамках всей философии — материализма и идеализма (сам термин «идеализм» в своем генезисе восходит к «идее» и «идеальному»). Иначе говоря, идеальное выступает как одна из вечных и в то же время всегда актуальных проблем философии.



Несмотря на то что проблема идеального возникла еще в античную эпоху, по крайней мере со времен Платона, в XX столетии после нескольких десятилетий забвения она вновь заявила о своем существовании, став едва ли не новой. Бесспорная заслуга в ее возрождении принадлежит Э.В. Ильенкову (см.: *Ильенков Э.В. Идеальное // Философская энциклопедия. М., 1962, Т. 2. С. 219—227; он же. Проблема идеального // Вопросы философии. 1979. № 6, 7; он же. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. М., 1984. С. 164—188).*

Идеальное, с его точки зрения, не тождественно субъективной реальности, всему тому, что имеется в индивидуальном сознании. Это не столько часть индивидуального сознания, сколько компонент общественного сознания, к которому приобщился индивид, это такие элементы общественной культуры, которые непосредственно связаны с деятельностью индивида.

Идеальное — это образы, подлежащие опредмечиванию или духовной объективации. Идеальное широко представлено в трудовой практической деятельности. От практики оно отличается тем, что в нем самом нет ни одного атома вещества того предмета, который подлежит созданию. Когда у инженера появляется идея новой машины, он создает при этом не реальную, а идеальную машину. Идеальная форма — это форма вещи, но существующая вне этой вещи, в сознании человека, в виде его активной жизнедеятельности. Идеальное — это то, чего в самой природе нет, но что конструируется человеком в соответствии с его потребностями, интересами, целями, что подлежит реализации на практике. Идеальное как форма человеческой деятельности существует только в деятельности, а не в результатах, ибо деятельность и есть это постоянное, длящееся «отрицание» наличных, чувственно воспринимаемых форм вещей, их изменение, их «снятие» в новых формах. Когда предмет создан, потребность общества в нем удовлетворена, а деятельность угасла в ее продукте, — умерло и само идеальное. Идеальный образ, например, хлеба, возникает в представлении голодного человека или пекаря, изготавливающего этот хлеб; в голове сытого человека, занятого строительством дома, не возникает идеальный хлеб. Но если взять общество в целом, в нем всегда наличествует и идеальный хлеб, и идеальный дом, и любой идеальный предмет, с которым реально имеет дело реальный человек в процессе производства и воспроизводства своей материальной жизни. Отличие деятельности человека от деятельности животного состоит в том, что ни одна форма этой деятельности, ни одна способность не наследуется вместе с анатомической материальной организацией его тела. Эти формы деятельности (деятельные способности) передаются здесь только опосредованно — через формы предметов, созданных человеком для человека.

К идеальному, отмечает Э.В. Ильенков, относятся нравственно-моральные нормы, регулирующие бытовую жизнедеятельность людей, правовые установления, формы государственно-политической организации жизни, ритуально-узаконенные схемы деятельности во всех ее сферах, обязательные для всех правила жизни, жесткие цеховые регламенты и т.п., вплоть до логических нормативов рассуждения. Все эти структурные формы и схемы общественного сознания противостоят индивидуальному сознанию в качестве особой, внутри себя организованной действительности, в качестве внешних форм его детерминации. «Идеальность» предстает как форма сознания и воли, как закон, управляющий сознанием и волей человека, как объективно-принудительная схема сознательно-волевой деятельности.

Общественное сознание выступает как исторически сложившаяся и исторически развивающаяся система независимых от индивидуального сознания форм и схем «объективного духа», «коллективного духа», «коллективного разума» человечества (непосредственно «народа» с его своеобразной духовной культурой). Человек обретает идеальное («идеальный» план жизнедеятельности) только и исключительно в ходе приобщения к исторически развившимся формам общественной жизнедеятельности, только вместе с социальным планом существования, только вместе с культурой. «Идеальность»

и есть не что иное, как аспект культуры, ее измерение, определенность, свойство.

По отношению к психике, к психической деятельности мозга это такой же объективный компонент, как горы и деревья, как Луна и звездное небо. Вследствие этого объективная реальность «идеальных форм» — это не досужая выдумка злокозненных идеалистов, как это кажется псевдоматериалистам, признающим, с одной стороны, «внешний мир», а с другой — только «сознающий мозг» (или «сознание как свойство и функцию мозга»). Это реальный факт.^[252]

В голове, понимаемой натуралистически, т.е. так, как ее рассматривает биохимик, анатом, физиолог высшей нервной деятельности, никакого «идеального» нет, не было и никогда не будет. Что там есть — так это единственно материальные «механизмы», своей сложнейшей динамикой обеспечивающие деятельность человека вообще, и в том числе деятельность в идеальном плане, в соответствии с «идеальным планом».

Вне человека и помимо человека никакого «идеального» нет. Но человек при этом понимается, что подчеркивает Э.В. Ильенков, не как отдельный индивид с его мозгом, а как реальная совокупность реальных людей, совместно осуществляющих свою специфически человеческую жизнедеятельность, как «совокупность всех общественных отношений», складывающихся между людьми вокруг общего дела, вокруг процесса общественного производства их жизни. Идеальное и существует только «внутри» человека, понимаемого таким образом.

Другой подход к проблеме идеального представлен наиболее полно работами Д.И. Дубровского (см.: *Дубровский Д.И. О природе социального // Вопросы философии. 1971. № 4; он же. Информация, сознание, мозг. М., 1980; он же. Проблема идеального. М., 1983; он же. Категория идеального и ее соотношение с понятиями индивидуального и общественного сознания // Вопросы философии. 1988. № 1*). Существо этого направления — в неразрывной связи идеального с индивидуальным уровнем субъекта, с психикой человека.

Д.И. Дубровский считает неверным положение, будто идеальное есть принципиально внеличностное и надличностное отношение, реализуемое не в человеческой голове, а в самой социальной предметности. Несостоятельно представление, будто идеальное абсолютно независимо от мозга, от его состояний. Необоснованным является, с его точки зрения, и отождествление идеального с мыслительным, с рациональными схемами, нормативами, исключительно с теми духовными явлениями, которые обладают достоинством всеобщности и необходимости; неверно, будто идеальное несовместимо со случайным, единичным (он обращает при этом внимание на внезапные интуитивные поэтические или теоретические озарения, являющиеся «случайными», сугубо индивидуальными). С его точки зрения, неувязка получается, когда идеальное связывается главным образом с опредмеченными результатами деятельности (здесь Д.И. Дубровский прав, имея в виду некоторые примеры, приводимые Э.В. Ильенковым в качестве идеального: форму стоимо-

сти, икону, формы государственно-политической организации жизни; но несправедливо считать, что раз у Э.В. Ильенкова идеальное имеет статус объективной реальности, значит, происходит редукция идеального к материальному: оно объективно лишь по отношению к сознанию индивида, оставаясь субъективным в социуме по отношению к природе). У Э.В. Ильенкова идеальность предстает как закон, управляющий сознанием и волей человека, как объективно-принудительная схема сознательно-волевой деятельности. Это положение, считает Д.И. Дубровский, несовместимо с творческой активностью сознания; живая творческая личность тут лишается какой-либо автономии, становится марионеткой, функциональным органом «объективно-принудительной схемы».

По его мнению, из того, что идеальное есть общественный продукт и необходимый компонент социальной самоорганизации, еще не следует, что оно должно быть теоретически «локализовано» в пределах общественной системы в целом, а не в пределах общественного индивида, отдельных личностей. Идеальное не существует само по себе, оно необходимо связано с материальными мозговыми процессами. Оно есть не что иное, как субъективное проявление некоторых мозговых нейродинамических процессов. В этом смысле идеальное непреложно объективировано, ибо иначе оно не существует. Идеальность есть сугубо личностное явление, реализуемое мозговым нейродинамическим процессом определенного типа. Этот особого типа процесс актуализирует информацию для личности в форме текущих субъективных переживаний. Подобно тому как не актуализированная для личности информация, хранящаяся в нейронных, субнейронных и молекулярных структурах головного мозга, есть лишь возможность идеального, а не идеальное как таковое, точно так же информация, фиксированная в памяти общества (в книгах, чертежах, машинах, произведениях искусства, иконах и других материальных системах), не есть идеальное, не будучи актуализируемой в сознании личности.

Идеальное — это психическое явление; оно представлено всегда только в сознательных состояниях отдельных личностей; записанная на бумаге или на магнитофонной ленте фраза может расцениваться как продукт психической деятельности, однако подобный продукт не содержит в себе идеального. Идеальное является исключительно субъективной реальностью и существует только в голове общественного индивида, не выходя за ее пределы, хотя это качество и связано с воздействиями внешнего мира, с активной деятельностью человека, обусловлено органической включенностью индивида в функционирование общественной системы. Категория идеального обозначает специфическое для человека отображение и действие в субъективном плане в отличие от объективных действий, непосредственно производящих изменения в материальных объектах. Эта категория обозначает такое свойство деятельности нашего головного мозга, благодаря которому нам непосредственно дано содержание объекта, динамическая модель объекта, свободная от всех реальных физических качеств объекта, от его материальной весомости, а потому допускающая свободное^[254] оперирование ею во времени. Но субъек-

тивный образ отделен не только от субстрата отображаемой вещи, но и от нейродинамического кода, с которым он связан. Он отделен также и от сигналов, сопряженных с информацией. Информация не существует отдельно от сигнала, она необходимо воплощена только в сигнале; однако информация независима от энергетической характеристики сигнала, она независима от конкретных физико-химических свойств своего носителя; одна и та же информация может быть воплощена и передана разными сигналами. Иначе говоря, информация инвариантна по отношению к формам сигналов. Д.И. Дубровский приходит к выводу, что *идеальное есть способность личности иметь информацию в «чистом» виде и оперировать ею во времени.*

Д.И. Дубровский подчеркивает базисный, основополагающий характер индивидуального сознания по отношению к общественному сознанию. Единственным источником новообразований в общественном сознании, считает он, служит именно индивидуальное сознание. Содержание общественного сознания существует лишь в форме субъективной реальности множества людей, составляет ядро содержания множества индивидуальных сознаний. Именно в этом смысле общественное сознание идеально.

Содержание общественного сознания гораздо шире содержания сознания индивидуального. В то же время данное индивидуальное сознание может быть в ряде отношений богаче общественного сознания. В содержании индивидуального сознания всегда остается нечто такое, что не объективируется во внеличных формах культуры, полностью не опредмечивается или вообще не может быть опредмечено на данном этапе исторического развития, т.е. неотчуждаемо от живой личности, существует только в ней исключительно в форме субъективной реальности данной личности. Надличностное нельзя истолковывать как абсолютно внеличное, как совершенно независимое от реальных личностей (ныне существующих или живших прежде). Сложившиеся структуры духовной деятельности, нормативы и т.п. выступают для меня и моих современников как надличностные образования, формирующие индивидуальное сознание. Но сами эти образования были сформированы, конечно, не сверхличным существом, а живыми людьми, творившими до нас.

Итак, идеальное охватывает весь круг явлений субъективной реальности; это всякое знание, существующее в форме субъективной реальности.

Такова одна из точек зрения на проблему идеального.



Представление о сущности идеального как субъективной реальности, как относящейся ко всем элементам сознания человека является, по-видимому, доминирующим в частных науках — психоло^[255]гии, физиологии высшей нервной деятельности, медицине и др. Возможно, оно и пришло в философию из естествознания. В этом, между прочим, нет ничего предосудительного. В то же время имеется и солидная философская традиция такого понимания проблемы идеального. В русле этой традиции, которую можно

назвать сенсуалистической, находятся концепции Дж. Локка, Дж. Беркли и др. Д. Юм отмечал, что слово «идея» (т.е. идеальное) обыкновенно понимается и Локком, и другими в широком смысле; оно обозначает все наши перцепции: и ощущения, и аффекты, и мысли (см.: *Юм Д. Соч.:* в 2 т. М., 1966. Т. 2. С. 25). Но при таком подходе к идеальному в значительной мере упускается из виду основная проблема философии — соотношение «идеи» («духа») и природы, проблема, кстати, сама родившая понятие идеи. Сведение основного вопроса философии к вопросу о соотношении материального объекта и сознания индивида (и в этом смысле «идеального») подменяет собственно философскую проблему физиолого-психологической проблемой и по сути дела приводит к недооценке или снятию основной проблемы.

По нашему мнению, более глубокие основания имеет другая традиция, уходящая своими корнями в античность, в истоки поляризации философии на идеалистическое и материалистическое направления. Родоначальником этой традиции является Платон.

Идеальное по самому своему существу конструктивно. Оно стремится преодолеть наличное бытие, и в этом отношении оно критично к существующим его формам. Оно способно проникать в тенденции развития предметов, видеть их способность быть более развитыми, более совершенными. Идеальное толкает к этому, более совершенному, оно заключает в себе импульс такого движения и развития.

Преобразующий характер идеального заложен в самой его сути, и этот характер, к сожалению, затушевывается или теряется при узкоэмпиристском к нему подходе.

И. Кант, как отмечал Гегель, считал идею чем-то необходимым, целью, которую следует ставить себе как прообраз для некоего максимума, стремясь как можно больше приблизить к ней состояние действительности.

Гегель идет дальше. Он полагает, что идею следует рассматривать не только как цель, а так, что все действительное есть лишь постольку, поскольку оно имеет внутри себя идею и выражает ее. Гегель подчеркивает, что предмет, объективный и субъективный мир не только должны вообще совпадать с идеей, но сами суть совпадение понятия и реальности; реальность, не соответствующая понятию, есть просто явление, нечто субъективное, случайное и произвольное. Такие целостности, как государство, церковь, перестают существовать, когда разрушается единство их понятия и их реальности.^[256]

В отличие от объективно-идеалистического или материалистическо-гилзоистического подхода современный научный материализм не рассматривает всю предметную действительность как сферу реализации идеального; он ограничивает идеальное только областью человеческой культуры, человеческой деятельности. Неорганическая и органическая природа выводятся за пределы прерогатив идеального. Как отмечал К. Маркс, идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней. Ценно в данном положении прежде всего ограничение идеального человеческой головой (это значит также, что вне пределов этой го-

ловы, т.е. в каких-либо товарах, иконах и т.п. идеальное существовать не может).

Каков же характер «преобразования» материального в голове? В приведенном положении нет ответа на данный вопрос, что позволяет трактовать это «преобразование» у Маркса как в психолого-гносеологическом, так и в узкосоциологическом планах. Существо же ответа — в другом положении: «Самый плохой архитектор от наилучшей пчелы с самого начала отличается тем, что, прежде чем строить ячейку из воска, он уже построил ее в своей голове. В конце процесса труда получается результат, который уже в начале этого процесса имелся в представлении человека, т.е. идеально» (*Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 189*). Эта мысль, как и некоторые другие, касающиеся проблемы идеального, не является чем-то новым в философии, но она поясняет точку зрения К. Маркса на характер идеального. Связывая идеальное только с человеком, как существом социальным, общественным, мы должны ассоциировать идеальное не с любым субъективным в нем, не с любым психическим и не со всяким субъективным образом, а только с таким, который оказывается соотнесенным с будущим результатом его деятельности. Из всего многообразного содержания сознания выделяется тот тип чувственных и понятийных образов, в которых закладывается результат, то, что должно быть достигнуто, произведено, осуществлено. Идеальными могут быть идеал общественного устройства, общий характер жизненного поведения человека, ориентированный на осуществление добра и справедливости, замысел художественного произведения, та или иная идея решения научной проблемы, замысел решения какой-либо технической задачи (создание определенного прибора, машины и т.п.), план строительства дома и т.п. Диапазон идеального весьма широк — от идеала общества и идеала всей жизни индивида до текущих житейских, мимолетных целей и решений. При этом проекты, идеи ближайшего и отдаленного будущего схватываются в представлении и мысли, в основном структурно, в их внутренней форме, в определенном порядке частей, компонентов, элементов. Процесс же реализации идеи (идеального) как раз и будет означать его (идеального) угасание, умирание и становле^[257]ние нового материального (или, если это научная гипотеза, теория, художественный образ, — объективирование идеального в духовном), причем результат осуществления идеального будет, конечно же, отличаться от самого идеального своей конкретностью, уникальностью.

Подчеркивание проективной сущности идеального «снимает» психолого-гносеологический подход к решению проблемы идеального, оставляя только то, что относится к целеполаганию, причем такому, которое связано с решением общественно и индивидуально значимых задач. Одно дело — пассивно отражать в формах психической реальности груды кирпичей, стальных балок и т.п., и другое дело – создать образ (сформировать замысел, план, т.е. идею) конкретного дома. В первом случае не будет никакого идеального, хотя и при этом складываются психические образы существующего, хотя и будет иметь место информация в чистом виде. Во втором же случае тоже появляется информация в чистом виде, но она уже оказывается отвлеченной,

помимо прочего, от будущего результата деятельности (заметим, между прочим, что эта «пассивность» у человека не абсолютна, а относительна), а посредством звена, предпосылкой выступает творчество человека. Без творчества, пусть едва уловимого, не может быть никакого идеального.

Подход к проблеме идеального должен быть, прежде всего, философско-конструктивистским. Философским он является постольку, поскольку выведен на философский уровень, где главным оказываются отношения человека и мира, рассматриваемые в онтологическом, гносеологическом, аксиологическом и праксеологическом аспектах. Вместе с тем этот подход выступает как конструктивистский, поскольку неразрывно связан с творчеством человека, с его творческой деятельностью.

Проблема творческой деятельности субъекта была ведущей в немецкой классической философии (И. Кант, И.Г. Фихте, Ф.В. Шеллинг, Г.В.Ф. Гегель). С творческой деятельностью и связывалось непосредственно представление об идеальном.

«Объективность “идеальной формы”, — как отмечает Э.В. Ильенков, — это, увы, не горячий бред Платона и Гегеля, а совершенно бесспорный, очевиднейший и даже каждому обывателю знакомый упрямый факт... “Идеализм” не следствие элементарной ошибки наивного школьника, вообразившего грозное привидение там, где на самом деле ничего нет. Идеализм — это совершенно трезвая констатация объективности идеальной формы, т.е. факта ее независимого от воли и сознания индивидов существования в пространстве человеческой культуры, оставленная, однако, без соответствующего трезвого научного объяснения этого факта. Констатация факта без научно-материалистического объяснения и есть идеализм» (Ильенков Э.В. Проблема идеального^[258] // Вопросы философии. 1979. № 7. С. 150) (здесь примем во внимание особенность позиции Э.В. Ильенкова, его стремление ограничить идеальное лишь сферой общественного сознания; в целом же его утверждение об идеализме верно).

В отличие от социологического подхода к идеальному философский подход не означает какой-либо недооценки человека в его индивидуально-экзистенциальном измерении. Поскольку идеальное связано с творчеством, а творчество немислимо без субъективности индивида, его эмоционально-чувственной стороны, постольку идеальное не исключает, но предполагает участие чувств, эмоций, интуиции, «мимолетности» и «случайности», т.е. всего богатства и уникальности проявлений живой жизни. Само идеальное, на каком бы уровне оно ни реализовалось, всегда порождается индивидуальным сознанием. С точки зрения этого философско-конструктивистского подхода напрасны опасения, что «мои чувственные образы», «гениальные поэтические или теоретические озарения» и т.п. не смогут определяться посредством категории идеального. Но эта позиция по отношению к только что отмеченным двум есть позиция синтетическая. Оба подхода «снимаются» в синтетической философско-конструктивистской концепции идеального. На этой основе возможно, как мы полагаем, их гармоничное объединение.

Источником недоразумений и расхождений в проблеме идеального является не только вопрос о сущности, содержании и функциях идеального, но и вопрос о типах (подтипах) и видах идеального.

Идеальные образования отнюдь не единообразны и не равноценны по своему характеру и назначению.

Идеальные феномены в зависимости от уровня сознания могут быть разделены на два типа: *индивидуализированное* идеальное и *общественное* идеальное.

Идеальное может быть *когнитивным* (или гносеологическим) и *аксиологическим*. Пример тому — идеалы теории, гипотезы и, с другой стороны, идеалы добра, справедливости, прекрасного.

В историко-философской литературе нередко встречается градация идеальных явлений на *теоретические* и *практические*.

В зависимости от того, какие возможности отражены в идеальном — конкретные или абстрактные, реальные или формальные, — сами идеальные образования получают соответствующие определения (с этой точки зрения, по-видимому, можно говорить об идеях-утопиях, абстрактных идеях и т.п.).

Спрашивается, а как квалифицировать фантазии, нереальные мечты и т.п.? Являются ли они в полном смысле идеальным или же обладают только формальным с ним сходством? Нам кажется, что в предыдущем изложении имеется основа для формулирования ответа на этот вопрос.^[259]

Еще один аспект проблемы идеального: соотношение материального и идеального в терминах первичное и вторичное. Основной вопрос философии, на что обращаем внимание еще раз, связан с отношением «человек и мир», т.е. с материальным, поднятым на уровень понятия «природа», и сознанием, понимаемым не как индивидуальное сознание, а как сознание человечества (дух вообще). Материализм связан с утверждением примата природы над духом. Что касается идеального, то оно двуполюсно: опирается на материальное (в этом отношении оно вторично) и устремлено на новое материальное (в этом плане оно первично). Будучи вторичными, психические образы материальных объектов заключают в себе также возможности для перекомбинаций, для конструирования на базе реальных возможностей новых гносеологических образов, способных осуществляться в деятельности субъекта, в том числе в его предметно-практической деятельности. Отношение материального и идеального не сводимо к схеме $M \rightarrow C$ (материя \rightarrow сознание) или $M \rightarrow OM_1$ (материальный объект \rightarrow гносеологический образ этого же предмета). Двуполюсность означает неравенство самих полюсов и, помимо того, неравенство двух посредствующих звеньев: $M_1 \rightarrow OM_1 \rightarrow OM_2 \rightarrow M_2$. В этой схеме M_1 — исходный материальный объект или какое-то множество материальных объектов; OM_1 — гносеологический образ (чувственный или понятийный) этого же объекта; OM_2 — гносеологический образ нового объекта (ситуации, поведения и т.п.), т.е. такого, которого ранее не было, но который может быть создан в предметной деятельности; M_2 — материальный предмет, создаваемый на основе этого нового образа (образа-конструкции). В схеме наглядно представлена первичность идеального по отношению к мате-

риальному (M_2). В самих по себе образах уже имеющихся природных объектов нет никакого идеального, как нет и проблемы вторичности идеального, – вопрос об этом встает лишь с включением творческого процесса в структуру гносеологических образов, т.е. процесса преобразования OM_1 в OM_2 . Идеальное лишь в известном отношении вторично по отношению к материальным предметам (как в своей предпосылке), но оно первично в плане своего отношения к опредмеченному (или объективированному духовному) результату.

Необходимо теперь в качестве общего итога рассмотренной проблемы, попытаться дать определение понятию «идеальное». Одно из определений, которое можно взять для продумывания, следующее: *идеальное — это гносеологические образы (образы будущих предметов или ситуаций, программы, модели) и высшие ценности бытия человека (добро, правда, справедливость, красота и т.п.)*, которые подлежат реализации в деятельности человека.^[260]

Глава 12. Познавательные способности человека

В недалеком прошлом считалось, что познание имеет две ступени: чувственное отражение действительности и рациональное отражение. Затем, когда все больше прояснялось, что у человека чувственное в ряде моментов пронизывается рациональным, стали приходить к мнению, что ступенями (или уровнями, этапами) познания являются эмпирическое и теоретическое, а чувственное и рациональное — это способности, на базе которых формируются эмпирическое и теоретическое. С нашей точки зрения, такое представление более адекватно реальной структуре познавательной деятельности, однако оно нуждается в дальнейшей конкретизации и терминологическом уточнении. При таком подходе не замечается еще один, притом исходный уровень познания — «живое созерцание»; этот этап познания оказывается не выделенным из эмпирического. Между тем живое созерцание имеет место при обыденном и художественном познании, в то время как эмпирический уровень характерен только для особого вида познавательной деятельности — научного познания. Да и научное познание невозможно без опоры на живое созерцание. Онтологическим коррелятом живого созерцания выступает сфера явлений (как проявлений сущности), а коррелятом эмпирического и теоретического — соответственно фрагменты сущности и целостная сущность познаваемых предметов.

Живое созерцание — это скорее не познавательная способность, а результат реализации этих способностей или сам процесс познания указанной стороны объектов.

Познавательные способности человека связаны прежде всего с органами чувств. Человеческий организм имеет экстерорецептивную систему, направленную на внешнюю среду (зрение, слух, вкус, обоняние, кожная чувствительность; кожа обладает способностью чувствовать холод, тепло, боль, давление), и интерорецептивную систему, связанную с сигналами о внутреннем физиологическом состоянии организма.

Основания объединять все эти способности в одну группу и называть все это способностью к чувственному отражению действительности, или «чувственным», имеются: эти способности заключены в органах чувств человека.

Однако термин «чувственный» многозначен: он ассоциируется не только с ощущениями как формой отражения действительности. Мы говорим о «чувственном» как о «сентиментальном», «чувствительном», «сладострастным», «интуитивном» и т.п. Но дело не столько в многозначности, сколько в том, что под одним термином «чувство» нередко объединяют эмоции и чувствительную способность человека. По-видимому, более правильным будет подразделять чувственное на чувственно-эмоциональное и чувственно-чувствительное.

В переводе с латинского *sensitiv* — «воспринимаемый чувствами». Да и в истории философии мы встречаемся с особым направлением в теории по-

знания — сенсуализмом, представители которого стремились вывести все содержание познания из данных органов чувств. Будем называть способность человека получать информацию об объектах при помощи органов чувств чувственно-сенситивной способностью, или чувственным (конкретно-чувственным) познанием.

12.1. Чувственное познание

Развитие органов чувств человека является результатом, с одной стороны, эволюции органического мира, с другой — социального развития.

Если иметь в виду сугубо физиологические механизмы отражения внешнего мира, то вряд ли можно считать органы чувств человека самыми развитыми. Термиты, например, непосредственно ощущают магнитное поле, гремучая змея воспринимает инфракрасные лучи в широком диапазоне, и т.п. Многие животные обладают способностями, которым бы мог позавидовать человек. И слабым утешением является факт акселерации человека, вроде бы свидетельствующий о его продолжающейся биологической эволюции: сколько-нибудь заметного изменения в отражательной способности человека при этом не установлено.

Вместе с тем имеются факты, показывающие большие возможности человеческого организма к чувственно-сенситивному отражению. Изучающиеся в последние десятилетия феномены кожно-оптической чувствительности и биомагнитных полей говорят о способностях, которые могут быть развиты у многих людей. Но сколько бы ни был важен этот путь усиления познавательной способности человека, он все же ограничен; в данном отношении надо признать неконкурентоспособность человека с рядом других существ.

Деятельностный подход к трактовке познавательных способностей обнаруживает важную роль практики в их развитии. Практика обуславливает расширение сферы чувственного отражения действительности. Пример — сталевары, обретающие в практике (в процессе варки стали) способность различать десятки оттенков красного цвета. Аналогично у мастеров, изготавливающих изделия из драгоценных металлов и камней, у специалистов, оценивающих качества какого-либо продукта, например, чая, по вкусу, запаху и т.п. Все это позволяет сделать вывод о том, что чувственных впечатлений человек получает и сознательно удерживает тем больше, чем выше развита его производительная сила и чем больше,^[262] следовательно, сторон, свойств и отношений предметов природы человек затрагивает в процессе производства.

Данное положение верно в принципе, поскольку улавливает тенденцию применительно к человеку как человеческой цивилизации. Но и здесь следует быть реалистами. Известно, например, что такая «практика», как чтение литературы, умственный труд или, допустим, проверка зрением поверхностей шарикоподшипников на шарикоподшипниковых заводах, ведет не к улучшению зрения, а, наоборот, к его ухудшению; статистика говорит о рез-

ком росте близорукости у людей, занимающихся таким трудом. Сформулированное общее положение не принимает во внимание индивидуальный уровень, конкретных носителей чувственного отражения, а они в подавляющем своем числе оказываются развитыми односторонне. В отношении индивидов бесспорно, что чувственных впечатлений личность получает тем больше (в пределах своей узкой специальности), чем больше у нее профессионального опыта. В общем, практика выступает одним из факторов, способных позитивно или негативно влиять на развитие способности к чувственному отражению действительности. Задача состоит, в частности, в том, чтобы содействовать позитивной тенденции.

Но давайте подумаем: а так ли уж необходимо стремиться к превосходству над животными или насекомыми в сфере чувственной организации? Что это в конечном итоге даст человеку?

В литературе на этот счет высказано такое мнение. Представим себе человека, который видел бы мельчайшие детали предметов, воспринимал бы молекулы и даже атомы. Глаз в этом случае служил бы человеку плохую службу. Наш субъект со сверхсильными органами чувств не смог бы правильно видеть макропредметы, так как у него не было бы возможности различать их границы, ибо последние оказались бы размазанными, не отделяющими одну мелкую деталь от другой. Хорошо замечено: глаз, который бы видел все, не видел бы ничего. Можно представить себе человеческое ухо такой же чувствительности, как у летучих мышей; в этом случае мы слышали бы шум, вызванный движением крови в капиллярах, т.е. практически были бы глухими. Эти примеры говорят о том, что ограниченность органов чувств человека — факт не только отрицательный, но и в целом ряде случаев положительный. Диапазон отражательных способностей органов чувств человека вполне достаточен, чтобы человек мог свободно ориентироваться и действовать в окружающем его, соразмерном ему макромире.

Данный вывод является теоретико-познавательным. Что касается жизневоззренческой стороны вопроса, то бесспорно, что чем дифференцированней, многообразней и тоньше будут чувственные ощущения и восприятия у каждого человека, тем больше будет возможностей для его полнокровной духовной жизни.^[263]

Чувственная односторонность или даже поверхностность в информативном и эмоциональном отношениях граничат с бездуховностью, ведущей к потере человечности в человеке. Органы чувств развиваются больше, вернее, должны развиваться больше в плане своего очеловечивания, гуманизирования. Информация, от них поступающая, неразрывно связана с теми или иными переживаниями. Происходит оценка ощущений, восприятий, представлений, определение их значимости или незначимости для человеческой практической деятельности, для жизни человека. Интересы человека, практики определенным образом окрашивают воспринимаемые предметы, одухотворяют мир.

Ощущения, восприятия и представления рождаются не при одностороннем воздействии среды на органы чувств, а в процессе практики, в про-

цессе очеловечивания природы, общества и в воздействии этих очеловеченных структур на саму личность человека. В этом отношении гуманизируются и сами органы чувств. К. Маркс писал: «...чувства общественного человека суть иные чувства, чем чувства необщественного человека. Лишь благодаря предметно развернутому богатству человеческого существа развивается, а частью и впервые порождается богатство субъективной человеческой чувственности: музыкальное ухо, чувствующий красоту формы глаз, — короче говоря, такие чувства, которые способны к человеческим наслаждениям и которые утверждают себя как человеческие сущностные силы. Ибо не только пять внешних чувств, но и так называемые духовные чувства, практические чувства (воля, любовь и т.д.) — одним словом, человеческое чувство, человечность чувств — возникают лишь благодаря наличию соответствующего предмета, благодаря очеловеченной природе. Образование пяти внешних чувств — это работа всей предшествующей всемирной истории. Чувство, находящееся в плену у грубой практической потребности, обладает лишь ограниченным смыслом... Удрученный заботами, нуждающийся человек нечувствителен даже по отношению к самому прекрасному зрелищу; торговец минералами видит только меркантильную стоимость, а не красоту и не своеобразную природу минерала; у него нет минералогического чувства. Таким образом, необходимо опредмечивание человеческой сущности — как в теоретическом, так и в практическом отношении — чтобы, с одной стороны, очеловечить чувства человека, а с другой стороны, создать человеческое чувство, соответствующее всему богатству человеческой и природной сущности» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 122).

В этих мыслях — ответ на вопрос: а зачем человеку нужно развивать органы чувств? Здесь — аксиологический, мировоззренческий, широкомасштабный взгляд на их место в жизни и деятельности человека.^[264]

Итак, природа органов чувств человека биосоциальна; общебиологический подход к ним важен, но ограничен; необходим гносеологический, деятельностный, мировоззренческий подход, подход с точки зрения общественно-исторического развития.

Продолжим, однако, гносеологическое рассмотрение чувственного отражения действительности.

Л. Фейербах в свое время говорил, что «у нас нет никакого основания воображать, что если бы человек имел больше чувств или органов, он познавал бы также больше свойств или вещей природы. Их не больше во внешнем мире, как в неорганической, так и в органической природе. У человека как раз столько чувств, сколько именно необходимо, чтобы воспринимать мир в его целостности, в его совокупности» (Избранные философские произведения. М., 1955. Т. II. С. 632—633).

Сторонники агностицизма нередко апеллируют к факту ограниченности органов чувств, утверждая невозможность выхода за их рамки. Но этот довод неубедителен, и вот почему.

Органы чувств человека сформировались в процессе естественного отбора как результат приспособления органических систем к условиям внеш-

ней среды. Все сколько-нибудь значимые для этих систем внешние воздействия, вернее, их виды должны были находить со стороны организмов соответствующие ответные реакции, развитие соответствующих органов, иначе такие организмы просто выбывали бы из числа функционирующих. Развившиеся таким путем биологические задатки оказались достаточными, чтобы обеспечить элементарную деятельность человека. Этот уровень ориентации человека и фиксируют агностики.

Но у человека имеются возможности для значительного расширения диапазона чувствительности. Во-первых, это изготовление и применение приборов, позволяющих воспринимать ультрафиолетовое излучение, космическую радиацию, рентгеновские лучи, магнитные поля и многое другое, т.е. то, что в повседневной практике не требуется воспринимать и что не характеризует его уже только как биологическое существо. Практика, создающая искусственные орудия познания, позволяет человеку осуществлять прорывы в случае необходимости в такие глубины бытия, которые недоступны никаким другим представителям живого мира. Во-вторых, это мышление, мыслительная деятельность человека, обладающая, по сути дела, неограниченными возможностями для познания объективной действительности. Мысль стала направлять органы чувств на отражение таких сторон, которые в других ситуациях не могли стать объектом отражения.

Итак, физиологическая ограниченность органов чувств человека не является сколько-нибудь серьезной преградой на пути к познанию внешнего мира. В то же время эта ограниченность вы^[265]ступает даже положительным фактором в жизнедеятельности человека.

Существует три формы чувственного отражения: ощущения, восприятия, представления. Ощущения соответствуют отдельным свойствам предметов, восприятия — системе свойств предмета (ощущение вкуса яблока и, с другой стороны, восприятие вкуса, формы, запаха, цвета яблока в их единстве). Ощущения могут существовать вне восприятия, например ощущения холода, темноты, но восприятия невозможны вне ощущений. Будучи генетической предпосылкой восприятий и обладая способностью к самостоятельному проявлению, ощущения все же существуют преимущественно как части целостных восприятий. Поэтому если восприятие есть образ внешнего предмета, то и ощущениям должна быть свойственна та или иная степень образности. Более полный образ, что, очевидно, имеется в восприятии.

Восприятие является результатом активного, деятельного отношения человека к внешней среде. В деятельности отдельные ощущения обретают реальную значимость. Осознание соотнесенности цвета каких-либо предметов с самими предметами в онтогенетическом развитии индивида вырабатывается, например, при практическом взаимодействии ребенка с этими предметами, при движении его рук по контуру предмета, при ощущении плотности фигуры предмета. Здесь «исправлению» подвергается ощущение цвета, которое ранее казалось расположенным непосредственно на поверхности глаз, но которое теперь стало восприниматься как связанное с предметом, находящимся на расстоянии от субъекта. В единстве с данным ощущением

представлены уже и другие ощущения, дающие информацию о структуре объекта. По своему характеру восприятия оказываются изоморфными объекту.

Итак, мы рассмотрели ощущения и восприятия как формы чувственного отражения внешнего мира; рассмотрели их познавательные возможности. Все отмеченные их стороны, моменты относятся и к третьей форме чувственного отражения — представлению, поскольку оно базируется на них. Это освобождает нас от необходимости сколько-нибудь значительного освещения представлений.

Отметим главное в специфике представления: отсутствие непосредственной связи с отражаемым предметом — это, по сути, то же восприятие, тот же целостный образ предмета, но при отсутствии предмета; оторванность от наличной ситуации; некоторая обобщенность, усредненность образа — по сравнению с восприятием несколько элиминируется специфическое, уникальное, единичное; часть подробностей не сохраняется; в представлении больше общих черт и сторон — происходит «накладка» на конкретный образ ранее воспринимавшихся аналогичных образов; включение в «работу» такой способности человека, как память^[266] (способность воспроизводить образы предметов, в данный момент не действующих на человека; воспроизведение по оставшимся в мозгу «следам»).

Отсутствие непосредственной связи с наличной ситуацией и память позволяют, помимо прочего, комбинировать образы, их элементы; происходит подключение воображения. Здесь — и возможность неудачных комбинаций, фантастических образов, и возможность удачных с познавательной точки зрения комбинаций образов, таких, на основе которых становится реальным предвидение будущего. «Представления, будучи не связанными с непосредственным взаимодействием субъекта с объектом, позволяют выходить за пределы данного явления, формировать не только образы настоящего, но и — с помощью воображения — прошлого и будущего» (*Коршунов А.М. Место чувственного отражения в научном познании // Марксистско-ленинская диалектика процесса познания. М., 1985. С. 58*). Возникают такие образы-представления как образы-модели, образы-цели, образы-планы, символические образы.

Без такой формы чувственного отражения действительности, как представление, человек был бы привязан к непосредственной ситуации (в плане жизненного опыта); благодаря способности представлять предметы субъект расширяет объем чувственного материала, которым он располагает, вовлекая в сферу своего ощущения и восприятия мира также и общественный чувственный опыт. В сфере представлений большую роль играет практика, деятельность человека и связанные с практикой ценности, цели и интересы людей.

Теперь краткое определение: *представление — это чувственно-наглядный образ предметов и явлений действительности, сохраняемый и воспроизводимый в сознании без непосредственного воздействия самих предметов на органы чувств.*

Встает вопрос о *познавательных, гносеологических возможностях органов чувств*. Поскольку «первичной» формой оказываются ощущения, то этот вопрос и фокусируется на ощущениях. Если они способны адекватно отражать окружающие предметы, то очевидным становится наличие такого же свойства у восприятий и представлений. Ну, а если они не способны давать такую информацию, то возникают большие сомнения подобного рода в отношении других форм чувственного познания.

Обыденный опыт каждого человека убеждает вроде бы в том, что мы отражаем предметный мир таким, каков он и есть без человека. Но, немного поразмыслив, мы приходим к неожиданным выводам. Действительно, человек ощущает красный, зеленый или голубой цвет, считает их существующими независимо от его органа зрения, но до его глаз доходят ведь только электромагнитные волны определенной длины, которые сами по себе бесцветны. Что же тогда отражается? Может быть, цветность есть только в субъек^[267]те, лишь инициируется электромагнитными волнами? Аналогично обстоит дело и со звуками, с качествами, связанными с вкусовыми ощущениями, с обонянием. Так что же получается: предметный мир сам по себе бесцветен и беззвучен? Какова же тогда ценность получаемой органами чувств информации?

В философии уже давно замечено, что не все качества объективных предметов одинаковы в познавательном отношении. Все они могут быть подразделены на первичные и вторичные. Приведенные только что факты связаны со вторичными качествами, с проблемой вторичных качеств.

В истории философии эта проблема наиболее основательно была продумана, пожалуй, Дж. Локком в его книге «Опыт о человеческом разуме» (1690). Он полагал, что вещам присущи такие качества, как форма, протяженность, плотность, число, движение, объем; они присущи вещам независимо от того, воспринимаем ли мы их или нет. Это первоначальные, или первичные, качества. Вторичные качества (цвета, звуки, вкусы и т.п.) не находятся в самих вещах, но представляют собой силы, вызывающие в нас различные ощущения своими первичными качествами. Пламя считают горячим и ярким, снег – белым и холодным по ощущениям, которые эти предметы в нас вызывают. Но уберите эти ощущения. Пусть глаза не видят света или цветов, пусть уши не слышат звуков, нос не обоняет, и все цвета, вкусы, запахи и звуки как особые идеи (восприятия) исчезнут и сведутся к своим причинам, т.е. к объему, форме и движению частиц. Одна и та же вода в одно и то же время может через одну руку вызывать ощущение холода, а через другую — ощущение тепла. Если бы эти ощущения (восприятия) действительно находились в воде, то было бы невозможно, чтоб одна и та же вода в одно и то же время была и горячей и холодной. Дж. Локк приходит к выводу, что идеи (т.е. восприятия) «первичных качеств тел сходны с ними, и их прообразы действительно существуют в самих телах, но что идеи, вызываемые в нас вторичными качествами, вовсе не имеют сходства с ними. В самих телах нет ничего сходного с этими нашими идеями. В телах, называемых нами по

этим идеям, есть только способность вызывать в нас эти ощущения» (Локк Дж. Избранные философские произведения. М., 1960. Т. 1. С. 157).

Подчеркивание философами прошлого идентичности ощущений и качеств часто вело к их отождествлению и к субъективному идеализму, агностицизму; но столь же неизбежен был агностицизм при квалификации ощущений и восприятий как знаков, лишь обозначающих некие воздействия на человека извне, но не содержащих в себе объективной информации о «вещах в себе». Позиция Дж. Локка не была ни той, ни другой, хотя и заметны были его колебания по вопросу о познавательных возможностях органов чувств в сторону преувеличения их знаковости. В общем^[268] же его трактовка оказалась близкой к той, которая получила широкое признание среди ученых нашего времени. Суть этой концепции в подчеркивании объективности всех свойств вещей (и первичных, и вторичных) и в утверждении недопустимости либо только знаковой трактовки чувственного отражения действительности, либо, наоборот, принятия полной совпадаемости ощущений и свойств внешних предметов.

Между ощущением и самим предметом — несколько посредствующих звеньев, преломляющих воздействие, идущее от внешнего объекта, его трансформирующее. Внешние воздействия в рецепторах превращаются из одного вида сигналов в другой, кодируются и посредством нервных сигналов-импульсов передаются в соответствующие мозговые центры, где перекодируются на «язык» нейродинамических отношений, подвергаются дальнейшей переработке, взаимодействуя с прошлыми следами. Благодаря этим преобразованиям продукты деятельности органов чувств — ощущения — отличаются по качеству от отображенных свойств (см.: Тьюхин В.С. Отражение, системы, кибернетика. М., 1972. С. 146).

Следует обратить внимание на то, что ощущения появляются не в рецепторах и не в проводящих путях (при ощущении цвета — не в сетчатке глаза и не в зрительном нерве), а коре головного мозга. Как показали опыты, и при атрофии нервных путей возможно возникновение ощущений цвета, причем посредством фармакологических, электрических и иных воздействий на участок коры («поле» 17). Раздражая у больных эту область коры электрическим током, ученые обнаружили возникновение ощущений различных цветов.

Еще, правда, не выяснен механизм превращения в коре головного мозга материального процесса, служащего основой психического феномена, в сам этот феномен, в данном случае — в зрительное ощущение. Но ясно, что ощущение производно от соответствующих физиологических, биохимических процессов, и изменения в ощущениях обусловлены изменениями в их субстратной основе.

Опосредованная связь предметов и ощущений делает ощущения цвета (звука, запаха) не тождественными объектам и имеющими характер естественных знаков, хотя, конечно, они заключают в себе, в своем содержании некоторую объективную информацию об объектах.

Чувственное отражение имеет и знаковую, и образную стороны (элементы). В некоторых отношениях ощущения всех качеств одинаковы. Исследователи отмечают: те ощущения, которые могли бы быть названы ощущениями первичных качеств, похожи на сами эти качества не в большей мере, чем ощущения вторичных качеств похожи на свои объективные прообразы; едва ли кто решится утверждать, что ощущения гладкости, скользкости, жестко^[269]сти, глубины и мгновенности «похожи» в буквальном смысле слова соответственно на прямолинейность поверхности, незначительное трение, непроницаемость, пространственную протяженность и очень малый интервал времени. С другой стороны, те ощущения, которые Локк называл вторичными, информируют нас о выражаемых в виде чувственных контрастов соотношениях различных объектов, т.е. о структурных характеристиках объективного мира, что ранее считали прерогативой лишь первичных качеств. Так что не приходится резко разграничивать ощущения на первичные и вторичные соответственно первичным и вторичным качествам самих предметов.

В то же время подразделение объективных свойств (качеств) на два типа имеет основание. Если первичные качества не зависят от внешних отношений, являются эффектом внутренних взаимодействий, то вторичные представляют собой эффект внешних взаимодействий данной вещи с другими вещами (органами чувств или физическими телами). Они становятся актуально существующими во время этих взаимодействий. Актуализация внешних свойств может рассматриваться как своеобразное отражение внешних свойств вещи в других вещах. Качества первого рода можно назвать *собственно предметными*, а второго рода — *диспозиционными*. В этом аспекте все ощущения также можно подразделить на два класса. По И.С. Нарскому, объектам присуща диспозиция, т.е. способность вызывать ощущения в субъектах, а психике субъектов — диспозиция переживать эти ощущения при наличии этих объектов и определенного взаимодействия их с субъектом через посредство других объектов (внешней среды, анатомо-физиологических устройств и т.д.). Следовательно, ощущения — это результат определенных взаимодействий и в этом плане отражение способности тела к такому взаимодействию.

Ощущения не безыформативны, они несут информацию о тех или иных объективно существующих способностях (свойствах) предметов. Разные ощущения одной и той же модальности информируют о меняющихся свойствах предметов. В этом и только в этом смысле нужно понимать «сходство» ощущений со свойствами (качествами) вещей. Такое «сходство» имеет информативно-неизобразительный характер. «Все ощущения в той или иной мере информируют о внешних или внутренних объектах и их состоянии, но не являются их изобразительным слепком» (И.С. Нарский).

Итак, ощущения несут информацию о свойствах предметов — как собственных, так и диспозиционных; они информируют о субстрате предметов, их качествах (свойствах) и в определенной степени — об их структуре. Наиболее полно структура предмета отражается в комплексе ощущений, т.е. в

восприятию. *Ощущения — неизобразительные образы, восприятия — изобразительные.*^[270]

Говоря о формах чувственного познания как образах внешнего мира, мы не должны упускать из вида, что «образу» свойственно не совпадение с объектом, но лишь его соответствие объекту. «Образ» — это не зеркальная копия, но и не «знак», это не то же, что и «вещь» или «в вещи», но соответствующее вещи, согласующееся с вещью; т.е. это образ, соответствующий вещи, согласующийся с вещью, не более.

Информативность ощущений о первичных и вторичных качествах, весьма, как мы видели, различная, позволяет все же человеку достаточно хорошо приспособливаться к внешней среде. Особенно важна в этом плане информация о первичных качествах.

Для ориентировки во внешней среде важен именно контур образа (структура). Не важно, что различные биологические организмы по-разному реагируют на тот или иной спектральный состав света. Важно, что структура имеющихся у них образов изоморфна структуре внешних объектов. Для ориентировки этого вполне достаточно. И животное, и человек, имея различные по качеству ощущения, двигаясь по лесу, не натываются на деревья именно потому, что структура соответствующих образов у человека и у животных изоморфна структуре внешней среды. В этих образах различен субстрат — качества, данные в ощущении, а относительное тождество образов у человека и животных касается только структуры. Это доказывается относительным тождеством их поведения в сходной обстановке. На основе образа, изоморфного объектам внешней среды, осуществляется целесообразное движение организма по отношению к предметам (В.И. Дубовской).

Информация о вторичных качествах, получаемая посредством ощущений и восприятий, тоже оказывается полезной человеку, поскольку позволяет более дифференцированно различать предметы, их свойства, лучше ориентироваться в предметной среде, не говоря уже о возможности более глубокого переживания разнообразия мира и полноты своего бытия в этом мире.

Затронем еще один вопрос — о характере вторичных качеств: субъективны они или объективны? Для понимания характера этих качеств необходимо учесть, что качества предмета не есть только явные его свойства, но также и способность вызывать (или раскрывать) определенные свойства. С этой точки зрения нет основания для противопоставления первичных качеств, существующих объективно, вторичным качествам как якобы не обладающим статусом объективного существования. Все качества предметов как свойства, способности являются объективными.

В определенном отношении *ощущения* — эти субъективные образы объективного мира (несмотря на элемент знаковости) — *объективны*.

Если понятие субъекта познания ограничить мыслительно-познавательным процессом, то ощущения вместе с их материальной^[271] основой и объектом, их вызвавшим, сами окажутся объектом. Рассудок анализирует ощущения как определенный объект; ощущения отражаются в рациональном, абстрактном мышлении.

Конечно, ощущения сами выступают как результат отражения. Чувственные образы циркулируют в мыслительных процессах. Но они выступают, помимо того, и объектами вторичного отражения — со стороны мышления. Мысль анализирует ощущения, выявляя информацию, которую они несут о внешних для индивида предметах.

Можно провести аналогию с художником, воплощающим в своем произведении реальность. Для него эта реальность — не чистые явления внешнего мира, но явления, связанные воедино с его отношением к ним, с его переживанием, с эмоциями. Объект для него — предмет-переживание. Мышление как субъект отражает этот объект, затем создается художественный образ, воздействующий на реципиентов (см. схему на с. 82).

Ощущения тоже в известном плане — вне мышления; мышление выступает источником познавательной активности, т.е. субъектом. Ощущения — объект, мыслительная деятельность — субъект.

С точки зрения данного допущения *все формы чувственного отражения действительности* могут рассматриваться как *объективно (или объектно) существующие*. И в этом плане нет оснований для квалификации ощущений вторичных качеств как субъективных в противовес первичным ощущениям как якобы объективным.

Ощущения объективны как психологический феномен и в определенном аспекте субъектно-объектных познавательных отношений. Они объективны по отношению к мышлению, объективны также по характеру доставляемой информации.

Ощущения вместе с тем не сводятся к какому-то автоматизму, к механическому отражению внешних предметов. Нередко бывает так, что один и тот же предмет вызывает у разных людей разные ощущения (цвета, вкуса, звука и т.п.). Данные явления обуславливаются зачастую физиологическими и биохимическими изменениями в органах чувств. Эти случаи представляют собой отклонение от нормы, свойственной большинству людей как результат биологического приспособления человека к среде. Здесь обнаруживается та же объективность ощущений и восприятий, что и в обычных условиях. На ощущения и восприятия большое влияние оказывает эмоциональное состояние человека, его прошлый опыт переживаний соответствующих ощущений и восприятий: одна и та же музыка, один и тот же цвет могут быть сопряжены с разными переживаниями, накладывающими на них свой отпечаток. Такие моменты можно расценивать как субъективные, поясняющие положение, согласно которому ощущения есть субъективный «образ» объективного мира.

Субъект-индивид является деятельностным, общественно-историческим существом, и на его ощущения, восприятия предмета^[272] активно влияют также потребности, интересы, установки не только его лично, но и социальной группы, класса, общества; предметы для индивида предстают в их ценностном значении для жизни, практики.

Посмотрим теперь, какую роль играет чувственное познание в науке. Обратимся к конкретному примеру, взятому из физики (В.И. Дубовской). В

атомной физике для изучения элементарных частиц используют камеру Вильсона (или диффузионную камеру) и метод толстослойных фотопластинок. Камера Вильсона дает возможность наблюдать след индивидуальной частицы, образованный капельками жидкости в результате ионизации паров воды или спирта. В толстослойных фотопластинках аналогичный след создается из выпадающих в результате пролета микрочастицы мельчайших крупинок серебра. В обоих случаях наблюдатель видит не саму частицу, а только ее след, изоморфный траектории ее движения. Анализу фактически подлежит фотография, зрительный образ которой включает в себя или черный след частицы на белом фоне, или белый след на черном. По характеру следа физик судит о свойствах частицы, ее заряде, массе, энергии и т.д. Цветовые ощущения в подобных случаях имеют значение лишь для выявления структуры процесса и не имеют самостоятельного значения. Исследуя траектории частиц, зафиксированные на бумаге, и производя дальнейшие расчеты, физик продолжает пользоваться своими органами чувств. Объектом его исследования выступают вычерченные им кривые и углы, вслед за измерением которых наступает теоретическая стадия их изучения. Из этого можно заключить, что исходным элементом физики элементарных частиц в самом ее начале выступает не что иное, как структура траектории частицы. Начиная с этой траектории и кончая всеобъемлющими физическими формулами все содержание физики структурно, т.е. оказывается знанием отношений, связей, взаимодействий. Таким образом, чувственное отражение объекта позволяет получить в физике, пожалуй, всю основную исходную информацию об элементарных частицах.

Этот факт показывает важную роль чувственного отражения в системе научного познания: оно оказывается отправным рубежом в движении к сущности объекта, в овладении объектом на практике.

В заключение отметим, что роль чувственного отражения действительности в обеспечении всего человеческого познания весьма значительна:

— органы чувств являются единственным каналом, который непосредственно связывает человека с внешним предметным миром;

— без органов чувств человек не способен вообще ни к познанию, ни к мышлению;^[273]

— потеря части органов чувств затрудняет, осложняет познание, но не перекрывает его возможности (это объясняется взаимной компенсацией одних органов чувств другими, мобилизацией резервов в действующих органах чувств, способностью индивида концентрировать свое внимание, свою волю и т.п.);

— рациональное базируется на анализе того материала, который дают нам органы чувств;

— регулирование предметной деятельности осуществляется прежде всего с помощью информации, получаемой органами чувств;

— органы чувств дают тот минимум первичной информации, который оказывается необходимым, чтобы многосторонне познать объекты, чтобы развивать научное знание.

12.2. Абстрактное мышление

Способность человека к чувственному отражению действительности — это способность получать непосредственную информацию об объектах в форме индивидуальных конкретно-чувственных образов, способность к ощущениям, восприятиям и представлениям. Велико значение этой способности для познания и ориентировки в мире. Но ее сила является и ее слабостью: человек остается привязанным к конкретной ситуации. Хотя он и может ориентироваться в окружающей обстановке, приспособляясь к ней подобно животным, все же этого недостаточно, чтобы преобразовывать природу, предметы окружающего мира в своих интересах, для своих потребностей.

Ограниченность способности человека к чувственному познанию не только в том, что в органах чувств не могут непосредственно отражаться многие объективные предметы, например, атомы и элементарные частицы. Органы чувств — и этот их недостаток проявился уже в самом начале возникновения человека как социального существа — дают гомогенный, хотя и единый, образ отражаемого предмета или ситуации. Как отмечает А.В. Брушлинский, та чувственная картина мира, которую дают нам органы чувств, необходима, но недостаточна для глубокого, всестороннего познания предметов, событий, явлений, их причин и следствий, переходов друг в друга. Распутать этот клубок зависимостей и связей, который выступает в нашем восприятии во всей своей красочности и непосредственности, просто невозможно с помощью одного лишь чувственного отражения предметов; пример: ощущение тепла, которое дает рука, прикасающаяся к какому-либо телу. Здесь — неоднозначная характеристика теплового состояния этого тела. Ощущение тепла определяется, во-первых, тепловым состоянием данного предмета и, во-вторых, состоянием самого человека (в этом случае все зависит от того, к каким телам — более теплым или более холодным — прикасался перед этим чело^[274]век). Здесь обе зависимости выступают как одно нерасчлененное целое. В восприятии, иначе говоря, дан лишь общий, суммарный результат взаимодействия субъекта с познаваемым объектом.

В связи с этим возникает потребность в отграничении того, что свойственно объектам самим по себе, от того, что связано с состоянием человеческого организма. Кроме того, имеется потребность в дифференциации свойств объектов, в выделении их по степени значимости для существования и функционирования самих объектов и для практической деятельности человека. Все это требовало, в свою очередь, развития способности к свободным представлениям, к выходу за рамки непосредственно данной в органах чувств ситуации.

Практическая, трудовая деятельность и в этом случае оказалась основой процесса перерастания сенситивной способности в новую, связанную с зачатками разума.

Уже первые трудовые действия, выполняемые по аналогии с действиями природы, предполагали такие представления, которые не ограничивались простым воспроизведением прошлых восприятий, но были связаны с выдвиганием некоторой цели и осознанием определенного характера и последовательности будущих операций. Появлялась задача, проблема, требовавшая разрешения. Но материальные объекты, с которыми приходилось взаимодействовать, имели и имеют свойство оказывать человеку сопротивление, поддаваясь лишь тогда, когда предварительно схватываются мысленно существенные моменты; необходимость в той или иной степени отражения их внутренней природы требовала все большего умения отчленять, отвлекать, т.е. абстрагировать одни признаки вещей от других и относительно свободно оперировать представлениями о таких признаках (или об отдельных объектах и ситуациях).

Большую роль в развитии способности к абстракциям сыграло возникновение и формирование языка в целях общения. Слова языка закреплялись за теми или иными представлениями, абстракциями, что позволяло репродуцировать их содержательное значение вне зависимости от ситуации, при которой имелись бы непосредственно соответствующие предметы и их признаки. В этом отношении интересны соображения, выдвинутые К.Р. Мегрелидзе. Он пишет, что развитию и укреплению способности свободного воспроизводства представлений в огромной степени способствовало образование элементов языка. Речь делает возможным произвольное и свободное вызывание представлений в поле ясного сознания и закрепляет способность репродукции. Благодаря языку воспроизводство представлений и работа воображения чрезвычайно облегчаются. Процесс репродукции мысленного содержания делается беглым, сознание освобождается от тирании сенсорного поля, приобретает свободу воображения. Воображение делается в высшей степени подвижным, гибким, и область его охвата может непрерывно расширяться (см.: *Мегрелидзе К.Р. Основные проблемы социологии мышления. Тбилиси, 1973. С. 105—106*). Без языка нет свободных представлений воображения, но и язык, в свою очередь, невозможен без этого содержания сознания. Подлинное сознание имеется там, где содержание наполняется объективным составом реальности, где оно может оперировать образами и представлениями вещей или их заместителями и составлять воображаемые диспозиции. К.Р. Мегрелидзе подчеркивает, что «человеческий труд, человеческое сознание и человеческая речь в процессе своего возникновения представляли собой не три самостоятельных действия, а только отдельные моменты одного целого, а именно — социального комплекса. Каждое из этих образований немислимо без других, одно порождает другое, взаимно образуя целое» (там же. С. 113).

Благодаря выработке способности к свободным представлениям, связанным со словом, а также способности к сопоставлению представлений, их анализу, выделению общих признаков предметов и их объединению (синтезу) в определенные классы стало возможным формирование особого рода представлений, фиксирующих общие признаки вещей. Это представления не

чувственно-сенситивного характера, поскольку конкретная индивидуальность здесь уже присутствовала (и в восприятии, и в самом представлении), а представление лишь об отдельных признаках целой группы индивидуальных предметов, выделяемых по какому-либо общему для них признаку, например, по функциональному. Такие признаки закреплялись в словах «топор», «дом», «ложка» и т.п. Возникли «представления», квалифицируемые в логике, психологии и философии как понятия. Формировалась и развивалась способность людей к абстрактно-мысленному отражению действительности.

Исходной и ведущей формой абстрактно-мысленного отражения объектов является понятие. Известный специалист-логик Е.К. Войшвилло, посвятивший понятию монографическое исследование, считает, что одна из основных функций понятия в процессе познания состоит именно в том, что оно выделяет, представляя в обобщенном виде, предметы некоторого класса по некоторым определенным (общим, существенным) их признакам. Он дает следующее определение понятию: *понятие как форма (вид) мысли, или как мысленное образование, есть результат обобщения предметов некоторого класса и мысленного выделения самого этого класса по определенной совокупности общих для предметов этого класса — и в совокупности отличительных для них — признаков* (см.: Понятие как форма мышления. Логико-гносеологический анализ. М., 1989. С. 91).^[276]

Один и тот же объект может выступать и в форме чувственно-сенситивного представления, и в форме понятия. Пример — представление о студенте В. Кузнецове, выступавшем на прошлой неделе на семинаре, и, с другой стороны, понятие о том же студенте, включающем обобщение представлений о нем в том же аспекте в течение семестра или всего учебного года.

В понятиях могут фиксироваться существенные и несущественные признаки объектов, необходимые и случайные, качественные и количественные и т.п. По степени общности понятия могут быть разными — менее общими, более общими, предельно общими. Сами понятия подлежат обобщению. В научном познании функционируют частнонаучные, общенаучные и всеобщие (философские) понятия.

Если в обыденном знании не столь уж важно отграничивать общие признаки предметов и существенные их признаки (в общих заключены и существенные), то в научном познании такое отграничение составляет одну из главных задач исследования. Одно дело — понятие о человеке, включающее в себя множество признаков, в том числе общую для людей мочку уха, и другое дело — понятие, в котором фиксированы наиболее существенные специфические признаки: иметь сознание, обладать способностью к труду и общаться посредством языка.

К более высокому уровню по сравнению с отмеченными двумя относятся понятия, включающие в себя осмысление значения отражаемых признаков или объекта. Не случайно к слову «понятие» близки слова «понять», «понимание». «Понимание вещи или ситуации есть усмотрение ее строя, ее структуры, ее места или значения в системе задач, занимающих сознание. Согласно этому, понятие будет усмотренное сознанием смысловое отноше-

ние объектов, закон внутреннего строения или реальное значение предмета» (Мегрелидзе К.Р. Основные проблемы социологии мышления. С. 213).

Понятия высшего уровня — это понятия-идеи, образующие сферу идеального (об идеальном см. главу 11, п. 11. 4 данной книги). Это особый класс понятий, не тождественный другим, хотя и обладающий их характеристиками, но выделяемый по своей конструктивной направленности — на преобразование реальности. Если, к примеру, понятие «человек» включает в себе общее и существенное, свойственное людям, и в этом смысле лишь отражает, копирует, констатирует то, что уже имеется в самой предметной действительности, то понятия о будущем устройстве общества или конструируемом воздушном лайнере выступают как понятия-проекты, понятия-планы, понятия-программы.

Такое идеальное не есть прерогатива только сущностного уровня познания. Оно имеется и в повседневном сознании. Однако на основе понятий сущностного типа, которые, опять-таки за^[277]метим, могут и не быть понятиями-идеями, становится возможным не только отражать, но и творить новое в соответствии с законами и внутренними тенденциями развития материальных систем. Без деятельностного (с точки зрения практики) подхода нельзя понять сути идеального. *Понятие-идея* — это образ будущего предмета (или предметов, ситуации), продуцируемый с целью его реализации в практической деятельности субъекта.

Итак, по отношению к действительности (по глубине ее отражения, осмыслению и направленности) понятия могут быть разделены на четыре класса: 1) понятия, отражающие общее в предметах, 2) понятия, охватывающие существенные признаки предметов, 3) понятия, возвышающиеся до раскрытия смысла, значения предметов, 4) понятия-идеи.

Исходя из наиболее сильных признаков понятий можно определять понятия и как такие воплощенные в словах продукты социально-исторического процесса познания, которые выделяют и фиксируют общие, существенные свойства, отношения предметов и явлений, а благодаря этому одновременно суммируют важнейшие знания о способах действия с данными группами предметов и явлений. Это определение оказывается более эвристичным по сравнению с приведенным выше, но в то же время не охватывающим первый класс понятий. Здесь возможно дальнейшее обсуждение вопроса и уточнение некоторых наших представлений о понятии.

Наряду с понятиями абстрактно-мысленная способность человека включает и другие формы рационального освоения действительности. Из курса классической формальной логики известны такие формы мышления, как суждение и умозаключение. *Суждение* — это форма мысли, в которой посредством связи понятий утверждается или отрицается что-либо о чем-либо. Высказывая суждения, мы уже пользуемся понятиями. Они являются элементами суждений. С другой стороны, знание сущности предметов, на основе которого возникает понятие о них, выражается в форме суждения или совокупности суждений, которые, однако, всегда могут быть объединены в одно суждение. Это суждение, представляющее достигнутое понимание

предметов, и принимается за понятие. По мере углубления знания о предметах меняется основа их обобщения, в чем и состоит переход от одних понятий к другим, более глубоким и точным. Заметим, что в курсе психологии дается несколько иное определение суждения. «Суждение — это отражение связей между предметами и явлениями действительности или между их свойствами и признаками» (А.В. Брушлинский). При таком понимании суждения не обязательно связаны с понятиями [эта трактовка ближе к отечественной традиции. В Философском словаре Э.Л. Радлова (М., 1913) говорится: «Суждением называется мысль, выраженная словами. В каждой мысли утверждается или отрицается связь двух элементов сознания, таким образом,^[278] в каждом суждении можно различить три элемента: два представления или понятия, между которыми устанавливается отношение, и, во-вторых, связка, которая и выражает собой произведенный синтез» (с. 603)].

На базе понятий и суждений формируются *умозаключения*, представляющие собой *рассуждения*, в ходе которых логически выводится новое суждение (заключение или вывод).

12.2.1. Понятие «мышление»

Мы не будем специально рассматривать логические формы мышления — понятия, суждения, умозаключения, так как все это достаточно широко освещается в соответствующих разделах логики. К сказанному о формах рационального познания добавим лишь, что если брать научное познание, то там к числу наиболее важных форм относятся гипотезы и теории; посредством этих форм субъект способен проникать в самые глубокие сущности сложноорганизованных материальных систем.

Итак, можно выделить следующие черты, отличающие способность к абстрактному мышлению от чувственно-сенситивного отражения действительности:

1) способность к отражению общего в предметах; при сенситивном отражении в отдельных предметах не дифференцируются общие и единичные признаки; они не разделены, слиты в единый гомогенный образ;

2) способность к отражению существенного в предметах; в результате же сенситивного отражения существенное не отграничивается от несущественного;

3) способность к конструированию на основе познания сущности предметов понятий-идей, подлежащих опредмечиванию;

4) опосредованное познание действительности — как через посредство сенситивного отражения, так и с помощью рассуждений, умозаключений и благодаря применению приборов.

Все эти моменты есть не что иное, как проявления способности к созданию абстракций. Отсюда и название данной способности — «абстрактно-мысленная».

Спрашивается, а не тождественна ли эта способность мышлению? Ответ на данный вопрос зависит от того, как понимать мышление. В Философском словаре, например, мышление понимается как «активный процесс отражения объективного мира в понятиях, суждениях, теориях и т.п., связанный с решением тех или иных задач, с обобщением и способами опосредованного познания действительности» (М., 1986. С. 295). Философский энциклопедический словарь сообщает, что мышление — это «высшая форма активного отражения объективной реальности, состоящая в целенаправленном, опосредованном и обобщенном познании субъектом существенных связей и отношений предме^[279]тов и явлений, в творческом созидании новых идей, в прогнозировании событий и действий» (М., 1989. С. 382).

Если исходить из этих определений, то, конечно, мышление окажется неотрывным от понятий.

Такое представление охватывает наиболее зрелую форму мышления, где ярко проявляются преимущества мыслительной деятельности. Однако оно само оказывается абстракцией от более широкой и многогранной целостности, какой выступает мышление человека; не видеть этого означает занять узкую позицию в понимании мышления.

В психологии давно установлен факт существования форм, отличающихся от абстрактного мышления, в частности существование наглядно-действенного и наглядно-образного мышления.

Наблюдения над развитием сознания ребенка показывают, что мышление у него проявляется значительно раньше, чем способность к оперированию понятиями. Даже если он получает от взрослых те или иные понятия, то в первое время он не воспринимает слово как какую-то абстракцию, а прочно ассоциирует его с конкретным предметом, с конкретным сенситивным образом.

С помощью образного мышления более полно воссоздается многообразие различных фактических характеристик предмета. В образе может быть зафиксировано одновременно видение предмета с нескольких точек зрения. Важная особенность образного мышления — установление непривычных, невероятных сочетаний предметов и их свойств. В отличие от наглядно-действенного мышления при наглядно-образном мышлении ситуация преобразуется лишь в плане образа.

За основу отграничения наглядно-образного мышления от наглядно-действенного исследователи-психологи берут, таким образом, характер преобразования ситуации. Отправляясь от этого, мы можем пойти в несколько ином направлении — в сторону характеристик собственно гносеологических. Мы можем увидеть, что при наглядно-действенном мышлении ребенок тоже оперирует представлением-образом: в случае с первым опытом решение задачи есть либо бессознательный акт, как результат перебора вариантов и случайного нахождения решения, закрепляемый тут же как вывод (в наглядно-образной форме), либо осознанный вывод, т.е. предварительное мысленное оперирование наглядными образами и соответствующее действие. Внутренний аспект наглядно-действенного мышления оказывается идентич-

ным с наглядно-образным. С философской точки зрения важна именно эта общность отмеченных форм мышления; можно обозначить их как «чувственно-сенситивное» или «сенсомоторное» мышление. Второй термин более точен, так как теснее связан с представлением о человеческой деятельности, об активном воздействии человека на объект, без чего не бывает никакого человеческого мышления.^[280]

Экстремальные условия развития детей, не имеющих ни зрения, ни слуха и не имеющих возможности общаться посредством языка, выводят на первый план значимость их деятельности, неотрывной от тактильных ощущений, непосредственных восприятий формы внешних предметов и представлений о действиях с предметами.

Как отмечается в литературе, исходная форма функционирования мышления у слепоглухонемого ребенка связана с навыками самообслуживания — элементарными формами человеческого поведения. Действуя, например, ложкой, ребенок своей рукой осваивает движения, которые не свойственны ему самому, его организму и которые не нужны ему как таковому. Действуя ложкой, ребенок уподобляет движения своей руки «форме» — «логике» общественно выработанного способа употребления ложки, который, в свою очередь, «продиктован», с одной стороны, физическими свойствами ложки и приданной ей пространственно-геометрической формой социального происхождения и, с другой стороны, назначением этой ложки, также являющимся продуктом исторического развития общества. Как видим, ребенок в процессе деятельности по удовлетворению своих нужд совершает действия, по форме воспроизводящие «логику» используемого предмета. Он как бы двигает рукой по двум «логикам» — двум «формам» — используемого предмета: естественно-природной и общественно-исторической. Здесь мы имеем дело с «непосредственной» формой мышления, т.е. с тем случаем, когда ребенок мыслит предметами, действиями с ними. А мыслит ребенок потому, что действует с предметами не как попало, а по жестко определенной логике, не присутствующей ни в физико-химической, ни в анатомо-физиологической, ни в структурно-морфологической организации его тела. В дальнейшем процессе формирования и развития психики слепоглухонемого ребенка появляются специфические средства общения — жесты. Они возникают в результате превращения навыков самообслуживания из непосредственно практических актов в акты, не дающие непосредственного результата. Изображая действие с отсутствующей ложкой, ребенок не принимает непосредственно пищи, а лишь сообщает другому человеку, что ему нужно поесть, нужна реальная пища. В отличие от навыков самообслуживания, жесты — это лишь имитация первых, т.е. совершение действий по логике отсутствующих предметов.

В формирующемся в онтогенезе человеческом сознании запечатлеваются контуры, формы предметов и отношения между предметами. Представления о них динамизируются, будучи детерминированными логикой материальных систем и материальных отношений. Первоначальная логика сознания

при этом постоянно корректируется, поскольку она еще не совершенна и эпизодична, самой логикой вещей и формами деятельности ребенка.^[281]

Обращая внимание на важность социальной обусловленности мышления, Э.В. Ильенков отмечает, что сенсомоторные схемы складываются в онтогенезе, в процессе развития ребенка раньше, чем он становится способным говорить и понимать речь. Эти сенсомоторные схемы, являющиеся схемами непосредственной деятельности становящегося человека с вещами и в вещах, и есть то самое, что философия издавна называет логическими формами, или формами «мышления как такового». В этом плане Э.В. Ильенков дает такое определение мышлению: мышление — это «способность обращаться с любым другим телом, находящимся вне своего собственного тела, сообразно с формой, расположением и значением его в составе окружающего мира» (Сображения по вопросу об отношении мышления и языка (речи) // Вопросы философии. 1977. № 6. С. 95). Это определение, как можно видеть, несколько метафорично; в строгом смысле слова мышление манипулирует не самими вещами, а только их образами, представлениями о вещах. Но в этом определении ценен другой момент, а именно выход за узкие рамки понимания мышления только как абстрактно-логического мышления.

Суждения, являющиеся одной из основных форм логического мышления, уже имеются при чувственно-сенситивном отражении предметов. В них ставятся в связь конкретные восприятия и представления. Говоря, к примеру: «Студентка Иванова пошла в кинотеатр “Россия”», — мы не осуществляем никаких операций по обобщению признаков, мы лишь утверждаем что-то о ком-то, причем в наглядно-образной форме. С одной стороны, здесь имеется акт мышления, а с другой — отсутствует абстрагирующая логика. Положение о том, что суждения не связаны только с понятиями или, допустим, теориями, признается, кстати, и авторитетными специалистами по логике. Е.К. Войшвилло, например, рассуждает следующим образом. Можно высказать такие суждения, как «Это дерево», «Это человек», имея лишь представления о деревьях и человеке. «Очевидно, так и возникают первые суждения еще на чувственной ступени познания, таков характер суждений ребенка. Но мышление в строгом смысле слова начинается лишь тогда, когда имеются более или менее точные понятия («дерево», «человек»), и сами суждения при этом состоят в том, что в отдельном устанавливается наличие общих признаков, по которым соответствующие предметы (деревья, люди) обобщены в понятиях».

Таким образом, суждения не соотносятся однозначно ни с понятиями (они могут иметь место до понятия и «после» понятия), ни с абстрактно-логическим мышлением в смысле тождественности данной форме мышления. Они функционируют и в сенсомоторном мышлении.^[282]

Мышление в самом общем виде можно определить как *процесс оперирования образами предметов*. Поскольку образы предстают чувственно-сенситивными и понятийными (теории и гипотезы, с нашей точки зрения, тоже дают понятийные образы), постольку можно рассматривать *мышление как процесс оперирования конкретно-чувственными и понятийными образами*.

Мышление является предметом изучения ряда наук. Один из аспектов мышления, наиболее близкий к теории познания, изучает логика, и прежде всего формальная логика.

В Современном философском словаре (отв. ред. В.Е. Кемеров. М.; Бишкек; Екатеринбург, 1996. С. 269–270) даётся следующая общая характеристика логики: *логика – это учение о связях и последовательностях человеческого мышления, о формах его развития, о различных соотношениях мыслительных форм и их преобразованиях*. Логика рассматривает вопросы о средствах существования мышления, языках закрепления, воспроизводства, трансляции мыслительных процессов. В широком смысле логика есть усмотрение связей не только мышления, но и бытия, т.е. логика, выявляющая «логику вещей», «логику событий», «связь времён». В этом аспекте логика сближается с онтологией. В своих содержательных аспектах логика сопрягается с учениями о познании, его развитии и функционировании. Логика играет ведущую роль в философствовании, поскольку последнее всегда так или иначе занимается вопросом о мышлении. В XIX в. логика как особая наука отделяется от философии и в этом качестве занимается формальным анализом мышления и его языков. Вопросы же развития мышления, эволюции его средств, его культурно-исторической и социальной обусловленности остаются в компетенции философии.

Известный специалист-философ и логик Ю.В. Ивлев, разделяя три значения термина «логика» – как объективную логику, как субъективную логику и как науку в закономерностях, в связях и развитии мыслей, выделяет последнее значение, при котором логика выступает как наука о мышлении. В этом плане у логики свой предмет, отличающий её от физиологии высшей нервной деятельности, от психологии и других наук о мышлении, – логика изучает формы выражения мыслей и формы развития знания, особые приёмы и методы познания, а также особые законы мышления. Основными типами логических форм, в которых выражаются мысли, являются: понятие, суждение, теория и др. Основными типами форм, в которых происходит развитие знания, являются: умозаключение, проблема, гипотеза и др. Даётся определение формальной логике: *формальная логика – это наука о формах мышления, о формально-логических законах и других связях и отношениях между мыслями по их логическим формам*. Ю.В. Ивлев подчёркивает, что мышление, осуществляемое в соответствии с требованиями логики, называется *правильным*. При этом отмечается,^[283] что *формальная логика, являясь наукой о правильном мышлении, исследует и систематизирует также типичные ошибки, совершаемые в процессе мышления, т.е. типичные алогизмы* (Логика. М., 1994. С. 4, 6, 7).

Таковы основные моменты, характеризующие логику как специфическую науку о мышлении.

Мышление — это процесс; но мышление также и способность, имеющаяся уже при чувственном отражении действительности. Эта способность включена в чувственно-сенситивную способность, обеспечивая ее трансфор-

мацию в способность к абстрактному мышлению. В этом отношении чувственно-сенситивное получает у человека интеллектуальный аспект.

На основе изложенных соображений мы считаем также, что вторую познавательную способность правильнее называть не «логической», а «абстрактно-мысленной», т.е. способностью к абстрактно-логическому мышлению.

12.2.2. Язык. Знак. Символ. Смысл

Остановимся теперь на вопросе о связи мышления с языком. Связаны ли они так, что могут существовать в отрыве друг от друга, или между ними существуют однозначно тождественные отношения, такие, когда нет мышления без языка и наоборот? С одной стороны, имеется положение, согласно которому язык и мышление неразрывно связаны. С другой, ряд фактов, в том числе мыслительной деятельности слепоглухонемых, говорит о существовании невербального, несловесного мышления.

Язык занимает важное место в жизни индивида, во всей культуре человечества.

Язык выполняет следующие функции: 1) отражательно-информационную, 2) коммуникативную и 3) аккумулятивную.

Посредством языка человек реализует свою способность к абстрактному мышлению, к выделению свойств, к обобщению информации о предметах и отношениях, о своём отношении к вещам, событиям; благодаря языку человек осмысливает самого себя, свои переживания, своё отношение к другим людям. Слово является основным средством внешнего кодирования информации о вещах, свойствах, отношениях, о действиях и событиях. Ввиду того что слово обобщает, оно делает возможным взаимопонимание людей, что служит основой коммуникаций между ними. Без слова был бы невозможным контакт между людьми, их совместная деятельность. В языке, кроме того, фиксируется индивидуальный и коллективный опыт людей и становится возможной передача этого опыта другим поколениям. Язык, таким образом, выполняет ещё и общекультурную функцию – аккумуляцию накопленного индивидами и обществом в целом опыта взаимоотношений с природой и опыта социального общения, достижений духовной и материальной культуры человечества. Без языка невозможно было бы бытие человека.

Посмотрим, однако, на структуру самого языка под углом зрения гносеологии.

Язык в этом аспекте определяется как *система знаков, имеющих значения*. Считается, что знаки и их значения в языке образуют относительно замкнутую и самостоятельную систему, имеющую свои законы, правила и формы связи. Важно то, что язык есть не просто система знаков, не знаки сами по себе, а знаки со своими значениями.

В качестве знаков могут выступать звуки, жесты, рисунки, чертежи и т.п. Они воспринимаются органами чувств другого человека, воздействуют на нервную систему и на сознание. Знаки — это сигналы, материальные явления. Они несут информацию о предметах, замещают их. Под информацией при этом понимают гносеологический, чувственный или понятийный, образ, которым субъект оперирует в своем сознании и который индуцируется у другого субъекта при восприятии соответствующего знака. Благодаря замещению реальных предметов знаки позволяют оперировать не самими предметами, а их образами и комбинациями, комплексами взаимосвязанных образов.

Один и тот же образ, т.е. одна и та же информация, может быть закреплена в различных знаках. Например, «стол» в русском языке идентичен «*der Tisch*» в немецком и «*the table*» в английском языках. Иначе говоря, связь между значением и знаком неоднозначна и в этом отношении случайна, хотя исторически словообразование идет во взаимосвязи случайности с необходимостью.

Как справедливо подчеркивают многие специалисты, *знак является не объектом познания, хотя и может быть таковым, а средством познания.*

Гносеологический же образ, с которым связан знак, существенно отличается от материального образа и от художественного образа. Его характерные черты — бесубстратность, изоморфность (структурное соответствие образа своему оригиналу), проективность (обратное проецирование структуры отображения на оригинал), аксиологичность (ценностная значимость) и др. Мы уже касались этих сторон гносеологического образа в двух его формах — чувственной (сенситивной) и понятийной.

Отметим лишь, что в «семантическом треугольнике»: 1) имя (выражение языка), 2) предмет, обозначаемый им (денотат, или десигнат), 3) смысл имени — денотат оказывается содержанием гносеологического образа, соотносимого с предметом. Под смыслом же понимается индивидуальное значение слова, выделенное из объективной системы связей; оно состоит из тех связей, которые имеют отношение к данному моменту и к данной ситуации (Лурия А.Р. Язык и сознание. М., 1979. С. 53). Пример — слово^[285] «уголь», его смысл для геолога, художника или домашней хозяйки. «Смысл» — это выявление специфических аспектов значения соответственно данному моменту и ситуации. В основе индивидуального смысла «лежит преобразование значений, выделение из числа всех связей, стоящих за словом, той системы связей, которая актуальна в данный момент» (там же. С. 54).

Относительная самостоятельность знаков, значений и смыслов включает в себе возможность, с одной стороны, их совместного, в единстве, функционирования, а с другой — их автономного существования.

Знаки, взятые сами по себе, не несут никакого смысла и не имеют значения для познания действительности. В данном случае они перестают быть обозначениями чего-то, перестают быть знаками.

Существует особый род знаков, внешнее выражение которых соотносимо с предметом отражения (в отличие от языковых или математических,

химических, логических знаков, не имеющих такого сходства), вернее, с объектом, момент содержания которого представлен в его полном чувственном образе. Это *знаки-символы*, например изображение льва как символа силы, заводских труб как символа урбанизации и т.п.

Символические знаки широко входили в мифологическое сознание; немало их в религии. Среди религиозных символов имеются такие, которые не несут в себе никакого реального содержания. Некоторые же символы, например изображение Христа, связываются у верующих с добротой в самих людях, с любовью, совестью, самоотверженностью.

В научном, художественном познании и в социальной жизни нашего времени знаки-символы так или иначе коррелируются с познавательным образом.

Близость знака-символа к познавательному образу отмечается многими специалистами, занимающимися проблемой «знак и познание». «Чаще всего в качестве символа выступает конкретно-чувственный зрительный образ, имеющий хотя бы рудимент естественной связи с замещающим» (Л.В. Уваров). Это лишь при первом приближении кажется, что знаки-символы почти не имеют предметного содержания и несут только какой-то абстрактный смысл. Однако на самом деле за ними стоит также определенное понятийное или сенситивное содержание. Символизируемое содержание носит более абстрактный характер, чем объекты обозначения. Символы схватывают самую сущность абстрактных идей, придают им чувственно-наглядную форму. Таковы художественные и графические символы. Следовательно, символ — это материальное явление, которое в наглядно-образной форме представляет абстрактные идеи и понятия (Коршунов А.М., Мантатов В.В. Теория отражения и эвристическая роль знаков. М., 1974. С. 126).^[286] Символы являются в большей мере продуктом соглашения людей, чем знаки естественного языка. Они создаются преимущественно целенаправленно, а не стихийно, по существу представляя собой конвенции, принимаемые людьми с известной долей условности.

Большое место в символе занимает социально-ценностный, аксиологический компонент. С символом связывается отношение индивида или социальной группы, класса, общества к тем или иным явлениям природы и общества. Голубь Пикассо, например, — это для всех народов символ мира, выражающий желание избежать мировой термоядерной катастрофы, надежду на использование самых разнообразных каналов связи между народами для расширения и укрепления сотрудничества между ними.

В символе заключен обобщающий принцип раскрытия многогранного содержания и смысла явлений. «Как идеальная конструкция вещи — символ в скрытой форме содержит в себе все возможные проявления вещи и создает перспективу для ее бесконечного развертывания в мысли, перехода от обобщенно-смысловой характеристики предмета к его отдельным конкретным единичностям. Символ является, таким образом, не просто знаком тех или иных предметов, но он заключает в себе обобщенный принцип дальнейшего

развертывания свернутого в нем смыслового содержания» (Лосев А.Ф. Символ // Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5. С. 10).

Символ — это знак, аналогичный слову языка в том плане, что он, как и любой языковой знак, закреплен за определенным гносеологическим образом и обозначает его. Но символ отличается от иконического знака (знака-копии) тем, что он не совпадает с предметом отражения по многим параметрам. В самом изображении-символе их может мыслиться гораздо больше, чем в том значении, которое принято с ним соотносить. Символизация является стороной процесса научного и художественного освоения действительности, необходимым компонентом человеческих коммуникаций и функционирования социальных структур.



Необходимо отличать символизацию от **символизма** как художественного и философского течения.

Символизм зародился в Западной Европе в 80-х гг. XIX столетия; широкое распространение получил в первые десятилетия XX в. Важнейшей проблемой символисты считали проблему символа. С точки зрения С. Малларме, Ж. Мореаса и др., символ позволяет через реальный предмет проникнуть в «идеальное», «тайное», недоступное обычным органам чувств; символическая поэзия – враг «объективного описания»; для неё конкретные явления – лишь видимости, предназначенные обнаружить эзотерическое сродство с «изначальными» идеями. Символисты заявляли, что с помощью мистического прозрения поэт познаёт правду более таинственную и более глубокую, чем правда материальная. Умеренный символист, наш соотечественник А. Белый отмечал: «Не событиями захвачено всё существо человека, а **символами иного**. Музыка идеально выражает символ... Символ пробуждает музыку души... В символизме, как методе, соединяющем **вечное** с его пространственными и временными проявлениями, встречаемся с познанием Платоновых идей. Искусство должно выражать идеи. Всякое искусство по существу символично» (Символизм как миропонимание // Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 246).

Разновидностью символизма является эмпиросимволизм, имевший своих приверженцев среди естествоиспытателей и философов в первые десятилетия XX в. Один из его представителей – философ П.С. Юшкевич – полагал, что символизм имеет свои корни в самом материальном бытии и связан с конструирующей функцией сознания. Его главное рассуждение сводится к следующему. Предметы, взаимодействуя между собой, порождают явления (как проявления предметных сущностей). Явление выступает символом по отношению к сущности предмета. Субъект познания должен расшифровать этот символ (I), выяснить, что за ним скрывается. Достигнув сущности первого порядка, он обнаруживает, что она вместе с явлением (I) есть не что иное, как явление (II), более многообразное, чем явление (I). Субъект переходит теперь к расшифровке этого нового символа (II). Обнаруживается

сущность (II), а вместе с нею изучается уже явление (III), ведя нас к более глубокой сущности, и т.д. В эмпириосимволизме П.С. Юшкевич видел концепцию, высоко поднимающую творческий характер познания. Человек постоянно изобретает новые средства, чтобы глубже познать, и он всё больше связывает себя с символами и конвенциями. Базируясь на опыте, субъект обобщает эмпирию и выражает её в знаках, словах, символах; каждое слово – тоже символ. Человек изобретает, он постоянно в игре. В шахматной игре – символы (фигуры) и конвенции (условные правила). В научном познании всё это тоже имеет место, в особенности символы и символы символов. Законы природы, например уравнение состояния идеального газа $PV = RT$, есть символ, вернее, символ символов. Подчёркивая реальную конструктивно-творческую роль познания, П.С. Юшкевич, однако, преувеличил роль символов в самом материальном бытии. Он писал в работе «Современная энергетика с точки зрения эмпириосимволизма»: «Всякая символика имеет служебное значение, как всегда приближённое решение основной человеческой проблемы – рационализации бытия; никакая символика никогда не соответствует вполне реальности, но только потому, что сама «реальность» есть инфинитная система символов, есть, так сказать, сим^[288]волика в квадрате». Из рассуждений П.С. Юшкевича следовало заключение, что вся предметная реальность есть бесконечная система символов.



Относительная самостоятельность знаков по отношению к гносеологическим образам может доходить до такого предела, когда становится в принципе возможным оперирование одними только чувственными и понятийными образами без их сопровождения словами, рисунками, жестами. Мысль как процесс оперирования образами может достигать такой скорости, быстроты, что ее оформленность в знаках будет уже отягощать этот процесс, не позволяя ему в максимальной степени развернуться; возникает известная ситуация опережения содержания и сбрасывания формы, замены устаревшей формы новой. Пока остается неясным, что это за новая форма; возможно, что эта новая форма есть тоже внешняя, но объединяющая в своих элементах целые комплексы суждений и умозаключений; возможно, форма будет полностью сведена к внутренней форме как способу и структуре организации самого развертывающегося процесса. Ответ на этот вопрос могут дать соответствующие исследования психологов и лингвистов.

С точки зрения философской такое состояние мышления возможно. В пользу этого предположения говорят и некоторые факты. Так, при напряженном, глубоком продумывании проблемы с перебором многочисленных вариантов решения имеет место резкое ускорение мыслительного процесса; наличествующая при этом внутренняя речь (или отдельные слова) может в лучшем случае демонстрировать эпизодическую ее совпадаемость с какими-то узловыми моментами в мгновенном разливе мысли. Опыты, в которых наблюдались при помощи приборов процессы решения шахматных задач и по-

следующие словесные отчеты испытуемых (см.: *Тихомиров О.К.* Психология мышления. Разд. Невербализованные исследовательские акты), также указывают на наличие невербальных мыслительных актов. В интуитивном мышлении, в котором скорость мыслительного процесса, протекающего на бессознательном уровне психики, во много крат превышает темп мыслительного процесса, развертываемого в обычных условиях, наука вообще не может обнаружить никаких знаков или систем знаков, сопровождающих исключительно быструю смену «кадров». Факт невербального характера соответствующего мыслительного процесса отмечал А. Эйнштейн, говоря: «Для меня не подлежит сомнению, что наше мышление протекает в основном минуя символы (слова) и к тому же бессознательно» (*Эйнштейн А.* Физика и реальность. М., 1965. С. 133).

Интересная идея в этом плане имеется у Д.И. Дубровского (см.: *Проблема идеального.* М., 1983) — идея существования у человека информации в «чистом» виде. Он отмечает, что идеальное (с его точки зрения, это вся субъективная реальность, чувственные и понятийные образы) непосредственно связано с тремя видами кодов: мозговым, по преимуществу нейродинамическим кодом, бихевиорально-экспрессивным (двигательные акты, внешние телесные изменения, в особенности выражения глаз, лица) и речевым. Причем только первый из них является фундаментальным. Информация, данная человеку в виде явлений его субъективной реальности (как его чувственные образы, мысли, цели и т.п.), необходимо воплощена в определенных мозговых нейродинамических системах, которые являются материальным носителем этой информации. Но последние не отображаются в субъективной реальности, «закрываются» для непосредственного отображения. Мозговые носители этой информации для человека начисто элиминированы, им не ощущаются. Он не знает, что происходит в его мозгу, когда оперирует всевозможной информацией. И это составляет кардинальный факт человеческой психической организации, который и обозначается как данность человеку информации в «чистом» виде, что равнозначно данности информации в виде явлений субъективной реальности. Для индивида, подчеркивает Д.И. Дубровский, характерно получение и переживание информации как таковой, не отягощенной субстратной организацией ее носителя (кода). Это касается и речи. Когда мы говорим: «Дождь идет», — это «содержание» фиксируется в речевом коде, реализуется соответствующей звуковой, фонематической организацией; последняя же обусловлена эквивалентной нейродинамической организацией в головном мозгу, обеспечивающей согласованную работу мышц речевого аппарата. Но для меня как личности, да и для того, кто воспринимает и понимает эти мои слова, указанное «содержание» представлено в «чистом» виде, как мысль, образ.

Итак, человек обладает способностью иметь информацию, т.е. гносеологические образы, в «чистом» виде, и оперировать этой информацией. Признание существования информации в «чистом» виде, т.е. независимо и от словесного и от жестового языка, не нарушает положения о том, что мышление и язык тесно связаны друг с другом. Без языка или другого аналогичного

средства выражения образов и мыслей человек так и оставался бы со своей «чистой» информацией наедине, не смог бы общаться с другими людьми; более того, он не смог бы и формировать абстрактные образы и абстрактное мышление; коммуникативная функция языка является в этом отношении ведущей. При помощи языка устанавливается взаимопонимание. С его помощью развивается познавательный процесс, осуществляется прогресс науки, культуры, цивилизации. Язык — материальная форма мышления.

Имея в виду различные мистические концепции общения людей и субъективистские трактовки языка, материалистическая философия формулирует положение о неразрывности языка и мышления. Это положение, верное в качестве принципа, не исключает признания авербального мышления.

Вернемся теперь к чувственно-сенситивному отражению действительности в связи с абстрактным мышлением. Такой аспект анализа уже позволил увидеть наличие при чувственном отражении таких форм, которые, казалось бы, не должны выходить за рамки понятий; здесь имеются суждения, связанные с оперированием чувственно-сенситивными представлениями. Анализ показывает, однако, нечто большее, а именно — что при чувственном отражении постоянно применяются и слова-понятия.

Что это за явление? Для его понимания опять-таки нужно обратиться к деятельностному подходу и к социальной стороне вопроса. Приведем рассуждения, имеющиеся в книге А.Р. Лурия «Язык и сознание» (М., 1979). Автор пишет, что если бы человек, говоря «часы», имел в виду лишь одни определенные часы, а воспринимающий это слово, не имеющий соответствующего опыта, не понимал бы обобщенного смысла этого слова, он никогда бы не смог передать собеседнику свою мысль. Однако слова «часы» и «стол» имеют обобщенное значение, и это является условием понимания, условием того, что человек, называя предмет, может передать свою мысль другому человеку. Даже если этот другой человек представляет названную вещь иначе (например, говорящий имеет в виду карманные часы, а воспринимающий — настольные или башенные часы), все равно предмет, отнесенный к определенному классу явлений, позволяет говорящему передать определенную обобщенную информацию. И А.Р. Лурия заключает: «Значит, абстрагируя признак и обобщая предмет, слово становится орудием мышления и средством общения» (С. 43 — 44).

Воспринимая конкретный стол и говоря: «Это стол», — человек мыслит, т.е. утверждает, с одной стороны, в чувственно-сенситивном ракурсе, а с другой — использует форму абстрактного мышления. В целом же данное утверждение — чувственный образ. Замечательно сказано Гегелем, что вообще язык выражает в сущности лишь общее; но то, что мыслится, есть особенное, отдельное.

Таким образом, при помощи слов-понятий, употребляемых в необходимых сочетаниях, в тех или иных комплексах, в суждениях и рассуждениях человек получает способность описывать индивидуальный предмет и передавать конкретно-чувственную информацию другому. Иначе говоря, не-

смотря на применение средств, типичных для абстрактно-логического мышления, результат по своему характеру будет все-таки чувственно-сенситивным. Восприятия или представления не перестают быть таковыми при применении к их выражению средств абстрактного мышления.^[291]

Следует отметить к тому же, что, по свидетельствам психологов, опирающихся в своих выводах на наблюдения, в человеческом мышлении в зависимости от характера задач, попеременно «включается» то один, то другой вид мышления, причем все это происходит на фоне общего, единого мышления. О.К. Тихомиров отмечает, что наглядно-действенное, наглядно-образное и словесно-логическое мышление образуют этапы развития мышления в онтогенезе и филогенезе. Но «эти три вида мышления сосуществуют и у взрослого человека и функционируют при решении различных задач» (Психология мышления. С. 9).

Из изложенного следуют два вывода.

1. Реализация чувственно-сенситивной способности человека совершается посредством механизма абстрактного мышления. Рациональное — воспользуемся этим термином — пронизывает содержание чувственного познания действительности.

2. Реализация абстрактно-мысленной способности человека совершается посредством обращения к результатам чувственного отражения предметов, используемым также (в форме образов-моделей, образов-символов) в качестве средств достижения и выражения результатов рационального познания. Иначе говоря, в реальном человеческом сознании чувственное пронизано рациональным, а рациональное — чувственным.

Для понимания процесса развития познания немаловажное значение имеет его разграничение на живое созерцание и абстрактное мышление с подразделением последнего при проекции на науку на эмпирическое и теоретическое.

Поясним, что такое живое созерцание. Дело в том, что в нашей литературе нередко отождествляются «эмпирическое», «живое созерцание» и «чувственное» (чувственно-сенситивное). «Чувственное», как мы уже видели, — это одна из познавательных способностей человека. Чувственного как знания, взятого в обособлении от рационального, нет.

Первичной клеточкой познания выступает мысль, хотя и оперирующая наряду с представлениями общими понятиями, но отражающая предметы, их свойства и отношения на уровне явлений (как проявлений сущности), т.е. мысль, схватывающая ситуации и вещи в их единичности и конкретности. Отражение действительности во всем ее внешнем многообразии и внешних взаимосвязях, где несущественное еще не отграничено от существенного, и дает то, что можно назвать «живым созерцанием».

От «живого созерцания», соотносимого с живой действительностью, и начинается многосложный, порой зигзагообразный путь абстрактного мышления к внутренней сущности предметов; это есть путь с переходами от одной стороны сущности к другим ее сторонам, от фрагментарного к целостному ее воспроизведению, от менее глубокой к более глубокой сущности.

Это уже не^[292] живая чувственно данная конкретность, а реальные абстракции, стороны, лишь на заключительном этапе сводимые мышлением воедино, в мысленно-конкретное, которое затем соотносится с чувственно-конкретным как сущность с комплексом своих проявлений.



При обсуждении вопроса об абстрактно-мысленном познании действительности можно столкнуться с подразделением всего этого процесса на два этапа: рассудочный и разумный — и выделением соответствующих способностей человека: *рассудка и разума*. Такое разделение имеет определенное основание и с ним мы встречаемся еще в античной философии.

Различение двух типов (этапов) мыслительной деятельности человека — рассудка и разума — наиболее чётко представлено Н. Кузанским и Дж. Бруно. По мнению этих философов, разум схватывает «единство противоположностей», тогда как рассудок разводит их.

Много внимания этим понятиям было уделено И. Кантом и Гегелем. По И. Канту, «всякое наше знание начинается с чувств, переходит затем к рассудку и заканчивается в разуме, выше которого нет в нас ничего для обработки материала созерцаний и для подведения его под высшее единство мышления» (Соч.: в 6 т. Т. 3. С. 340). Рассудок — это «способность составлять суждения», способность же суждения «есть не что иное, как способность мышления» (там же. С. 167, 175). Рассудок — это способность давать правила. В отличие от рассудка разум «заключает в себе источник определенных понятий и основоположений, которые он не заимствует ни из чувств, ни из рассудка» (там же. С. 340). Разум способен давать принципы. Он не направлен прямо на опыт или на какой-нибудь предмет, а на рассудок, чтобы с помощью понятий а priori придать многообразным его знаниям единство. Если рассудок есть способность создавать единство посредством правил, то разум есть способность создавать единство правил рассудка по принципам.

На основе рассудка субъект классифицирует явления природы по их количественным признакам, т.е. опираясь на категорию «количество», посредством же разума он проникает в целевые отношения явлений природы, обнаруживает их генезис, развитие (напомним: И. Кант был одним из создателей космогонической концепции возникновения и развития Солнечной системы). Сфера рассудка ограничивается отдельной вещной причиной, разум же отправляется на поиск всеобщего и бесконечного. Разум сталкивается, в конце концов, с рядом антиномий, с понятиями Бога, бесконечности и др.; такое осмысление недоступно рассудку. На эту сторону разума особое внимание обращал Гегель. Основание^[293] конструктивных возможностей разума, считал Гегель, заложено в способности разума выходить за пределы наличных «определений мысли». Разумное мышление, по Гегелю, — это «бесконечное» (в целом) мышление, в то время как рассудок — «конечное», действующее всегда в заданной системе исходных координат. Для Канта и Гегеля мышление — это способность создавать единство знания. По Канту,

рассудок создаёт единство посредством правил (т.е. с помощью структурных категорий), разум же создаёт единство правил рассудка по принципам. У Гегеля, вносящего динамизм в основные понятия, всеобщее единство достигается диалектикой, системой её принципов.

Справедливо усматривая в разуме способность схватывать единство противоположностей, взаимопереходы сторон и т.п., некоторые философы, однако, несколько суживают рамки разума, ограничивая его способностью усмотрения диалектики объектов и лишь научно-теоретическим постижением сущности предметов. Нам представляется, что это излишне сциентизированная трактовка данного понятия.

Рассудок оперирует в пределах сложившегося знания данными опыта, упорядочивая их согласно твердо установленным правилам, и это придает ему вид некоего духовного автомата, которому присущи жесткая определенность, строгость разграничений и утверждений, тенденция к упрощению и схематизации; рассудок может правильно классифицировать явления, приводить знания о них в систему; рассудок обеспечивает успешную адаптацию индивида к привычным познавательным ситуациям, в особенности при решении утилитарных задач. С этой точки зрения, основное отличие разума от рассудка — в выходе за пределы наличного знания и в порождении новых понятий. Речь идет не только о научных понятиях, но и о понятиях обыденного или художественного познания.

Но этого, как нам кажется, недостаточно, чтобы разум проявил себя. По нашему мнению, для разума характерны такие понятия, которые фиксируют (и это уже отмечалось выше) усмотренное сознанием смысловое отношение объектов, закон (принцип) внутреннего строения или реальное значение предмета. Понятие в этом отношении обретает смысловое содержание, связанное с герменевтикой, интерпретацией, выявлением места, значения предметов в составе комплекса явлений. Погружение мышления в систему внутренних и внешних связей объекта ведет к раскрытию противоположностей, противоречий, диалектики и порождению новых понятий, причем как на уровне явлений, так и на уровне сущности предметов. Вследствие этого и разум, и рассудок имеют место и при живом созерцании, и при абстрактном мышлении, на эмпирическом и теоретическом уровнях научного познания.^[294]

Рассудок и разум представляют собой особое сечение познавательного процесса, когда мышление носит либо рассуждающий и ориентировочно-приспособительный, либо понимающий и творческо-конструктивный характер.

С точки зрения специфичности рассудка и разума требует более строгого употребления термин «рациональный» (см. главу 13). Иногда рациональное отождествляют со способностью человека к абстрактно-мысленному отражению действительности. Однако слово «рациональное» происходит от *rationalis* — «рассудок», разум и означает «рассудочный», «разумный». «Рассудочный» охватывает и ту сферу чувственно-сенситивного, которая связана с мышлением на базе восприятий и представлений. Если и применять «ра-

циональное» как противоположное «чувственному», то, конечно, с определенными оговорками.

Дилемма сенсуализма и рационализма существовала на протяжении всей истории философии. Сенсуализм представляли Эпикур, Локк, Гоббс, Беркли и др., рационализм — Декарт, Спиноза, Лейбниц, Шеллинг и др. Первые считали главными формами познания чувственно-сенситивные формы, пытались редуцировать все содержание познания к данным, полученным органами чувств. Основное положение сенсуализма: «Нет ничего в знании, чего первоначально не было бы в ощущениях». Представители рационализма, наоборот, обособляли абстрактное мышление от чувственно-сенситивной способности человека, рассматривали результаты чувственного отражения как несовершенные, вероятностные, не дающие истинного знания, а результаты абстрактного мышления — как имеющие всеобщий и необходимый, а при строгом следовании законам логики — и истинный характер.

Историческая дилемма «либо чувства, либо абстрактное мышление» снимается в синтезе чувственно-сенситивного и абстрактно-мысленного отражения действительности. Последовательное проведение данного положения становится возможным благодаря обращению к практике, к деятельностно-активному отношению человека к миру.

Современная гносеология не ограничивается отношением «индивид — природа», а берет сложную систему: «индивид — общество — природа». С этой точки зрения утверждается гносеологический оптимизм, несовместимый с агностической трактовкой познавательных способностей человека.

12.2.3. Естественный и искусственный языки

Существует множество языков и различных способов их классификации. Наиболее принятым и широким является разделение языков на две большие группы: естественные и искусственные. Принято считать, что естественный язык — это тот, на котором говорят и при помощи которого выражают свои мысли в повсе^[295]дневной жизни. Поскольку язык дифференцирован по этническому, национальному признаку, постольку естественный язык — это также и язык народности, нации, племени; возможны, конечно, и однородные языки у нескольких (чаще — у двух) наций. В этом отношении естественный язык национален, этничен. Помимо того, естественный язык не знает классовых границ (хотя социально-классовая, как региональная специфичность в нём и отражается), обслуживает разные слои той или иной нации, в целом он «вне» и «над» классов.

Естественный язык можно сравнить (как язык человека) с языком животных, птиц, и, с другой стороны, с искусственным языком человеческого сообщества.

Язык человека отличается от языка животных и птиц, во-первых, своей универсальностью и, во-вторых, комбинаторностью¹.

¹ Материал об этих двух особенностях языка взят из работ А.Р. Лурии и А.И. Ракитова.

Универсальность означает, что с помощью этого языка можно выразить почти любые знания, чувства, переживания, передать приказание или задать вопрос, относящийся к самым различным предметам или видам человеческой деятельности. Эта универсальность достигается благодаря огромному словарному запасу (в языке развитых современных народов – сотни тысяч и даже миллионы слов). Если язык человека обозначает вещи или действия, свойства, отношения и передаёт, таким образом, объективную информацию, перерабатывая её, то естественный «язык» животных не обозначает постоянной вещи, признака, свойства, отношения, а лишь выражает состояние или переживания животного. Поэтому он не передаёт объективную информацию, а лишь насыщает её теми же переживаниями, которые наблюдаются у животного в то время, когда оно испускает звук (как это наблюдается у вожака стаи журавлей или стада оленей) и производит известное обусловленное аффектом движение. Сигнал животных есть выражение аффективного состояния, а передача сигнала есть передача этого состояния, вовлечение в него других животных, и не больше. Иначе говоря, «язык» животных является лишь набором знаков, выражающих аффективные состояния, вследствие чего и «декодирование» этих знаков есть вовсе не расшифровка объективных кодов, а вовлечение других животных в соответствующие переживания. «Язык» животных, следовательно, не является средством обозначения предметов и абстрагирования свойств и поэтому ни в какой мере не может рассматриваться как средство, формирующее отвлечённое мышление. Он является лишь путём к созданию очень сложных форм аффективного общения. «Язык» животных в этом плане не является универсальным.^[296]

Вторая особенность языка человека – **комбинаторность**. В языке не одни только слова, сколь бы их ни было. Особые правила позволяют объединять и комбинировать слова, т.е. отдельные языковые знаки, превращая их в особые знаковые композиции – предложения. Конечно, в разных языках эти правила разные. В одном языке можно выразить мысль отдельным словом, в другом для этого требуются целые предложения. С помощью правил из имеющегося количества слов можно построить теоретически бесконечное множество осмысленных предложений, способных выразить любые человеческие чувства и знания. Другое положение – с «языком» млекопитающих, птиц, рыб. У них есть звуковая сигнализация, но она иного рода. Курица, например, издаёт около 40 различных звуков, являющихся сигналами опасности, сбора, призыва к цыплятам и т.д. Здесь можно обнаружить и определённую последовательность сигналов. Но эти звуковые сигналы не объединяются в предложения, и потому при помощи 40 сигналов курица может передать лишь 40 «порций» информации.

Некоторые птицы одного и того же вида обладают различными «языками» в зависимости от места обитания. Так, американские специалисты установили, что вороны, обитающие в штате Коннектикут, не понимают ворон Калифорнии. Есть среди ворон и своего рода «полиглоты», умеющие издавать звуки на разных «вороньих языках». Но, несмотря на это, «язык» ворон отличается от человеческого не только количеством знаков-слов, но и прин-

ципальным отсутствием способности комбинировать из отдельных звуковых сигналов предложения, построенные по определённым правилам и пригодные для передачи сложной информации.

Искусственным языком принято считать язык, созданный для каких-либо узких потребностей людей (язык физических теорий, язык медицинской науки, язык математической символики, язык программирования и др.).

Необходимость в создании таких языков возникла в связи с тем, что по мере развития научного знания выявились недостаточность естественного языка, его ограниченность и неспособность решать узкоспециализированные задачи. Это объясняется прежде всего тем, что у естественного языка имеется важная особенность – его слова многозначны.

Полисемия – это наличие у одного слова нескольких или многих значений (например, слова «ключ», «дом», «земля» и т.п.). Если в обыденном, естественном языке многозначность почти не сказывается отрицательно на точности выражения, ибо из контекста следует определённое значение знака, то в искусственном языке многозначность может оказаться источником ошибок и заблуждений. Наука стремится к однозначности терминов. Проводится специальная работа по устранению многозначности слов и формированию новых однозначных терминов. В своё время, например, ^[297] регулярными были съезды представителей медицины по пересмотру и уточнению медицинской терминологии. В последние десятилетия по всем основным наукам и по философии с нарастающей интенсивностью развёртывалась работа по созданию словарей терминов соответствующих отраслей знания.

Следует принять утверждение: язык считается точным, если все его термины однозначно определены и каждое предложение, содержащее такие термины, построено по заранее определённым правилам; язык считается адекватным, если получаемые в нём предложения могут описать все существующие ситуации в области объектов, информацию о которых выражает, хранит и передаёт данный язык.

Выделяется также такая их черта, как лаконичность записи информации (это относится к значительной части информации). В химии порой нужна всего одна строка текста, и она способна заменить несколько страниц информации, переданной обыденным языком, но главное – краткая символическая запись при этом будет строгой и точной, не допускающей многозначного толкования изложенной информации.

Несмотря на отмеченное превосходство искусственных языков над естественными, оно не абсолютно: искусственный язык возникает на базе естественного языка и во многом определяется им; общение внутри научного сообщества осуществляется преимущественно посредством слов естественного языка. Вместе с тем естественный язык не оторван от искусственного: он постоянно ассимилирует слова научного языка (в наши дни, например, в нём часто применяются термины «компьютер», «атом», «электричество», «космос», «телевидение» и др.); в наше время эти слова (нередко, правда, с модифицированным значением) стали частью повседневного, непрофессионального языка. Можно сказать, что между естественным языком и языком ис-

кусственным существует отношение не взаимоисключаемости, а взаимодополняемости в рамках общей языковой реальности человечества.

12.3. Интуиция

В получении нового знания большую роль играют логическое мышление, способы и приемы образования понятий, законы логики. Но опыт познавательной деятельности свидетельствует, что обычная логика во многих случаях оказывается недостаточной для решения научных проблем; процесс производства новой информации не может быть сведен ни к индуктивно, ни к дедуктивно развертываемому мышлению. Важное место в этом процессе занимает интуиция, сообщающая познанию новый импульс и направление движения.

Наличие такой способности человека признают многие выдающиеся ученые нашего времени. Луи де Бройль, например, отмечал, что теории развиваются и часто даже меняются коренным^[298] образом, что было бы невозможно, если бы основы науки были чисто рациональными. Он убедился, по его словам, в неизбежном влиянии на научное исследование индивидуальных особенностей мышления ученого, имеющих не только рациональный характер. «При более внимательном исследовании этого вопроса легко заметить, что как раз эти элементы имеют важное значение для прогресса науки. Я, в частности, имею в виду такие сугубо личные способности, столь разные у разных людей, как воображение и интуиция. Воображение, позволяющее нам представить себе сразу часть физической картины мира в виде наглядной картины, выявляющей некоторые ее детали, интуиция, неожиданно раскрывающая нам в каком-то внутреннем прозрении, не имеющем ничего общего с тяжеловесным силлогизмом, глубины реальности, являются возможностями, органически присущими человеческому уму; они играли и повседневно играют существенную роль в создании науки» (По тропам науки. М., 1962. С. 293—294). Благодаря этим скачкам осуществляются великие завоевания разума. Именно поэтому человеческий ум способен в конечном счете взять верх над всеми машинами, которые вычисляют и классифицируют лучше, чем он, но не могут ни воображать, ни предчувствовать. «Таким образом (поразительное противоречие!), человеческая наука, по существу рациональная в своих основах и по своим методам, может осуществлять свои наиболее замечательные завоевания, — подчеркивает Луи де Бройль, — лишь путем опасных внезапных скачков ума, когда проявляются способности, освобожденные от тяжелых оков строгого рассуждения» (там же. С. 295).

Мы не будем останавливаться здесь на вопросах воображения, внимания, памяти, сообразительности, некоторых других способностях человека (эмоциях, воле и т.п.): это предмет специального обсуждения. Остановимся на интуиции. Интуиция как специфический познавательный процесс, непосредственно продуцирующий новое знание, выступает столь же всеобщей,

своей способностью, как и чувства, и абстрактное мышление.

Интуиция поддается экспериментальному изучению. Из работ, посвященных исследованию интуиции посредством эксперимента, можно выделить труды Я.А. Пономарева, К. Факуоару.

Распространенность, всеобщность интуиции подтверждают многочисленные наблюдения над людьми в обычных, повседневных условиях; нередко случаи, когда в нестандартной ситуации, требующей быстрого решения в условиях ограниченной информации, субъект производит выбор своих действий, как бы «пред-чувствуя», что нужно поступить именно так, и никак иначе.

Человеческая культура знает немало случаев, когда ученый, конструктор, художник или музыкант достигали принципиально нового в своей области как бы путем озарения, по наитию.^[299]

Приведем несколько фактов.

В истории музыки нередко случаи, когда музыкальная мысль приходила к композитору в самый неожиданный момент, скажем, во сне. Например, Джузеппе Тартини однажды увидел во сне дьявола, игравшего на скрипке восхитительную мелодию. Проснувшись, Тартини тотчас записал ее и в дальнейшем использовал для сочинения одного из своих самых знаменитых произведений — скрипичной сонаты «Дьявольские трели» (см.: Интуиция и научное творчество: аналитический сборник ИНИОН. М., 1981. С. 17).

Любопытен случай, происшедший с изобретателем в области электро- и радиотехники Николой Тесла (1856—1943). Однажды во время прогулки с приятелем ему внезапно пришло в голову решение одной технической проблемы. Американский психолог Дж. Гоуэн сообщает: он шел в сторону заката солнца и читал стихи; в это время мысль, подобно вспышке молнии, озарила его; идея электромотора на переменном токе пришла к нему как откровение. Он стоял, погруженный в транс, пытаясь объяснить другу свое видение. Образы, представшие перед умственным взором Теслы, были отчетливыми и осязаемыми, как металл или камень. Принцип вращающегося магнитного поля стал для него совершенно ясным. Так началась революция в мировой электротехнике (см.: Интуиция и научное творчество. М., 1981. С. 17).

С действием интуиции связаны и крупнейшие достижения теоретической науки.

Интересен взгляд А. Эйнштейна на творчество физика-теоретика и его суждения о собственном творчестве (см.: Кармин А.С. Научное мышление и интуиция: эйнштейновская постановка проблемы // Научная картина мира. Логико-гносеологический аспект. Киев, 1983). Он считал, что не существует никакого индуктивного метода, который мог бы вести к фундаментальным понятиям физики. Гипотеза может быть навеяна эмпирическими фактами, но не является непосредственно выводимой из них — иначе она не была бы гипотезой. Ученый может и должен свободно создавать различные гипотезы для объяснения наблюдаемых явлений. Вопрос же о том, какая из выдвину-

тых гипотез должна быть принята, а какая отброшена, решается эмпирической проверкой следствий, вытекающих из них. Этой установки А. Эйнштейн придерживался и в своей научной деятельности. Исходные положения его теории относительности были сформулированы не как индуктивные обобщения опытных данных (хотя он учитывал эмпирические факты при ее создании) – они были продуктами изобретения, догадки, т.е. продуктами интуиции. А. Эйнштейн говорил своему бывшему сокурснику Якобу Эрату, что мысль об относительности одновременности появилась у него в результате внезапной интуитивной догадки. Однажды утром он проснулся и вдруг понял, что события, которые для одного наблюдателя происходят одновременно, могут быть неодновременными для другого. Как отмечал М. Вергеймер на основании бесед с А. Эйнштейном, к представлению о том, что скорость света является предельной скоростью распространения сигналов, он пришел также интуитивно. Из специальной и общей теории относительности путем логико-математической дедукции были получены следствия, сопоставимые с данными наблюдений и экспериментов и подтвержденные этими данными. А. Эйнштейн считал, что на опыте можно проверить теорию, но нет пути от опыта к теории. Вместе с тем путь от чувственного опыта к теоретическим понятиям существует — это путь интуиции, интуиция (а не логика) связывает их. «Если не согрешить против логики, — говорил А. Эйнштейн, — то вообще нельзя ни к чему прийти» (Собр. науч. трудов. М., 1967. Т. IV. С. 572). «Подлинной ценностью является в сущности, только интуиция» (цит. по: *Кляус Е.М.* Альберт Эйнштейн // *Эйнштейн А.* Физика и реальность. М., 1965. С. 337).

Немаловажное значение имеет интуиция в сфере философского познания. С интуицией связывают идею силлогизмов Аристотеля, идею соединения философии и математики Р. Декарта, идею антиномий И. Канта и многие другие (см., например: *Лапшин И.И.* Философия изобретения и изобретение в философии. Пг., 1922. Т. II. Разд. Творческая интуиция философов и Анализ приведенных случаев).

Б. Рассел отмечал, что иногда его попытки протолкнуть силой воли ход творческой работы оказывались бесплодными, и он убеждался в необходимости терпеливо ожидать подсознательного вызревания идей, что было результатом напряженных размышлений. «Когда я работаю над книгой, — писал он, — я вижу ее во сне почти каждую ночь. Не знаю, возникают ли при этом новые идеи, или оживляются старые, зачастую я вижу целые страницы и могу во сне прочесть их» (цит. по: *Интуиция и научное творчество.* С. 17).

Феномен интуиции чрезвычайно широк и не всегда все, что считают интуитивным, действительно заслуживает такого названия. В мышлении, например, нередки умозаключения, посылки которых не формулируются в явном виде; результат таких умозаключений бывает неожиданным, но вовсе не интуитивным, как полагают некоторые ученые. Не нужно принимать за интуицию то, что относится к области инстинктов, характеризуется автоматизмом реакций в сходной обстановке и имеет физиологические механизмы в подсознательной или бессознательной сфере субъекта. Порой говорят о

«чувственной интуиции» как о восприятии органами чувств («интуитивные» предпосылки геометрии Эвклида и т.п.). Хотя такое словоупотребление возможно, но оно идентично «чувственно-сенситивному». Как специфический феномен познания понятие интуиции многозначно.^[301]

Мы понимаем под интуицией *интеллектуальную* интуицию (лат. *intellectus* — «ум», «мыслительная способность человека»), позволяющую проникать в сущность вещей.

И еще одна чрезвычайно важная черта свойственна интуиции — ее *непосредственность*. Непосредственным знанием (в отличие от опосредованного) принято называть такое, которое не опирается на логическое доказательство. Интуиция является непосредственным знанием только в том отношении, что в момент выдвижения нового положения оно не следует с логической необходимостью из существующего чувственного опыта и теоретических построений (*Копнин П.В.* Гносеологические и логические основы науки. С. 190). Если иметь в виду, что интуиция относится к интеллекту и связана с отражением сущности предметов (т.е. если отграничить ее от чувственно-сенситивного и инстинктивного), то можно принять за исходное такое ее определение: *интуиция — это способность постижения истины (точнее — нового знания. — П.А.) путем прямого ее усмотрения без обоснования с помощью доказательства* (см.: *Философский энциклопедический словарь*. М., 1989. С. 221). Все приведенные выше случаи проявления интуиции (а их число можно значительно расширить) целиком подходят под это определение.

Но все изложенное выше демонстрирует по крайней мере еще две черты, свойственные интуиции: внезапность и неосознанность. Решение проблемы во всех приведенных примерах (поиск нового понятия, темы, идеи и т.п.) приходило всегда неожиданно, случайно и, казалось бы, в неподходящих для творчества условиях, так или иначе контрастирующих с условиями целенаправленного научного поиска.

Интуитивное видение совершается не только случайно и вдруг, но и без явной осознанности путей и средств, приводящих к данному результату.

Иногда неосознанным остается и результат, а самой интуиции при таком исходе ее действия уготована лишь участь возможности, не ставшей действительностью. Индивид может вообще не сохранить (или не иметь) никаких воспоминаний о пережитом акте интуиции. Одно замечательное наблюдение было сделано американским математиком Леонардом Юджином Диксоном. Его мать и ее сестра, которые в школе были соперницами по геометрии, провели долгий и бесплодный вечер над решением какой-то задачи. Ночью матери приснилась эта задача: и она стала решать ее вслух громким и ясным голосом; ее сестра, услышав это, встала и записала. На следующее утро в ее руках было правильное решение, неизвестное матери Диксона. Этот пример иллюстрирует, помимо прочего, неосознанный характер явления, называемого «математические сны» и действие на бессознательном уровне человеческой психики.^[302]

Таким образом, *интуитивной способности человека свойственны: неожиданность* решения задачи, *неосознанность* путей и средств ее решения и *непосредственность* постижения истины на сущностном уровне объектов.

Данные признаки отделяют интуицию от близких к ней психических и логических процессов. Но и в этих пределах мы имеем дело с достаточно разнообразными явлениями. У разных людей в различных условиях интуиция может иметь разную степень удаленности от сознания, быть специфичной по содержанию, по характеру результата, по глубине проникновения в сущность, по значимости для субъекта и т.п.

Интуиция подразделяется на несколько видов прежде всего в зависимости от специфики деятельности субъекта. Особенности форм материальной практической деятельности и духовного производства определяют и особенности интуиции сталевара, агронома, врача, биолога-экспериментатора. Выделяются такие *виды интуиции*, как техническая, научная, обыденная, врачебная, художественная и т.п.

По характеру новизны интуиция бывает стандартизированной и эвристической. Первую из них называют интуицией-редукцией. Пример — врачебная интуиция С.П. Боткина. Известно, что, пока пациент проходил от двери до стула (длина кабинета была 7 метров), С.П. Боткин мысленно ставил предварительный диагноз. Большая часть его интуитивных диагнозов оказывалась верной. Могут сказать, что в данном случае, как и вообще при постановке любого врачебного диагноза, имеет место подведение частного (симптомов) под общее (нозологическую форму заболевания); в этом отношении интуиция действительно проступает как редукция, и никакой новизны в ней как будто и нет. Но иной аспект рассмотрения, а именно постановка конкретного диагноза по нередко неоднозначному комплексу симптомов обнаруживает новизну решаемой проблемы. Поскольку при такой интуиции все же применяется определенная «матрица»-схема, постольку сама она может быть квалифицирована как «стандартизированная».

Эвристическая (творческая) интуиция существенно отличается от стандартизированной: она связана с формированием принципиально нового знания, новых гносеологических образов, чувственных или понятийных. Тот же С.П. Боткин, выступая как ученый-клиницист и разрабатывая теорию медицины, не раз опирался на такую интуицию в своей научной деятельности. Она помогла ему, например, в выдвижении гипотезы об инфекционной природе катаральной желтухи («болезни Боткина»).

Сама эвристическая интуиция имеет свои подвиды. Для нас важно ее подразделение по гносеологическому основанию, т.е. по ^[303] характеру результата. Интерес представляет точка зрения, согласно которой сущность творческой интуиции заключается в своеобразном взаимодействии наглядных образов и абстрактных понятий, а сама эвристическая интуиция выступает в двух формах: эйдетической и концептуальной. Рассмотрим этот вопрос несколько подробнее. (Изложение представлений о творческой интуиции дается по работам А.С. Кармина и Е.П. Хайкина)

В принципе возможны следующие пути формирования чувственных образов и понятий в человеческом сознании: 1) сенсорно-перцептивный процесс, в результате которого появляются чувственные образы; 2) чувственно-ассоциативный процесс перехода от одних образов к другим; 3) процесс перехода от чувственных образов к понятиям; 4) процесс перехода от понятий к чувственным образам; 5) процесс логического умозаключения, в котором совершается переход от одних понятий к другим. Очевидно, что первое, второе и пятое направления создания гносеологических образов не являются интуитивными. Даже если взять «автоматизированное», свернутое умозаключение (в рамках пятого направления), то оно окажется ничем существенно не отличающимся от полного, развернутого умозаключения; здесь не будет никакого особого способа формирования знания, как в первых двух случаях. Поэтому возникает предположение, что формирование интуитивного знания связано с процессами третьего и четвертого типов, т.е. с переходом от чувственных образов к понятиям и от понятий к чувственным образам. Правомерность такого предположения подтверждается тем, что характер указанных процессов хорошо согласуется с наиболее типичными чертами интуитивного «усмотрения истины», зафиксированными в феноменологических описаниях интуиции: в них происходит трансформация чувственно-наглядного в абстрактно-понятийное и наоборот. Между наглядными образами и понятиями нет каких-либо промежуточных ступеней, отличных от них; даже самые элементарные понятия отличаются от чувственных представлений. Тут возникают понятия, не выводимые логически из других понятий, и образы, не порождаемые другими образами по законам чувственной ассоциации, а потому естественно, что полученные результаты кажутся «непосредственно усмотренными». Этим объясняется также скачкообразный характер указанной трансформации и процесса получения результата.

Примеры *эйдетической интуиции* — наглядное представление о структуре молекулы бензола, возникшее у Ф.А. Кекуле, или наглядное представление о строении атома, созданное Резерфордом. Эти представления не сводятся к простому воспроизведению данных непосредственного чувственного опыта и формируются с помощью понятий. Примеры концептуальной интуиции — возникновение понятия о кватернионах у Гамильтона или понятия^[304] о нейтрино у Паули. Эти понятия возникали не путем последовательного логического рассуждения (хотя данный процесс предварял открытие), а скачкообразно; большое значение при их формировании имело комбинирование соответствующих чувственных образов (комбинаторная игра образными элементами мышления, по выражению А. Эйнштейна).

С позиций такого понимания творческой интуиции и ее разновидностей дается и ее определение. *Творческая интуиция определяется как специфический познавательный процесс, заключающийся во взаимодействии чувственных образов и абстрактных понятий и ведущий к созданию принципиально новых образов и понятий, содержание которых не выводится путем простого синтеза предшествующих восприятий или путем только логического оперирования имеющимися понятиями.*

Приведенная точка зрения представляется нам ценной для рассмотрения гносеологического аспекта интуиции. Мы не беремся судить о физиологических и психических механизмах интуиции — это дело специалистов-физиологов и психологов; они должны прежде всего экспериментально исследовать интуицию и раскрыть до сих пор еще далеко не ясный механизм ее действия (нескольких моментов мы все же коснемся ниже). Возможны и другие подходы, кроме отмеченного, и со стороны специалистов по гносеологии. Проблема интуиции все еще остается малоразработанной и в философии. В пользу приведенной точки зрения выскажем аргумент, не фигурировавший еще при ее обосновании.

Этот аргумент — специфическая гносеологическая природа человеческой практики. Обратите внимание: практика имеет не только достоинство всеобщности, но и непосредственной действительности. Теперь посмотрите на понятие и на чувственный образ: не концентрирует ли в себе понятие то, что называется «всеобщностью», и не являет ли собой чувственное — «непосредственную действительность»? Нет ли здесь выхода на ту взаимосвязь чувственного и понятийного, что заключена в эйдетической и концептуальной интуиции? Не лежит ли в основе срабатывания этих форм интуиции «миллиардное повторение» в индивидуальной деятельности человека этой увязки «всеобщности» и «непосредственной действительности»? Нам кажется, что такая связь здесь имеется. Важен при этом жизненный опыт человека.

Возьмем конкретный исторический факт — открытие структуры бензола (C_6H_6) немецким химиком Ф.А. Кекуле в 1865 г.; это открытие было одновременно и возникновением теории строения бензола и его производных. Ф.А. Кекуле сам описал это событие.

Он работал над учебником химии. Работа не двигалась, мысли витали где-то далеко. Он повернул стул к камину и задремал. Образы атомов, атомов Дальтона, заплясали перед его глазами. «Мое умственное око, изощренное повторявшимися видениями подоб^[305]ного рода, различало теперь более крупные образования изменчивых форм. Длинные цепочки, все в движении, часто сближаются друг с другом, извиваясь и вертясь, как змеи! (Вплоть до этого времени все гипотетические молекулярные структуры рисовались в виде линейных цепей. Сон начался с конвенционного знания.) Но посмотрите-ка! Что это было? Одна из змей ухватила свой собственный хвост, и фигура эта насмешливо закружилась перед моими глазами. Пробужденный как бы вспышкой молнии, я провел на этот раз весь остаток ночи, детально разрабатывая следствия новой гипотезы» (цит. по: Бунге М. Интуиция и наука. М., 1967. С. 113—114). Некоторые исследователи полагают, что формула бензола могла быть навеяна кругом, который образовали в зоопарке шесть обезьян, схватив друг друга за руки. В этом варианте нужно было наблюдение такого замкнутого кольца, т.е. нужна была определенная практика.

Но могло быть и другое. Задолго до того, как Ф.А. Кекуле стал работать над проблемой структуры бензола, еще в 1847 г. он оказался свидетелем пожара в доме, где жила графиня Герлиц; графиня была найдена мертвой и

обгоревшей. Был задержан отец бывшего камердинера графини, пытавшийся продать в другом городе переплавленное золото. Он не мог удовлетворительно объяснить происхождение этого золота, а также других найденных у него драгоценностей, среди которых было кольцо, изображавшее двух переплетенных змей; одна змея была золотой, другая – из платины. По его словам, кольцо находилось у него с 1805 г., а муж графини утверждал, что оно принадлежало его жене с 1823 г. Экспертиза установила, что кольцо не могло находиться у отца с 1805 г., так как платина стала употребляться только после 1819 г. На суде было установлено, что камердинер задушил свою хозяйку с целью ограбления, а затем пытался сжечь труп. (Факт приводится по книге: *Быков Г.В.* Август Кекуле. Очерк жизни и деятельности. М., 1964. С. 13—14.) На суде Ф.А. Кекуле выступал как свидетель, его показания помогли эксперту, в роли которого выступал химик Либих. Ф.А. Кекуле, как видим, оказался вовлеченным в практику – и в обыденную, и в судебную, связанную с экспериментальной проверкой качества металла (установлением того, что белый металл – не серебро, а платина).

Объективности ради заметим, что совершение открытия Ф.А. Кекуле посредством интуиции в приведенном случае с бензольным кольцом оспаривается некоторыми учеными. Они стремятся найти элементы и аналогии, имевшиеся в науке того времени, чтобы доказать строгую логичность появления новой структуры бензольного кольца. Но одно не исключает другого. Роль интуиции, между прочим, оспаривается и во многих других случаях, например в известном факте открытия Д.И. Менделеевым Периодической системы химических элементов (в нашей литературе^[306] недалекого прошлого это происходило не в последнюю очередь из-за того, что интуиция не укладывалась в упрощенную схему познания и считалась явлением мистическим и идеалистическим).

Но сейчас важно другое. Существенную роль в рассмотренном примере играет практика. При установлении качества металла проверялось предположение, сделанное на основе химического знания; мысль двигалась от «всеобщности» к «чувственной данности». Синтез того и другого был осуществлен в практике. Такой синтез всеобщности и чувственной данности происходит на каждом шагу в деятельности любого человека, осуществлялся он и в деятельности Ф.А. Кекуле. Этот синтез постоянно действует, формируя гносеологическую схему, гносеологическую структуру познания. Такая структура становится инстинктивной, хотя и оказывается социальной по природе. Она срабатывает автоматически, когда имеется одна сторона, но требуется другая. В определенных условиях при движении мышления по всеобщности может извлекаться чувственная наглядность, как и, наоборот, при чувственных образах — понятийная всеобщность (мы говорим «может», поскольку извлечение сопряженного связано с определенным комплексом факторов, которых может и не быть). Необходимое условие — наличие хорошей долговременной памяти. Именно там закладывается огромный объем конкретной информации, увязанной в единую гносеологическую структуру сознательного и бессознательного. Практической природой человека и познания и оп-

ределяются, на наш взгляд, творческая интуиция ученого и ее подразделение на эйдетическую и концептуальную. Мы согласны с тем, что именно в процессах перехода от чувственных образов к понятиям и от понятий к чувственным образам следует искать разгадку таинственной природы интуитивного знания.

Будущее покажет, насколько верно такое представление о гносеологическом механизме интуиции.

Затронем теперь некоторые данные физиологии и психологии. Многообещающи в плане возможностей раскрытия физиологии интуиции исследования канадских физиологов во главе с В. Пенфильдом. Их исследования показали, что при раздражении электродами некоторых участков головного мозга вызываются эмоции и человек переживает только эмоциональное состояние, например страх, без воспоминания о каком-либо событии. Опыты показывают также, что определенные участки мозга «ответственны» за воспроизведение событий; такое воспроизведение сопровождается появлением и переживанием эмоций, причем последние зависят от значения события.

Эти данные указывают на возможное вхождение эмоционального компонента в механизм интуиции. Сами эмоции не столь специфицирующие, как, допустим, зрение. Они более общие, интегральные, одно и то же переживание может быть соотносимо^[307] с появлением разнородных чувственных или понятийных образов. Возможно, что в актуальном плане, т.е. при данной проблемной ситуации, возникшая эмоция воздействует на участки коры головного мозга с долговременной памятью и по ассоциации вызывает прошлые эмоции, а с их помощью – и соответствующие чувственные и понятийные образы или варианты, близкие к ним (пламя в камине, около которого думал А. Кекуле, и пламя пожара в доме Герлиц; сходные эмоции страха и структура кольца, ассоциирующуюся с предшествовавшим событием). Но возможны и другие направления действия эмоций. Так или иначе, а их роль состоит, вероятно, в извлечении из долговременной памяти многообразных вариантов решения проблемы с последующим выбором одного из них на заключительной стадии интуитивного процесса. Но возможно, что их роль иная, что эмоции определяют сам выбор того или иного варианта решения из множества возможных.

Загадочна быстрота, с какой действует интуиция. На эту сторону проливают свет многие экспериментальные данные, в том числе и полученные В. Пенфильдом. Опыты показали, что три компонента речи — идеационный (понятийный), вербализационный и моторный — локализуются относительно самостоятельно. Оценивая эти данные в плане интуиции, А.А. Налчаджян пишет: «Если принять эту схему, то можно заключить, что вполне возможно мышление бессловесное с отсутствием или слабым моторным сопровождением. А это не что иное, как подсознательное или же осознанное, но образное (отмеченное еще Эйнштейном и Вертгаймером) мышление. Отсюда можно также заключить, что творческое мышление, процесс подсознательной «инкубации», по всей вероятности, связано с относительно самостоятельной активностью идеационной части локализованных следов памяти. Каким обра-

зом конкретно осуществляется образование следов памяти и как достигается физиологически эта относительная самостоятельность регистрации различных компонентов, имевших языковое выражение и воспринятых слухом содержаний, нам пока что неизвестно. Вполне возможно, что это осуществляется вовлечением одних и тех же нервных клеток в различные многоклеточные узоры» [Некоторые психологические и философские проблемы интуитивного познания (интуиция в процессе научного творчества) М. 1972. С. 149]. А.А. Налчаджян приводит весьма убедительные доводы (мы рекомендуем студентам ознакомиться с ними) в подтверждение того положения, что после прекращения сознательного анализа научной проблемы процесс ее решения продолжается в подсознательной сфере, что соответствующие электро-физиологические процессы также не прекращаются, а преобразуются, продолжают протекать, но лишь с измененными характеристиками. [308]

В разделе об абстрактно-мысленной способности человека мы уже обращали внимание на существование невербализованного мышления и на значительное ускорение мыслительного процесса при такой форме. Наблюдается удивительное явление: возможность переработки на бессознательном уровне 10^9 бит информации в секунду, а на сознательном – только 10^2 . Все это является важной предпосылкой для развертывания быстрых мыслительных процессов, для оперирования огромной по своему объему «чистой» информацией в подсознательной (бессознательной) сфере. Подсознание способно проводить за короткое время огромную работу, которая не под силу сознанию за тот же короткий срок.

В процессе интуитивного решения принимает участие также эстетический фактор. При любой разновидности интуиции — эйдетической или концептуальной — происходит как бы дорисовка картины (ситуации) до целостности.

Взаимосвязь целого и части, системы и элемента также внедряется в сознание и бессознательную сферу человеческой психики в форме определенной схемы или структуры (в самом общем виде), облекаясь в психологическую установку на достижение гармоничности и совершенства. Стремление к гармонии и красоте, осуществляемое на подсознательном уровне, может послужить фактором, оказывающим решающее влияние на выбор из множества вариантов более совершенного.

И эстетический, и, надо полагать, этический факторы, как и эмоциональный и праксеологический факторы, — все они в той или иной степени связаны с формированием интуиции и ее действием в проблемных ситуациях. Их обнаружение в процессах интуиции свидетельствует, помимо прочего, о том, что в познавательной деятельности участвуют отнюдь не чистые физиологические и биохимические образования, а человеческая личность, базирующая свое познание на этих механизмах, использующая их как средства, но развертывающая эту деятельность в широком поле многообразных, живых человеческих отношений и в практике. Индивидуальное познание своеобразно, как специфична и интуитивная способность каждого человека, его жизненная уникальность; но через всю эту специфичность проявляет свое

действие общая социокультурная детерминация познавательной деятельности, общественная природа человеческой личности.

Рассмотрение вопроса о возможном механизме и компонентах интуиции позволяет увидеть, что интуиция не сводима ни к чувственно-сенситивному, ни к абстрактно-логическому познанию; в ней имеются и те, и другие формы познания, но имеется и нечто выходящее за эти рамки и не позволяющее редуцировать ее ни к той, ни к другой форме; она дает новое знание, не достижимое никакими другими средствами.^[309]

К общим условиям формирования и проявления интуиции относятся следующие: 1) основательная профессиональная подготовка человека, глубокое знание проблемы; 2) поисковая ситуация, состояние проблемности; 3) действие у субъекта поисковой доминанты на основе непрерывных попыток решить проблему, напряженные усилия по решению проблемы или задачи; 4) наличие «подсказки».

Последний момент в некоторых случаях явно не обнаруживается, как это было в примерах с композитором Джузеппе Тартини или в факте, сообщенном математиком Л.Ю. Диксоном. Но значительное число открытий или изобретений, как показывает история науки и техники, связана с действием «подсказки», которая служит «пусковым механизмом» для интуиции. В качестве такой реализаторной причины для И. Ньютона было, как известно, яблоко, упавшее на него и вызвавшее идею всемирного тяготения, для инженера-мостовика С. Броуна — висящая между ветвями паутина, натолкнувшая его на идею висячего моста (подробнее об этом см.: Орлов В.И. Трактат о вдохновении, рождающем великие изобретения. М., 1964. С. 128—129, 136—138), для Ф.А. Кекуле — змея, ухватившая собственный хвост, и т.д.

Роль «подсказки» хорошо видна из следующего опыта. Моделировались условия творческой деятельности [см.: Пономарев Я.А. Психология творчества. М., 1976. С. 213—220 (в том же разделе «Модели интуитивных решений» описываются усложненные опыты, проведенные автором)]. Большому количеству взрослых (600 человек) предлагалось решить задачу, названную «Четыре точки». Ее формулировка: «Даны четыре точки; требуется провести через эти четыре точки три прямые линии, не отрывая карандаша от бумаги, так, чтобы карандаш возвратился на исходную точку». Испытуемые подбирались из числа тех, кто не знал принципа решения задачи. Время для решения ограничивалось 10 минутами. Все без исключения испытуемые после ряда безуспешных попыток прекращали решение и признавали задачу нерешаемой. Для достижения успеха надо было «вырваться» за пределы участка плоскости, ограниченного точками, однако это никому не приходило в голову — все оставались внутри данного участка. Затем испытуемым предлагали «подсказку». Они обучались правилам игры в хальму. Сообразно правилам этой игры они должны были перескочить одним ходом белой фишки через три черных так, чтобы белая фишка возвратилась на прежнее место. Выполняя это действие, испытуемые прокладывали рукой маршрут, совпадающий со схемой решения задачи, т.е. соответствовавший графическому выражению решения этой задачи (испытуемым давали и другие подсказки). Если

такую подсказку давали до предъявления задачи, то успех был минимальным, если после того, как испытуемый попал в проблемную ситуацию, он убеждался в бесплодности предпринятых попыток ее решить, задача решалась. Этот простой^[310] опыт говорит о том, что собственная трудность задачи возникает по той причине, что ее условия непосредственно воспроизводят в прошлом опыте испытуемого чрезвычайно упроченные эмпирически обобщенные приемы — объединение точек по кратчайшему расстоянию. Испытуемые как бы замыкаются на участке площади, ограниченном четырьмя точками, в то время как необходимо выйти из этого участка.

Из опыта следует, что благоприятные обстоятельства складываются тогда, когда испытуемый, бесплодно отыскивая решение задачи, исчерпывает неправильные приемы, но еще не достигает той стадии, на которой гаснет поисковая доминанта, т.е. тогда, когда испытуемый теряет интерес к задаче, когда уже предпринимавшиеся и неудачные попытки повторяются, когда ситуация задачи перестает изменяться и испытуемый признает задачу нерешаемой. Отсюда вывод: успех интуитивного решения зависит от того, насколько исследователю удалось освободиться от шаблона, убедиться в непригодности ранее известных путей и вместе с тем сохранить увлеченность проблемой, не признать ее нерешаемой. Подсказка оказывается решающей в освобождении от стандартных, шаблонных ходов мысли. Конкретная форма подсказки, те конкретные предметы и явления, которые при этом используются, являются несущественным обстоятельством. Важен ее общий смысл. Замысел подсказки должен быть воплощен в каких-то конкретных явлениях, но в каких именно — это не будет решающим фактором.

Важность для интуиции подсказок, за которыми стоят аналогии, общие схемы, общие принципы решения задачи или проблемы, ведет к определенным практическим рекомендациям: субъекту, находящемуся в творческом поиске, необходимо стремиться не только к максимуму информации по своей специальности и по смежным дисциплинам, но и к расширению диапазона своих интересов, включая музыку, живопись, художественную, научно-фантастическую, детективную литературу, научно-популярные статьи, общественно-политические журналы, газеты; чем шире будет диапазон интересов и кругозор личности, тем больше будет факторов для действия интуиции. Нужно иметь в виду также, что если для естествоиспытателя большой арсенал аналогий имеется в философии, то для философов, для решения собственно философских проблем столь же плодотворно естественнонаучное и общественнонаучное знание.

Полезными были бы работы психологов и физиологов, посвященные специальному исследованию факторов, благоприятствующих интуиции и, наоборот, тормозящих ее проявление. Американский физиолог У.Б. Кеннон отмечает, например, следующие неблагоприятные условия: умственное и физическое переутомление, раздражение по пустякам, шум, домашние и денежные заботы, общая угнетенность, сильные эмоциональные переживания, работа^[311] «из-под палки», вынужденные перерывы в работе и просто тревога и опасение, связанные с ожиданием возможных перерывов.

Ценными и поучительными являются наблюдения самих ученых за своим творчеством – наблюдения, которых, к сожалению, имеется слишком мало. Выступая в ноябре 1891 г. с речью, имевшей, между прочим, большой автобиографический интерес, немецкий физиолог Г. Гельмгольц говорил: «Признаюсь... мне всегда были приятны те области, где не имеешь надобности рассчитывать на помощь случая или счастливой мысли. Но, попадая довольно часто в то неприятное положение, где приходится ждать таких проблесков, я приобрел некоторый опыт насчет того, когда и где они ко мне являлись, — опыт, который, быть может, пригодится другим. Эти счастливые наития нередко вторгаются в голову так тихо, что не сразу заметишь их значение; иной раз только случайность укажет впоследствии, когда и при каких обстоятельствах они приходили; а не то — мысль в голове, а откуда она — не знаешь сам. Но в других случаях мысль осеняет вас внезапно, без усилия, как вдохновение. Насколько могу судить по личному опыту, она никогда не рождается в усталом мозгу и никогда за письменным столом. Каждый раз мне приходилось сперва всячески переворачивать мою задачу на все лады, так что ее изгибы и сплетения залегали прочно в голове... Затем, когда прошло наступившее утомление, требовался часок полной телесной свежести и чувства спокойного благосостояния — и только тогда приходили хорошие идеи... Особенно охотно приходили они... в часы неторопливого подъема по лесистым горам, в солнечный день. Малейшее количество спиртного напитка как бы отпугивало их прочь. Такие минуты плодотворного обилия мыслей были, конечно, очень отрадны; менее приятна была обратная сторона — когда спасительные мысли не являлись. Тогда по целым неделям, по целым месяцам я мучился над трудным вопросом» (Публичные лекции, читанные в Императорском Московском университете в пользу Гельмгольцевского фонда. М., 1982. С. XXII—XXIII).

Знакомство с условиями формирования и проявления интуиции позволяет наметить и некоторые практические рекомендации. Нужно, однако, оговориться, что всякие рекомендации должны соотноситься с индивидуальностью, с особенностями личности, иначе они могут нанести ущерб проявлению творческих способностей. И тем не менее рекомендации не бесполезны.

Поскольку интуитивная работа мышления происходит в подсознательной сфере, продолжается даже при «отключенности» субъекта от проблемы, постольку можно сделать вывод, что такое временное отключение может оказаться полезным. Ж. Адамар, например, советовал после первой серьезной работы над проблемой откладывать ее решение на некоторое время и заниматься другими проблемами. Ученый, говорил он, может параллельно работать^[312] над несколькими проблемами, время от времени переходя от одной к другой, для активации подсознательных механизмов мышления. Хорошим дополнением к этой рекомендации может быть совет Д. Пойа: лучше не откладывать в сторону нерешенную задачу без чувства хотя бы небольшого успеха; хоть какая-нибудь маленькая деталь должна быть улажена; нужно уяс-

нить себе какую-нибудь сторону вопроса к тому моменту, когда мы прекращаем работать над решением.

Не следует переоценивать значение снов в проявлении интуиции; тем не менее приведенные выше факты говорят в пользу внимательного отношения к их содержанию. Любопытно следующее свидетельство: «Проф. П.Н. Сакулин придает такое значение подсознательному творчеству во время сна, что он уже много лет, засыпая, кладет около себя бумагу и карандаш, чтобы в случае, если он проснется ночью и ему станет не давать спать какая-нибудь новая мысль или ясная формулировка того, над чем он думал перед сном или за более продолжительный промежуток времени до того, он мог немедленно набросать ее несколькими словами» (*Вейнберг Б.П. Опыт методики научной работы и подготовки к ней. М., 1958. С. 16*). Разумеется, такое отношение к снам может быть сколь-нибудь полезным, если перед тем совершалась напряженная умственная работа над проблемой. Если этого нет, то никакой сон или длительное бодрствование в постели после пробуждения в ожидании «озарения» не приведут к открытию или изобретению.

Нередки, как известно (например, в случаях с Н. Теслой, С. Броуном, Г. Гельмгольцем и др.), идеи, появляющиеся во время прогулки, при чтении газеты и т.п. Это кажется парадоксальным: при интеллектуальной интуиции человек творит наиболее активно и результативно... когда отдыхает. Отмечая данный парадокс, Ст. Василев справедливо пишет, что противоречие это необъяснимо и недопустимо только с позиций одностороннего подхода, противопоставляющего сознательное подсознательному. Конкретное изучение механизма взаимодействия сознания с бессознательным и подсознательным может дать в руки ученых реальные средства управления процессом интуиции и существенно воздействовать на их творческую способность.

Остановимся еще на одном гносеологическом вопросе — на соотношении интуитивного и дискурсивного в познании.

Из предыдущего материала видно, что эвристическая интуиция не существует в абсолютном отрыве от дискурсивного, логического. Дискурсивное предшествует интуитивному, выступает обязательным общим условием формирования и проявления интуиции в сфере сознания. Логическое как мыслительное имеет место и на уровне подсознательного и включается в механизм самого интуитивного процесса. Дискурсивное должно дополнять свершившуюся интуицию, следовать за ней.^[313]

Чем вызвана необходимость завершения интуитивного дискурсивным? Вероятностным характером результата интуиции.

Исследователи отмечают, что интуитивная способность образовалась, по-видимому, в результате длительного развития живых организмов вследствие необходимости принимать решения при неполной информации о событиях, и *способность интуитивно познавать можно расценивать как вероятностный ответ на вероятностные условия среды*. С этой точки зрения, поскольку ученому для совершения открытия даны не все посылки и средства, постольку он осуществляет именно *вероятностный* выбор.

Вероятностный характер интуиции означает для человека как возможность получения истинного знания, так и опасность иметь ошибочное, неистинное знание. Английский физик М. Фарадей, известный своими работами в области электричества, магнетизма и электрохимии, писал, что никто не подозревает, сколько догадок и теорий, возникающих в голове исследователя, уничтожается его собственной критикой, и едва ли одна десятая часть всех его предположений и надежд осуществляется. Возникшая в голове ученого или конструктора догадка должна быть проверена. Проверка же гипотезы, как мы знаем, осуществляется в практике научного исследования. «Интуиции бывает достаточно для усмотрения истины, но ее недостаточно, чтобы убедить в этой истине других и самого себя. Для этого необходимо доказательство» (Философский энциклопедический словарь. М., 1989. С. 222).

Доказательство (в широком смысле) включает в себя обращение к чувственным восприятиям некоторых физических предметов и явлений, а также логические рассуждения, аргументы. В дедуктивных науках (логике, математике, в некоторых разделах теоретической физики) доказательства представляют собой цепочки умозаключений, ведущих от истинных посылок к доказываемым тезисам. Без логических рассуждений, опирающихся на закон достаточного основания, невозможно прийти к установлению истинности выдвигаемого положения. В этом плане звучит как афоризм высказывание, принадлежащее французскому математику и методологу науки А. Пуанкаре: «Логика, которая одна может дать достоверность, есть орудие доказательства; интуиция есть орудие изобретения» (Ценность науки. М., 1913. С. 23). А. Пуанкаре подчеркивал, что в науке логика и интуиция играют каждая свою необходимую роль; обе они неизбежны.

Спрашивается: как же выглядит процесс движения знания – с прерывами или непрерывно? Если брать развитие науки в целом, то очевидно, что в этом общем потоке прерывности, обозначаемые на индивидуальном уровне интуитивными скачками, не дают о себе знать; здесь свои скачки, называемые революциями в науке. Но для отдельных ученых процесс развития познания в их области научного исследования предстает по-другому: знание развивается скачкообразно, с перерывами, с «логическими вакуумами»,^[314] но, с другой стороны, оно развивается без скачков, поскольку следующая за каждым «озарением» логическая мысль методично и направленно заполняет «логический вакуум». С точки зрения индивида развитие знания есть единство прерывности и непрерывности, единство постепенности и скачка.

В данном аспекте творчество выступает как единство рационального и иррационального. Творчество «не противоположно рациональности, а является ее естественным и необходимым дополнением. Одно без другого просто не могло бы существовать. Творчество поэтому не иррационально, т.е. не враждебно рациональности, не антирационально, как думали многие мыслители прошлого... Напротив, творчество, протекая подсознательно или бессознательно, не подчиняясь определенным правилам и стандартам, в конечном счете на уровне результатов может быть консолидировано с рациональной

деятельностью, включено в нее, может стать ее составной частью или в ряде случаев привести к созданию новых видов рациональной деятельности» (Введение в философию. Т. 2. М., 1989. С. 345).

В истории философии проблеме интуиции уделялось большое внимание. Без нее не мыслили себе творчество ни Платон, ни Аристотель. Различие между ними заключалось лишь в трактовке интуиции. Философы Нового времени, разрабатывавшие методы рационального познания природы, тоже не могли не отметить важного значения интуиции. Р. Декарт, например, считал, что разумное познание, пройдя через «чистилище» методического сомнения, сопряжено с интуицией, дающей первые принципы, из которых затем выводится все остальное знание путем дедукции. «Положения, непосредственно вытекающие из первого принципа, можно сказать, познаются, — писал он, — как интуитивным, так и дедуктивным путем в зависимости от способа их рассмотрения, сами же принципы — только интуитивным, как и, наоборот, отдельные их следствия — только дедуктивным путем» (*Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950. С. 88*).

Большое значение проблеме интуиции придавал А. Бергсон. Он, в частности, обратил внимание на философскую интуицию, посвятив ей специальную работу (вышла на русском языке в 1911 г.). Интуицию он связал с инстинктом, с познанием живого, изменчивого, с синтезом, а логическое — с интеллектом, с анализом. По его мнению, логика торжествует в науке, которая имеет своим предметом твердые тела. Связывая интуицию с получением нового знания в форме чувственных и понятийных образов, он сделал ряд тонких наблюдений; вместе с тем у него можно заметить его излишне жесткое противопоставление интуиции логике.

Не следует ни переоценивать интуицию, ни игнорировать ее роль в познании. Дискурсивное и интуитивное — специфические и дополняющие друг друга средства познания.^[315]

Глава 13. Рациональность и иррациональное

В широком смысле слова «рациональность» есть вера (уверенность) в силу разума, в разумные принципы. Этот термин применяется и в нескольких иных значениях – как «научная рациональность», «рациональность управленческая» и т.п. Научная рациональность чаще всего определяется как постоянная апелляция к доводам разума и рассудка и максимальное исключение эмоций, страстей, субъективных мнений при принятии решений, касающихся судьбы познавательных утверждений. Так понятая рациональность, оставляющая порой за своими рамками конкретно-чувственную способность человека, но опирающаяся на полученную ею информацию, всецело полагается на мышление и обработку им этой информации, выделяя в ней общее и существенное.

Поскольку имеется два уровня мыслительной деятельности – рассудок и разум, постольку имеется основание для разделения (разумеется, относительного разделения) рациональности на рассудочную и разумную. Но в связи с тем что в реальной практике познания они нередко оказываются в тесном единстве, во взаимном переплетении, можно говорить об общей у человека рассудочно-разумной рациональности.

И всё же эти два типа, или вида, мыслительной деятельности и соответственно два типа рациональности в философии нередко разграничиваются.

«Рациональность» как таковая может иметь разный смысл. Как проблема рациональность встречается уже в античной философии. Античная рациональность сама по себе знаменательна, и не только потому, что в ней заключено начало так называемого дедуктивно-математического типа (или подтипа) научной рациональности (Пифагор, Эвклид), дополнившегося впоследствии, в Новое время, опытно-индуктивным подтипом рациональности.

В античную эпоху в рациональности были слитыми воедино истина, её достижение и нравственная идея блага. Главным в человеке и человечестве Сократ считал духовно-творческое начало, «добротворчество». Знание не есть знание ради самого себя, но ради добра. Ценно знание, которое несёт людям не просто сведения, но прежде всего благодать. Знание должно идти вместе с благом. Благо есть понимание и разумение высших ценностей.

Платон более всех других идей почитал идею блага и ставил её на вершину всей пирамиды идей; вся познавательная деятельность человека должна определяться, по Платону, ориентацией на эту идею; отход от такой установки чреват также отходом от истины.^[316] Благо выше истины. И Сократ, и Платон, и Аристотель не противопоставляли истину благу, как может показаться с первого взгляда. Они не мыслили одно без другого, провозглашая гармонию истины и блага. Их рациональность характеризовалась синкретизмом, нераздельным единством добра, справедливости и истины. В этом и состоит существо античной, классической рациональности.

Этот тип рациональности, временами теряя позиции в постижении природного бытия естественнонаучными средствами (особенно в ранее

Средневековье), заметно укрепился в последующем, особенно в эпоху Просвещения. Как отмечает Е.Л. Черткова (Рациональность – критика – свобода // Исторические типы рациональности. Т. I. М., 1995. С. 303, 304), в идеологии Просвещения разум, свобода и гуманизм не противопоставлялись друг другу, но составляли устойчивое единство, ведущая роль в котором принадлежала разуму. Это был «классический рационализм». Термин «классический» можно применять как по отношению к философии, так и по отношению к культуре в целом; подобно истине, название «классическая истина» имеет своё начало в античные времена, и оно сохранилось поныне. Здесь в классическом рационализме соединились вера в способность разума к постижению мира и убеждение в возможности преобразования жизни в соответствии с принципами разума. Важным был критицизм как реализация свободы в познании. Разум в своей критической функции выступал как свободная мысль, мысль, освобождающая сама себя от всего представляющегося её необоснованным, внешним, навязанным извне. В идеологии Просвещения свобода и разум сосуществуют и взаимодействуют как высшие человеческие ценности. С просвещённым разумом связывались надежды на формирование более разумного и свободного общества. Сокрушительный удар по союзу свободы и разума был нанесён опытом Французской революции, показавшей уже не в теории, а на практике иллюзорность такой надежды. И дело не только в ужасе от кровавых событий революции, заглушивших голос разума и продемонстрировавших принципиальную несводимость поведения людей к всеобщим принципам разума. Эта революция стала решающей вехой на том пути, по которому пошла европейская цивилизация. Индустриальный путь развития изначально сделал ставку на науку, как будто возвышая тем самым научный разум над всеми другими формами культуры.

На смену «классическому» типу рациональности пришла рациональность Нового времени (начало Moderna), а точнее – сциентистский рационализм. Можно утверждать, что с конца XVIII столетия начался этап сциентизированной (онаученной) рациональности.^[317]

В её основе лежала научная рациональность, связанная с опытно-индуктивным методом Ф. Бэкона, дальнейшей математизацией наук о природе, ньютоново-галилеевой механикой и лапласовским детерминизмом. С середины XIX в. заявил о себе позитивистский сциентизм, сводивший всё философское мировоззрение к сумме выводов из существовавших тогда наук о природе. Философское мировоззрение оказалось под пятой естественных наук, теряя свою специфичность, в том числе и в этическо-гуманистическом отношении.

Рациональность оказалась оголённой: в ней стала цениться (не на словах, а на деле) только научная рациональность. Наступил период псевдорациональности, которую не случайно стали называть бездуховной. Это, так сказать, рациональность индустриализма. В общественном сознании утверждалась вера в то, что естественные науки и техника способны решить не только проблемы познания природы, но и остальные жизненно важные проблемы: смысла жизни, счастья, бесконечности индивидуального челове-

ского существования, справедливого общественного строя, материального благополучия граждан и т.д. Резко поотстала в своём развитии та составляющая классической рациональности, которая олицетворяла собой добро и гуманизм.

Особенно резкий контраст веры в Разум и гуманизм предстал перед людьми в XX столетии: революция 1917 г. в России, Первая и Вторая мировые войны. Вторая половина XX в. лишь подтвердила опасность «чистой» рациональности: многочисленные атомные испытания в атмосфере и под землёй в 50–60-гг., авария на Чернобыльской АЭС, уже унёсшая десятки тысяч жизней, продолжающееся в огромных масштабах уничтожение природной среды, грозящее экологической гибелью человечества, – эти и многие другие явления современной жизни свидетельствуют о слабости Разума, отделённого от высших целей человеческого существования. То или иное общественное устройство, основывается ли оно на идеях командно-административной системы или на благих «реформаторских» идеях, как показал уже опыт России, есть плод разума, есть тоже «рациональность», но эти идеи оказались не такими, которые обеспечили бы счастье народа; за вроде бы разумными установками проглядывают порой очевидным образом узкокорпоративные интересы отдельных групп людей.

Разум оказывается податливым, немужественным. Вненаучные, а порой и внутринаучные силы демонстрируют своё превосходство над ними.

История показала также, что истина не синоним разумности, что разум способен заблуждаться.

Разум, втиснутый в прокрустово тоже сциентистской рассудочности, не только ущербен, но и опасен (см.: *Новиков Н.А.* Рациональность в её истоках и утратах // Исторические типы рациональности. Т. I. М., 1995. С. 32.).

Не случайно последние десятилетия прошли под знаком критики научной рациональности. Трудно даже определить, дал ли Разум в XX столетии больше счастья людям или меньше, чем в XIX в. Многие склонны считать, что роль Разума стала совсем ничтожной.

Негативизм по отношению к науке и научной рациональности растёт, имея на то основания. Идёт поиск средств освобождения от лжерациональности. «Отделение государства от Церкви, – считает П. Фейерабенд, – должно быть дополнено отделением государства от науки – этого наиболее современного, наиболее агрессивного и наиболее догматического религиозного института. Такое отделение – наш единственный шанс достичь того гуманизма, на который мы способны, но которую никогда не достигали» (Избранные труды по методологии науки. М., 1986. С. 450).

Всё большее число философов пытаются найти противовес лжерациональности в гуманистическом мировоззрении, в экзистенциализме, философии жизни.

Поскольку причинами деформированной рациональности часто выступают социальные силы, стремящиеся к власти или ею владеющие, то возникает проблема ограждения подлинной рациональности от таких сил и гуманизирования самих властных структур, механизмов властных отношений.

Осмысливая сложившуюся в XX столетии ситуацию, Н.Н. Трубников справедливо отмечает следующее. Новая историческая эпоха показала, а новейшая ещё раз самым недвусмысленным образом подтвердила, что ни сам по себе научный разум, ни само по себе положительное знание **не являются самодостаточными**, что положительное знание, в том числе и самое строгое положительное знание, в ряде случаев способно, пускай до известных пределов, уживаться не только с самыми отсталыми нравственными формами, но и с прямыми формами безнравственности и агуманизма вплоть до фашизма с различного рода варварством, иногда откровенным, чаще византийски изощрённым, маскирующимся теми или иными, в том числе и положительно-научными, лозунгами. И не только уживаться, но и до поры успешно сотрудничать с ним, пользоваться его широкой поддержкой, в свою очередь, поддерживать его, освещая его авторитетом научного разума, науки, непрерываемым авторитетом знания. И для нас существо дела заключается не в том, что это сотрудничество рано или поздно оказывается губительным и для научного разума, и для тех социальных структур, где знание оказывается способным приобретать это уродливое развитие. Оно заключается в том, что положительно-научный разум сам по себе оказывается недостаточным, чтобы ^[319] одним своим присутствием преобразовать мир на разумных гуманистических началах, обеспечив в том числе и самому себе более или менее здоровое развитие и общественное функционирование. Новая эпоха как раз и показала, что ориентированный на физические критерии силы и лишённый метафизических критериев блага научный разум в специфических общественно-исторических условиях способен заметным образом деформироваться. Наделённый силой знания, научный разум – одна из величайших надежд человечества со времён Возрождения – вполне оправдав себя технически, технологически, экономически и т.д., не оправдав себя гуманистически. Гуманистическая и нравственная беспомощность разума вскрыла настоятельную нужду в каких-то иных, более высоких, чем научные и научность вообще, основаниях и критериях разумного. Это и определило потребность в поиске таких начал, таких принципов и критериев человеческого познания и человеческого бытия вообще, какие при всей их объективности и строгости не страдали бы той гуманистической неполнотой, какую со всей очевидностью продемонстрировала в начале XX в. в самый трудный и ответственный для неё момент вся европейская культура (см.: Кризис европейского научного разума. Философия науки и философия жизни // Рациональность как предмет философского исследования. М., 1995. С. 153–154).

Вторая половина XX столетия и особенно последние десятилетия характеризуются «кризисом» рациональности (или «модерна»). Она стала подвергаться всё более серьёзной критике.

Параллельно этому стало набирать силу альтернативное движение – «новая» рациональность (или неоклассическая рациональность), стремящееся на более высоком уровне, чем прежде, обосновать необходимость и важность единства Разума и Блага. «Новая» рациональность – это новая актуальная философско-мировоззренческая проблема, и за её разработкой требуется не

только внимательно следить, но и вносить каждому в её осмысление свой мощный вклад. Как жива «классическая» («античная») трактовка истины, так должна возродиться и занять своё ведущее место в культуре «классическая» (или неоклассическая) рациональность, объединяющая в себе и познавательный, и ценностный подходы к миру.

Итак, в развитии понятия «рациональность» имеется три этапа: классический рационализм, модернистский (сциентистский) [лже]рационализм и [нео]классический, аксиологически ориентированный рационализм, вызревающий с XX в. как противоположность лжерационализму.^[320]



Вопрос об иррациональном в познавательной деятельности связан с проблемой рациональности как в общем плане, так и в плане научной рациональности. Предыдущий материал свидетельствует о том, что решения (или идеи, концепции), будучи в одном отношении разумными, «рационалистичными», становятся или могут становиться неразумными и иррациональными в другом отношении. Иррациональное имеется во всех сферах культуры, в любой деятельности человека. Важно, чтобы верховенство в науке и социальном устройстве всё-таки всегда сохранялось за Разумом. Такого ведущего начала, к сожалению, во многих случаях в течение ряда столетий не было. Дело не в иррациональном самом по себе (оно даже неизбежно), а в том месте, которое оно занимает по отношению к Разуму и к духовным ценностям человека.

О той важной роли, которую играет иррациональное в познавательной деятельно-научной деятельности человека, достаточно подробно говорилось в данном учебном пособии: в разделах о бессознательном, о чувственно-сенситивной способности человека, об интуиции, её место в творчестве и т.п. Без этого иррационального не было бы и соответствующей с ней связанной рациональности. Но, с другой стороны, иррациональное в науке не должно иметь самодовлеющей ценности. Оно в общем и целом должно быть подчинено полноправной рациональности, полноправному Разуму. Во всех случаях, как мы убеждаемся, знакомясь с этим материалом, рациональность, чтобы стать плодотворной, должна неизменно и в главном всегда ориентироваться на Разум, т.е. на достижение Истины, Блага и Справедливости. Имеется надежда, что последующие столетия будут временем «новой» рациональности, достойной Человека.^[321]

Глава 14. Вера

Рассмотрим теперь понятие «вера»; прежде всего, каков его смысл? Совместимы ли вера в религии и вера в науке (если она там имеет место)?

Согласимся, что вера является феноменом человеческого (индивидуального и общественного) сознания. Без веры невозможна жизнь, невозможна никакая (в том числе и политическая, и художественная) деятельность человека. Она сопровождает общественное развитие и жизнь индивидуума.

Нередко можно слышать: «Я верю в этого человека», «Я верю в её любовь», «Я верю в себя». Много объектов веры в научной сфере: теория относительности А. Эйнштейна, концепция занесения жизни на Землю из других звёздных миров, гипотеза движения материков на Земле, факты телепатии и т.п. Говорят о вере в те или иные предметы, о вере в астрологию, в карточные гадания, о вере в существование ведьм, «злых духов». Существует вера в индивидуальное бессмертие человека, вера в Бога и т.п. «Вера», как видим, многообразна, разнолика.

Выделяются следующие виды веры: 1) вера как достоверность; 2) вера как преклонение перед авторитетом («вера-доверие»); 3) моральная, или нравственная, вера; 4) религиозная вера.

Вера-достоверность, как на то указывает само её название, связана с достоверным, чаще всего научным, знанием, основное содержание которого признаётся таковым (пример тому – теория относительности, хотя некоторые учёные сомневаются в её экспериментальной обоснованности и даже отвергают её научное значение, т.е. у них нет веры в эту теорию). Многие убеждены в её обоснованности, полагая, что требование какой-либо дополнительной её подтвержденности излишне. Вера-достоверность, как видим, связана с убежденностью, уверенностью, твердостью; здесь нет сомнения; сомнение разрушает веру.

Вера-достоверность включает в свой круг и проблематичное, вероятностное знание. В своё время предположение о существовании в биологических организмах наследственных структур (генов) было гипотетическим знанием, и только спустя десятилетия оно стало истинным. Вера в существование генов придавала творческую силу исследователям, несмотря на порой резкое противодействие другой части биологов, эта вера способствовала развитию генетики.

Имея в виду веру как уверенность, как рациональную веру, Э. Фромм отмечал: «Корни рациональной веры лежат в созидательной умственной и эмоциональной активности. Рациональная^[322] вера – важная составляющая рационального мышления, где, как принято считать, вере нет места... Вера необходима на каждом этапе, начиная с зарождения рационального замысла и кончая формулировкой теории: вера в замысел как разумную цель, достойную разработки; вера в гипотезу как вероятное и правдоподобное утверждение; вера в окончательную теорию, по крайней мере до тех пор, пока не достигнуто общее согласие относительно её достоверности. Эта вера берёт на-

чало в личном опыте, в уверенности в собственном умении мыслить, наблюдать и выносить суждения. В то время как иррациональная вера есть принятие чего-то как истинного только **потому, что** так утверждает авторитет или большинство, рациональная вера коренится в независимом убеждении, основанном на личном творческом наблюдении и мышлении, **невзирая** на мнение большинства» (Человеческая ситуация. М., 1995. С. 213–215).

Вера-доверие основана на признании и подчинении авторитету, будь то научный авторитет типа Н. Макиавелли или Ч. Дарвина либо авторитет руководителя той или иной политической партии, авторитет знакомого лица или родственника. Это вера-послушание. Частным случаем, причём ныне довольно распространённым, является определённая – конформная – направленность характера, мышления и действий человека. (Конформность, как она определяется в психологической литературе, – это податливость человека реальному или воображаемому давлению группы, проявляющаяся в изменении его поведения и установок в соответствии с первоначально не разделявшей им позицией большинства.)

Вера в авторитет основана на знании (истинностном или ошибочном) о самом лице или социальном институте, либо предпринимавших успешные действия, либо приходивших к справедливым, истинностным заключениям (с точки зрения того, кто уже поверил в их успешность или истинность). Но такая вера, исключая сомнение как методический подход, способна с самого начала не замечать ошибки и не-истины противоположного свойства у так называемого авторитета и оставляет мало шансов на успех такой позиции в будущем.

Разновидностью веры-доверия является доктринальная вера, т.е. вера в общие положения, выдвигаемые авторитетом. (Кстати, доктринальная вера есть также разновидность веры-достоверности, когда объектом веры становится доктрина, учение.)

Названные только что виды веры могут обуславливать фанатизм – отвергающую альтернативы приверженность индивида определённым убеждениям. Фанатизм сочетается с нетерпимостью к инакомыслящим, с отсутствием самокритичности, с догматизмом.^[323]

Моральная вера есть вера в нравственные принципы (в их осуществимость), следование нравственному закону. Основным законом этики является требование: «Поступай так, чтобы человечество и в твоём лице, и в лице всякого другого всегда рассматривалось тобой как цель, но никогда только лишь как средство». И. Кант подчёркивал, что человеческая личность самоценна и ни в коем случае не должна рассматриваться как средство для осуществления каких-либо задач, хотя бы и для всеобщего блага. По И. Канту, моральная вера неразрывно связана с религиозной верой в бытие Бога. «Эту веру ничто не может поколебать, так как этим были бы ниспровергнуты сами мои нравственные принципы, от которых я не могу отказаться, не став в своих собственных глазах достойным презрения» (Соч.: в 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 677–678).

Для многих людей вера в нравственные установления христианства является основой жизни современного общества. «Не сотвори себе кумира и

всякого подобия как на земле, так и на небе, и в водах подземных; не поклоняйся им и не служи им»; «Не убий»; «Не укради» и др.

Моральная вера, как и другие виды веры, своей предпосылкой имеет (явное или неявное) знание.

В религии, если брать не какие-то её аспекты или элементы, а как целостное духовное образование, тоже имеются рассмотренные выше виды веры: и вера-достоверность, и вера-доверие, и моральная вера; вместе с ними в её содержание входит и большой объём информации из научного, нравственного, обыденного и иного знания. Нельзя утверждать, что центральное представление религии – о Боге – абсолютно противостоит знанию. Это представление рационалистично в религиозном «богопознании». Но на первом плане в представлении о Боге – не разум, а чувства-переживания, чувства-эмоции. Ядром религиозного знания выступает религиозная вера. Что это за вера?

Это психологическая установка, принимающая существование Бога на основе общения с ним души человека (иначе говоря, на основе религиозного опыта). Один из глубоких исследователей религиозного опыта Уильям Джемс писал: «Единственное, что непоколебимо устанавливает религиозный опыт, – это возможность переживать единение с чем-то более широким, чем наша личность, и находить в этом единении глубокий душевный покой... Для религиозного опыта и для практических потребностей религии совершенно достаточно веры в то, что позади личности каждого человека, как её непосредственное продолжение, существует некая высшая сила, благоволящая к нему и его идеалам» (Многообразие религиозного опыта. СПб., 1993. С. 417).

Специфика *религиозной веры* заключается в восприятии особой реальности (реальности Бога) на основе непосредственного с ним^[324] контакта. Религиозная вера есть сердечная встреча человеческой души с Богом, явление Бога человеку. Это есть духовное отношение между человеком и Богом (отсюда это вероотношение). Существо этой веры заключается в религиозном опыте (важное место в нём, кстати, занимают молитва и покаяние). Вера преобразует человека и ведёт его к духовному совершенству.

Вера в реальность Бога оказывается основополагающей установкой христианской религии, органично связанной с другими её установками (особое значение здесь имеет догмат о бессмертии человеческой души).

Таковы основные виды веры: вера-достоверность, вера-доверие, моральная вера и религиозная вера. Их взаимопереплетение, частично отмеченное выше, не исключает того, что они способны выступать и нередко выступают автономно.

Любой вид веры имеет модальности: «глубокая» (вера), «слабая» (вера), «неустойчивая» (вера) и т.п.

Во всех случаях, имеем ли мы дело с видом веры или её с модальностью, вера неразрывно связана со знанием, не исключает его.

Представление о взаимоисключаемости веры и знания возникает в результате исключения из религии всех видов веры, кроме собственно религиозной, и из-за излишне упрощённого толкования существа религиозной веры:

эмоциональный её компонент абсолютизируется. Такое понимание веры в религии было присуще французским философам XIX в., вульгарному материализму и атеизму XIX–XX столетий. В немалой степени в формировании этого мнения повинны сами представители церкви, о чём уже говорилось. Вера-достоверность в естествознании всячески подавлялась церковью в течение столетий (вплоть до начала XIX в.). Одним из следствий такого положения и явилось укоренение в сознании учёных, да и не только их, представления о несовместимости веры и знания.

В заключение определим понятие веры, которое могло бы охватить собой преимущественно все виды веры и стать в связи с этим основным или главным определением этого понятия.

«Вера – состояние предельной заинтересованности, психологическая установка, мировоззренческая позиция и целостный личностный акт, состоящие в признании безусловного существования и истинности чего-либо с такой решительностью и твёрдостью, которые превышают убедительность фактических и логических доказательств и не зависят от них вопреки всем сомнениям» (см.: Культурология. XX век: энциклопедия. Т. I. СПб., 1988. С. 107).^[325]

Глава 15. Спор. Аргументация

Спор как форма доказательства противоположных мнений и поиска наиболее приемлемого, наиболее верного решения вопроса зародился в самые давние времена человечества. Условия спора порой были весьма жесткими для спорящих сторон и привлекали значительное количество заинтересованных людей. Вот что рассказывает о споре в Древней Индии русский исследователь буддизма В. Васильев (Буддизм, его догматы, история и литература. Ч. I. СПб., 1857. С. 67—68).

В Индии не видим мы, чтоб народ и правительство были постоянны в своих религиозных привязанностях; для них только та религия признавалась господствующей, жрецы которой умели доказать ее превосходство. Если явится кто-нибудь и станет проповедовать совершенно неизвестные дотоле идеи, их не будут чуждаться и преследовать без всякого суда; напротив, охотно будут сознавать их, если проповедник этих идей удовлетворит всем возражениям, опровергнет старые теории; воздвигали арену состязания, выбирали судей и при споре присутствовали постоянно цари, вельможи и народ, определяли заранее независимо от царской награды, каким должен был быть результат спора. Если спорили только два лица, то иногда побежденный должен был лишиться себя жизни — броситься в реку или со скалы либо сделаться рабом победителя, перейти в его веру. Если то было лицо, пользовавшееся уважением, например достигшее звания вроде государева учителя и, следовательно, обладавшее огромным состоянием, то имущество его отдавалось часто бедняку в лохмотьях, который сумел его оспорить. Понятно, что эти выгоды были большой приманкой для того, чтобы направить честолюбие индийцев в эту сторону. Но всего чаще мы видим (особливо впоследствии), что спор не ограничивался личностями; в нем принимали участие целые монастыри, которые вследствие неудачи могли исчезнуть вдруг после продолжительного существования... Право красноречия и логических доказательств было до такой степени неоспоримо в Индии, что никто не смел уклониться от вызова на спор.

Древнегреческая философия (конец VII в. до н.э. — IV в. до н.э.) несколько изменила тип споров. Прежде всего, изменения коснулись проблематики: от явно выраженной ранее религиозной направленности она обозначила переход к светской проблематике — сначала со значительной долей мифологизма и богопочитания, затем к ограничению божественного начала в природе и в жизни человека. Мировоззренческая проблематика все более перемещалась от космоса и миро(бого)устройства к антропофило^[326]софской проблемности, связанной с нравственностью и политикой. Споры становятся все более организованными, нередко между учениками и учителем, обсуждаются форма и добродетель, начала мира и методы познания, цель и язык философии. От бесед публичных совершается поворот к школам (пифагорейский союз, афинская школа неоплатоников, перипатетическая школа и др.) с

небольшим числом последователей и даже к одиночным беседам, как у Сократа.

Середина V—IV вв. до н.э. характерна полемикой — с одной стороны, между Протагором, Горгием, Антифонтом и, с другой стороны, Платоном и Аристотелем. Эта полемика важна тем, что ее представители проявили особое внимание к систематизации приемов, умозаключений и разработали первые руководства по спору; формировалась формальная логика (прежде всего, в трудах Аристотеля). Важно было иметь такие правила, которые приводили бы к успеху в споре. Платон и Аристотель имели целью такое построение аргументации и создание такой логики, которая приводила бы к истине, ориентировалась бы на объективность познания. В школе же софистов (ее основателем считается Протагор) сначала обучали молодых людей всевозможным знаниям и красноречию, но последнее со временем стало самоцелью, превратилось в систему приемов для убеждения и доказательств всевозможных положений независимо от истинности этих положений. Протагор видел в вещах противоречивость, обнаруживал их диалектику, однако, его заключение было таково: «Относительно каждой вещи можно выставить два противоположных тезиса»; «Человек есть мера всех вещей». Суть его вывода, зависимость утверждений от конкретного человека можно было воплотить в установке: «Каким что является мне, таким оно верно для меня, а каким тебе — таким — для тебя».

Софисты довели эту установку до крайности, до отрицания необходимости бороться за истину в споре. Все приемы хороши, если они приводят к успеху в споре. Получалось, что спор надо вести ради спора, а не ради истины. Софисты должны были научить обратившегося к ним молодого человека убедительно защищать любую точку зрения, какая только могла понадобиться ему в делах. В «Софистических опровержениях» Аристотеля раскрываются многие из приемов, которыми пользовались софисты. Помимо тех, которые основаны на многозначности слов и зачастую являются игрой слов, были и такие уловки: «растягивание» речи, чтобы невозможно было всю ее обозреть; далее — говорить чрезмерно быстро, так, что оппонент потерял бы нить спора; эмоциональное воздействие, раздражение противника, выведение его «из себя» — и обнаружение у разгневанного противника каких-либо ошибок в рассуждениях. Софисты разработали тактику ведения спора, при^[327] которой даже слабый аргумент оказывался выигрышным, более мощным, чем сильный аргумент. Труд Протагора «Наука спора» был одним из первых в истории трудов, посвященных анализу спора.

Наблюдения над спорами тех времен дали немало материала для их обобщения и создания руководств, нацеленных на достижение истины, на обеспечение ее победы. В этом отношении важнейшими явились работы Аристотеля: вышеназванный труд «О софистических опровержениях», «Первая аналитика», «Вторая аналитика», «Топика» (Соч.: в 4 т. Т. 2. М., 1978), «Риторика» (Античные риторики: антология. М., 1978).

Довольно значительными по количеству публикаций оказались Средние века и Новое время. Спорами были охвачены не только монастыри, но и

первые университеты, нарождающиеся школы в естественных науках и, разумеется, философия. В одной только России в XVIII—XIX столетиях вышло более десятка книг, либо непосредственно посвященных проблеме спора, либо в значительной мере освещающих проблему: М.В. Ломоносов «Краткое руководство к красноречию» (1748), О.С. Рижский «Опыт риторики» (1796), М.М. Сперанский «Правила высшего красноречия» (1844), А.С. Никольский «Основания российской словесности» [ч. 2 — «Риторика» (1807)], А.И. Галич «Теория красноречия...» (1830), Н.Ф. Кошанский «Общая риторика» (1829), «Частная риторика» (1832) и др. Начало XX века дало, насколько нам известно, лишь один фундаментальный труд [*Поварнина С.И.* Спор. О теории и практике спора. 1918; 2-е изд. — 1923; Вопросы философии. 1990. № 3; фрагменты из этой книги см. в «Хрестоматии по философии» (М., 2000)].

Насколько широко были распространены споры в науке и философии и насколько были, следовательно, необходимы для участников споров соответствующие руководства — тому свидетельство положение Д. Юма, написанное около 250 лет тому назад. «Нет ничего такого, что не было бы предметом спора, и относительно чего люди науки не придерживались бы противоположных мнений, — писал он во введении к “Трактату о человеческой природе”. — Мы не обходим в наших спорах самого простого вопроса, а самый важный не в состоянии решить сколько-нибудь определенным образом. Споры множатся, точно все решительно недостоверно, ведут же эти споры с величайшей горячностью, точно все без исключения достоверно. Посреди всей этой суматохи награда достается не разуму, а красноречию; и всякий, кто достаточно искусен, чтобы представить самую безумную гипотезу в наиболее благоприятных красках, никогда не должен отчаиваться в возможности привлечь к ней приверженцев. Победу одерживают не вооруженные люди, владеющие копьем и мечом, а трубачи, барабанщики и музыканты армии» (Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1966. С. 79—80).

Мы не будем описывать какую-либо дискуссию последних столетий, поскольку этот материал достаточно доступен для ознакомления [см.: *Огурцов А.П.* Исторические типы дискуссий и становление классической науки // Роль дискуссий в развитии естествознания. М., 1986; *Визгин Вл.* Роль научной дискуссии в формировании теории. На примере дискуссии о теории гравитации. 1912—1913 // Там же; *Татаринов Ю.Б.* К дискуссии о космологической картине мира. / Там же; *Соловьев Ю.И.* Роль научных дискуссий в развитии химии XIX в. // Там же; *Мирзоян Э.Н.* От полемики — к синтезу концепций (из истории эволюционной гистологии) // Там же; и др.].

Прогрессивная в целом роль дискуссий (споров) в науке, философии, политике не должна закрывать нам глаза на негативные их стороны. Даже в корректно проводимых спорах имеется побежденный, который не только испытывает горечь поражения, но и порой получает тяжело переживаемую психическую травму. Ю.А. Шнейдер отмечает: «Я не склонен доверять половице: “В спорах рождается истина”. Истина, как мне представляется, по сути своей вне спора: она бесспорна. Чаще в спорах рождается только склока» (Спор или диалог? // Роль дискуссии в развитии естествознания. С.

20). Не случайно в истории науки под воздействием недоброжелательного спора И. Ньютон хотел вообще оставить физику, а философ И. Кант в подобной ситуации заявил: «В споры я отныне пускаться не буду». Осуществлялись ли на практике такие намерения и в какой мере — другое дело. Главное, что спор как общественное явление — вовсе не безразличный в психологическом отношении феномен — ни для ученых, участвующих в нем, ни для развития духовной культуры в целом.

Для подтверждения этого приведем свидетельства самих ученых. Русский физик Д. Гольдгаммер (1904): «Переживаемая нами борьба научных течений на самом деле немало напоминает борьбу религиозного характера» (Наука и истина. С. 22). Профессор Калифорнийского университета Т. Шибутани свидетельствует в книге, переведенной на русский язык и опубликованной в 1969 году: «Некоторые из тех, кто занимает ключевые позиции в высоко котирующихся организациях, создают целые интеллектуальные империи... Как и во многих других кругах, честолюбивые ученые часто образуют фракции. Иногда расхождения обсуждаются открыто в достойных критических выступлениях, но рассмотрение альтернативных гипотез, особенно когда доказательства не очевидны, часто выливается в мстительную личную ссору... Садистская критика взглядов, отличающихся от концепций лидеров данной области, часто имеет своим результатом широкое распространение^[329] приспособленчества. Те, кто защищает неортодоксальные теории, подвергаются негативным социальным санкциям — во многом как же, как еретики в религиозном мире» (Социальная психология. М., 1969. С. 501—502).

Несколько утопичным, хотя, если вдуматься, полезным, звучит призыв Т. Хейердала, адресованный ученым противоположных направлений: «Попробуйте научиться видеть в своих научных противниках полезных сотрудников, используйте их критику для того, чтобы продвинуться дальше вперед. Для достижения этого требуется ученому немалая работа над собой — над развитием коммуникабельности, толерантного отношения к инакомыслящим, самокритичности».

Подлинный ученый должен помнить, что направление в науке означает только направление поиска научной истины, но не саму научную истину. Понятие «научное направление» включает в себя момент отличия одного направления от другого в пределах узкой области знания, момент противоречия между ними. Противоречия между ними неизбежны, поскольку неизбежна противоречивость познания. Противоречия между познанием сущности и явления, опытом и теорией, противоречия между двумя сосуществующими, односторонними теориями, противоречия между старой и новой, менее и более полной теориями — все это находит свое выражение в форме противоречий между научными направлениями и школами.

Но это одна сторона проблемы, обуславливающая известную «несостыкованность» направлений и их представителей. Другая тенденция действует противоположным образом и ведет не просто к толерантности, но и к углублению взаимопонимания. Наличие различных направлений в науке есть

стихийно складывающаяся форма разделения исследовательского труда, обеспечивающая в конечном итоге всесторонний охват предмета изучения. Истинно научные направления, отмечает В.Н. Столетов, всегда должны сотрудничать между собой. «Коллективы, работающие в разных направлениях, при сопоставлении результатов своей исследовательской деятельности получают дополнительные импульсы к движению и вместе с тем к образованию коллектива еще более широких масштабов» (Некоторые методологические вопросы генетики // Актуальные вопросы современной генетики. М., 1966. С. 507). Необходимость взаимопользовных творческих контактов между различными научными направлениями вызывает потребность в ощущении «чувства локтя» у представителей разных направлений по отношению друг к другу и создает важную объективную предпосылку к непредвзятому спору.

В споре, особенно, если он не столь широк, как дискуссии в науке, необходимо знать хотя бы некоторые обычаи и особенности поведения народа, который представлен оппонентом. Напри^[330]мер, в Болгарии в ответ на ваш вопрос оппонент может кивнуть головой: вы можете принять это за признак согласия, а между тем он будет означать прямо противоположное — ответ «нет».

В книге Д.Я. Цветова «Пятнадцатый камень сада Реандзи» обращается внимание на специфику спора у японцев. Понимаемая по-японски вежливость заставляет избегать ясных, хорошо аргументированных положений. Вместо них японец пускает в ход прежде всего взгляды. Помимо взглядов, почувствовать настроение собеседника, выяснить его позицию, но не передавать ему мысли японцу помогают обрывки фраз, жесты, косвенные двусмысленные высказывания. Способность дознаться посредством такой беседы о чужих намерениях, чтобы подладиться к ним или, наоборот, им противостоять, не уронив при этом достоинства противоположной стороны, считается у японцев важным качеством. Японию считают поэтому страной, где люди не спорят.

Но главное, конечно, в том, что в любой стране — спорят, и требуется, прежде всего, понять, спорят ли из-за истины или вас пытаются втянуть в «спор ради спора». Уяснение цели спора является необходимой предпосылкой начала спора.

Весь ход спора из-за истины диктуется в дальнейшем соответствующими принципами и приемами спора.

Ведущим принципом такого спора из-за истины является *объективность*. Когда в середине 20-х гг. в России происходил спор о существовании фрейдизма, один из его участников — философ А.И. Варьяш, отвечая автору одной из публикаций по учению З. Фрейда, справедливо выдвинул требование, чтобы изложение системы мыслей З. Фрейда было строго объективным, без примесей каких бы то ни было критических замечаний; оно должно отличаться такой степенью объективности, чтобы сами приверженцы и даже основоположники этой теории должны были признать, что это изложение правильно и дает не больше и не меньше того, что в самом деле содержится в теории.

Принцип объективности конкретизируется в нескольких требованиях. Так, недопустимо приписывать своему оппоненту какие-либо иные положения, кроме тех, которые он выдвинул. Нельзя замалчивать, обходить его аргументы, особенно основные, самые главные из них. Важным является и такой совет философа Б. Паскаля: «Если хотите спорить не втуне и переубедить собеседника, прежде всего уясните себе, с какой стороны он подходит к предмету спора, ибо эту сторону он обычно видит правильно. Признайте его правоту и тут же покажите, что если подойти с другой стороны, он окажется не прав. Ваш собеседник охотно согласится с вами — ведь он не допустил никакой ошибки, просто чего-то не разглядел, а люди сердятся не тогда, когда не всё видят, а когда допускают ошибку: возможно, это объясняется тем, что человек по самой своей природе не способен увидеть предмет сра^[331]зу со всех сторон и в то же время по самой своей природе если уж видит, то видит правильно» (*Паскаль. Б. Мысли. М., 1994. С. 286*).

Приведем еще несколько принципов ведения спора:

— четко сформируй свой тезис, осознай возможности и наметь план его доказательства;

— трезво оцени противника; осознай его тезис и оцени его аргументацию;

— уточни употребляемые понятия;

— не употребляй (в научном споре) «эмоциональных» аргументов;

— контролируй ход спора: тезис должен быть шаг за шагом выведен из аргументов, как решение из условий задачи;

— необходимо четко следить за тезисом соперника, не допуская его подмены;

— аргументы, приводимые в подтверждение тезиса, должны быть истинными и доказанными, т.е. бесспорными;

— для своей защиты необходимо выдвигать как можно больше аргументов; в то же время необходимо наносить главный удар по тем положениям и аргументам противника, которые он считает наиболее важными и на которые опираются другие, менее существенные;

— необходимо знать непозволительные уловки в споре, следить за тем, чтобы ваш оппонент их не применял (например, «палочный довод», «уловку артиста»), а при их применении — немедленно давать соответствующий отпор своему сопернику;

— не рекомендуется обязательно во всем противоречить противнику; иногда полезно согласиться с некоторыми его доводами и прежде, чем сказать «нет», произнести «да»; это продемонстрирует ваше беспристрастие, стремление к деловому рассмотрению вопроса; будет подготовлена моральная основа для успешного завершения спора; согласившись с рядом доводов, надо затем уметь показать, что они не имеют прямого отношения к предмету спора и не доказывают в целом правоты оппонента.

Приведенные принципы спора не исчерпывают всей их системы. Для более полного представления о принципах спора рекомендуем познакомиться со следующими книгами:

— Шопенгауэр А. Эвристика, или искусство побеждать в спорах. СПб., 1900;

— Поварнин С.И. Спор. О теории и практике спора // Вопросы философии. 1990. № 2 (Отдел I. Общие сведения о споре. Отдел II. Уловки в споре);

— Введенская Л.А., Павлова Л.Г. Культура и искусство речи. Современная риторика. Ростов-на-Дону. 1995. (Раздел V. Основы полемического мастерства).

— Теория и практика аргументации / отв. ред. И.А. Герасимова. М., 2001.^[332]

Материалом, из которого строится спор, является аргументация¹.

Человек прибегает к аргументации в самых разных областях жизни — обсуждая проблемы или принимая решения в повседневной жизни, в профессиональной деятельности, в сфере науки, искусства или политики. В самом общем виде аргументация может быть рассмотрена как интеллектуально-речевой (текстовый) способ воздействия на взгляды или поведение человека, для которого характерно следующее. Субъект этого воздействия — аргументатор — рассматривает того, на кого данное воздействие направлено, как находящегося вне сферы жесткого контроля, как обладающего свободой (физической, нравственной, юридической) принять или отвергнуть адресованную ему аргументацию. Особенностью аргументационного текста является то, что в таком тексте реализуется логико-лингвистическая структура, которая может быть названа аргументационной конструкцией. Аргументационная конструкция содержит множество предложений, продуцируемых (произносимых или написанных) лицом, осуществляющим аргументацию (аргументатором) и адресованных некоторому другому лицу или группе лиц (адресату, реципиенту, аудитории). При этом аргументатор надеется, что реципиент примет одно из этих предложений (тезис аргументации) вследствие принятия им других предложений аргументационной конструкции (оснований, посылок).

Иногда выдвижение тех или иных требований в качестве правил корректной аргументации ведения спора порождает проблемы как практического, так и теоретического характера. Примером могут служить проблемы, связанные с доводом к человеку (*argumentum ad hominem*).

Ad hominem (довод к человеку, переход на личности) считался недопустимым не только в споре, но и в любой корректной аргументации.

Доводом к человеку в споре называют апелляцию к качествам участника спора при оценке утверждений о предмете спора, которые выдвинуты этим участником. Нередко *ad hominem* используется как средство вызвать недоверие к тому, что говорит данный человек.

А. Шопенгауэр рекомендовал использовать такие доводы, как средство достижения победы в споре. Нужно показать, советовал он, что утверждение противника, видимость опровержения которого вы хотите создать, против-

¹ Эта часть главы подготовлена профессором А.П. Алексеевым.

речит тому, с чем он согласился раньше, тезисам его секты или школы и тому, что он сам делает или не делает: «Например, если противник защищает самоубийство, обязательно нужно спросить его, почему он сам до сих пор не^[333] повесился, или если утверждает, что Берлин нехороший город и что в нем невозможно жить, спроси его, почему он не уезжает оттуда с первым поездом» (*Шопенгауэр А. Эвристика, или Искусство побеждать в спорах. СПб., 1900. С. 35*).

Доводы к человеку могут принимать вид «чтения в сердцах»: «Вы отстаиваете это положение по таким-то мотивам, потому его не следует принимать»; дискредитации утверждающего: «Он — плохой человек, потому его утверждения ложны».

Приведенные примеры показывают порочность аргументации, основанной на смещении оценок утверждений и утверждающего. Вместе с тем, строгий запрет на любые формы «довода к человеку» также не оправдан. Строго соблюдая этот запрет, мы, говоря об утверждениях какого-либо человека, не имеем право говорить о качествах этого человека; обсуждая чьи-либо слова, не должны обсуждать мотивы, побудившие его сказать эти слова; мы не имеем права разубедить кого-либо в заблуждениях, вскрывая мотивы этих заблуждений. Если мы попытаемся последовать такому правилу, то вскоре обнаружим, что дело это отнюдь не простое. Кроме того, возникает вопрос: а стоят ли тех усилий, которые мы должны затратить на проведение этого принципа во всех сферах аргументации, те результаты, которые мы в итоге получим? Ведь это должно вести к отказу от множества типов рассуждений, которые буквально пронизывают всю нашу повседневную, да и не только повседневную, аргументацию. Получая некоторую информацию, мы часто интересуемся, каков источник этой информации. Узнавая о том, что данный человек сказал то-то и то-то, мы можем поинтересоваться, кто этот человек по профессии, где он живет, какова его личная заинтересованность в пропаганде данного утверждения, имеет ли он обязательства по его пропаганде. Возможно, мы захотим узнать, каков пол, возраст, национальность говорящего, какова его репутация, и знание всех этих фактов может оказать влияние на нашу оценку его утверждений. Правомерно ли утверждать, что всегда и везде такого рода влияние бывает лишь отрицательным и затемняющим суть дела? Ликвидировав такое влияние полностью, не ликвидируем ли мы тем самым один из естественных механизмов предосторожности, имеющий корни в истории развития человеческого общества? Если кто-то говорит вам: «Не верьте этому человеку, у него репутация человека нечестного», – или: «Это честнейший человек, вы можете следовать его советам», – то всегда ли следует признавать такие доводы несостоятельными в гносеологическом плане лишь на том основании, что здесь имеется *ad hominem*? Нам могут возразить, что в данных случаях речь идет не об истинности или ложности какого-либо суждения, а о целесообразности или нецелесообразности^[334] совершения действия, о выработке той или иной линии поведения.

Такое возражение правомерно, однако можно привести и другие примеры. «Данный человек сказал, что произошло такое-то событие. Известно, между тем, что этот человек часто обманывает. Значит, весьма вероятно, что данное событие не имело места». В данном случае истинностная оценка утверждения обосновывается ссылками на личные качества человека, которому принадлежит это утверждение. Согласно традиционным канонам данная демонстрация порочна. Однако, посмотрев на нее непредубежденным взглядом, мы можем прийти к выводу, что она правомерна. В самом деле, если человек часто лжет, то вполне вероятно, что он лжет и в данном случае (разумеется, если данный вопрос относится к тому кругу вопросов, по которым данное лицо часто лжет). Поскольку вероятно, что человек лжет в данном случае, вероятно также, что событие, о котором он говорит, не имело места.

Даже такие сурово порицаемые доводы, как «чтение в сердцах», могут быть вполне естественны и уместны в некоторых ситуациях, возникающих в общении между близкими людьми. Нельзя считать заведомо предосудительным обращение одного человека к другому, если отношения между ними достаточно доверительные, с такими, например, словами: «Ты видишь в этом человеке так много недостатков, потому что обижен на него. Постарайся встать выше своей обиды, это поможет тебе избавиться от преувеличений».

Определяя, правомерно ли в том или ином случае использование «довода к человеку», необходимо учитывать не только гносеологический аспект аргументации и спора — выяснение истины, но и их этический аспект. Так, если даже «чтение в сердцах» адекватно отражает реальное положение дел (например, утверждение типа: «Вы не соглашаетесь со мной, потому что самолюбие мешает вам признать очевидную истину»), то такого рода довод, примененный в неподходящей ситуации, например, в публичной дискуссии, может быть оценен как оскорбительный и являющийся показателем низкой аргументационной культуры самого аргументатора.

Довод к личности опасен и своим психологическим эффектом. Он может настроить воспринимающего (слушателя, читателя, зрителя) против аргументации (даже когда она верна), если этот человек воспринимает довод к личности, как обидный для себя. В других случаях, когда довод к личности принимает характер, лестный для воспринимающего («подмазывание аргумента» в терминологии С.И. Поварнина), это может побудить его принять ложный тезис, настроив его на не критический по отношению к аргументации лад. Аргументация такого рода обычно содержит замечания типа: «Вы как умный (проницательный, осведомленный, эруди^[335]рованный, непредвзятый, благородный и т.п.) человек, не можете не согласиться, что...» В этих случаях довод к личности создает условия для преувеличения степени правдоподобия рассуждения, когда стирается грань между «иногда» и «всегда», «часто» и «всегда», «иногда» и «часто».

Таким образом, известная осторожность в отношении универсального запрета на доводы к личности вовсе не означает, что эти доводы всегда оправданы. Более того, опасности, связанные с чрезмерным увеличением доводов к личности и родственными им, а также со снисходительностью к такого

рода доводам, гораздо более серьезны, чем возможные отрицательные последствия излишней академичности и непредвзятости в аргументации. Человек, категорически отвергающий любые разновидности этих доводов, может казаться излишне простодушным, он тратит много сил на разбор утверждений того, кто этого не заслуживает. И все же такой человек представляется гораздо привлекательнее, чем тот, который беззастенчиво пользуется доводами к личности, «чтением в сердцах», объявляя фактически не заслуживающими доверия и не способными к истинному суждению всех, кто с ним расходится во мнении, и наделяет всяческого рода достоинствами лишь себя и своих единомышленников. Образ такого аргументатора просматривается за заявлениями о том, что та или иная научная концепция неприемлема в силу политических или религиозных взглядов ее автора или же вследствие ассоциаций с «вредными» («буржуазными» или «коммунистическими») философскими или мировоззренческими представлениями; образ такого аргументатора просматривается за намеками на то обстоятельство, что данное суждение не должно приниматься во внимание в силу партийной (профессиональной, возрастной) принадлежности его автора. Если мы попытаемся количественно оценить соотношение между первым (чрезмерно академичным) типом аргументатора и вторым (беззастенчиво апеллирующим к личности), то увидим, что соотношение это в действительности складывается явно в пользу последнего. Мы буквально утопаем в доводах к личности, подаваемых иногда в более или менее замаскированном виде. Такого рода доводы находят благодатную почву в политике, засоряют наше повседневное общение, могут уродовать философскую аргументацию, аргументацию гуманитарных наук, проникать в естествознание. Привычка пользоваться доводами к личности ведет к дисквалификации аргументатора — ведь использование такого рода доводов требует гораздо меньших усилий, чем рассмотрение существа дела, поиск релевантных и достаточно надежных оснований для того или иного тезиса.^[336]

Глава 16. Понимание

Термин «понимание» очень близок по значению к термину «объяснение». Однако их значения не тождественны. В трактовке соотношения понимания и объяснения до недавних пор существовали две крайние позиции. Согласно одной точке зрения, понимание соотносимо только с гуманитарным знанием, объяснение – с естественным. Иная, ей противоположная точка зрения состояла в утверждении почти полной их тождественности; заявлялось, что о понимании можно говорить только тогда, когда мы имеем дело с теоретическим, объясняющим знанием; «объяснение» – это якобы и есть «понимание».

В истории философии противопоставление объяснения и понимания нашло одно из наиболее ярких выражений в работах В. Дильтея; он заявил, что герменевтика есть методология гуманитарных наук, которые имеют дело с пониманием человеческой мысли, поступков, юридических законов, искусства. Если естествознание опирается на факты самой действительности и для их познания достаточно знать каузальные связи, природные законы, чтобы объяснить соответствующие явления, то содержанием гуманитарного знания выступают объективированные выражения человеческой мысли; чтобы в неё проникнуть, нужны интерпретация, выявление смысла (речи, текста, поведения и т.п.). В. Дильтей противопоставил по методу науки о культуре и науки о природе. Имелись учёные, которые выводили понимание не только за пределы объяснения, но и за пределы познания вообще; заявлялось, что познание обходится без понимания, а понимание как чисто психологический феномен существует вне познания.

Нужно признать прежде всего, что понимание в своём генезисе, подчеркнём ещё раз, действительно имело основой развитие гуманитарного знания.

Первоначально слово «герменевтика» обозначало искусство толкования и перевода. Это слово часто связывают с именем Гермеса, который (по античному мифу) был посланцем богов Олимпа, доставлявшим людям сообщения и истолковывавшим им эти сообщения; важно было правильно передать людям смысл и содержание таких сообщений. Это слово («герменевтика») перешло затем на священные книги, Библию, их истолкование, а позднее и на художественные произведения, и с ним стали соотносить искусство истолкования, пояснения и объяснения этих текстов. Заметим, что уже здесь, ещё до работ В. Дильтея, термин «понимание» шёл рядом с термином «объяснение». Это не было объяснение на основе природного закона; содержание этого термина было ^[337] почти равнозначно термину «пояснение»; но факт остаётся фактом: «понимание» с самого начала развития герменевтики не было оторвано ни от «познания», ни от «объяснения». Наряду с этими понятиями термин «понимание» (в рамках герменевтики) часто применялся в связи с другими терминами, такими, как «вчувствование» (эмпатия), «интер-

претация», «традиция», «авторитет», «смысл». Центральным было понятие «смысл», связанное с «пониманием».

При знакомстве с художественным произведением требовалось не только проникнуть в духовный мир героев этого произведения, в их переживания, взаимоотношения, в историческую обстановку, в которой они жили и действовали (а для этого требовалось глубоко понять их внутренний мир их действия, сопереживать им), но и понять замысел автора этого произведения, обстоятельства, при которых он его создавал. Необходим определённый жизненно-психологический настрой, необходимо «вчувствование» в духовный мир людей прошлых эпох, в том числе в мир духовных переживаний автора. Один из основоположников герменевтики – Ф. Шлейермахер (1768–1834) – указывал, что задача исследователя в том, чтобы «суметь исходя из собственных умонастроений проникнуть в умонастроение автора, которого собираешься понять, более того, суметь “понять автора лучше, чем он сам себя понимал”». Другой крупнейший представитель герменевтики В. Дильтей считал, что жизнь познаётся только через жизнь и именно как жизнь; поэтому всякое понимание – это «вновь переживание»; понять – значит сопережить, «найти “Я” в “Ты”».

В качестве «Ты» может выступать герой или автор произведения, другой человек, высказывающийся о других людях, событиях, явлениях общественной или природной действительности. Орудия труда, приборы – это тоже «Ты»; в них заложены, в них объективированы мысли человека, его «смыслы». Всё, в чём человек выражает свои мысли и целенаправленные действия, есть текст. Вся культура человека (духовная и материальная) – это «смыслы», «тексты». Тексты в той или иной форме окружают человека, их надо ракрывать, к ним надо приблизаться.

Понимание есть процесс проникновения в смысл; это выявление смысла. Понимание есть деятельность субъекта, направленная на раскрытие текста (смысла). Без осмысления нет понимания. Чтобы раскрыть смысл, необходима интерпретация, или истолкование.

Сами по себе звуки, слова и даже предложения не дают понимания. Г.И. Рузанин подчёркивает: «Мы **понимаем** не звуки, буквы и символы и даже не слова и предложения сами по себе, а **мысль**, коорую они выражают, тот **смысл**, который содержится в словах и предложениях языка. Таким образом, понимание речи,^[338] разнообразных текстов, схем, формул и тому подобных семиотических систем связано с раскрытием их смысла, или значения. Чтобы ракрыть этот смысл и, следовательно, понять текст, необходимо соответствующим образом интерпретировать, или истолковать, его. Вот почему интерпретация составляют исходную основу любого процесса понимания разнообразных текстов и семиотических систем вообще» (Понимание как комплексная методологическая проблема // Проблема объяснения и понимания в научном познании. М., 1982. С. 3–4).

Истолкований (или интерпретаций) одного и того же текста может быть множество. Это зависит от того, кто интерпретирует, кто оценивает: от его жизненного опыта, настроения в то или иное время, от его общих взгля-

дов, от влияния конкретной политической ситуации и многое другое. В одном и том же театре разные люди по-разному трактуют содержание постановки, игру актёров.

Вот один конкретный пример. Пьесы Шекспира, казалось бы, изучены до последней запятой – сотни постановок во всех странах мира, необозримое число искусствоведческих работ; за сотни лет должно бы, вероятно, выработаться некое единое понимание. Но нет! В тбилисском театре им. Ш. Руставели актёр Хорава делает из Отелло воина и философа, борца со злом. В его исполнении Отелло не ревнив, а лишь доверчив. Поверив Яго, он судит и выносит приговор: лицемерие, ложь, предательство должны быть наказаны, поэтому Дездемона должна умереть. Отелло в такой интерпретации – жертва собственной душевной чистоты и благородства.

Отелло Лоуренса Оливье в лондонском театре «Олд Вик» – более простая и цельная натура. Любовь к Дездемоне, в сущности, исчерпывает всю его духовную жизнь, поэтому когда эта любовь оказывается подорванной, его дух помрачается и душа пропитывается ненавистью. У Оливье Отелло не столько доверчив, сколько именно ревнив. И ревность его становится злом, убивающим Дездемону. В такой интерпретации Отелло – сам носитель зла, он не только жертва Яго, но и палач Дездемоны.

Таковы два почти противоположных понимания одного образа, одного такста: Отелло – мужественный судья и борец со злом и Отелло – ослепший от ревности палач, носитель зла.

Автор, приведший этот пример (А.Л. Никифоров), справедливо замечает при этом: возможность различных пониманий одного и того же текста, возможность наполнить старый текст, известные образы новым, более современным и актуальным содержанием – это основа театрального искусства. Если бы текст допускал только одно понимание, театр был бы не более чем ремеслом, В процессе понимания мы даём интерпретацию тому, что пытаемся понять. Далее А.Л. Никифоров заключает: «Приняв, что понимание представляет собой интерпретацию, а интерпретация наделяет смыслом лишённый его материал, мы получаем вывод о том, что **понимание есть придание, приписывание смысла тому, что мы понимаем**» (Семанти^[339]ческая концепция понимания // Загадка человеческого понимания. М., 1991. С. 80–81). Интерпретация не есть ещё смысл: она есть средство, которое ведёт к раскрытию смысла.

Правы те, кто считает соотносительными понятия смысла и понимания; они, действительно, не могут рассматриваться в отрыве друг от друга: смысла так же нет вне понимания, как и понимание всегда есть усвоение некоторого смысла.

Бессмыслица означает непонимание; в чём нет смысла, того не поймёшь (возможно непонимание глубокого смысла из-за недостаточных усилий ума). Если же в чём-то уже заложен смысл, то его можно раскрыть. Понимание может быть частичным, может быть полным. Но может иметь место, как уже отмечалось, более глубокое понимание того, что «заложено» в смысле.

В постижении смысла человек активен. Не случайно понимание определяется как деятельность субъекта, направленная на раскрытие смысла текста. Смысл не задан субъекту извне, как какой-либо ещё не познанный предмет природы; **смысл формируется в процессе понимания**. В этом отношении более обосновано то мнение, согласно которому смысл «приписывается». Он, конечно, не «приписывается» произвольно; в последнем случае мы имели бы чрезмерное нагромождение условностей и своего рода релятивизм и субъективизм, в которых было бы невозможно разобраться.

Герменевтика как научная методология познания изучает, помимо прочего, условия, при которых смысл оказывается адекватным (в целом) самому предмету исследования. Одно из главных условий – строгое следование правилам и законам логики. Среди многих других условий – вхождение в «герменевтический круг».

Суть «герменевтического круга» в следующем: чтобы понять целое, мы должны понять части, но понимание отдельных частей определяется пониманием целого.

Начинать процесс приходится с интуитивного представления о целом или части, и это представление в дальнейшем конкретизируется, углубляется.

Как пишет Г.И. Рузавин, герменевтика выработала множество специальных правил, приёмов и методов истолкования текстов определённого вида, которые в конечном итоге сводятся, с одной стороны, к логико-грамматическому анализу текста, а с другой – к психологическому осмыслению целей, мотиваций и других компонентов духовного мира автора текста. Поскольку в качестве важнейшего средства для этого используются воображение, перевоплощение и субъективный опыт самого интерпретатора, то такую интерпретацию часто характеризуют как психологическую, субъективную, интуитивную. Сам процесс интерпретации в целом проходит по единой общей схеме. Интерпретация начинается^[340] с некоторой догадки, предположения или выдвижения гипотезы. Затем из них выводятся следствия, которые сопоставляются с известными данными или свидетельствами. Если эти следствия согласуются со всеми данными, которыми располагает исследователь, тогда он постигает смысл или значение текста, произведения, литературы и искусства. Но, как правило, в ходе интерпретации обнаруживаются новые данные и факты, которые вынуждают интерпретатора уточнять и исправлять свои гипотезы, а нередко и заменять их другими, чтобы согласовать их с новыми данными. Кроме того, одни и те же данные и факты могут быть объяснены с помощью различных гипотез, и тем самым возможны различные их интерпретации.

Количество интерпретаций, их разброс уменьшается при соблюдении некоторых условий, и одним из них выступает определённая общность контекста, базиса понимания: интеллектуального, культурного, социального. Если нет, к примеру, политической общности позиции субъектов, то маловероятным будет и достижение их взаимопонимания; вместе с тем политическое взаимопонимание будет одним из факторов, способствующих общей интерпретации.

Интерпретация основывается на знании, и она различается по характеру знания: есть первоначальная, интуитивная интерпретация и есть такая, которая касается сущности человека, исторического события (её можно назвать эссенциалистской, или теоретической, интерпретацией).

Интерпретация второго рода рационалистична в той мере, в какой она базируется на рациональной способности интерпретатора. И она может вести к приращению знания: новое понимание текста способно выявить ранее скрытые значения, *может* приводить к созданию новых гипотез, теорий. Интерпретация созидательна, реконструктивна, она не только воссоздаёт объект, но и выявляет его элементы, связи с другими объектами, выявляет его место и роль в системе объектов. Иначе говоря, понимание несводимо к усвоению знания, но связано также с получением нового знания.

Понимание основывается на познании, хотя и не на любом; знание номера телефона моего знакомого, например, есть «знание», но не «понимание». Но знание другого рода, к примеру, характера моего приятеля, позволяет понять его поступки в тех или иных ситуациях. В то же время «понимание», совпадая в некоторых отношениях со «знанием», выходит за его пределы: в понимание включены такие психологические компоненты, как воображение, эмпатия, перевоплощение.^[341]

В своё время Новалис подчёркивал, что понимание осуществляется не только через разум, но и посредством всех духовных сил человека.

Понимание, отмечает М.В. Попович, «не обязательно является процессом рациональным. Таково понимание музыки, понимание живописи, взаимопонимание близких людей и т.д.; здесь нельзя даже предполагать, что эти процессы вербализуемы. Понимание может быть охарактеризовано в терминах психологии... Принятие или непринятие явлений внешнего мира в систему ценностей, непосредственное или опосредованное рядом взаимосвязей, и **есть процесс (и результат) понимания. Понимание в той степени, в которой оно является результатом языковой, вербальной коммуникации, рационально в том смысле, что оно может находиться под рациональным контролем**» (Связь понимания и доказательства как проблема философии науки // Доказательство и понимание. Киев, 1986. С. 31–32).

Как видим, понимание в гуманитарных науках вовсе не исключает ни знания, ни объяснения. Оно невозможно без них. В свою очередь, процесс познания здесь неотрывен от понимания. Сопоставим теперь понимание с объяснением.

Обратимся к естественным наукам. Их предмет – не духовный мир человека, его эмоции, переживания, а предметы неорганической природы и живые органические существа. И в тех и в других нет духовности (хотя у высших животных и есть, возможно, зачатки интеллекта). В них в отличие от знаковых текстовых систем и их производных нет никакого заранее заложенного смысла. Если, конечно, кто-то из учащихся придерживается религиозных воззрений на мир, то он не будет сомневаться, что во все явления природы Бог заложил определённый смысл и что этот смысл нужно понять, раскрыть. В аналогичном положении оказываются и представители объектив-

ного идеалима, для которых существенно утверждение об интерпретации феноменов Абсолютной идеи. Но положение большинства естествоиспытателей иное: они должны раскрыть вещественно-субстратные системы исходя из них самих, т.е. как не имеющих в себе никаких заранее данных им смыслов. Их объяснение основывается на данных эксперимента, на выявленном объективном законе и на правилах и законах логики.

Научное объяснение – это подведение объясняемого явления под существующий общий закон, это сопоставление тождественных черт исследуемого явления с теми, которые обобщены в данном законе; это экстраполяция действующих законов на ещё неизвестные факты. Объяснение отвечает на вопросы: «Почему существует данный предмет?», «Какова его причина?» и т.п. Экстраполяция существующих законов на открытые факты создаёт возможность их объяснения и предвидения новых.^[342]

В процессе научного познания объяснение: устанавливает связи между экспериментально открытыми фактами и раскрывает их сущность на основе действующих законов; экстраполирует существующий закон на новые факты, создаёт предпосылки для формирования новых гипотез и научных предсказаний (Е.П. Никитин). Объяснить новый факт – это раскрыть его природу, связь между ним и уже известными науке фактами, условия его существования и действие, которое он производит на другие факты, связь между элементами открываемых фактов.

Имеется несколько способов объяснения фактов: 1) объяснение факта через установление его причины; 2) объяснение факта через раскрытие условий и обстоятельств его существования; 3) объяснение факта посредством установления действия, производимого данным предметом на другие предметы; 4) объяснение факта через определение его элементов и их взаимосвязей между собой.

Таким образом, объяснение в науке строго рационалистично. На него, конечно, влияют и психологическо-герменевтические факторы, связанные с личностью исследователя, однако сам исследователь, чтобы добиться объективной истины, должен от всего субъективного абстрагироваться.

Не то в гуманитарных науках с пониманием. Здесь понимание есть, как уже отмечалось, прежде всего вживание, эмпатия; оно включает в себя рационалистический компонент, но на нём полностью не строится и к нему не сводится.

В сфере понимания, как отмечает С.Б. Крымский, интересубъективность требует обращения к закреплённым культурой традициям, нормам и свидетельствам опыта, которые рассматриваются в системе определённой цивилизации как интересубъективные основания. В данном отношении понимание отличается от познания, для которого интересубъективность обеспечивается истиной и доказательством, т.е. совпадает с объективностью, не сводится к традициям и её производным. Конечно, понимание предполагает истину и достоверность. Оно участвует в их функционировании, превращает их в фактор традиции, исторического опыта, культурной ценности. Однако понимание не продуцирует ни истину, ни достоверность, а выступает как приобщение

ние к истинным и достоверным основаниям в формах традиции, общения, ценностных ориентаций жизнедеятельности вообще, т.е. через сферу истории (О статусе понимания // Доказательство и понимание. Киев, 1986. С. 45).

Понимание тесно связано с коммуникацией, с диалогом; понимание диалогично; объяснение же, хотя и имеет своей предпосылкой среду научного сообщества, монологично по своей сути.^[343]

Для научного объяснения характерна нацеленность не на индивидуального реципиента (оно, правда, может быть приспособлено к индивидуальному восприятию), но рассчитано оно прежде всего в качестве всеобщей формы знания на всеобщее понимание. Отсюда, кстати, и стремление к созданию доступных для широких кругов читателей учебников. Как отмечает С.С. Гусев, «усвоить специализированное научное знание в том виде, в каком оно изложено его классиками, учащимся, как правило, трудно. Чтобы облегчить понимание такого материала, он переводится в более доступную форму (учебные пособия, популярная литература и т.п., где новое, неизвестное, непонятное интерпретируется через известное, знакомое, привычное, понятное). Усвоенное новое знание на основе целостной системы старого впоследствии само становится элементом новой целостности знания, через которую будет осуществляться следующий акт понимания» (Понимание // Диалектика познания. Л., 1988. С. 120).

Понимание и объяснение – два относительно самостоятельных метода постижения действительности, но они взаимосвязаны, взаимодополняемы. В гуманитарном знании ведущим является понимание, подчиняющее себе объяснение; в естественных науках, наоборот, ведущим является объяснение, использующее в необходимых случаях понимание (здесь, повторим, понимание не фактов, не имеющих смысла, а понимание текстов – о фактах, законах, о мире в целом; интерпретации здесь подвергаются мысли, знания о предметах, процессах).

Взаимодополнительность объяснения и понимания, выражающая единство гуманитарных и естественных наук, может быть выражена своеобразным герменевтико-научным кругом: «Понимание целого зависит от объяснения частей, а понимание частей – от объяснения целого».

Изложенное показывает, что резкое противопоставление понимания как специфического метода исследования гуманитарных наук объяснению как методу естествознания является упрощенным и необоснованным.^[344]

Глава 17. Практика

17.1. Сущность и формы практики

Процесс познания во всех своих существенных моментах связан с практикой. Познавательное и практическое взаимосвязаны, друг без друга не существуют. Практика оказывает мощное воздействие на познание и формирование истины.

Выясним сначала сущность и структуру практики.

Важнейшими чертами практики как гносеологического феномена являются: 1) целенаправленность; 2) предметно-чувственный характер; 3) преобразование материальных систем.

Практика — это деятельность, активное взаимодействие человека с материальными системами. Деятельность свойственна и роботам, ее результатом выступают измененные материальные системы. Однако здесь нет целеполагания, а есть лишь целеисполнение; роботы не продуцируют цели, планы, проекты, поэтому их деятельность практикой назвать нельзя. В то же время для инженеров, создающих этот вид технических устройств и их совершенствующих, соответствующая деятельность, неотрывная от выдвижения идей и их материализации, есть практика. Нет практики и в животном мире, хотя животные взаимодействуют с материальными системами, уничтожая, создавая или изменяя их. Практика неотрывна от человека, его целеполагающей, целенаправленной деятельности, от формирования идеальных моделей и стремления их осуществить.

Вторая черта практики — предметно-чувственный характер. По этому признаку она выделяется уже не из материальных взаимодействий вообще, а из совокупной человеческой деятельности, отграничиваясь от деятельности познавательной и оценочно-ориентационной. В отличие от мыслительной, духовной деятельности, непосредственно не сталкивающейся с материальным сопротивлением объекта (здесь сопротивление иного рода, связанное с отражением внешних и внутренних свойств объекта), практическое взаимодействие человека с объектом представляет собой именно преодоление сопротивления материального предмета. При этом человек функционирует физиологически, расходуя силу, энергию, подобно взаимодействующей природной системе.

Третий признак практики — преобразование материальных систем. Не любые перестановки элементов системы, как и не любые предметно-чувственные акции человека, будут практикой, а только такие, которые изменяют качества подсистем и системы в целом, ведут к ликвидации, разрушению системы или, наоборот,^[345] к ее развитию, совершенствованию или созданию новой материальной системы. Здесь чрезвычайно важное значение имеют возможности предметных систем, умение человека их «нащупать», познать, оценить и использовать; столь же важно создание новых возможностей. Й.

Элез пишет, что практика есть специфически человеческий способ превращения некоторого предмета из возможности в действительность; но такое определение, пожалуй, было бы неполным, ибо то, что дает практике собственно человеческий характер, есть прежде всего создание новых возможностей. На основе познания свойств и законов природы человек открывает новые возможности и ставит новые цели, в соответствии с которыми создаются новые предметы, не существующие в природе.

Человек способен изменять состав элементов и структуру материальных (природных и социальных) систем, поскольку он действует в соответствии с объективными законами (не всегда адекватно познает, но должен действовать в соответствии с ними, иначе его деятельность будет бесплодной). Конечный результат практики, находящийся в предметно-объектной сфере, оказывается материализованной целью. Только все три вместе взятых признака — целенаправленность, предметно-чувственный характер и преобразование материальных систем — образуют практику как гносеологический феномен.

Следует, однако, учесть, что первый и третий моменты не связаны между собой однозначно: цель должна реализоваться, но результат практической деятельности может не соответствовать ей или же соответствовать только частично. Практика нередко приводит к результатам, противоположным поставленной цели. В данном случае такую предметно-чувственную деятельность (как якобы не содержащую в себе цель) можно было бы, наверное, и не включать в разряд практической деятельности. Однако одно соображение заставляет квалифицировать это как практику: несоответствие (или противоречие) результата замыслу гносеологически не менее ценно, чем соответствие; оно говорит либо о несовершенстве цели (и требует ее корректировки), либо о неправильном понимании средств и условий ее реализации, что ведет к дальнейшей проработке тех или иных звеньев процесса практики и к новому циклу практической деятельности. В данном случае имеет место не бессистемная предметная деятельность, а поэтапное движение к нужному результату. Фиксирование отмеченного несоответствия как этапа или рубежа учитывает перспективу возможного достижения цели, совпадения последующего результата с целью. Здесь практика рассматривается под призмой мобильности ее составных элементов с учетом процесса развития.

Если мы выдвинем требование, чтобы и в третий признак практики — «преобразование материальной системы» — обяза^[346]тельно входила только исходная «чистая» цель (а в разных преобразованиях обязательно разные цели), то мы неправомерно сузим объем понятия «практика». Получится, что если результат предметно-чувственной деятельности не окажется воплощением исходной цели и станет плохим его воплощением, то эту деятельность нет оснований считать практикой. В признак практики «преобразование материальной системы» цель входит неоднозначным образом. «Преобразование» как результат практики может быть дальше от цели или ближе к ней, но и в первом, и во втором вариантах это будет практика. Даже в том случае, если результат воздействий на объект противоположен исходной цели (как

это нередко бывает в экспериментах по индуцированию мутаций в генетике), все равно эту предметно-чувственную деятельность следует отнести к практике. В таком случае третий признак практики исключает указание на то, что «преобразование материальной системы» строго и однозначно соответствует исходной цели. Тем не менее без заданной цели преобразование материальных систем не будет практикой.

Итак, *практика — это целенаправленная предметно-чувственная деятельность человека по преобразованию материальных систем.*

Нередко при определении практики указывают на то, что это активная материальная деятельность. Но указания на эти моменты при исходном определении излишни. Активность уже заключена в понятии «деятельность», как понятия «природа», «общество» имплицитно содержатся в понятии «материальные системы» (при определении практики как активной, целенаправленной деятельности людей по изменению окружающих предметов и явлений, по преобразованию природы и общества). Материальность практики тоже содержится в приведенном определении.

Во взаимоотношении субъективного и объективного в структуре практики определяющим является объективное. Наличие идеального, субъективного в практике не колеблет того положения, что в своей основе практика есть материальный процесс.

Имеются следующие *формы практики: общественно-производственная* (промышленное и сельскохозяйственное производство; изготовление продуктов потребления и средств производства), *социально-политическая* (создание государств, классовая борьба, формирование партий, преобразование социальных структур, органов управления, революционные движения, забастовки, войны, акции по ликвидации атомного и химического оружия и т.п.); *научно-экспериментаторская*, связанная с намеренным изменением объекта исследования (социальный эксперимент, физический, химический, генетический и другие виды эксперимента); *врачебная, или медицинская* (хирургическая, терапевтическая, стоматологическая и т.п.); *семейно-бытовая, повседневная, хозяйственная* (строительство и ремонт жилья, садоводство, огородничество, приготовление пищи и т.д.).

Эти формы практики являются основными, поскольку охватывают важнейшие сферы жизнедеятельности человека (помимо них имеются: детская игровая практика, связанная с «преобразованием» предметов; асоциальная практика убийц; спортивная практика, ведущая к физическим изменениям людей и т.п.).

Художественную деятельность, на наш взгляд, нельзя безоговорочно относить к практике или к непрактической деятельности. Она нуждается в дифференциации по видам искусства и выделении видов с явно выраженной предметностью. В скульптуре, например, произведения имеют трехмерную форму и выполняются из твердых или пластичных материалов. Сама по себе предметность здесь не решает вопроса: необходима оценка цели, назначения деятельности. В аспекте главной функции искусства — эмоционально-эстетического воздействия на духовный мир людей — такая деятельность явля-

ется духовной, а в аспекте технической реализации, приемов создания скульптур, свойств используемых материалов та же деятельность будет практической деятельностью.

Не следует причислять к практике деятельность театрального артиста, писателя, идеолога, создателя военных теорий, политических доктрин и программ.

Термин «практика» имеет большой спектр значений: это и приемы, навыки какой-либо работы; это и частная практика учителей, и морская практика и т.п. Нередко данный термин используется как синоним слова «опыт». В широком своем значении практика — это вся деятельность человечества, включающая в себя и практику познания, в том числе практику теоретического познания.

В гносеологии данный термин имеет свое специфическое значение, противоположное терминам «духовное», «умозрительное», «теоретическое». За этим скрывается проблема соотношения познания (теории) и практики, необходимость ее решения. Вследствие этого хотя и не возбраняется в философии применять термин «практика» в самых разных значениях, но в гносеологии все же требуется понимать под практикой целенаправленную предметно-чувственную деятельность субъекта по преобразованию материальных систем. Если та или иная деятельность не обладает отмеченными признаками, то ее не следует относить к формам практики.

Различные виды практической деятельности неравноценны не только в плане форм жизнедеятельности, но и по отношению к прогрессу; практика может быть либо созидательной (конструктивной), либо разрушительной (деструктивной) по своим результатам (даже вандалистской).^[348]

По своему содержанию и назначению практика бывает стандартизированной (стереотипно-механической), сопряженной с многократным воспроизведением одного и того же результата, без непосредственного выхода на познавательную деятельность (хотя она также включает в себя цель), и поисковой, нацеленной на достижение прироста познавательной информации. Стандартизированную предметную деятельность тоже следует считать практикой в гносеологическом смысле, ибо она не только создает материальные предпосылки для научных исследований, но и таит в себе возможности для своего совершенствования, т.е. для перехода в творчески-поисковую форму.

В зависимости от субъекта деятельности практика подразделяется на виды (отмечаем только некоторые из них): индивидуальная, микрогрупповая, социального слоя, класса, нации (народности), государства, общества. Знакомство с основными формами и видами практики (типология форм и видов практики еще только разрабатывается) показывает, что любая практика имеет общественный, социальный характер. В практике человек действует, конечно, как природная сила. Но эта сила наделена, кроме всего прочего, еще и общественной силой, воплощаемой прежде всего в духовном, идеальном компоненте практики. Выдвижение цели, идеи сопровождается ориентацией на определенные нормы и ценности общества, группы. Сам субъект — результат общественных отношений, их концентрированное выражение; созна-

ние и мышление индивида невозможны без коммуникаций с другими людьми. Объем и результат практической деятельности — тоже общественные.

Практика выступает как общественный процесс изменения, преобразования материального мира в мир социальной предметности, культуры, в человеческий мир. В практике человек имеет средство для преобразования природы в своих интересах, в интересах человеческой цивилизации. Если исключить деструктивный, вандалистский тип практики, то последняя выступит в качестве антиэнтропийного процесса, способного упорядочивать не только общественную жизнь, но и более масштабные природные структуры.

В практике изменяется не только природа (или социальные структуры); изменяется сам субъект, в частности индивид. Практика воздействует на его органы чувств, на его сознание, мышление, идеи. Происходит взаимоотражение, ведущее к взаимообогащению и индивида, и общества, и природы. Такое взаимообогащение осуществимо благодаря идеальному моменту практики, имеющему в своей основе объективные закономерности. «Тот факт, что в своей практической деятельности люди используют объективные законы, не следует трактовать в смысле абсолютной тождественности законов практики и законов бытия. Законы^[349] практики и законы объективной действительности неидентичны... Объективно-диалектические законы и диалектические принципы деятельности субъекта не совпадают полностью между собой» (Воронович Б.А. Философский анализ структуры практики. М., 1972. С. 37).

Духовная сторона практики включает в себя наиболее общие принципы действий субъектов, вытекающие из общего представления о мире (сюда входят и другие регулятивы более частного порядка). Центральное место, однако, занимают идеи, планы, проекты будущего материальной системы, организующие весь комплекс всеобщих и частных регулятивов практической деятельности. И.С. Нарский отмечал: именно в практике объединяются, и притом весьма своеобразно, такие противоположности, как материальность и идеальность, объективность и субъективность; объективность пронизывается именно в практике субъективностью, возвышается до нее, а субъективность именно в практике становится наиболее объективной по сравнению с прочими формами своего существования.

В структуре практики имеются не только субъективные и объективные стороны, но и такие процессы, как распредмечивание и опредмечивание. Благодаря им и совершается взаимопереход субъективного и объективного. По определениям, имеющимся в Философском энциклопедическом словаре, существо этих процессов в следующем. *Опредмечивание* — это процесс, в котором человеческие способности переходят в предмет и воплощаются в нем, благодаря чему предмет становится социально-культурным. *Распредмечивание* — это процесс, в котором свойства, сущность, логика предмета становится достоянием человека, его способностей, благодаря чему последние развиваются и наполняются предметным содержанием. Человек распредмечивает как формы прошлой культуры, так и природные явления, которые он тем самым включает в свой общественный мир.

Распредмечивание является предпосылкой одного цикла практики, одного цикла опредмечивания; завершаемый цикл практики в ее поисковой форме содержит в себе основу для достижения нового уровня распредмечивания. Опредмечивание служит ведущим процессом, непосредственно обеспечивающим преобразование материальной системы.

В системно-структурном (а не процессуальном) плане любая *практика складывается из следующих элементов: субъект практики, объект практики, цель (идеальная модель), средства, предметная деятельность субъекта, результат этой деятельности*. Все эти элементы проникают друг в друга так, что их представление в чистом виде затруднено. Они образуют целостную систему. Импульс каждому циклу практики задает духовный ее компонент, субъектив^[350]ность, базирующаяся на объективности. Взаимодействие сторон практики, субъективного и объективного ее моментов, обеспечивает развитие практики.

Практика, будучи второй формой объективности, немислима вне сознания, природная же материя существует до и вне сознания; практика является средством познания материальных систем (хотя и сама может быть объектом познания); соотношение «практика — сознание» не тождественно соотношению «материя — сознание»: существование материи — предпосылка существования и практики, и сознания.

17.2. Функции практики в отношении познания

Практика и познание тесно связаны друг с другом: практика имеет познавательную сторону, а познание — практическую. Слово «сторона» оттеняет несводимость познания к практике, а практики — к познанию. Их особая природа выражается и в своеобразии функций.

Рассмотрим их гносеологические функции по отношению друг к другу. При этом мы пока отвлечемся от ценностно-оценочной стороны деятельности человека.

Каковы же *гносеологические функции практики?*

Кратко ответ сводится к утверждению: *практика есть: а) основа; б) движущая сила; в) критерий истины; г) цель познания.*

Прежде всего обнаруживается *базисная функция.*

В качестве основы познания практика дает исходную информацию, которая обобщается, обрабатывается мышлением.

Уже в простом созерцании явлений субъект получает определенное количество чувственных образов, представлений. Несравненно больше воспринимается субъектом свойств, качеств, отношений, связей предметов при практическом с ними взаимодействии, когда он воздействует на них, изменяет их, проводя наблюдения, описывая их, сравнивая, классифицируя и т.д. Но дело не только в количестве. Посредством практического взаимодействия с объектом субъект формирует понятия, дающие знания об общих, а главное, существенных сторонах объектов. Только в практике эта сторона объекта

выделяется достаточно четко. Теория выступает обобщением практики, обобщением информации об объекте на сущностном его уровне. Сказанное относится к любым научным концепциям в области общественных, гуманитарных, естественных наук. В практике и через практику субъект познает законы действительности; без практики нет знания сущности предметов.

Значительная часть информации поступает к индивиду, конечно, непосредственно из внешнего мира. Личностная, индивидуальная практика (практические взаимодействия с объектами) соз^[351]дает базу для наращивания всякой иной, косвенной информации, для ее оценки и переработки. Тем не менее большинство обобщений, имеющих у индивидов, приобретает опосредованно. Здесь два пути. Первый — получение знаний в готовом виде от других субъектов устно или письменно, через книги или каким-либо другим способом, восприятие информации от одновременно с данным субъектом существующих субъектов или от существовавших некогда; важным условием такого восприятия является преемственность. Вторым путем обретения нового для индивида знания — это выведение заключений, обобщений на основе законов логики из уже известного знания.

Получается, что большая часть знания приобретает индивидом не непосредственно из практики, опыта (апостериорно — «после опыта»), а априорно («до опыта», «вне опыта»). Однако априорность оказывается относительной, а не абсолютной, как априорность по отношению к данному конкретному субъекту в определенный момент его бытия. Если же брать всю совокупность знаний с точки зрения их источника у человечества в целом, то окажется, что знания в конечном счете своим главным источником имеют практику. Даже логические аксиомы, законы логики своими корнями уходят в практику. «...Практика человека, миллиарды раз повторяясь, закрепляется в сознании человека фигурами логики. Фигуры эти имеют прочность предрасудка, автоматический характер именно (и только) в силу этого миллиардного повторения» (Ленин В.И. ПСС. Т. 29. С. 198).

Практика является также движущей силой познания. Здесь проявляется *детерминирующая функция практики*. От нее исходят импульсы, в значительной мере обуславливающие возникновение нового знания и его преобразование. Практика детерминирует переход от чувственного освоения объектов к их рациональному познанию, от эмпирического познания к теоретическому, от дискурсивного к интуитивному, от одних методов исследования к другим, от одного стиля мышления к другому и т.д.

В основе этих многообразных форм познания, их сменяемости и взаимодополнения (познание идет, например, не только от эмпирического к теоретическому, но и от теоретического к эмпирическому) лежит общее стратегическое движение субъекта от явления к сущности, от сущности одного порядка к более глубокой сущности, а затем от сущности к явлению. Для практики, именно для нее, жизненно необходимо выявление сущности, законов материальных систем, объяснение многообразия единичных событий, явлений, процессов. Примером того, как практика обуславливает переходы от одних форм познания к другим на пути проникновения в сущность матери-

альных систем, может служить биологическое познание, последовательный переход в этой науке^[352] от наблюдения к описанию и систематизации фактов, затем — к сравнительному методу исследования, к историческому методу, от них — к эксперименту и моделированию.

В развитии знания и науки в целом большую роль играют любознательность, жажда удовлетворения от научных изысканий. Среди мотивов научного познания немалое место занимают также тщеславие, стремление к обогащению. Но наиболее глубоким и ведущим стимулом развития науки являются все же потребности практики, задачи и проблемы, выдвигаемые самой практикой. В античную эпоху на этой основе возникали и развивались агрономия, геометрия, медицина, астрономия, другие отрасли знания. В современную эпоху энергетические потребности производства и потребности военного характера детерминировали возникновение и рост исследований в области атомной энергии. Аналогично обстоит дело с электроникой, кибернетикой, экологией, другими науками.

Не всегда, однако, открытия в науке делались и делаются непосредственно в зависимости от потребностей производственно-экономической практики. Пример тому — открытие Д.И. Менделеевым Периодической системы элементов, сделанное под непосредственным воздействием общетеоретических и педагогических соображений (далеко не второстепенное место принадлежало необходимости систематизировать данные об элементах для курса лекций), нашедшее затем широкое применение в химической промышленности, в технике полупроводников и т.п. Однако и здесь в конечном счете (через ряд посредствующих звеньев) определяющим являлись все-таки потребности производства (в приведенном примере — потребности химической промышленности, металлургии, горной промышленности и др.). Если брать естествознание в целом, то существенное и многостороннее воздействие на него (в шانه придания импульсов к развитию) оказывают промышленное производство и сельскохозяйственная практика.

Велико значение практики и как главного критерия истины. Здесь практика выступает по отношению к познанию в своей *критериальной функции*. Но практика противоречива в отношении характера результатов познания: на ее основе формируются разного рода заблуждения, но на ее же основе они и преодолеваются.

Важна роль практики в познании и со стороны целей познания. Нередко утверждают даже, что практика есть *цель познания*. Это не совсем точно: целью познания является достижение истинного знания. Познание осуществляется и для многих других целей: для ориентации в окружающей обстановке, для удовлетворения любознательности и т.п. Точнее было бы подразделять все цели на непосредственные и конечные. Тогда окажется, что *практика — цель познания в конечном счете*, что включает в себя и те^[353] варианты, при которых она выступает и непосредственной целью познания.

Значительная часть повседневного знания концентрируется на непосредственном служении практике. В еще большей мере этот момент характерен для прикладного, в частности технического, знания. И теоретические по-

строения, соотносимые с сущностью материальных систем, так или иначе замыкаются на задаче служить практике, изменять и совершенствовать ее. Относительная самостоятельность науки по отношению к производству, практике свидетельствует не о полной, а лишь о частичной ее независимости от практики; пусть и косвенно, но теория так или иначе связана или должна быть связана с практикой.

Положение о необходимости прагматической функции у науки не нужно понимать узкопотребительски. Иногда считалось: раз такая-то теория дает на сегодняшний день экономический эффект, а другие (в той же отрасли знания, например в биологии) не дают, то именно первая из них истинно научная (иногда добавляли — «истинно социалистическая»), а остальные заслуживают негативных оценок; поскольку такой-то ученый — хороший практик (а зачастую это лишь казалось), из этого автоматически выводилось, что и его теоретические, даже философские позиции непогрешимы с научной и идеологической точек зрения. Такие представления, к сожалению, имели место в жизни нашей страны в 30 — 40-е годы, а у отдельных лиц сохранились вплоть до наших дней. Практицистский, или утилитарный, подход к науке связан с заносчивой верой части практиков, занимающих к тому же нередко и ответственные административные посты, во всемогущество их «практики», со стремлением подверстать под эту практику науку, подмять ее и диктовать ей угодные им апологетические условия. При этом получалось, что наука не прокладывала дорогу практике (хотя на словах декларировалась важность знания), а, наоборот, плелась в хвосте практицистской стихии. Кстати, при своих явных неудачах сторонники такого рода «практики» опять же обвиняли науку в том, что она не идет вровень с практикой, что она «оторвалась» от практики.

Принцип связи теории и практики нуждается в расшифровке, так как сам по себе он может служить кому угодно. В наиболее уродливой форме это проявилось в фашистской Германии второй половины 30-х — первой половины 40-х гг. Именно там чрезвычайно пропагандировался тезис «единство теории и практики». Его проведение в жизнь имело много негативных последствий для развития науки в этой стране. Но не только это. В 1942 г. Гитлер издал приказ, по которому никакие научные исследования не должны были широко поддерживаться, если они не дают военной продукции в течение шести недель. Поэтому немецким ученым^[354] было рекомендовано даже не упоминать перед гитлеровским руководством о возможности создания атомного оружия. Иначе Гитлер немедленно установил бы крайне сжатый срок работ, и горе было бы ученым, если бы они не уложились в этот срок. Поэтому ядерные исследования в Германии не получили широкой правительственной поддержки, и работы велись в относительно небольших масштабах (см.: *Корякин Ю.И.* Биография атома. М., 1961. С. 149). Развертывание работ к концу войны уже не смогло существенно изменить положение. Были и другие причины, не позволившие гитлеровскому вермахту создать атомную бомбу. Данный факт, конечно, был позитивным с точки зрения социального прогресса, но он свидетельствует и о том, сколь бесперспективна

политика, ставящая во главу угла утилитарно понимаемую связь теории и практики.

Наряду с узким практицизмом встречается и альтернативная ему позиция «чистой науки», «науки для науки». Суть ее в такой установке: ни в настоящем, ни в будущем наука, или теория, не должна быть связана с практикой; наука перестает быть наукой, а теория теорией, если обременяет себя практикой.

Вспоминая о духовной атмосфере среди молодых кембриджских физиков 30-х гг., английский ученый и писатель Ч. Сноу, например, писал: «Больше всего мы гордились тем, что наша научная деятельность ни при каких мыслимых обстоятельствах не может иметь практического смысла. Чем громче это удавалось провозгласить, тем величественнее мы держались. Даже Резерфорд почти не разбирался в технике... Резерфорд твердо и недвусмысленно заявил, что не верит в возможность освобождения атомной энергии... Это была единственная грубая ошибка, которую Резерфорд допустил за свою научную деятельность. Очень характерно, что она касалась вопроса, связанного с переходом от чистой науки к прикладной» (Сноу Ч.П. Портреты и размышления. М., 1985. С. 215 — 216).

Ни вульгарно-утилитаристский подход к науке, ни концепция «чистой науки» не дают такого решения проблемы соотношения науки (теории) и практики, при котором обеспечивалось бы их оптимальное развитие. В науке должны иметь место как исследования, работающие на практику текущего момента, так и исследования, рассчитанные на более или менее отдаленную перспективу.

Теория, не имеющая среди своих целей соединение с практикой ни в настоящем, ни в перспективе, имеет больше шансов превратиться в бесплодное, пустое теоретизирование, чем теория, ориентирующаяся на такую связь. Но для науки (и теории) губителен также узкий практицизм; если бы он оказался единственным, то человечество не дошло бы до открытия атомной энергии,^[355] создания электронных вычислительных машин и до осуществления космических полетов.

Положение о необходимости связи теории и практики основывается на таком ее понимании, которое исключает оба отмеченных подхода; мера взаимосвязи теории и практики — в соотношении, обеспечивающем максимальное их развитие и функционирование.

Таковы *главные функции* практики в отношении познания: *базисная, детерминирующая, критериальная и целеполагающая.*

17.3. Функции познания в отношении практики

Познание, в свою очередь, имеет несколько функций по отношению к практике.

Информационно-отражательная функция является у познания, конечно, ведущей. В отличие от базисной функции практики, состоящей в пре-

доставлении исходных данных для последующей их обработки мышлением, здесь имеет место сама эта переработка, т.е. производство понятий, гипотез, теорий, методов. Если практика выступает средством для познавательной деятельности, то познание, в свою очередь, есть средство практической деятельности.

Существо *регулятивной функции* состоит в регулировании практики, в обеспечении управления практикой, практическими действиями.

Одной из подфункций регулятивной функции выступает *корректирующая* (по отношению к практике) *функция*.

В истории естествознания, в физике, химии, биологии такая функция теории по отношению к экспериментам, в частности, корректировка средств, методик их проведения, широко распространена. Эта функция присуща и социальным теориям.

Приведем примеры.

В ФРГ в послевоенные годы претворялась в жизнь экономическая теория, разработанная Л. Эрхардом (он занимал с 1947 г. пост министра народного хозяйства в кабинете Аденауэра, с 1955 г. был заместителем федерального канцлера, а с 1963 по 1966 г. являлся канцлером ФРГ). Суть его концепции резюмировалась положением: «Народное хозяйство, основанное на конкуренции, является лучшей формой хозяйства как с точки зрения экономической, так и с точки зрения демократических принципов. Государство должно вмешиваться в жизнь рынка только в той степени, в которой это требуется для поддержания работы механизма конкуренции или для контроля тех рынков, на которых условия вполне свободной конкуренции не осуществимы» (*Эрхард. Л. Благосостояние для всех. М., 1991. С. 161; в ФРГ книга издана в 1956 г.*). Из этого положения следовало: «законодатель должен считать своей задачей устранение факторов, нарушающих ход рыночных операций, для чего необходимо: а) сохранять свободную конкуренцию в возможно большем объеме; б) на тех рынках, где конкуренция не может^[356] быть полностью осуществлена, препятствовать злоупотреблениям мощных хозяйственных групп; в) для этой цели учредить государственный орган контроля, а если необходимо, то и для оказания влияния на ход рыночных операций» (там же. С. 166). Такая открыто антимонопольная установка экономической концепции Л.Эрхарда вела к постоянной, последовательной борьбе с тенденцией к монополизму в экономике (т.е. была связана с «корректированием» экономической, производственной практики), что явилось одним из важнейших факторов быстрого подъема экономики ФРГ.

Другой исторический факт (несколько иного плана) касается истории нашей страны после Октября 1917 года. Здесь осуществлялась экономическая концепция К. Маркса, согласно которой требовалось уничтожить частную собственность на средства производства и утвердить в экономике общественную собственность. В трактовке последователей К. Маркса понятие «общественная собственность» оказалось фактически подмененным понятием «государственная собственность», т.е. той же частной собственностью, но возведенной в квадрат; на основе такой теории в экономику активно внедрялся чиновничий государственный монополизм. В результате народному хозяйству страны пришлось не раз испытать на себе «корректировку» со стороны этой теории и связанной с ней партийной политики. Наиболее драматичной была насильственная коллективизация сельского хозяйства, целью которой было уничтожение частной собственности в этой сфере производства. В результате таких «корректировок практики» идея социализма, весьма, кстати, привлекательная по обеспечению социальной защищенности трудовых слоев общества, оказалась нереализованной и во многом дискредитированной. В числе декларативных остались многие верные положения теоретиков социализма, и среди них положение: «Капитализм создал производительность труда, невиданную при крепостни-

честве. Капитализм может быть окончательно побежден и будет окончательно побежден тем, что социализм создает новую, гораздо более высокую производительность труда» (Ленин. В.И. ПСС. Т. 39. С. 21).

Рассматривая философский вопрос о взаимоотношении практики и теории и отмечая воздействие практики на теорию, а теории на практику, мы приходим к представлению о приоритетности практики в одних отношениях и приоритетности теории (или знания) в других отношениях. Коснемся подробнее данного момента.

Неоспоримо важная роль практики в жизни людей и познании послужила основой для ее фетишизации и мистификации. Практика стала обоготворяться в прагматизме, праксеологизме, среди сторонников марксизма. Такое отношение к практике дошло до наших дней. Е.А. Симонян утверждает: «Когда практика вступает в противоречие с теориями, взглядами, то пересматривается не практика... а теория» (Единство теории и практики (философский анализ). М., 1980. С. 113). «Практика всегда опрокидывает все те теории, положения и выводы, которые не соответствуют жизни» (там же. С. 112), т.е. той же практике. Получается, что практика наделяется некоей мистической способностью быть всегда верной и всеильной; непонятно только, зачем ей вообще нужна теория,^[357] которая к тому же, как правило, отстает от нее, т.е. мешает ей. В этой ситуации положение о том, что теория освещает дорогу практике, становится пустой декларацией, прикрывающей далекие от науки интересы практиков, в том числе партийных политиков.

Практика, конечно, служит основанием развития теории. Но это — в принципе, а более конкретно — это верно в строго определенных отношениях. Неоспорим, к примеру, приоритет практики в ее взаимоотношении с теорией (и познанием вообще) при определении истинности знания. Помимо этого, практика выступает в целом материальной основой развития всего человеческого познания.

В то же время практика может не соответствовать теории, познанию. Но в каком плане? Практика ведь немислима без познавательного, теоретического компонента. В этом отношении теория никак не может отставать от практики; она — внутри самой этой практики; положение об отставании теории от практики в данном случае — абсурд.

Практика всегда более ограничена, чем хорошая теория. Практика «стеснена» материей, тем или иным составом средств, степенью их развития и т.п. В отличие от нее духовная деятельность человека, в том числе теоретическая, тоже, правда, не абсолютно свободная, имеет значительно больше возможностей для своего — независимо от конкретных условий — развития.

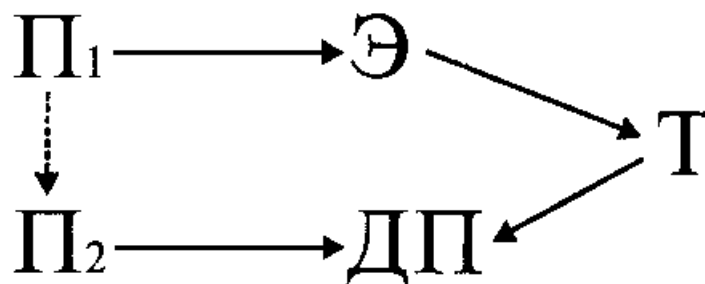
Теория способна предвидеть ход практической деятельности (в этом состоит ее *прогностическая функция*), выдвигать научно обоснованные цели перед практикой. «Хорошая теория» — всегда теория объективно значимая, улавливающая тенденции развития материальных систем, не только природных, но и практических.

Теория — необходимейшая часть науки: ей присуща такая особенность науки, как относительная автономность в развитии по отношению к прак-

тике, в частности, по отношению к производству. Чем объясняется эта относительная самостоятельность? Прежде всего наличием особых внутренних законов развития науки, ее специфической (по сравнению с производством) природой, наличием особой внутренней логики развития. Важным фактором, детерминирующим ее относительную самостоятельность, является также взаимодействие с другими формами общественного сознания (мировоззрением, искусством, нравственностью), циркулирование в ней идей и принципов, не идущих прямо от практики, но способных влиять на движение научного знания. Наконец, относительная самостоятельность обуславливается существованием преемственной связи данного уровня развития науки с знаниями прошлых времен, возможностью актуализации знаний далекого прошлого, которые соответствовали практике совсем иного уровня. ^[358]

Относительная самостоятельность теории (в аспекте практики) объясняется, помимо прочего, тем, что между нею и практикой имеются посредствующие звенья. Вспомним, какие это звенья: с одной стороны, это эмпирическое познание, с другой — духовно-практическое, или нормативно-регулятивное, методологическое звено. («Духовно-практическое» — это не «духовное» плюс «практика», а духовное, непосредственно нацеленное на практическую реализацию. Здесь «практическое» — в сопоставлении с теоретическим и эмпирическим в границах абстрактного мышления).

Как уже отмечалось, цикл познавательной деятельности протекает по следующей схеме:



Здесь P_1 — исходный рубеж практики, Э — эмпирическое знание, Т — теоретический уровень познания, ДП — духовно-практическое звено познания, P_2 — новый уровень практики.

В результате происходит сдвиг в практике: P_1 — P_2 ; практика с одного уровня поднимается на другой, более высокий.

Возможность неоднозначной связи теории с эмпирическим познанием, а духовно-практического знания — с теоретическим объясняет неоднозначную связь теории с практикой, а тем самым и ее относительную самостоятельность по отношению к практике.

В сфере теоретического достигается свободный (т.е. независимый от конкретного уровня практики) пробег мысли, ее выход за пределы границ этой практики.

Анализируя историю науки, В.С. Степин убедительно раскрыл эту неизбежную и очень ценную для науки свободу теоретического познания по отношению к физическому эксперименту. Он показал, что наука может получать новые знания и без непосредственного обращения к эксперименту,

минуя непосредственную практику (простейший пример: применяя правила сложения, можно было бы получить даже такое большое число, как миллион, хотя отсчет реального миллиона предметов оказывается в практике весьма затруднительным, а подчас и невозможным делом). Научному познанию свойственно опережающее отражение практики. В развитой науке складываются различные слои познания, каждый из которых обладает своими возможностями прогнозирования предметных отношений будущей практики. Чем дальше от ^[359]стоит соответствующий слой от реального производства, тем менее конкретным становится прогноз будущего, но за счет этого достигается большее опережение наличной практики» (Научное познание как «опережающее отражение» практики // Практика и познание. М., 1973. С. 226).

Достаточно убедительно возможность расхождения теории и практики (в плане отставания практики от теории и появления практических заблуждений) в нашей литературе показана Б.А. Вороновичем (см.: Философский анализ структуры практики. С. 181—199). Причины такого расхождения он делит на объективные и субъективные. Касаясь последних, он пишет, что они выражаются в воздействии личности, ее воли и знаний на течение практического акта, оценку его результатов. Субъект может совершать негативные для практики и теории иррациональные действия. И развитие практики связано с преодолением ошибок, с дальнейшей рационализацией бытия.

Если практика есть критерий истинности теории, то подлинно научная теория есть критерий правильности практики.

Приоритетность теории не следует, однако, понимать как абсолютизацию роли теории в отношении практики. Если и был сделан акцент на ее прогнозирующей, корригирующей функции, то для того, чтобы лучше увидеть необоснованность позиции, мистифицирующей и обоготворяющей практику в ущерб теории.

Теории бывают разные. Когда мы вели речь о теориях, то имели в виду, конечно, подлинно научные теории, т.е. отвечающие комплексу критериев научности, в первую очередь принципу объективности (что означает и свободу от политических и иных субъективных влияний). Возможны, однако, и весьма рационалистичные теории с серьезной заявкой на глубокое раскрытие объективной диалектики предмета исследования, но в то же время по-своему интерпретирующие какие-то важные моменты этой диалектики; в экономической теории К. Маркса такая участь постигла закон отрицания отрицания, из содержания которого применительно к экономическому развитию было элиминировано отрицание-синтез. Теории создаются живыми людьми, живущими порой в очень сложной социальной обстановке, и от нее полностью отвлечься ученому бывает не так просто. К тому же сама теория непосредственно вырастает не из практики, а из эмпирического знания.

Теория как относительно свободная мыслительная конструкция может, конечно, идти впереди своего эмпирического основания. Но она может и не улавливать глубинных процессов, скрывающихся за эмпирическим материа-

лом. Ненаучные или антина^[360]учные теории вообще оторваны от реальной практики и в этом смысле действительно отстают от практики.

Практика и познание, практика и теория взаимосвязаны и воздействуют друг на друга. Их взаимоотношение содержит в себе противоречие. Стороны противоречия могут находиться в состоянии соответствия, гармонии, но могут приходить и в дисгармоничное состояние, доходящее до конфликта. Одна из сторон может отставать от развития другой, что является естественным выражением противоречия между ними; преодоление этого противоречия может вести к новому уровню их соотношения. На этом пути достигается развитие и теории, и практики.^[361]

Глава 18. Творчество

На основе познавательных способностей человека и его практики развертывается творческая деятельность индивида, раскрывается его созидательная сущность.

Творческие компоненты имеются у человека и в составе чувственных представлений, и в системе понятийных образов, как в живом созерцании, так и в эмпирическом и теоретическом познании. В мышлении человека функционируют многие понятия типа идеального, нацеленные на будущее. Но имеются и чувственные представления, являющиеся продуктом абстрактного мышления, которые содержат образ будущего, выступают как представления-цели; они тоже идеальное, т.е. представления-идеальное. На них замыкаются многие представления только отражательного типа; иначе говоря, чувственное отражение в немалой степени определяется практикой, будущим, теми новыми творческими представлениями, в которых воплощается будущее.

Мы разделяем мнение о том, что в познании нет двух параллельных, не зависящих друг от друга механизмов, один из которых обслуживает отражение, а другой — творчество; выделить подобные «механизмы» оказывается невозможным, поскольку творчество пронизывает весь познавательный процесс. Нельзя назвать ни одной формы познания, которая была бы чистым отражением, копированием объекта.

Итак, творчество и отражение — разные, но взаимосвязанные феномены.

Распространенным является понимание творчества как деятельности человека, преобразующей природный и социальный мир в соответствии с целями и потребностями человека и человечества на основе объективных законов действительности.

По-видимому, последнее («на основе объективных законов действительности») будет необязательным признаком; во-первых, он содержится в указании на преобразование природы, и, во-вторых, его включение оставляет за бортом творчества то, что имеет место в религиозных, мифологических конструкциях, в ряде областей искусства, на обыденном уровне сознания.

Иногда считают, что творчество — это создание такого нового, которое имеет положительную общественную значимость, способствует прогрессивному развитию человечества. По поводу такого определения справедливо выдвигается возражение: общественной значимости не имеет ни творчество детей, ни решение взрослым человеком головоломки; в истории известно немало случаев, когда ^[362] блестящие достижения творческой мысли людей долгое время не обретали общественной значимости. К этому нужно добавить, что если различается общественная и индивидуальная значимость, то нет сколько-нибудь веской причины (кроме желания обезличить картину творчества, безостаточно растворив индивида в «общественном») для игнорирования индивидуальных интересов и индивидуального творчества. И еще одно

соображение: «привязывание» творчества только к прогрессу, как в приведенном выше определении, даже при научно-объективном понимании прогресса (а прогресс до сих пор трактуется неоднозначно и даже произвольно) дает повод для очерчивания излишне узкого круга явлений, относимых к творчеству. Даже тех деятелей науки и культуры, которые создавали новое в интересах реакционных социальных групп, вряд ли следует считать нетворческими личностями. Точнее будет избрать угол зрения на творчество, который мог бы охватить многообразные его проявления — и прогрессивное, и реакционное, консервативное, и нейтральное по отношению к прогрессу. Это скорее виды или типы творчества, нежели само его существо.

Можно принять в качестве рабочего, требующего, как мы полагаем, коррективов, следующее определение, встречающееся в философской литературе: *творчество — это процесс человеческой деятельности, создающий качественно новые материальные и духовные ценности.*

Творчество изучается многими науками: философией, психологией, науковедением, кибернетикой, теорией информации, педагогикой и др. В последние десятилетия встал вопрос о создании особой науки, которая исследовала бы творческую деятельность человека, — эвристики (считается, что термин «эвристика» происходит от «эврика» — «Я нашел!» – восклицания, приписываемого Архимеду при неожиданном открытии им основного закона гидростатики; «эврика» — слово, выражающее радость при решении какой-либо проблемы, при появлении удачной мысли, идеи, при озарении). Круг ее проблем широкий: здесь и вопрос о специфических чертах творческой деятельности, и о структуре, этапах творческого процесса, типах творческой деятельности, о соотношении научного и художественного творчества, о роли догадок и случая, о таланте и гениальности, стимулирующих и репрессирующих факторах творческого процесса, о роли мотивационных и личностных факторов в творческой деятельности, влиянии социальных условий на проявление творческих способностей и на творческий процесс, о творческой продуктивности возраста, роли научных методов в продуктивном мышлении, стиле мышления в науке и творчестве, диалоге и дискуссиях как средствах и формах научного творчества и т.п. Философия изучает мировоззренческую сторону творческой деятельности человека, проблемы гносеологического и общеметодологического характера. В ее компетенции такие проблемы, как творчество и сущность человека, отражение и творчество, отчуждение и творческие способности, гносеологическая специфичность творческого процесса, творчество и практика, соотношение интуитивного и дискурсивного, социокультурная детерминация творческой деятельности, соотношение индивидуально-гносеологического и социологического уровней творчества, этика ученых и творческая деятельность, гносеологический и этический аспекты научных дискуссий и др.

В разработке проблем творчества философы опираются на результаты других наук, на обобщение их результатов. В то же время специалисты-психологи (как и специалисты иного профиля) в своих исследованиях ориентируются на результаты исследования мировоззренческого и гносеологиче-

ского аспектов творческой деятельности. Здесь — взаимодействие, аналогичное взаимоотношению философии и частных наук вообще.

Учитывая тот факт, что ряд вопросов творчества уже освещался в предыдущих разделах (о сущности идеального, о чувственно-сенситивном и абстрактно-мысленном, об интуиции и соотношении интуитивного и дискурсивного и т.п.), мы затронем здесь лишь несколько моментов, касающихся феномена «творчество».

Творчество неоднородно: многообразие творческих проявлений поддается классификации по разным основаниям. Отметим лишь, что существуют разные виды творчества: производственно-техническое, изобретательское, научное, политическое, организаторское, философское, художественное, мифологическое, религиозное, повседневно-бытовое и т.п.; иначе говоря, виды творчества соответствуют видам практической и духовной деятельности.

Структура творческого процесса. Все еще встречается представление, ограничивающее научное творчество нахождением решения проблемы. Но в этом случае не учтено само начало творческого процесса, начало его развертывания. Осознание потребности, постановка и формулирование проблемы — это начальные рубежи процесса поиска решения проблемы. Фиксируя конкретную проблемную ситуацию и цель исследования, проблема направляет весь творческий процесс в его сложном движении к результату. Идеальное, как центральное звено творческого процесса, рождается под непосредственным воздействием проблемности и для удовлетворения соответствующей потребности субъекта.

Техническое творчество, например, имеет следующие звенья: раскрытие технического противоречия, формулировка технической задачи, выработка технической идеи, создание идеальной модели, материализация идеального образа, отработка и внедрение^[364] работоспособного технического объекта, его дальнейшее совершенствование. Для характеристики этапов (или фаз) научного творчества приведем несколько близких друг к другу трактовок. Д. Маккиннон выделяет пять этапов: 1) накопление знаний, навыков и умений для четкого формулирования проблемы; 2) этап «сосредоточения усилий», который иногда приводит к решению проблемы, а иногда вызывает усталость и разочарование; 3) уход от проблемы, переключение на другие занятия (этот этап называют периодом инкубации); 4) озарение, или «инсайт»; 5) верификация. А.М. Селезнев выделяет в творческом процессе следующие фазы: 1) обнаружение научной проблемы, выбор предмета исследования, формулирование цели и задач исследования; 2) сбор информации и выбор методологии исследования; 3) поиск путей разрешения научной проблемы, «вынашивание» новой научной идеи; 4) научное открытие, рождение научной идеи, создание идеальной модели открытого ученым явления; 5) оформление полученных научных данных в логически стройную систему. По мнению И. Тейлора (Канада), творческий процесс имеет этапы: 1) формулирования проблемы; 2) трансформации, когда проблема трансформируется с помощью метафоры, аналогии, реверсирования и т.д.; 3) внедрения и исполь-

зования творческого продукта, т.е. преобразования какой-то части окружающей среды.

Приведенные трактовки структуры творческого процесса фиксируют проблему как исходную фазу (или этап) творчества. Этим подкрепляется и наше представление о творчестве. Наряду с данным общим моментом приведенные трактовки творчества различаются в нескольких отношениях. С одной стороны, это показатель дискуссионности вопроса, с другой — сложности самого явления. Мы предлагаем студентам самим взвесить степень обоснованности каждой из приведенных точек зрения и либо принять одну из них как наиболее обоснованную, либо сформировать другое представление о структуре творческого процесса в науке.

Среди разработок по вопросам творчества большой интерес в плане их использования учеными в своей деятельности представляют исследования, посвященные стимулированию процесса научного творчества. Эти работы могут привлечь внимание специалистов-философов, стать предметом гносеологического анализа. Но они любопытны и сами по себе, как методы или способы, приемы активизации творческих способностей в любой отрасли научного познания. Коснемся некоторых из них.

В литературе по творчеству нередки обращения к «синектике Гордона» (см.: *Gordon W.J.J. Synectics. // The development of creative capacity. N.Y., 1961*; Процесс творчества. ИНИОН АН СССР. М., 1977. С. 149—150). Сам У. Гордон определяет теорию синектики как операционную теорию, предназначенную для со^[365]знательного использования подсознательных психологических механизмов, действующих в процессе творчества. Группа ученых, которой предлагают решить задачи, пользуется, по наблюдениям Гордона, аналогиями четырех видов — *прямой аналогией*, когда, например, технический объект сравнивают с биологическим; *символической*, когда для предложенной проблемы удается дать общее определение, которое вызывает некоторые необходимые ассоциации; *фантастической*, когда мысленно создается идеальная ситуация, пусть даже противоречащая законам природы, в которой задача легко решается; наконец, *личной аналогией*, когда члены группы воображают себя элементами предложенной ситуации.

Последний момент, по-видимому, представляет собой то, что Жак Моно называет *субъективным уподоблением*. Когда ученый заинтересовался каким-либо феноменом или проблемной ситуацией, пишет Ж. Моно, он пытается, не всегда осознавая это, субъективно промоделировать ситуацию, чтобы достичь внутренней репрезентации самого феномена, а затем и других составляющих данной ситуации. Недаром многие физики рассказывают, что, размышляя над своими проблемами, они воображают себя электроном или другой элементарной частицей и задают вопрос: как бы я вел себя, будь я этой частицей.

А. Осборн предложил для стимулирования научного творчества «брейнсторминг» — «мозговой штурм», или «мозговую атаку» [см.: Научное творчество. ИНИОН АН СССР. Вып. 4. М., 1979. С. 39. (Анализ данного метода, а также синектики У. Гордона и изложение еще одного метода — алго-

ритма изобретения Г.С. Альтшуллера см. в кн.: *Альтшуллер Г.С. Алгоритм изобретения*. М., 1973)]. Суть его — в особой форме воздействия группы на индивида, решающего проблему. А. Осборн приводит примеры, когда проблемы, не поддававшиеся индивидуальным усилиям, были успешно решены во время сессии «брейнсторминга». Стимулирование творческой активности достигается, по его мнению, благодаря соблюдению четырех принципов: 1) принципа исключения критики: можно высказывать любую мысль без боязни, что ее признают плохой; 2) поощрения самого необузданного ассоциирования: чем более дикой покажется идея, тем лучше; 3) требования, чтобы количество предлагаемых идей должно быть как можно большим; 4) признания, что высказанные идеи не являются ничьей собственностью, никто не вправе монополизировать их; каждый участник вправе комбинировать высказанные другими идеи, видоизменять их, улучшать и совершенствовать. В основе этой методики лежит уверенность в том, что творческое мышление требует свободы, раскрепощенности, устранения всяких внешних торможений. У каждого человека есть способность генерировать идеи^[366] и критически оценивать их. Критическая оценка тормозит генерирование идей, сковывает мысль. Поэтому желательно, по А. Осборну, чтобы в момент рождения идеи способность к критической оценке была отключена. Критическое рассмотрение и оценка идей должны быть отсрочены, перенесены на будущее; это следующий этап работы. Таким образом, две стадии творческого процесса — выдвижение идей и их оценка — искусственно отделяются друг от друга.

Проблема стимулирования творческого процесса имеет выход в широкий спектр социальных факторов. Даже приведенный исторический пример свидетельствует не только о важности сопоставления и столкновения разных идей и установок, но и о внутренней потребности творческого ума в демократизме и свободе обсуждений, толерантном отношении к оппонентам, что неотрывно от демократизма и человечности всей общественной жизни.

Изначальной сущностью человека является творчество, или, что то же, — творчество в труде. Труд должен быть не самоотчуждением, а самоутверждением человеческой личности. Слишком часто и даже почти для всех в истории труд был преимущественно средством для поддержания элементарного существования, а не проявлением творческих способностей человека. Труд должен быть не только и не столько средством к жизни, сколько ее сущностью, процессом, в котором человек полностью и всесторонне развивает свои склонности и задатки. Стимулом к труду должно быть не внешнее принуждение, в том числе и стремление к заработку, а прежде всего глубокая внутренняя потребность в творчестве. Если для какого-то отрезка исторического становления цивилизации характерно отношение к труду как к проклятию, участие в трудовой деятельности с отвращением, если от труда бегут (по Марксу), как от чумы, то при разумной организации общества он может и должен стать первой потребностью личности, источником полноценной жизни и счастья. Если бы труд был свободным проявлением жизни, человек наслаждался бы жизнью. Творчество становится активным фактором труда и

всей человеческой жизни. В обществе будущего мерилom производимого богатства должна стать степень творчества, степень развития и применения человеческих способностей, знаний, науки. Формы собственности, с этой точки зрения, есть лишь средство; самоцелью общества становится человек, разностороннее развитие его способностей, свободный труд и творчество, т.е. самоутверждение человеческой личности, счастье человека.

Как видим, творчество является отнюдь не рядовой проблемой гносеологии, а неразрывно связано с судьбами цивилизации, со смыслом человеческой истории, это одна из центральных проблем^[367] мировоззрения; она должна рассматриваться в широком контексте общечеловеческой культуры.

Вернемся, однако, к научному творчеству, к его социальной детерминированности.

Фокусируя внимание на способах получения новых идей, представлений и понятий, мы убеждались в их индивидуальном, неповторимом характере, в их случайности и непредсказуемости. Мы видели также, что иррациональные скачки в научном познании после заполнения «логического вакуума» дискурсивными компонентами снимались, благодаря чему процесс познания обретал вид логичности, закономерности и непрерывности. Но в еще большей мере закономерность научного познания выступает, когда с индивидуального уровня субъекта познания приходится переключаться на уровень общества, на социокультурный фон развития науки.

Спрашивается: так ли уж индивидуальны и неповторимы открытия Г. Менделя и А. Эйнштейна, что без этих личностей не было бы и соответствующих открытий? Настолько ли велика роль индивидуальной интуиции, чтобы всецело направлять движение научного прогресса?

Вопрос не из простых, если вспомнить все многочисленные факты озарений и случайных догадок.

Но сопоставим эти факты со столь же многочисленными случаями открытий одного и того же явления разными учеными примерно в одно и то же время. Мы говорим о Г. Менделе, но должны вспоминать также о «переоткрытии» его законов в разных местах Э. Чермаком, К.Э. Корренсом и Г. Де Фризом в 1900 г. Мы знаем открытие А. Эйнштейна, но вместе с тем знаем и аналогичные результаты А. Пуанкаре (1905). А совпадение открытий Ч. Дарвина и А.Р. Уоллеса? Справедливо отмечается, что фундаментальные открытия всегда исторически подготовлены; подготовленной оказывается не только сама проблема, но и компоненты ее решения. Этой подготовленностью и объясняются те факты, которые квалифицируются как «переоткрытия». В данной связи небезосновательно положение, высказанное психологом из Калифорнии Гоуэном: «То, что гениям открывалось в одной вспышке озарения, может прийти к менее ярким людям в результате длительных и напряженных усилий» (Проблемы научного творчества. С. 183). Вместе с тем был все-таки и Г. Мендель, опередивший свою эпоху на несколько десятилетий. Для его открытия еще «не пришло время», хотя ряд предпосылок уже был. В целом оно не было случайным, а закономерность и логичность истории познания не настолько абсолютна, чтобы умалять заслуги отдельных

личностей – творцов открытий. «Это не должно создавать иллюзию, будто ^[368] авторы открытий не являются авторами. Все дело в том, что именно они устанавливают проблему, понимают ее суть, находят ее решение, воспринимая лучше других людей потребности культуры» (*Купцов В.И. Природа научного открытия. С. 22*).

Итак, рассмотрение научного творчества показывает его глубоко индивидуальную природу, большое значение в нем профессионализма и таланта исследователя, его нравственных качеств, интуиции и случайностей; в то же время творчество не является таинственным явлением. Приближается разгадка механизма интуиции и роли случайных факторов. Процесс научного познания на уровне индивидов интуитивен и дискурсивен, в нем сливается необходимость со случайностью, случайность оказывается доминирующей для «запуска» механизма интуиции, вероятностный результат дополняется последующей дискурсивностью. На уровне общества и культуры в целом доминирующей оказывается необходимость, подчиняющая себе случайность. Деятельностная и социальная природа познания обеспечивает его рациональный в целом характер и закономерное развитие в соответствии с логикой объективного мира.

Человечество никогда не довольствовалось случайностями и стихийностью в познании мира. Всегда, на всем протяжении развития науки шел поиск средств направленного и эффективного воздействия на научное творчество. Как показывает опыт развития науки, научным творчеством в известных пределах можно управлять. Это касается как условий проявления индивидуальных способностей исследователя, в частности интуиции, условий, благоприятствующих встрече со счастливой случайностью, повышающих степень вероятности решения проблемы, так и, с другой стороны, условий социокультурного характера, социально-экономических, политических и общекультурных предпосылок, также поддающихся (особенно при исключении социальных антагонизмов) определенному регулированию. Нисколько не умаляя роли интуиции и случайности в научном творчестве, ученые ориентируются прежде всего на рациональные способы исследования, действующие относительно автономно от той же интуиции, способные давать крупные научные результаты в этой своей автономии и в то же время подводящие процесс познания к интуитивным скачкам. ^[369]

Глава 19. Научное познание

В системе человеческой культуры научное знание выступает одним из наиболее эффективных средств познания и преобразования природной и социальной действительности. Оно является также непрерывно расширяющейся сферой приложения творческих возможностей всего общества и отдельных личностей.

В его структуру входят научные понятия, научные законы, гипотезы, теории, методы. Само оно имеет разные уровни.

От других видов знания оно отличается рядом характерных черт, или критериев; их мы уже разбирали – это: 1) объективность, или принцип объективности; 2) рациональность, доказательность; 3) эссенциалистская направленность; 4) особая системность; 5) проверяемость (см. с. 76–77).

Остановимся сначала на методах познания.

19.1. Методы

19.1.1. Понятие «метод». Сущность и аспекты научного метода

Человеческое мышление представляет собой сложный познавательный процесс, включающий в себя использование множества различных приемов, методов и методов познания.

В широком смысле метод есть путь, способ достижения какой-либо цели, способ решения определённой задачи. Ф. Бэкон сравнивал метод со светильником, освещающим путнику дорогу в темноте. Он говорил: даже хромой, идущий по дороге, опережает того, кто бежит без дороги. Известен также афоризм Г. Лихтенберга: было бы куда лучше, если бы людей учили не тому, **что** думать, а тому, **как** надо думать. И в наши дни роль метода не только не уменьшается, но и, наоборот, всё возрастает. В условиях информационного взрыва на исследователя ложатся задачи не столько по поиску новой информации (что тоже актуально), сколько по наращиванию умения пользоваться методами обработки имеющейся информации, методами решения проблем; механические, нетворческие операции всё чаще передаются «машинной памяти», «машинному интеллекту».

Метод — это система принципов, приемов, правил, требований, которыми необходимо руководствоваться в процессе познания.

В данном определении метода выражено его операциональное существо; метод содержит в себе совокупность требований, которые характеризуют порядок познавательных операций. *Аспекты метода: предметно-содержательный, операциональный, аксиологический.* ^[370]

Предметная содержательность метода состоит в том, что в нем отражено знание о предмете исследования; метод основывается на знании, в частности на теории, которая опосредует отношение метода и объекта. Многие философы признают, что метод — это та же теория, но повернутая своим

острием на познание и преобразование объекта; это система нормативных правил, выводимых из теории (или вообще из определенного знания) с целью дальнейшего познания объекта. Предметная содержательность метода свидетельствует о наличии у него объективного (объектного) основания. Метод содержателен, объективен.

Операциональный аспект указывает на зависимость метода уже не столько от объекта, сколько от субъекта. На формирование правил-предписаний оказывают существенное влияние уровень научной подготовки специалиста, его умение перевести представления об объективных законах в познавательные приемы, его опыт применения в познании тех или иных приемов, способность их совершенствовать; влияют на выбор и разработку правил соображения удобства и «экономии мышления». Нередко на основе одной и той же теории возникают модификации метода, зависящие лишь от субъектных моментов. Метод содержит в себе совокупность требований, которые устанавливают порядок познавательных операций. Метод субъектен, или субъективен (в данном отношении).

Аксиологический аспект метода выражается в степени его надежности, экономичности, эффективности. Перед ученым порой встает вопрос о выборе одного из двух или нескольких близких по своему характеру методов. Решающую роль в выборе могут сыграть соображения, связанные с большей ясностью, общепонятностью или результативностью метода. Когда в 20-х гг. в нашей стране проходила дискуссия по вопросам методологии и перед частью естествоиспытателей встала проблема, какому методу отдать предпочтение — элементаристскому (механистическому) или системному («диалектике»), физиолог А.Ф. Самойлов заявил, в частности: «Те марксисты, которые воодушевлены верою в силу диалектического метода в познании природы, если они при этом специалисты-естественники в какой-нибудь определенной области естествознания, должны на деле доказать, что они, применяя диалектическое мышление, диалектический метод, в состоянии пойти дальше, скорее, с меньшей затратой труда, чем те, которые идут иным путем. Если они это докажут, то этим без всякой борьбы, без излишней бесплодной оскорбительной полемики, диалектический метод завоюет себе свое место в естествознании. Естествоиспытатель прежде всего не упрямец. Он пользуется своим твердым методом только и единственно потому, что его метод есть ^[371] метод единственный. Такого естествоиспытателя, который желал бы пользоваться худшим методом, а не лучшим, нет на свете. Докажите на деле, что диалектический метод ведет скорее к цели, — завтра же вы не найдете ни одного естествоиспытателя не диалектика» (Диалектика природы и естествознание // Под знаменем марксизма. 1926. № 4—5. С. 81).

Таковы главные стороны метода научного познания: *предметно-содержательная, операциональная и аксиологическая.*

Методы научного познания можно подразделить на три группы: дисциплинарные, общенаучные, универсальные (или всеобщие). *Дисциплинарные методы* применимы только в рамках отдельных наук. Объективной основой таких методов являются соответствующие специальнаучные законы

и теории. К этим методам относятся, например, метод газожидкостной хроматографии, гибридологический метод анализа отдельных свойств организма, метод спектрального анализа в физике и химии и др. *Общенаучные методы* характеризуют ход познания во всех науках. Их объективной основой являются общеметодологические закономерности познания, которые включают в себя и гносеологические принципы. К ним относятся: наблюдение, сравнение, эксперимент, моделирование и т.д. *Универсальные (всеобщие) методы* характеризуют человеческое мышление в целом и применимы во всех сферах познавательной деятельности человека (с учетом их специфики). Их объективной основой выступают общепhilosophические закономерности понимания окружающего нас мира, самого человека, его мышления и процесса познания и преобразования мира человеком. К этим методам относятся философские методы и принципы мышления, в том числе метод восхождения от абстрактного к конкретному, принцип диалектической противоречивости, принцип историзма и др.

Близким к термину «метод» является термин «методология». Иногда они просто отождествляются (например, в выражении «философский метод»). Но корректнее всё же под «методологией» разумеать **учение** о методе. Поскольку комплексы методов есть на специальнонаучном, общенаучном и всеобще-универсальном уровнях познания, то имеются и соответствующие учения об этих комплексах (т.е. специальнонаучная методология, общенаучная методология и всеобще-универсальная методология). Многие специалисты по методологии науки считают правомерным выделение для каждой области относительно автономной методологии в качестве дисциплины, описывающей или теоретически обосновывающей методы, применяемые в этой области. Уже признаётся, кстати, многими существование «отраслевых» методологий в медицине и в технической сфере науки.^[372]

К основным классам методов, кроме отмеченного подразделения по широте действия, относится их подразделение на эмпирические и теоретические, качественные и количественные, содержательные и формальные и т.п.

Остановимся на краткой характеристике некоторых методов познания.

19.1.2. Общенаучные методы исследования

Наблюдение обычно определяется как вид деятельности, связанный с преднамеренным целенаправленным восприятием предметов и явлений внешнего мира (в применении к собственному субъективному миру – самонаблюдение). В этом определении указывается на «преднамеренность» и «целенаправленность», что означает отсутствие незаинтересованного наблюдения и его проведение под углом зрения какой-либо идеи, гипотезы или теории. Иначе говоря, научное наблюдение всегда активно; оно связано с решением определённой задачи; оно должно дать некий материал (факт или факты), которые могут либо подтвердить (частично или полностью), либо отвергнуть какую-либо идею, гипотезу. Так, в самом начале XX столетия голландский биолог Гуго Де Фриз установил в простом наблюдении над расте-

нием энотера естественные мутации, что позволило ему утверждать о наличии скачкообразного изменения наследственных свойств и признаков организмов. Наблюдение оставляет не затронутыми учёными сами объекты наблюдения и условия их существования. Всё происходит естественно, и лишь исследователь оказывается в необычном положении – в поиске чего-то нужного ему. Научное наблюдение должно соотноситься с некоторыми требованиями. Среди таковых – однозначность замысла и возможность контроля либо путём повторного наблюдения, либо посредством иных способов исследования. В наблюдении, повторим это, отсутствует деятельность субъекта, направленная на преобразование, изменение объекта изучения.

Экспериментальный метод значительно отличается от наблюдения. Активность субъекта здесь возрастает настолько, что изменяется сам объект; происходит это посредством применения к объекту материального воздействия. Так, в 1927 г. американский генетик Г. Мёллер путём воздействия рентгеновскими лучами на плодовую мушку дрозофилу получил у неё наследственные изменения; наряду с работами в нашей стране Г.А. Надсона и Г.С. Филиппова, проводимыми несколько ранее на грибах, эти исследования стали крупной вехой в развитии генетики – они открыли возможность искусственного мутирования. Специалисты по методологии науки особо подчёркивают эту активно-преобразующую роль эксперимента: в отличие от методов, имеющих дело^[373] в основном с материалом непосредственного или опосредованного созерцания (или наблюдения), эксперимент означает активное вмешательство человека в исследуемые процессы и структуры объекта; с помощью экспериментального метода учёный получает возможность ставить исследуемое явление в строго контролируемые условия, менять эти условия, точно определять связь причины и следствия, ускорять или замедлять процессы, которые в естественном состоянии протекают либо крайне медленно, либо слишком быстро.

Заметим: понятие «экспериментальный метод» отличается от понятия «эксперимент»: если эксперимент есть одна из форм практики, т.е. материальной деятельности, то экспериментальный метод есть элемент рационализированной духовной деятельности. Эксперимент включает в себя экспериментальный метод, но не наоборот; экспериментальный метод есть лишь духовный компонент эксперимента.

Существует множество видов эксперимента: физический, биологический, демонстрационный, поисковый, проверочный, качественный, измерительный и др.

Особым видом эксперимента является **мысленный эксперимент**. Он проводится тогда, когда прямой эксперимент оказывается затруднительным или вообще невозможным. Большую роль при этом играет воображение. Когда, к примеру, хирург не может рисковать жизнью больного, чтобы провести несколько операций, он на основе данных многосторонних анализов проводит в воображении соответствующие действия и предполагает возможные результаты своей операции. Перед ним многократно встаёт вопрос: «А что будет, если...?» В исторической науке обсуждались возможные последствия

битвы союзных войск с войсками Наполеона под Ватерлоо; анализировалась ситуация: «А что было бы, если бы маршал Груши со своими войсками не опоздал к сражению?» Аналогичные вопросы задают и в философии при обсуждении концепции тепловой смерти Вселенной, при трактовке закона причинности и т.п. Во всех этих и аналогичных случаях учёный должен ярко и живо, как отмечает А.В. Славин, уметь представить себе в уме всё так, как если бы оно происходило в действительности; вопрос «Что должно произойти, если...?» является тем рычагом, который переводит субъекта из реальной действительности в плоскость воображения, но воображения, регулируемого знанием объективно действующих законов (Проблема возникновения нового знания. Минск, 1976. С. 278–279).

Метод моделирования зачастую оказывается более удобным, чем прямой эксперимент; он фактически сам является экспериментом или его разновидностью, но применяется там, где объект либо слишком велик, чтобы с ним экспериментировать (пример –^[374] Солнце, Галактика), либо слишком мал (процессы на микроуровне), либо может подвергать риску жизнь человека (как при попытках лечить его новым лекарством). Имеется немало других причин, не позволяющих проводить эксперименты. На выручку приходит моделирование. Общеизвестным в философско-методологической литературе является **определение метода моделирования как заключающегося в воспроизведении свойств, структуры и функций объекта познания на специально устроенной (или подобранной) его модели, на его «заменителе»**). С помощью моделирования осуществляется исследование процессов, характерных для оригинала, но – в отсутствии оригинала. Широко распространено понимание модели, имеющееся в работах В.А. Штофа: *модель – это такая мысленно представляемая или материально реализованная система, которая, отображая или воспроизводя объект исследования, способна замещать его так, что её изучение даёт нам новую информацию об этом объекте*. В качестве модели человеческого организма может служить собака, для изучения процессов в головном мозге – ЭВМ, для исследования новых конструкций самолётов – испытание их моделей на стенде и т.п.

Прежде чем построить плотину, инженеры проводят её испытание на модели, то же самое происходит и с кораблями.

Известен случай, когда английский корабль «Кэптен», построенный на основе только теоретических расчётов, перевернулся, как только был спущен на воду; строители корабля не приняли во внимание предостережение инженера Рида, который заранее определил пороки корабля на основе результатов испытаний модели.

Не всегда, однако, прямой перенос знаний с модели на оригинал даёт точный результат. Для этого требуется использовать другие методы: если это касается организма человека, то требуется подключение биохимических, электроэнцефалографических, ультразвуковых и других методов (это оказывается очень важным при моделировании каких-либо патологических процессов в организме человека); необходимы и многосторонние взаимоподстраховывающие теоретические, математические расчёты.

Конструкторы, наученные, как говорится, «горьким опытом», уже почти «срослись» с мыслью о необходимости прибегать к моделированию. Но не у всех ещё имеется привычка **не доверять** полностью результатам моделирования. Упускается из виду вот какой момент философско-методологического характера: знание о модели есть только знание о модели, но не об объекте; модель есть не конечный объект познания, хотя она и познаётся; **модель есть лишь средство (или одно из средств)** познания; подлинной целью всегда остаётся сам объект – оригинал. Получаемая на модели познавательная информация всегда есть (до момента её^[375] проверки) возможная, вероятностная по отношению к объекту. Эта информация переносится на оригинал посредством метода аналогии (см.: Уёмов А.И. Аналогия в практике научного исследования. М., 1970). Окончательное установление характера результата достигается лишь при переходе к самому оригиналу.

Следует подчеркнуть: при моделировании не модель есть объект познания, а сам оригинал; объект – лишь средство познания.

Модель не должна полностью совпадать с оригиналом; в этом случае теряет смысл проведение моделирования; не должна она и максимально от него отличаться. Между ними должно иметь место отношение соответствия. Как отмечают специалисты-методологи, **модель**, будучи заместителем объекта, находится с ним в определённых отношениях соответствия и в этом смысле **отображает объект**. Способность отображать объект-оригинал и делает модель средством познания.

Существует большое количество видов моделирования: предметное, знаковое (информационное), математическое, мысленное, моделирование структуры, моделирование поведения и т.д.

Всё возрастающую роль в науке приобретает кибернетическое и математическое моделирование. Как отмечает Б.В. Бирюков (Кибернетика и методология науки. М., 1974. С. 129), «кибернетика сделала важнейшим предметом моделирования **системы управления** различной природы. Иначе говоря, она привела к возникновению **кибернетического** моделирования. При этом, следуя своему подходу, она при моделировании обращает главное внимание на отображение в моделях тех информационных процессов, которые протекают в сложно динамических системах. Моделирование в кибернетике обычно является вместе с тем и математическим моделированием. Под «математическим» при этом имеется в виду такое моделирование, которое осуществляется с помощью знакового аппарата математики (и математической логики) и реализацией которого являются процедуры в современных вычислительных машинах и автоматах (например, в управляющих машинах)».

19.1.3. Всеобщий (философский) метод познания

Философия является не только картиной материальной и духовной действительности (теорией, взглядом, учением, концепцией), но также методом познания этой действительности, направленной не на отражение ее как она есть, не на мышление об уже известном, а на раскрытие ее новых аспек-

тов, сторон, моментов, что предполагает использование ее как метода выявления нового в той же действительности. Широта отражательной стороны определяет, как говорилось, и широту метода познания: философия относится к числу универсальных, самых широких методов (ей подобны лишь математические и формально-логические методы,^[376] но она своеобразна в содержательном отношении). Если брать уровни методологии, то философская методология не уступает специальным, отраслевым и общенаучным методологиям, или методам. Кстати, термин «методология» (как учение о методах) пока равнозначен термину «метод» (как системе принципов познания), и в современной литературе «методология» означает зачастую просто «метод», а понятие «философская методология» является аналогичным понятию «система всеобщих принципов познания».

В недалеком прошлом часто говорилось о «диалектической логике», и в философии тогда оказывалась еще одна сторона или целая дисциплина в составе систематической философии. Это в общем, приемлемое название, его применял Гегель. В диалектическую логику входят учение о философских категориях (как в формальную логику — учение о понятиях), учение о принципах философского познания и т.п.

В настоящее время некоторые философы, боясь, наверное, обвинений в приверженности политизированному марксизму, опасно озираясь на некомпетентных критиков, предпочитают не называть философскую логику «диалектической». Действительно излишнюю политизацию научно-философских понятий следует убирать, и мы с этим согласны. Если говорить о логике, то в ней нет никаких других логик, отдельных от формальной логики (символической, релевантной и пр.); есть только одна — единая, общечеловеческая аристотелева логика, все остальное — особые названия ответвлений от этой единой логики. В таком случае и «диалектическая логика» — лишь своеобразие формальной, и без нее она не существует как логика.

Диалектическую логику мы понимаем как систему всеобщих принципов мышления; логика — не что иное, как понятия и принципы диалектики и их теоретическое обоснование. *Диалектическая логика — это система всеобщих диалектических принципов и их теоретическое обоснование.* В этом отношении она неотделима от формальной логики, хотя и имеет некоторую специфику.

Сейчас мы специально не рассматриваем этот вопрос.

Нас интересует диалектика как логика, как метод (а не теория).

В философии применяются и формально-логические средства исследования в их чистом виде (индукция, дедукция и пр.), и мысленный эксперимент, и герменевтика и многие другие средства постижения действительности, широко применяемые в естествознании, в гуманитарном знании и других областях знания.

Но только философия разрабатывает тот всеобщий, мировоззренческий метод, который адекватен ее содержанию, и на уровне мировоззрений с ним не может конкурировать формальная логика (хотя в свое время она и исполняла функции мировоззрения).^[377]

Итак, охарактеризуем кратко диалектику как систему принципов исследования.

Напомним, что использование диалектики проходит почти через всю историю философии. Само это слово впервые применил Сократ, обозначивший им искусство вести спор, диалог, направленный на взаимозаинтересованное обсуждение проблемы с целью достижения истины путем противоборства мнений. Будучи тесно связанной с противоречиями познания, она нацелена, с одной стороны, на устранение формально-логических противоречий, а с другой стороны, на раскрытие, сохранение и демонстрацию противоречий сложных реально противоречивых систем.

У Сократа метод раскрытия противоречий назывался *майевтикой* (раскрытие противоречий во взглядах вело к истине, к ее рождению). В более сложной форме в философии мыслителя русского зарубежья XX столетия С.Л. Франка он именовался *принципом антиномистического монодуализма*. Но за все многие столетия использования принципа диалектической противоречивости (а он применялся и в духовной сфере, в спорах и в раскрытии противоречивой сути общественного и природного бытия) — везде за словом «диалектика» скрывались противоположные стороны, их столкновения и единство.

По своей внутренней структуре диалектика как метод состоит из ряда принципов, назначение которых — вести познание к развертыванию противоречий развития.

Суть диалектики — именно в наличии противоречий развития, в движении к этим противоречиям.

Все диалектические принципы по их значимости для решения проблем развития (соответственно для нахождения противоречий и способов их преодоления) можно подразделить на две группы, первую из которых составляют предпосылочные принципы (т.е. подготавливающие оптимальное включение других принципов в противоречивую сущность предметов, процессов) и вторую группу — **к о н с т р у к т и в н ы е** (здесь в качестве главного выступает метод восхождения от абстрактного к конкретному¹).

Первая группа включает в себя принципы объективности, системности, историзма и диалектической противоречивости.

Прежде всего, постигая через явления сущность, субъект должен руководствоваться **принципом объективности**.^[378]

Объективность является для всякого здравомыслящего человека аксиомой и первой установкой познания. Необходимо только осознанно руководствоваться этой установкой, сознательно ориентироваться на объективность — ведь в повседневной деятельности постоянно приходится сталкиваться с мнениями, ссылками на мнения других людей, на достоверные (по-

¹ С сущностью этого метода можно ознакомиться по работам: *Ильенков Э.В.* Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. М., 1960; *Зиновьев А.А.* Восхождение от абстрактного к конкретному // *Философская энциклопедия*. Т. 1. М., 1960; *Швырев В.С.* Восхождение от абстрактного к конкретному // *Новая философская энциклопедия*. Т. 1. М., 2000.

рой даже научные) данные, тем не менее эта информация зачастую оказывается непроверенной, нередко ошибочной.

Важность сознательной ориентации на объективность рассмотрения предмета была зафиксирована еще в античной философии. Как писал Гегель, абсолютный метод, т.е. метод познания объективной истины, «проявляется не как внешняя рефлексия, а берет определенное из самого своего предмета, так как сам этот метод есть имманентный принцип и душа. Это и есть то, чего Платон требовал от познания: *рассматривать вещи сами по себе*, с одной стороны, в их всеобщности, с другой — не отклоняться от них, хватаясь за побочные обстоятельства, примеры и сравнения, а иметь в виду единственно лишь эти вещи и доводить до сознания то, что в них имманентно» (Наука логики. М., 1972. Т. 3. С. 295).

Этот принцип ведет, далее, к требованию устранять агностическую ориентацию в процессе движения к сущности, иначе говоря, требует ясного признания познаваемости материальных систем.

Объективность истины по содержанию, обуславливающая ее конкретность, дает основание для формулировки императива *конкретности*, а диалектика относительной и абсолютной истины требует *единства относительной и абсолютной истины*.

Таковы основные, на наш взгляд, императивы (т.е. принципы второго уровня), вытекающие из онтологической и гносеологической сторон мировоззрения и непосредственно входящие в содержание принципа объективности.

Принцип объективности дополняется другими принципами, прежде всего **принципом системности**.

Принцип системности требует разграничения внешней и внутренней сторон материальных систем, сущности и ее проявлений, обнаружения многообразных сторон предмета, их единства, раскрытия формы и содержания, элементов и структуры, случайного и необходимого и т.п. Этот принцип направляет мышление на переход от явлений к их сущности, к познанию целостности системы, а также необходимых связей рассматриваемого предмета с окружающими его предметами, процессами. Принцип системности конкретизирует принцип объективности, но вместе с тем направляет внимание на анализ, неотрывный от синтеза, на элементаристский подход, сопряженный с системным подходом. Он требует от субъекта ставить в центр познания представление о целостности^[379]сти, которое призвано руководить познанием от начала и до конца исследования, как бы оно ни распадалось на отдельные, возможно, на первый взгляд и не связанные друг с другом циклы или моменты; на всем пути познания представление о целостности будет изменяться, обогащаться, но оно всегда должно быть системным, целостным представлением об объекте.

Здравый человеческий рассудок, тяготеющий к односторонности, в настоящее время все больше соприкасается с научными идеями, пронизанными диалектикой, с предметами, взаимодействующими с другими материальными

системами, со следствиями, которые уже нельзя (не допуская явной ошибки) отрывать от породивших их причин.

Односторонность рассмотрения объектов служит одной из основ догматизма, в том числе в идеологии. Фундаментом догматизма, если брать идеологию в период сталинизма, да и в последующие десятилетия, был авторитаризм, «силовое» политизированное давление на философию, превращение ее в служанку политиков, от которой требовалось слепое конъюнктурное комментаторство спущенных свыше положений и теоретическое обоснование, апологетика превратных политических установок. Отрывая философию от реальной жизни (это тоже односторонность), высшее руководство направленно, причем под революционными лозунгами, обрекало философию на схоластику и догматизм.

Вместе с тем этот императив, выступая исходным, не исчерпывает еще всего содержания принципа системности.

У с т а н о в к а н а в с е с т о р о н н о с т ь , если взять ее чисто формально, способна увести мысль в дурную бесконечность связей и отношений. Чтобы этого не случилось, нужно придерживаться другого требования: стремиться к охвату самых важных, необходимых сторон отношений и из их состава выделять определяющую, интегративную сторону, от которой зависят остальные. Такая сторона называется с у б с т а н ц и - а л ь н о й с т о р о н о й (или субстанциальным свойством). «В понятии субстанциального свойства устанавливается уже не отношение свойства к свойству или к другому предмету, а отношение свойств к внутренней основе предмета, субстанции; выявляется несводимость его к совокупности и даже системе свойств. Выделение субстанциального свойства как определяющей стороны предмета — свидетельство высшего уровня эмпирического понимания предмета и предпосылка его теоретического изучения». (*Кумпф Ф., Оруджев З.М.* Диалектическая логика. Основные принципы и проблемы. М., 1979. С. 118). Соответствующее требование к познанию можно назвать т р е б о в а н и е м с у б с т а н ц и а л ь н о с т и .

Далее эти авторы отмечают: всестороннее рассмотрение предмета представляет собой процесс эмпирического выделения его^[380] сторон и теоретического изучения внутренней связи этих сторон на основе субстанциального отношения, преобразующего сами эти стороны предмета как отношения, формы движения одного и того же содержания. Реальный процесс развития предмета оказывается таким же процессом синтеза сторон предмета — синтезом, в ходе которого и преобразуются эти стороны предмета. Тем самым происходит совпадение всестороннего рассмотрения предмета на теоретическом уровне с объективным процессом развития сущности предмета — такого развития, которое само носит характер всестороннего синтеза. Такова сущность императива субстанциальности, связанного с синтезом, преодолевающим аналитическую односторонность.

В ряду познавательных регулятивов, ведущих мышление к сущности и позволяющих ее раскрыть, важное место занимает т р е б о в а н и е (и м п е р а т и в) д е т е р м и н и з м а . Уже на уровне явлений

этот императив позволяет отграничить необходимые связи от случайных, существенные от несущественных, установить те или иные повторяемости, коррелятивные зависимости и т.п., т.е. осуществить продвижение мышления к сущности, к каузальным связям внутри сущности. Функциональные объективные зависимости, например, есть связи двух и более следствий одной и той же причины, и познание регулярностей на феноменологическом уровне должно дополняться познанием генетических, производящих причинных связей. Познавательный процесс, идущий от следствий к причинам, от случайного к необходимому и существенному, имеет целью раскрытие закона. Закон же детерминирует явления, а потому познание закона объясняет явления и изменения, движения самого предмета.

Здесь происходит, по всей видимости, использование установки на познание одной стороны предмета (сущности, закона), однако эта установка кардинально отличается от метафизического подхода; в диалектике это такая «односторонность», которая органично включена во всесторонность, целостность, системность.

Итак, принцип системности образуют по крайней мере следующие императивы: всесторонности, субстанциальности и детерминизма.

Принцип системности, который мы рассмотрели, нацелен на всестороннее познание предмета, как он существует в тот или иной момент времени; он ориентирует на воспроизведение его сущности, интегративной основы, а также на разнообразие его аспектов, проявлений сущности при ее взаимодействии с другими материальными системами. Здесь предполагается, что данный предмет отграничивается от своего прошлого, от предыдущих своих состояний; делается это для более направленного познания его ^[381] актуального состояния. Отвлечение от истории в этом случае — законный прием познания.

Но такое отграничение является временным, условным. Стремление завершить познание предмета только этими рамками сталкивается с противоречием, поскольку нет полной всесторонности, если остается вне поля зрения такая сторона, как генезис предмета. Иначе говоря, сам принцип всесторонности требует выхода за пределы данного состояния предмета и выявления его истории.

Можно сказать, что принцип объективности с его требованиями активности и конкретности ведет через причины системности к рассмотрению самой истории объекта, его бытия в прошлом. В этом плане принцип историзма расширяет и углубляет представления о познании данного предмета.

Принцип историзма, как и другие философско-методологические принципы, является мировоззренческим в том смысле, что имеет теоретическое основание; им служит теория развития. Историзм базируется на представлениях о сущности развития, о прогрессе, синтезировании, взаимосвязи качества и количества, причинности и т.п.

Исторический подход к познанию явлений действительности подвергался осмыслению и осуществлялся в рамках различных философских направлений. Среди них можно выделить историзм эмерджентистский, градуа-

листский, диалектико-материалистический, натуралистский и т.п. Их положительные стороны и недостатки являются следствиями особенностей соответствующих концепций развития. Кроме того, встречаются иные типы историзма, например, историзм эмпирический и логицистский, историзм, опирающийся на индивидуализирующий способ исследования и историзм, ограничивающий себя генерализирующим методом познания. Целостное познание направляет внимание на охват эмпирии и сущности истории, на взаимосвязь индивидуализирующего и генерализирующего методов исследования.

Принцип историзма нацеливает на достижение органической связи «исторического» и «человеческого».

Взаимосвязь «человеческого» с «историческим» хорошо показана известным русским философом Н.А. Бердяевым в книге «Смысл истории». Он писал: «Человек есть в высочайшей степени историческое существо. Человек находится в историческом, и историческое находится в человеке. Между человеком и “историческим” существует такое глубокое, такое таинственное в своей первооснове сращение, такая конкретная взаимность, что разрыв их невозможен. Нельзя выделить человека из истории, нельзя взять его абстрактно и нельзя выделить историю из человека, нельзя историю рассматривать вне человека и нечеловечески. И нельзя рас^[382]сматривать человека вне глубочайшей духовной реальности истории... В “историческом” подлинном смысле раскрывается сущность бытия, раскрывается внутренняя духовная сущность мира, а не внешнее только явление, внутренняя духовная сущность человека. “Историческое” глубоко онтологично по своему существу, а не феноменально. Оно внедряется в какую-то глубочайшую первооснову бытия, к которой оно нас приобщает и которую делает понятной. “Историческое” есть некоторое откровение о глубочайшей сущности мировой действительности: о мировой судьбе, о человеческой судьбе, как центральной точке судьбы мировой... Подход к ноуменально “историческому” возможен через глубочайшую конкретную связь между человеком и историей, судьбой человека и метафизикой исторических сил. Для того чтобы проникнуть в эту тайну “исторического”, я должен прежде всего постигнуть это историческое и историю, как до глубины *мое*, как до глубины мою историю, как до глубины мою судьбу. Я должен поставить себя в историческую судьбу и историческую судьбу в свою собственную человеческую глубину» (Бердяев Н.А. Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы. Париж, 1969. С. 23—24). Приобщаясь к внутренней тайне исторического, отмечает далее Н.А. Бердяев, можно раскрыть в себе самом не пустоту своей уединенности, в противополжении себя всему богатству мировой исторической жизни, а «опознать все богатства и ценности в себе самом, соединить свою внутреннюю индивидуальную судьбу с всемирной исторической судьбой. Поэтому настоящий путь философии истории есть путь к установлению тождества между человеком и историей, судьбой человека и метафизикой истории» (там же. С. 25).

В бердяевском представлении о соотношении «исторического» и «человеческого» много верного. Научная концепция философии, ставящая во главу угла человека, призвана диалектически осмыслить эту взаимосвязь.

Нужна материалистическая интерпретация историзма, сопряженного с Абсолютным духом Г. Гегеля и Творческим духом Н.А. Бердяева. Основная канва такой интерпретации уже есть, и она заключена в концепции исторического преодоления отчуждения человека.

Взаимоопределение «исторического» и «человеческого» является одним из существенных моментов, отличающих понятия «историзм» и «исторический метод». Историзм есть мировоззренческий принцип познания, и как таковой он сочетает в себе научную сторону, ориентированную только на объект, с аксиологической стороной, вовлекающей в познание человечески-ценностный подход, человеческую заинтересованность и человеческую деятельность.^[383]

В отличие от принципа историзма исторический метод всецело сфокусирован на конкретном предмете познания, т.е. отвлечен от аксиологических моментов. Он не нагружен человечески-ценностным содержанием и в этом смысле не является мировоззренческим. Кроме того, его сфера применения ограничена наукой.

Философский принцип историзма представляет собой один из необходимых элементов диалектики, в нем заключено требование к познающему субъекту рассматривать материальные системы в их динамике, развитии.

Принцип историзма позволяет, например, не только вскрыть начальный период существования государства, но и вместе с тем установить главную сторону его сущности. Эта сущность обнаруживается не сразу, она скрыта за множеством других его сторон; при внешнем подходе кажется, будто государство всецело надклассово, общенародно, будто оно исполняет только функции по регулированию, координации и управлению социальной жизнью. Таковые действительно имеются. Но принцип историзма помогает глубже разобраться в явлении; основное назначение государства — быть орудием в руках господствующей социальной группы. Все последующее развитие государства с момента возникновения демонстрирует эту его главную сущность.

Государство прошло в своем развитии несколько этапов. На этапе рабовладения эксплуататоры владели не только всеми средствами производства, но также и людьми. Этот этап сменил феодализм с его крепостным правом. Крепостник-помещик не считался владельцем крестьянина как вещи, а имел лишь право на его труд и на принуждение его к отбыванию известной повинности; крестьянство «накрепко» «прикреплено» к земле (отсюда само название — «крепостное» право, «крепостные»). Следующий исторический этап государства — капиталистический, буржуазный. Работник становится юридически свободным, но он экономически вынужден идти к собственнику средств производства; товаром здесь становится сама рабочая сила. На всех этих этапах сущность государства оставалась одной и той же.

Помимо этапов развития, данное явление имеет разные формы: монархия (как власть одного), республика (как отсутствие какой-либо невыборной власти), аристократия (как власть небольшого сравнительно меньшинства) и демократия (как власть народа). Они наблюдаются на каждом из историче-

ских этапов. Парламентаризм буржуазной республики, конечно, прогрессивнее буржуазной монархии. Но и здесь государство не есть выражение народной воли. Капитал, раз он существует, господствует над всем обществом, и никакая демократическая республика, никакое избирательное право сущности дела не меняет.^[384]

Можно выделить целый ряд познавательных императивов, которые способны в своем комплексе составить диалектико-логический принцип историзма. Прежде всего, конечно, формулируется самое общее, фундаментальное требование, которое выражает принцип историзма в его целостности: рассматривать предметы, процессы в их развитии, изменении, самодвижении. Это означает требование брать материальные системы во временном их аспекте, как изменяющиеся во времени; если эта система существует в настоящий момент, то в аспекте прошлого, настоящего и будущего.

Данный общий регулятив познания конкретизируется (распадается, расчленяется) на множество более конкретных познавательных императивов.

Исходным будет требование качественной, или сущностной, ретроспективности. В научном познании этот регулятив специфицируется в виде принципа познавательной ретроспекции (возвратного анализа) и принципа актуализма. В главной же своей сути он присущ любому виду познания, если оно стремится к объективности. Но наиболее остро необходимость в таком требовании ощущается в науке. «Исследователь любой области науки, — констатировал П.В. Копнин, — постоянно сталкивается с проблемой, как надо подойти к изучению предмета, с чего начать воспроизведение его истории в мышлении. Чтобы вскрыть сущность предмета, необходимо воспроизвести реальный исторический процесс его развития, но последнее возможно только в том случае, если нам известна сущность предмета. Например, познание сущности государства предполагает знание истории его возникновения и развития, но к изучению истории государства нужно подойти с определенным знанием его сущности как общественного явления, иначе за государство можно принять родоплеменную организацию первобытнообщинного строя» (Диалектика как логика и теория познания. Опыт логико-гносеологического исследования. М., 1973. С. 161).

В научном познании этот круг разрывается посредством применения специфических (т.е. относящихся к сфере научного познания) диалектико-логических средств, устанавливающих «начало» предмета исследования, формулирующих достаточно строгие критерии такого «начала». В общем же принципе, каковым является принцип историзма, необходимым выступает требование иметь некоторое предварительное представление о сущности предмета в настоящий момент и под углом зрения этого представления устанавливать исходную стадию его развития, исходный момент его истории. Явление ведет свою историю с того момента, когда оно возникает как целое, хотя эта система еще полностью не оформлена, не развита и встречается не эпизодически, как аномалия,^[385] не в виде исключения, а регулярно; приобретает достаточную широту распространения.

Требование сущностной ретроспективности предполагает дальнейшее движение познания: конкретизировав на рубеже становления предмета первичное представление о его сущности, познание должно идти к его обогащению последующей историей предмета и на этой обогащенной основе вырабатывать более глубокое понимание настоящего. Так, во взаимодействии настоящего и прошлого может осуществляться и осуществляется взаимокорректировка представлений о сущности объекта познания. Благодаря этому создается основание для более конкретного последующего рассмотрения его истории.

Вторым императивом принципа историзма является *требование* рассмотрения *предпосылок возникновения предмета*. Такое требование будет вторым, а не первым, потому что прежде чем познавать предпосылки чего-то, необходимо хотя бы в самых общих контурах знать существо этого «чего-то», иначе поиск предпосылок превратится в бесцельное занятие. Для определения предпосылок привлекаются категории детерминизма: «причина», «полная причина», «условие», «основание». Отмечая, что не все из предпосылок (начал) сущности имеют одинаковое значение для происхождения вещи, Аристотель писал: «Для всех начал общее то, что они суть первое, откуда то или иное есть, или возникает, или познается; при этом одни начала содержатся в вещи, другие находятся вне ее» (Метафизика // Соч.: в 4 т. М., 1976. Т. 1. С. 145). Предпосылки входят затем в снятом виде в содержание предмета, воспроизводятся им. В социальной действительности совокупность объективных условий (или предпосылок), выступающая реальной возможностью, превращается в действительность посредством субъективной предпосылки — человеческой деятельности. Деятельность, отмечал Гегель, есть «движение, выводящее предмет из условий, в которых он имеется в себе, и дающее предмету существование посредством снятия существования, которым обладают условия» (Энциклопедия философских наук. М., 1974. Т. 1. С. 327). В процессе последующего развития предмет может попасть в новые условия, выполняющие роль предпосылок развития более многообразной сущности предмета. Но в рассматриваемом императиве речь идет о генетических, а не о динамических предпосылках.

Третий императив выражается в *требовании* *применять* в *ходе познания предмета основные законы диалектики*. Здесь реализуется несколько нормативных правил, или установок познания, вытекающих из общетеоретической концепции диалектики: а) направлять движение мысли от качества к количеству, затем к их единству (т.е. выявлять качественные изменения в структуре и элементах системы, в ее подсистемах, их количественные характеристики, а также меру или безмерность системы); б) обнаруживать скачки, определять их типы и виды (постепенные или взрывообразные, одинарные или интегральные, и т.п.); в) раскрывать преемственность состояний в развитии предмета (при отрицании-трансформации, отрицании-снятии и отрицании-синтезе); г) ориентировать мысль на обнаружение полного или ограниченного проявления закона отрицания отрицания; д) акцентировать внимание на рас-

крытии противоречивости предмета (установка на раздвоение единого и познание противоречивых частей его); е) ориентировать познание на выявление конкретных типов и видов противоречий объекта (внутренних и внешних, их своеобразного соотношения, конструктивных и деструктивных, и т.п.). Следование этим и некоторым другим, более частным, установкам познания способно обеспечить достижение многосторонней характеристики истории рассматриваемого предмета.

Приведенные познавательные правила неравнозначны. Из-за большой значимости для понимания диалектики развития установки на выявление его противоречивости эта установка может выделяться в качестве относительно автономной и квалифицироваться как самостоятельный принцип диалектического мышления.

Четвертым императивом принципа историзма выступает *требование выделять этапы* (стадии, фазы, периоды) развития предмета, устанавливать их естественную последовательность и выявлять диалектику общего и единичного в этом процессе.

Отчасти в предыдущем императиве затрагивалась эта сторона предмета (в установках на преемственность и скачку). Теперь же эти установки берутся с иным акцентом и фокусируются на градации целостного процесса исторического развития. Помимо ориентации целостного процесса исторического развития. Помимо ориентации познания на выявление качественного своеобразия этапов, данный императив нацеливает на моменты преемственности этапов, состояний. Существуют переходные периоды, или моменты, от одного исторического этапа к другому. Возможна трактовка всего исторического процесса от возникновения предмета до настоящего его этапа как переходного состояния. Выявление «переходностей» есть форма обнаружения взаимосвязей в историческом процессе.

Установление взаимосвязей этапов (фаз, стадий, состояний) ведет мысль к познанию закономерности развития. Ее итогом представляется следующая (*пятая по счету*) *рекомендация*: *рассматривать объект «с точки зрения процесса развития закономерного, т.е. характеризующегося определенными законами перехода от одного исторического состояния объекта, с одной структурой, к другому его историческому состоя^[387]нию, с другой структурой»* (выделено *П.А.*) (Философская энциклопедия. Т. 2. С. 352). Принцип историзма опирается на такую концепцию исторического процесса, в которой закономерность, необходимость неотрывна от вариативности, от многообразия возможностей и случайностей. Между тем до сих пор существует взгляд, согласно которому история общества является фатальной, а законы общества — однозначно необходимыми. С этой точки зрения сталинизм как особая политическая и экономическая система, утвердившаяся в нашей стране с конца 20-х — начала 30-х гг. XX столетия, с его ошибочными и антигуманными методами решения проблем являлся абсолютно фатальным и якобы оправдываемым историей. Однако объективный анализ прошлого отводит случайностям и вероятности важное место в ряду факторов, детер-

минирующих тот или иной поворот истории. Если брать историю становления социализма в СССР, то, как показывают исследования (см., напр.: *Гордон Л.А., Клопов Э.В.* Что это было? Размышления о предпосылках и итогах того, что случилось с нами в 30—40-е годы. М., 1989), в конце 20-х гг. у нас действительно была необходимость в индустриализации, но в то же время имелись и разные возможности, по крайней мере две, движения к этой цели; был избран, однако, далеко не лучший вариант развития. При выборе же значительную роль играют случайности, в качестве которых могут рассматриваться характер личности, стоящей во главе движения, своеобразии мотивов, интересов этой личности, ее ближайшего окружения, отдельных социальных групп, преломление в их сознании информации о международной обстановке и т.п.

Историзм рассмотрения требует такого подхода к истории, при котором учитывалась бы в полной мере возможность альтернативного движения истории. Помимо того, историзм требует не просто описания, констатации имевших место событий, но применения таких приемов, даже при обыденном познании, как мысленный эксперимент (с его мыслительным приемом: «А что было бы, если бы...?»). Таким образом, вероятностный подход к истории, связанный с критикой истории, оказывается существенным компонентом историзма как диалектического принципа познания.

Шестым императивом принципа историзма является *требование определять направление и характер развития или изменения предмета* [прогрессивное, регрессивное или одноуровневое; гармоничное, дисгармоничное или конфликтное; динамичные изменения или стагнация (от лат. *stagnum* — «стоячая вода (застой)» и т.п.]. Конечно, общество в целом находится в процессе прогрессивного развития. Однако это не исключает вероятности конца данной линии развития. Ведущая линия разви^[388]тия человеческой цивилизации на прогресс связана, как показывает история, с временными отступлениями от этой направленности. Диалектико-логический анализ должен улавливать сложность и противоречивость любого, в том числе и социального, развития.

Приведенные установки принципа историзма подводят познающее мышление к выявлению главной тенденции развития системы. Следующим императивом и является *требование раскрывать основную тенденцию развития системы с целью предсказать ее будущее*. История становится в этом отношении будущим, вернее, служит будущему. Деятельностный подход к объекту познания требует содействия всему тому, что прогрессивно, что соответствует высшим ценностям человеческой цивилизации. В третьем своем моменте данный императив объединяет познание и практику, становится императивом практической деятельности.

И еще одно требование включается в содержание принципа историзма: *требование изучать не только историю объекта, но и историю отражающих ее по-*

н я т и й и п о л о ж е н и й. Поскольку те или иные положения, понятия развиваются в дискуссиях, спорах, в столкновениях различных взглядов, постольку к субъекту, интересующемуся историей объекта, предъявляется требование самостоятельно, со своей точки зрения, анализировать всю историю данного спора.

Философско-диалектический принцип историзма является одним из важнейших элементов доказательства положений, которые отражают сущность предмета в данное время. Он призван охватить не только общее, но и своеобразное, особенное в истории, не только вошедшее в предмет в процессе его развития, но и оказавшееся свернутым или исчезнувшим в истории. И если верно, что все есть история, то столь же верно, что настоящее есть история. Все богатство, вся уникальность истории должны служить целям максимально точного и глубокого познания изменяющейся материальной и духовной действительности.

Одним из важнейших предпосылочных принципов познания является **принцип диалектической противоречивости познания.**

Познавательные диалектические противоречия, как и предметные («онтологические») противоречия, выступают источником развития, в данном случае — источником развития знания. Они могут быть, как отмечает Д.П. Горский, двух видов: философско-гносеологические и логико-методологические. Первые связаны с соотношением субъекта и объекта, вторые — с соотношением сторон познавательной деятельности.

Вычленение логико-методологических противоречий основано на общем методологическом принципе раздвоения единого и по^[389] знания противоречивых частей его. Этот принцип ориентирует на осуществление взаимосвязи разных сторон познания в целях отражения противоположностей предметного противоречия сначала в их раздельности, а затем в синтезе.

Нацеленность на мысленное воспроизведение предметного противоречия обуславливает одну из важных черт диалектического познания: в его результате, в итоговой познавательной структуре должно быть отражено предметное противоречие.

Если, к примеру, познается такой феномен, как питекантроп, то мышлением должны быть уловлены и его тенденция к устойчивости, и тенденция к изменчивости (в направлении к *homo sapiens*). Его внутренняя противоречивость может быть зафиксирована в двух суждениях: «Питекантроп — не человек (животное)» и «Питекантроп — человек». Переходность, таким образом, схватывается в двух утверждениях, взятых в разных отношениях (первое — по отношению к человеку, второе — по отношению к животному). Диалектическое мышление должно уловить момент переходности, противоречивости развития, что и констатируется в противоположных суждениях.

Логико-методологические противоречия охватывают не только явно развивающиеся материальные системы, но и (и поэтому они шире предметных противоречий развития) структурную противоположность относительно статичных материальных систем (как это имеет место при познании двойственной природы электрона). Здесь отражается не источник развития, а взаи-

моисключающие свойства, находящиеся в единстве и выражающие сущность явления.

При диалектическом познании не только его результат, но и его первичный, исходный этап оказываются противоречивыми; они связаны с выявлением антиномии-проблемы.

Антиномией принято называть появление в ходе рассуждения двух противоречащих, но одинаково обоснованных суждений. Примерами могут служить суждения: «Целое больше суммы своих частей — целое равно сумме частей»; «Вирусы есть живые существа — вирусы не есть живые существа». Движущей силой развития знания эти пары утверждений являются не сами по себе; в этом случае они оказываются взаимоисключающими, из двух утверждений одно подлежит немедленному отбрасыванию. Если же они становятся моментами процесса познания систем, в них обозначенных, то они могут выступать как форма фиксации проблемы, которую требуется решить. В таком случае они являются антиномией-проблемой, разрешаемой, в отличие от формально-логического противоречия, не немедленно, а лишь посредством дополнительного, подчас весьма длительного изучения вопроса.

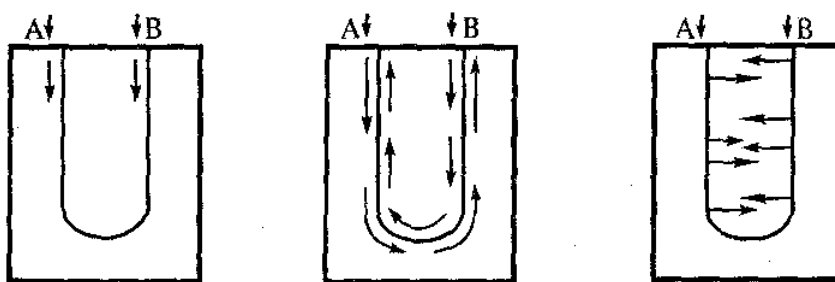
И.С. Нарский, со всей определенностью поставивший вопрос о познавательном значении антиномий-проблем и в связи с этим^[390] о диалектике познания, детально рассматривает их эвристическую функцию на ряде конкретных примеров. Как отмечает он, в антиномиях-проблемах констатируется не совокупность одновременно истинных утверждения и его отрицания, но проблема, которая подлежит исследованию.

Такой антиномией являются положения: «Капитал возникает в обращении» и «Капитал не возникает в обращении». Разрешение этой проблемы, указывает И.С. Нарский, происходит не посредством формалистических манипуляций над входящими в нее предикатами, но благодаря исследованию фактических состояний и процессов, что позволяет затем уточнить предикаты и приводит к замене формулировки проблемы формулировкой ответа на нее. Схема «...возникает... не возникает...», выражающая противоречие в одном и том же смысле, в одном и том же отношении тем самым снимается. К. Маркс формулирует следующий результат: «Весь этот процесс, превращение его (капиталиста — *П.А.*) денег в капитал, совершается в сфере обращения и совершается не в ней. При посредстве обращения — потому что он обуславливается куплей рабочей силы на товарном рынке. Не в обращении — потому что последнее только подготавливает процесс увеличения стоимости, совершается же он в сфере производства». Итак, заключительное утверждение — «Капитал возникает в производстве при посредстве обращения».

Процесс познания, углубление мышления в сущность предмета ведет к снятию антиномии-проблемы, формально-логического противоречия и к формулировке нового положения, исключающего антиномичность. Диалектическое мышление не примиряется с формально-логическим противоречием, а, наоборот, стремится его ликвидировать, ориентируя познание на углубление в сущность вещей, на раскрытие внутренней ее противоречивости.

Принцип раздвоения единого и познания противоречивых частей его полностью согласуется с законом исключения противоречий в формальной логике.

Но не только способ постановки проблемы для диалектического мышления может быть противоречивым, антиномичным, и оно этот способ принимает; противоречивыми оказываются также исторические пути исследования предметного противоречия, что обуславливает борьбу мнений, столкновение подходов, точек зрения. Познание природы света, например, исторически шло от явления к сущности; уже в сфере явления обнаружили две стороны этого объекта (корпускулярная и волновая). Ученые, исследовавшие первую сторону, полагали, что она и есть единственная, правильно выражающая сущность. Аналогичное положение сложилось у тех, кто изучал вторую сторону. И у тех и у других — факты, подтверждавшие их гипотезы, правильность их направле^[391]ния и «несостоятельность» противоположного. Но последующее движение познания противоположных сторон привело к обнаружению большого числа фактов, свидетельствующих о правильности противоположного направления. Те, кто двигался в одном направлении, постепенно оказался идущим в другом, и наоборот.



Это — движение познания «по дуге». При таком движении в конце концов осуществился синтез направлений (синтез, а не просто объединение, так как и то и другое оказывается уже обогащенным знанием взаимосвязей между двумя сторонами объекта). Таким образом, противоположные направления приходят к «примирению», становятся едиными. В ходе исторического познания сущности объекта между этими направлениями (корпускулярной и волновой концепциями) шла острая дискуссия (см.: Противоречия в развитии естествознания. М., 1965. С. 99—114). Способы решения проблем, в том числе проблем-антиномий, тоже противоречивы: в познании применяются противоположные приемы (методы) — анализ и синтез, индукция и дедукция, и познающее диалектическое мышление преодолевает их односторонность, берет их во взаимосвязи, в единстве.

Итак, *логико-методологическое противоречие вдвойне противоречиво: во-первых, оно направляет познание на то, чтобы в его результатах была воспроизведена противоречивость предмета исследования; во-вторых, нацеливает на противоречивость способа фиксации проблемы и способов ее решения.*

В современной науке постоянное столкновение познающего мышления с противоположными тенденциями развития и способом познания становится

все более привычным; зарубежные естествоиспытатели нередко стихийно проникаются установками диалектики. Американский ученый А. Ротенберг, проведший социальное исследование общеметодологических принципов среди значительной группы естествоиспытателей, утверждает, что в наши дни все большее распространение получает янусианское мышление (название «янусианское» — от Януса, бога, имевшего два лица). «Янусианское мышление, — пишет он, — это ^[392] одновременно восприятие прямо противоположных, казалось бы, исключаящих друг друга идей, образов или представлений» (Rotenberg A. The emerging Goddes: The Creative Process in Art, Science and Other Fields. Z., 1979. P. 55). К числу наиболее ярких фактов А. Ротенберг относит открытие структуры ДНК в генетике. Это открытие, отмечает он, стало возможным благодаря тому, что Крик и Уотсон сумели воспринять «двойную спираль ДНК как пространственную структуру с одинаковой последовательностью химических соединений, но противоположно направленных... Уотсон воспринял две цепочки как одинаковые и в то же время прямо противоположные» (Ibid. P. 110). Подобная ситуация наблюдается в физике, математике, химии, в других науках. Н. Бор говорил об А. Эйнштейне: «В каждом новом шаге физики, который, казалось бы, однозначно следовал из предыдущего, он (Эйнштейн) отыскивал противоречия, и противоречия эти становились импульсом, толкавшим физику вперед. На каждом новом этапе Эйнштейн бросал вызов науке, и не будь этих вызовов, развитие квантовой физики надолго бы затянулось» (цит. по: Бернштейн М.А: Эйнштейн о научном творчестве // Эйнштейновский сборник. М., 1968. С. 202).

«Янусианская» установка в частных науках является относительно новой. Она рождена нашим столетием. Но она не нова в философии, где еще с античности пытались осмыслить ее отражения в познании. Гегелю принадлежит внешне парадоксальное положение: «Противоречие есть критерий истины, отсутствие противоречия — критерий заблуждения» (Работы разных лет. М., 1970. Т. 1. С. 265). Это положение не следует понимать буквально. Речь идет о нахождении противоречий, отражение которых развертывается в понятии, теории, приводящих к открытиям и тем самым получающих свое подтверждение на практике.

В книге С.Л. Франка «Непостижимое» убедительно показана трансрациональная антиномичность всей реальности и необходимость в связи с этим особой гносеологической установки, названной автором *принципом антиномистического монодуализма*. Сущность этого принципа, по С.Л. Франку, — в ориентации на единство раздельности и взаимопроникновения. Мы стоим здесь, отмечает он, «перед двоицей, которая вместе с тем есть исконно-нераздельное единство, — или перед единством, которое обнаруживает себя как конкретное, подлинно внутреннее всепронизывающее *единство* именно в неразрывной сопринадлежности, в неудержимом переливании друг в друга *тех двоих*, на что *оно разделяется*» (Непостижимое // Сочинения. М., 1990. С. 403). О каких бы логически уловимых противоположностях ни шла речь — о духе и теле, вечности и времени, добре и зле и т.п., — ^[393] в конечном итоге, пишет С.Л. Франк, мы всюду стоим перед тем соотношением, что ло-

гически раздельное, основанное на взаимном отрицании вместе с тем внутренне слито, пронизывает друг друга, что *одно не есть* другое и вместе с тем и *есть* это другое, и только вместе с ним, в нем и через него есть то, что оно подлинно есть в своей последней глубине и полноте. Весь мир тоже есть всеобъемлющее единство. Наше сознание нацелено на единство и на те противоположности, которые связаны единством. Связывая принцип антиномистического монодуализма с диалектическим синтезом, с триадичностью, С.Л. Франк приходит к выводу: «Поскольку мы вправе понять или взять это трансрациональное единство единства и двойственности, тождества и различия, слитности и раздельности как особый высший принцип... этот антиномистический монодуализм принимает для нас характер *триадизма, троичности* реальности. В этом и заключается самое глубокое и общее основание, почему человеческая мысль постоянно, в самых разнообразных философских и религиозных своих выражениях приходит к идее *троичности* как выражению последней тайны бытия» (там же. С. 315—316).

19.2. Структура научного познания

19.2.1. Уровни научного познания

В структуре научного познания принято выделять два уровня: *эмпирический* и *теоретический*. Различие между ними проводится по четырём основаниям: предметно-содержательному, операциональному (или по различию методов), по характеру деятельности учёного и по главным логико-гносеологическим формам выражения знания.

Первое (иначе называется «онтологическое основание») основано на том, что в объекте имеются явления как проявления сущности, имеется и сама сущность, в которой можно вычленять фрагментарную сущность и целостную сущность. Эмпирическое познание исследует внешние проявления сущности и фрагменты сущности. Примеры: внешние общие признаки растений в биологии или фрагментарные аспекты сущности электричества, выражающиеся в законах Ома, Кулона и аналогичных законах электричества. Теоретическое же познание нацелено на поиск целостной, тотальной сущности объекта, заключающей в себе основной закон изучаемой материальной системы. Так, совокупность законов электричества (законы Кулона, Ампера, Фарадея) оказывается сводимой к более глубокой основе, представленной Максвеллом в виде систем уравнений теории электромагнитного поля.

Итак, критерием отличия эмпирического знания от теоретического является степень проникновения в объект, в его уровне^[394] вую (феноменологическую или эссенциалистскую) и структурную (фрагментарно- или целостно-сущностную) организацию.

Второе основание различия эмпирического и теоретического называется операциональным критерием (от лат. *operatio* – «действие»), под которым понимают методы, способы, приёмы действий в ходе познания. Эмпирическому познанию свойственны наблюдение, описание, индукция, анализ,

сравнение, измерение, классификация, эксперимент, моделирование. Теоретическое знание базируется на дедукции, синтезе, системном подходе, мысленном эксперименте, моделировании, идеализации, формализации. Заметим: некоторые методы оказываются общими (примеры: метод моделирования; или мысленный эксперимент в теоретическом познании имеет много общего с «натурным» экспериментом в эмпирическом познании). Разделение методов и приёмов познания на указанные два типа носит условный характер: на эмпирическом уровне метод индукции, например, выступает в качестве ведущего; но здесь действует и дедукция, занимая, правда, подчинённое положение. Следует иметь в виду также, что те или иные понятия закона эмпирического уровня являются таковыми, если они выводятся из непосредственного опыта, эксперимента, и они же считаются «теоретическими», если будут выводиться уже не из эксперимента, а дедуктивно из самой теории. Иак, к примеру, меняется характер закона Ома и других аналогичных законов электричества.

Третьим критерием, позволяющим отграничивать друг от друга два уровня (или этапа) научного познания, является характер деятельности учёного: на теоретическом уровне это есть деятельность по созданию, развитию, конкретизации и совершенствованию познавательных средств исследования (понятий, принципов, законов, методов), а при эмпирическом познании это есть деятельность по *применению* этих средств к изучению действительности, к постижению разных сторон и уровней исследуемого предмета.

Четвёртым критерием, как уже отмечалось, выступают разные логико-гносеологические формы выражения знания: на эмпирическом уровне таковым является **эмпирический факт**, на теоретическом уровне – **теория** (и гипотеза, из которой формируется теория).

19.2.2. Эмпирический факт

Слово «факт», кстати, имеет значение элемента реальности; произошло, к примеру, лунное затмение. Но слово «факт» часто выступает как элемент знания, как информация; мне, допустим, требуется узнать год рождения русского философа-мистика В. Шмакова, но информация у меня разноречивая; эту информа^[395]цию я должен проверять, уточнять, чего нельзя сказать о лунном затмении, свидетелем которого я сам являлся. Исторический факт я могу зафиксировать на бумаге, чтобы сохранить информацию для последующей её обработки, реальный же факт рождения человека или лунное затмение я не положу в стол или в карман. Исследователь не может накапливать факты-события так, как он это делает с информацией; он «собирает» факты как элементы знания о том или ином предмете или событии. Факты как элементы знания могут быть достоверными или недостоверными, существенными или несущественными. И в ситуации, когда устанавливается факт-событие и когда перед субъектом факт-информация учёный должен иметь целью установление объективного, истинного факта, важные и достоверные факты выполняют функции представления, или репрезентации, от-

дельных сторон объекта исследования, функцию обобщения, проверочную функцию (по отношению к гипотезе или теории). Одно из главных назначений фактов – описывая явления, служить фактуальным (эмпирическим) основанием соответствующей теории.

Посредством теории исследователь обобщает факты, раскрывает внутренние законы, объясняет явления и предсказывает дальнейшие их изменения. Тому пример – эмпирическая констатация расширения конкретного твёрдого тела. Выявление причин расширения показывает, что основной причиной является нагревание, а выяснение характера тела (металл) и причин динамики изменения ведёт к выявлению общего правила: «Все металлы при нагревании расширяются».

Если эмпирический факт, связанный (как в данном случае) с единичным явлением, лишь констатирует, то теоретическое знание, проникая в сущность и достигая высокого уровня обобщения, объясняет и предсказывает. Факт лунного затмения и факт движения планет вокруг Солнца теоретически объясняется, как известно, физическими законами И. Кеплера и И. Ньютона. Итак, факт констатирует, теория объясняет и предсказывает.

19.2.3. Теория

Термин «теория» нередко используется как синоним развёрнутого учения, системы взглядов и даже мышления и знания вообще. Довольно часто «теория» соотносится с «гипотезой»: если гипотеза есть знание вероятное, проблематичное, то теория – знание достоверное, истинное в тех границах, в которых она подтверждена практикой. «Теория» соотносима в методологии науки и гносеологии с «фактом». Два последние значения термина «теория» употребляются без их взаимоисключения и нами в данном учебном пособии.^[396]

Имеются разные определения понятия «теория». Одно из них гласит: *теория – это совокупность взаимосвязанных положений, описывающих, объясняющих и предсказывающих некоторое множество событий определённой области действительности.* Здесь акцентировано внимание на функциональном предназначении теории, на её основных функциях: описании, объяснении и предсказании. Другое определение касается её структуры, элементов (подсистем) и её зависимости от целостной внутренней сущности предмета. Это определение таково: *теория есть система понятий, принципов и законов, отображающая в своей структуре сущность предмета исследования в целом, целостную структуру.*

Теория обладает бесспорными преимуществами перед эмпирическим знанием. Так, для установления первой космической скорости чисто опытным путём пришлось бы провести сотни и тысячи наугад поставленных экспериментов; конструкторы могли бы в этой ситуации обнаружить скорость, при которой ракета преодолела бы земное притяжение. Но теоретический расчёт довольно быстро привёл к нужному результату; эта скорость оказалась равной 7911 м/с. Теория сэкономила силы, средства, материалы. Как от-

мечал австрийский физик Л. Больцман, «нет ничего практичнее хорошей теории».

Существуют следующие типы теорий: предметно-содержательные; дедуктивные и метатеории.

Предметно-содержательные характеризуются своей близостью к фактам эмпирического уровня познания, почему их иногда называют **фактуальными** или **индуктивными** (теория естественного отбора органических форм и т.п.). Однако они выполняют все функции теоретического знания, и их структура соответствует структурному определению теории.

К **дедуктивным теориям** относят те, в которых ведущим средством приращения научной информации выступает дедукция. Имеются следующие виды дедуктивных теорий: 1) аксиоматические; 2) гипотетико-дедуктивные; 3) математизированные. *Аксиоматические теории* строятся исходя из аксиом, не доказываемых в данной теории (пример – геометрия Эвклида). Если же посылками становятся гипотезы, предположения, то систему называют *гипотетико-дедуктивной* (гипотеза всемирного тяготения у Ньютона). В *математизированных теориях* широко используются аппарат и модели математики.

В **третьем типе теорий (метатеориях)** непосредственным объектом исследования становится сама же теория, или целая дисциплина; возникают и развиваются метабиология, метасоциология, метафилософия (последняя – как учение о природе и особенностях философского знания).^[397]

19.3. Компьютер и научное познание¹

Возникновение и интенсивное развитие электронно-вычислительной техники при постоянно расширяющейся сфере её использования, взаимосвязанное с изменениями в жизненно важных сферах общества, включая экономику, социальную структуру, политику, науку, культуру и повседневную жизнь людей, является объектом изучения различных гуманитарных дисциплин, в том числе и философии.

Первые систематические попытки выявления и изучения философских проблем, связанных с компьютерной техникой и открываемыми ею возможностями, были предприняты в рамках того, что может быть названо кибернетическим движением в широком смысле.

В русле кибернетического движения осуществлялись философские и логико-методологические исследования управления, информации, мышления, познания, структуры научного знания и перспектив его развития. Характерные для кибернетического движения идея общности (одинаковости или сходства) закономерностей, определяющих процессы управления и переработки информации в самых разных сферах реальности, и идея плодотворности использования математических и логико-математических трактовок этих

¹ Параграф написан старшим научным сотрудником Института философии РАН, доктором философских наук И.Ю. Алексеевой.

процессов на различных уровнях абстракции получили специфическое преломление в многочисленных сравнениях человеческого мышления и работы ЭВМ.

Появление компьютерных систем, которые стали называть интеллектуальными системами (ИС), и развитие такого направления, как искусственный интеллект (ИИ), побудило по-новому взглянуть на ряд традиционных теоретико-познавательных проблем, наметить новые пути их исследования, обратить внимание на многие остававшиеся ранее в тени аспекты познавательной деятельности, механизмов и результатов познания. В ходе бурных дебатов 60 – 70-х гг. на тему «Может ли машина мыслить?» были, по существу, представлены различные варианты ответа на вопрос о том, кто может быть субъектом познания: только ли человек (и в ограниченном смысле животные) или же и машина может считаться субъектом мыслящим, обладающим интеллектом и, следовательно, познающим. Сторонники последнего варианта пытались сформулировать такое определение мышления, которое позволяло бы говорить о наличии мышления у машины, – например, мышление определялось как решение задач (см.: *Ботвинник М.М.* Почему возникла идея искусственного интеллекта? // *Кибернетика: перспективы развития.* М., 1981). [Нужно от^[398]метить, однако, что и способность компьютерной системы к принятию каких-либо решений также может быть поставлена (и ставится) под сомнение]. Оппоненты сторонников «компьютерного мышления», напротив, стремились выявить такие характеристики мыслительной деятельности человека, которые никак не могут быть приписаны компьютеру и отсутствие которых не позволяет говорить о мышлении в полном смысле этого слова. К числу таких характеристик относили, например, способность к творчеству, эмоциональность (см.: *Тюхтин В.С.* Соотношение возможностей естественного и искусственного интеллектов // *Вопросы философии.* 1979. №3).

Компьютерное моделирование мышления, использование методов математических и технических наук в его исследовании породило в период «кибернетического бума» надежды на создание в скором будущем строгих теорий мышления, столь полно описывающих данный предмет, что это делает излишними всякие философские спекуляции по его поводу. Надеждам такого рода, однако же, не суждено было сбыться, и сегодня мышление, будучи предметом изучения ряда частных наук (психологии, логики, искусственного интеллекта, когнитивной лингвистики), остаётся также притягательным объектом философских рассматриваний.



В последние два десятилетия в компьютерных науках заметное внимание стало уделяться такому традиционно входившему в сферу философии предмету, как *знание*. Слово «знание» стало использоваться в названиях направлений и составляющих компьютерных систем, а также самих систем (системы, основанные на знаниях; базы знаний и банки знаний; представле-

ние, приобретение и использование знаний, инженерия знаний). Тема «компьютер и знание» стала предметом обсуждения и в значительно более широком контексте, где на первый план вышли её философско-эпистемологические, социальные и политико-технологические аспекты.

Что касается такой области, как ИИ, то не будет преувеличением сказать, что в 80-е гг. понятие знания потеснило понятия мышления и интеллекта, традиционно занимавшие почётное место в рефлексии профессионалов ИИ над своей деятельностью. Теория искусственного интеллекта стала иногда характеризоваться как «наука о знаниях, о том, как их добывать, представлять в искусственных системах, перерабатывать внутри системы и использовать для решения задач» (Поспелов Д.А. Ситуационное управление: теория и практика. М., 1986. С. 7), а история искусственного интеллекта, исключая её ранние этапы, – как история исследований методов представления знаний (см.: Представление^[399] и использование знаний / под ред. Х. Уэно, М. Исидзука. М., 1989. С. 7).

Расширение сферы применения ИС, переход от «мира кубиков» к таким более сложным областям, как медицина, геология и химия, потребовал интенсивных усилий по формализации соответствующих знаний. Разработчики ИС столкнулись с необходимостью выявить, упорядочить разнообразные данные, сведения эмпирического характера, теоретические положения и эвристические соображения из соответствующей области науки или иной профессиональной деятельности и задать способы их обработки с помощью компьютера таким образом, чтобы система могла успешно использоваться в решении задач, для которых она предназначена (поиск информации, постановка диагноза и т.д.). Это привело к изменениям в характере данных, находящихся в памяти компьютерной системы, – они стали усложняться, появились структурированные данные – списки, документы, семантические сети, фреймы. Для элементарной обработки данных, их поиска, записи в отведённое место и ряда других операций стали использоваться специальные вспомогательные программы. Процедуры, связанные с обработкой данных, усложнились, становились самодовлеющими. Появился такой компонент интеллектуальной системы, как база знаний.

Термин «знания» приобрёл в ИИ специфический смысл, который Д.А. Поспелов характеризует следующим образом. Под знаниями понимается форма представления информации в ЭВМ, которой присущи такие особенности, как: а) внутренняя интерпретируемость (когда каждая информационная единица должна иметь уникальное имя, по которому система находит её, а также отвечает на запросы, в которых это имя затронуто); б) структурированность (включённость одних информационных единиц в состав других); в) связность (возможность задания временных, каузальных пространственных или иного рода отношений); г) семантическая метрика (возможность задания отношений, характеризующих ситуационную близость); д) активность (выполнение программ инициируется текущим состоянием информационной базы). Именно эти характеристики отличают знания в ИС от данных – «определяют ту грань, за которой данные превращаются в знания, а базы данных

перерастают в базы знаний» (см.: Искусственный интеллект: справочное издание: в 3 кн. Т. 2. М., 1990. С. 8).

Пользуясь терминологией Л. Витгенштейна, можно сказать, что это понимание знаний как формы представления информации «работает» в рамках особой, характерной для ИИ языковой игры. В ходе этой языковой игры могут появляться формулировки, способные вызвать недоумение эпистемолога, пытающегося оценить^[400] их с точки зрения привычных философских интерпретаций знания. К такого рода формулировкам относятся ставшее «общим местом» утверждение, что данные не являются знаниями, а также предложения использовать в качестве знаний тот или иной язык или выражения типа «Под знаниями будем понимать такого-то вида формулы».

Вместе с тем только что приведенная характеристика знаний в ИС не является совершенно изолированной от того, что мы обычно понимаем под знанием. Такие черты, как внутренняя интерпретируемость, структурированность, связность, семантическая метрика и активность, присущи любым более или менее крупным блокам человеческих знаний, и в этом смысле знания в компьютерной системе можно рассматривать как модель или образ (в широком понимании данного слова) того или иного фрагмента человеческого знания.

Однако связь знаний в специфическом для ИИ смысле со знанием в более привычном, «обычном», смысле не ограничивается лишь сходством некоторых структурных характеристик. Ведь значительная часть информации, представляемой в базе знаний ИС, есть не что иное, как знания, накопленные в той области, где должна применяться данная система. Исследование этого знания (зафиксированного в соответствующих текстах или существующего как не зафиксированное в тексте и даже неартикулированное знание индивида-эксперта) под углом зрения задач построения ИС и определяет технологический подход ИИ к знанию как таковому.

Технологический подход к знанию предполагает постановку, исследование и решение технологических вопросов о знании. К последним относятся вопросы типа: «Каким образом следует (можно, допустимо) обращаться (иметь дело) со знанием, имея в виду достижение такой-то цели?» «Обращаться», или «иметь дело», со знанием предполагает здесь не только приобретение, хранение или обработку знаний, но и любые ментальные и речевые акты, осуществляемые в отношении знания, – например утверждение, что некто («а») знает нечто («р»), может быть истолковано как ментальный акт, совершаемый некоторым «наблюдателем» в отношении знания, которым обладает субъект «а» (в качестве «наблюдателя» может выступать субъект «а»).

При самом широком истолковании технологический подход к знанию является неотъемлемым элементом жизни любого человека. В этом смысле и первобытный человек, использующий для передачи информации примитивные сигналы, и наш современник, выбирающий между почтой, телеграфом, телефоном и телефаксом, могут считаться решающими технологические вопросы относительно знания.^[401]

Примером технологического подхода к исследованию знания как особой сущности может служить характеристика сократовой майевтики в диалогах Платона. Искусство Сократа задавать наводящие вопросы таким образом, что собеседник в конце концов приходит к верным выводам относительно обсуждаемых предметов (во всяком случае, к таким выводам, которые считает верными сам Платон), характеризуется здесь как искусство пробуждения истинных мнений, живущих в душе человека, в результате чего мнения становятся знаниями. Пожалуй, наиболее выразительная иллюстрация этой процедуры дана в известном примере из диалога «Менон», где мальчик-раб решает геометрическую задачу. Вообще же говоря, все диалоги Платона демонстрируют сократову технику «пробуждения» знания. Однако собственно технологический подход к исследованию знания мы находим у Платона лишь в тех случаях, когда сама эта техника становится предметом осмысления, когда сама она рассматривается как средство для совершения каких-то действий над знанием. Фрагментарные характеристики данной техники встречаются во многих диалогах – примером может служить тот же «Менон», где говорится о пробуждении знаний вопросами. Более подробного рассмотрения она удостоена в диалоге «Теэтет». Здесь Сократ говорил о своём искусстве как аналогичном ремеслу своей матери – повитухи Фенареты, и то, что в «Меноне» характеризовалось как техника пробуждения знаний, здесь характеризуется как своеобразная техника родовспоможения «мужчинам, беременным мыслью» (см.: *Платон. Соч.:* в 3 т. Т. 2. М., 1970. С. 234).

Технологические вопросы о знании могут быть до известной степени противопоставлены экзистенциальным вопросам, т.е. вопросам о том, как существует знание, каково оно есть. К вопросам последнего типа относятся, например, вопросы о соотношении знания с мнением или верой, о структуре знания и его видах, об онтологии знания, о том, как происходит познание.

До второй половины нынешнего столетия экзистенциальный подход в исследовании знания был преобладающим. Это не означает, конечно, что не развивалась сама технология получения, передачи, хранения и обработки знания, а также оценки результатов познания, претендующих на статус знания. Достаточно вспомнить о развитии книгопечатания и технических устройств для передачи информации, о методах обучения и педагогических исследованиях, посвящённых технике передачи знаний и воспитанию способности к самостоятельному приобретению и использованию знаний, развитие методов науки и исследований этих методов. Однако даже когда эти способы работы со знанием становились предметом исследования, их соотносили не столько со знанием как особого рода сущностью, сколько с познаваемой реальностью^[402] (которая могла истолковываться как физическая, ментальная или психическая в зависимости от мировоззрения исследователя). Многие из этих рассмотрений могут быть после определённых интерпретаций квалифицированы как технологические, но это всё же будет относиться скорее к результату нашей интерпретации, чем к самому исследованию.

Расцвет технологических (в указанном выше смысле) исследований знания связан с развитием эпистемической логики и искусственного интел-

лекта. Довольно типичной чертой исследований по эпистемической логике является разработка определённых средств для решения вопроса о том, будет ли такого-то вида формула (содержащая эпистемические операторы, соответствующие словам «знает», «полагает», «сомневается», «отрицает» и др.) доказуемой в таком-то исчислении или общезначимой для такого-то типа моделей. С точки зрения технологического подхода к знанию этот вопрос может быть понят как вопрос о легитимации (узаконении) с использованием определённого символическо-концептуального аппарата результатов мертально-речевой деятельности в отношении знания некоторого субъекта (или группы субъектов), выраженных в форме, пригодной для применения данного аппарата. Характер легитимируемых результатов определяется как особенностями используемых формализмов, так и позицией исследователя по отношению к экзистенциальным вопросам о знании.

Технологические вопросы о знании, исследуемые в рамках ИИ, касаются в значительной степени способов представления знаний. Проблемы представления знаний связаны, в свою очередь, с разработкой соответствующих языков и моделей. Существуют различные типы моделей: логические, продукционные, фреймовые, семантические сети и другие. Логические модели предполагают представление знаний в виде формальных систем (теорий), и в качестве языка представления знаний в таких моделях обычно используется язык логики предикатов. Продукционные представления можно охарактеризовать (упрощённым образом) как системы правил вида «Если А, то В» или «Предпосылка – действие». Сетевые модели предполагают выделение некоторых фиксированных множеств объектов и задание отношений на них (это могут быть отношения различного рода: пространственные, временные, отношения именованности и др.). Фреймовые представления иногда рассматривают как разновидность семантических сетей, однако для первых характерно наличие фиксированных структур информационных единиц, в которых определены места для имени фрейма, имён слотов и значений слотов. [Характеристику основных моделей представления знаний можно найти в упоминавшемся выше справочном издании «Искусственный интеллект» (т. 2), а также, например, в кн.: The Handbook of ^[403] Artificial Intelligence. V.I. Massachusetts ets., 1986.] Каждая из упомянутых моделей имеет свои достоинства и недостатки в отношении того или иного круга задач.

В рамках технологического подхода к знанию, осуществляемого ИИ, рассматриваются вопросы экономичности представлений знаний с помощью тех или иных средств, их дедуктивных возможностей, эффективности в решении задач. Вместе с тем влияние теории ИИ (и, в частности, представления знаний) на исследование знания как такового простирается далеко за пределы технологического подхода. Сравнивая влияние тех или иных моделей представления знаний на экзистенциальные исследования знания, мы не можем не заметить различия в той роли, которую играют, с одной стороны, логический подход и, с другой стороны, такие подходы, как продукционный, фреймовый и другие, объединяемые иногда под общим названием эвристического (см.: Попов Э.В. Экспертные системы. М., 1987) или когнитивного

(см.: Представление и использование знаний / под ред. Х. Уэно, М. Исидзука. М., 1989) подхода. Нужно отметить, что оба этих подразделения могут быть приняты лишь условно: подразделение «логический – эвристический» или «логический – когнитивный» вызывает сомнения, поскольку для логических моделей характерно наличие эвристик и, кроме того, модели эти могут содержать допущения относительно когнитивного поведения. Пример – разработанная группой В.К. Финна ИС, которая рассматривается своими создателями как реализация логики здравого смысла, объединяющей естественный рационализм и естественный эмпиризм.

Тем не менее в целом логический подход к представлению знаний в ИС не привёл до сих пор к каким-либо серьёзным изменениям в экзистенциальных рассматриваниях знания, к появлению новых влиятельных концепций в этой области. Прочие же подходы оказывают более заметное влияние на исследование экзистенциальных вопросов о знании – в качестве примера можно сослаться на фреймовую концепцию строения знания, получившую известное распространение как в психологии, так и в когнитивной лингвистике. Сказанное было бы неверно истолковывать как аргумент в пользу преимуществ этих типов моделей представления знаний перед логическими.

Дело в том, что логический подход в представлении знаний, как и сами логические исчисления, возник на основе трактовок знания, складывавшихся в течение многих веков, на основе того, что может быть названо классической рационалистической эпистемологией с характерными для неё пропозициональным истолкованием элементарного знания, рассмотрением теорий математизированных наук в качестве образцовых форм организации знания, строгими стандартами правильности рассуждений. Уровень ^[404] классической эпистемологии и разработанности её концептуальных основ столь высок, что за период времени, в течение которого ведутся исследования по представлению знаний в компьютерных системах (а этот период ничтожно мал в сравнении с «возрастом» классической эпистемологии), эти исследования, имеющие в качестве своей концептуальной базы саму классическую эпистемологию, закономерно должны были скорее демонстрировать её возможности в применении к новому кругу задач, чем стимулировать существенные изменения в ней. Утверждение, что неклассические логики, всё шире применяемые в представлении знаний, также развиваются на концептуальной основе классической эпистемологии, может, на первый взгляд, показаться парадоксальным. Тем не менее оно справедливо в той степени, в какой неклассические логики являются модификациями классических исчислений и разделяют с ними те глубинные концептуальные предпосылки, которые могут быть в известном смысле противопоставлены концептуальным основам иных подходов. С этой точки зрения работы по логике естественного языка и рассуждений здравого смысла свидетельствуют о высокой гибкости инструментария, развиваемого на базе классической эпистемологии, и о богатстве его возможностей.

Другие подходы в представлении знаний достаточно тесно связаны с развитием когнитивной психологии. Однако само это направление сложилось

под влиянием «компьютерной метафоры», когда познавательные процессы стали рассматриваться по аналогии с работой вычислительных машин. Неудивительно поэтому, что происходящее в ИИ оказывало и оказывает заметное воздействие на когнитивную психологию (как и на ещё более молодое направление – когнитивную лингвистику). Это справедливо и в отношении собственно представления знаний. И фреймовые, и сетевые модели основываются на соответствующих концепциях структур человеческого восприятия и памяти. Показательно при этом, что концепция фрейма как когнитивной структуры была мотивирована задачами разработки ИС. Вместе с тем эта концепция имеет самостоятельное значение как концепция психологическая и эпистемологическая и используется в исследовании проблем, выходящих за рамки собственно разработок компьютерных систем (см., например: *Филмор И. Фреймы и семантика понимания // Новое в зарубежной лингвистике. М., 1988. Вып. 23. Когнитивные аспекты языка*).

Представление знаний в ЭВМ в виде систем правил (что характерно прежде всего для продукционных моделей) стимулировало новый подход в философско-эпистемологических исследованиях, придающий особое значение правилам и предписаниям, регулирующим человеческую деятельность. Этот подход представлен^[405] в работах А.И. Ракитова (см.: *Ракитов А.И. Философия компьютерной революции. М., 1991*).

Взгляд на компьютер как на техническое устройство (артефакт), выполняющее скорее функцию посредника в передаче знания от одного человека к другому и скорее играющее роль своеобразного текста, чем являющейся автономной (т.е. не требующей дополнительного обращения к знаниям человека) моделью действительности, побуждает сделать акцент на неявной, личностной компоненте знания, а также на культурных предпосылках общения людей на ЭВМ. Заполнение базы знаний, осуществляемое инженером в результате работы с экспертом, предполагает, конечно, формулировку правил, которые входят в базу знаний и необходимы для выполнения системой её функций. Тем не менее эти правила обычно не могут претендовать на самостоятельный эпистемологический статус, т.е. статус правил, в соответствии с которыми действительно мыслит эксперт и действительно функционирует «некомпьютеризованное» знание. Вполне оправдана в этом отношении аналогия между системой, основанной на знаниях, и обычным текстом, отмеченная Ю.А. Шрейдером (см.: *ЭВМ как средство представления знаний // Природа. 1986. №10*). В обоих случаях «владелец знания не может его адекватно выразить в тексте, рискуя получить нечто, отличное от того, что имел в виду автор... Знание не упаковывается в текст, а моделируется в нём в дискурсивной, а следовательно, упрощённой форме. Надежда на то, что оно будет адекватно воспринято адресатом, зиждется на вере в творческие способности последнего – в то, что он воспримет текст не как буквальную инструкцию, но как “намёк”, позволяющий воссоздать архитектуру моделируемого знания» (там же. С. 20).

В принципе утверждение о существовании невербализуемого, неэксплицируемого личностного знания не противоречит утверждению о возмож-

ности вербализации или иного рода экспликации той части неявного знания, которая его допускает. С этой точки зрения развитие возможностей систем ИИ именно как автономных систем, сопоставимых с человеком по ряду выполняемых им функций в работе с информацией, совместимо с выполнением системами ИИ посреднической роли в передаче знания от человека к человеку, предполагающей наличие у людей того «общего резервуара» неявного знания, которое не может быть эксплицировано для представления в компьютерной системе. На практике, однако, тенденция к созданию автономных систем и тенденция к разработке систем-посредников иногда противопоставляются одна другой и конкурируют друг с другом. Проекция противопоставления этих подходов на уровень эпистемологии – две крайние точки зрения на знание, одна из которых предполагает принципиальную эксплицируемость всей познавательной деятельности человека, а другая – принципиальную неэксплицируемость того, что не эксплицировано на данный момент.



Философские проблемы, порождаемые разработкой и использованием компьютеров и компьютерных систем, изучаются не только с позиций теории познания и эпистемологии, но и в рамках такого формирующегося направления, как компьютерная этика.

Начало дискуссиям по этическим вопросам разработки и использования компьютерных систем было положено выступлениями Дж. Вейценбаума – известного исследователя в области искусственного интеллекта. В книге «Computer Power and Human Reason», изданной в 1976 г., Вейценбаум выдвинул тезис о том, что важнейшие проблемы, возникающие в рамках дебатов на тему «Вычислительные машины и мозг», не являются ни техническими, ни математическими: это проблемы этические. Их нельзя ставить, начиная со слов «Можно ли...?». Пределы применимости вычислительных машин, по существу, поддаются формулировке лишь в терминах долженствования. Дж. Вейценбаум полагает, что мы не имеем права заменить вычислительной системой человека в тех сферах, которые связаны с межличностными отношениями, пониманием и любовью (аморальна замена компьютером психиатра или судьи).

Известны различные попытки определить исходя из этических соображений ограничения на характер задач, решаемых компьютером, и на области его применения. Дж. Мур, например, предлагал ограничить круг задач, решаемых компьютером, таким образом, чтобы компьютер не мог решать, каковы должны быть наши базисные цели и ценности (и приоритеты среди них), считая в то же время этически неправомерным запрещение компьютеров там, где они могут способствовать сохранению человеческой жизни, например в области медицины (см.: *Moor J. Are There Decisions Computer Should Never Make? // Ethical Issues in the Use of Computers. Belmont, 1985.*)

К настоящему времени проблемы компьютерной этики вышли далеко за рамки вопроса об этически допустимых пределах применимости компью-

теров. Компьютерная этика рассматривает проблемы ответственности за неполадки в работе тех или иных компьютерных программ и за развитие компьютерной техники в целом, проблемы предотвращения доступа к приватной информации, накапливаемой в компьютерных базах данных, процессы централизации и децентрализации власти в условиях компьютеризации, этические основания авторского права, интеллектуаль^[407]ной собственности и коммерческой тайны. При этом рамки исследования ситуаций, порождаемых развитием современной техники, могут задаваться различными этическими теориями (этический релятивизм, консеквенциализм, деонтологические концепции, концепции права и справедливости и др.). Примером такого подхода может служить книга Д. Джонсон «Компьютерная этика», основную цель которой автор характеризует как «продвижение в понимании того, как должны вести себя люди, когда они используют компьютеры» (см.: *Johnson D. Computer Ethics*. 3rd ed. N. J., 2001).

Дж. Мур характеризует компьютерную этику как динамичную и сложную область исследований, которая рассматривает соотношения фактов, концептуализаций, типов политики и ценностей, связанных с постоянно изменяющейся компьютерной техникой. Компьютерная этика не является фиксированным набором правил, вывешенных на стене. Не является она и механическим приложением этических принципов к свободной от ценностей технике. «Компьютерная этика, – пишет он, – требует переосмысления природы компьютерной техники и наших ценностей. Хотя компьютерная этика связывает технику с этикой и зависит от них, она является также дисциплиной со своими собственными правами, она осуществляет концептуализацию с целью понимания компьютерной техники и осуществления той или иной политики в отношении этой техники» (*Moor J. What is Computer Ethics? // Computers, Ethics & Social Values / Ed. by D. Johnson and H. Nesselbaum. N.J., 1995. P. 9*).

С середины 90-х гг. всё больше внимания уделяется вопросам сетевых технологий, и прежде всего Интернета. Этика Интернета не сводится к «нетикету» («сетикету»; *net* – англ. «сеть») – совокупности правил поведения в сети, но включает в себя теоретические вопросы. К числу последних относятся, например, вопросы о том, какие ценности поддерживает Интернет и каким угрожает, как соотносятся ценности различных культур и субкультур (см.: *Internet Ethics / Ed. by D. Langford. Hound mills etc.: Macmillan Press, 2000*).

19.4. Ценность и оценка в научно-познавательной деятельности

Процесс познания, конечно, есть мысленное, логическое движение к сущности объекта, и в данном отношении логика познания диктуется логикой объекта. Но дискурсивное движение, нацеленное на объект, усложняется постоянно включающимися в познание актами оценок, помогающими или, наоборот, затрудняющими познавательный процесс.

Процесс познания всегда сопряжен с оценками.^[408]

Уже при конкретно-чувственном познании объектов происходит их сопоставление, сравнение и выделяются сходные или, наоборот, несходные их признаки, свойства. В еще большей степени эти операции совершаются при создании абстракций. Здесь сознание индивида, подобно автоматическому устройству, регистрирует то, что имеется в самих предметах и процессах, независимо от отношения к ним субъекта. Это тоже оценка, но целиком определяемая объектами, наличием у них общих и специфических признаков, данных «от природы», независимо от индивида. От последнего исходит активность, формирующая чувственные представления или понятия. Но даже здесь при сугубо объективном, на первый взгляд, подходе обнаруживается (и этого момента мы уже касались), что субъект выделяет то, что ему «нужно», что ему «важно», «интересно» и т.п. Такого рода оценки направлены не столько на объект, сколько на самого индивида, его потребности, духовные запросы. Они выражают отношение человека к объекту, его свойствам. В познании эти оценки сливаются с «объектными», но их можно и нужно отчленять, поскольку они специфичны и выражают новую сторону в отношении субъекта к объекту. Они неразрывно связаны с ценностями человека, с ценностным отношением человека к объекту.

Поясним смысл понятия «ценность». Это понятие, как отмечал О.Г. Дробницкий, обозначает, во-первых, положительную или отрицательную значимость какого-либо объекта в отличие от его экзистенциальных и качественных характеристик (предметные ценности), во-вторых, нормативную, предписательно-оценочную сторону явлений общественного сознания (субъектные ценности). К предметным ценностям относятся: естественное благо и зло, заключенные в природных богатствах и стихийных бедствиях; потребительная стоимость продуктов труда (полезность вообще); социальные благо и зло, содержащиеся в общественных явлениях; прогрессивное или реакционное значение исторических событий; культурное наследие прошлого, выступающее в виде предметов богатства современников; значение научной истины; моральные добро и зло, заключенные в действиях людей; эстетические характеристики природных и общественных объектов и произведений искусства. Субъектные ценности – общественные установки, императивы и запреты, цели и проекты, выраженные в форме нормативных представлений (о добре и зле, справедливости, прекрасном и безобразном, о смысле истории и назначении человека, идеалы, нормы, принципы действия).

Приведенное определение и намеченный состав ценностей нуждаются в обсуждении и уточнении.

Специально не разбирая данный вопрос, приведем несколько соображений, определенным образом корригирующих такое пред^[409]ставление и способных привести к более точному исходному определению ценностей.

Прежде всего очевидно, что такие явления, как, например, зло, социальная несправедливость или политическая реакционность, — не ценности. Вряд ли правомерна их трактовка в качестве «ценных», «полезных» с точки зрения личностной (хотя для отдельных лиц это может быть выгодным и полезным) и с точки зрения социального прогресса. Нельзя всякую значимость

интерпретировать как ценность. «Ценность есть *положительная* значимость или функция тех или иных явлений в системе общественно-исторической деятельности человека. Этим самым мы ограничиваем сферу ценности, понимая ее как одну из форм значимости. Явления, играющие отрицательную роль в общественном развитии, могут интерпретироваться как отрицательные значимости... Ценностным является все то, что включается в общественный прогресс, служит ему» (Коршунов А.М. Диалектика субъекта и объекта в познании. М., 1982. С. 107—108).

Второе соображение связано с вопросом: правильно ли будет выдвигать предметные ценности на передний план, полагая, что, например, продукты труда (товары) основополагающи, «первичны», а представление о назначении человека как субъектной ценности — производно? По нашему мнению, отношение между этими группами ценностей нужно перевернуть, считая, например, материальные ценности производными от ценностей человечески-жизненного плана. На наш взгляд, убедительна трактовка данного момента И.С. Нарским. По его мнению, материальные блага являются лишь средством движения к подлинным ценностям. Подлинные же, главнейшие ценности — это человек, счастье человека, свобода, добро и т.п. То, что двусмысленно именуют материальными «ценностями», замечает он, не есть аксиологические ценности. Они только средства реализации ценностей в собственном смысле слова, но совершенно очевидно, что их оценка людьми определяется, в частности, характером переживаемых людьми собственно ценностей, которые воздействуют на отношение людей к земле, станкам, машинам, вообще к средствам производства. Хотя И.С. Нарский и заострил здесь момент «неаксиологичности» средств производства и материальных ценностей, однако из того же рассуждения видно, что он признает за ними ценностную сторону, идущую от человека, от его ценностных идеалов.

Итак, *ценность — это не любая значимость явления, а его положительная значимость; кроме того, эта значимость своим истоком имеет человека, его коренные цели и идеалы.*

В последние десятилетия в философской литературе происходил процесс расширения арсенала ценностей. Под ценностью ста^[410]ли понимать более широкий круг явлений, чем ранее. Как отмечает Л.А. Микешина, под ценностями сегодня понимают не только «мир должного», нравственные и эстетические идеалы, но и, по существу, любые феномены сознания и даже объекты из «мира сущего», имеющие ту или иную мировоззренчески-нормативную значимость для субъекта и общества в целом. Вследствие этого произошло существенное расширение и углубление аксиологической проблематики, и в частности трактовки «познавательное — ценностное». Касаясь понятия «ценность» в его применении к познавательному процессу, Л.А. Микешина показала, что оно стало многоаспектным, фиксирующим различное аксиологическое содержание. Ценностное в теоретико-познавательном контексте, пишет она, — это, во-первых, противоположное когнитивному отношению к объекту, т.е. отношение эмоционально окрашенное, содержащее интересы, предпочтения, установки и т.п., сформировавшиеся у субъекта под

воздействием ценностного сознания (нравственного, философского, религиозного и др.) и социокультурных факторов в целом. Во-вторых, это ценностные ориентации внутри самого познания, т.е. собственно логико-методологические параметры, в том числе и мировоззренчески окрашенные, на основе которых оцениваются и выбираются формы и способы описания и объяснения, доказательства, организации знания и т.п. (например, критерии научности, идеалы и нормы исследования). В-третьих, ценности в познании — это объективно истинное предметное знание (факт, закон, гипотеза, теория и др.) и эффективное операциональное знание (научные методы, регулятивные принципы), которое именно благодаря истинности, правильности, информативности обретает значимость и ценность для общества (Ценностные предпосылки в структуре научного познания. М., 1990. С. 39). Ценностно-нормативные компоненты оказываются включенными в познавательный процесс и в само знание, а когнитивное и ценностное представляются теперь в неразрывной взаимосвязи.

Многие ценности зависят от познавательной и практической деятельности, обуславливаются ею. Если тот или иной предмет нужен, полезен для практики, то, очевидно, он ценен, представляет собой некоторую ценность. Явления действительности, материальные или духовные, оцениваются в этом аспекте либо со знаком плюс, либо со знаком минус, становясь ценностями тогда, когда они тем или иным способом включаются в деятельность субъекта.

Ценности, будучи субъективными, оказываются объективными по своей детерминированности, с одной стороны, объектом, а с другой — личностями и социальными факторами. Они приобретают независимость от субъекта, индивида, для которого представляются как априорные, не зависящие от его воли и сознания.^[411]

Рассматривая противоречие-антиномию: «Ценности объективны» и «Ценности субъективны», можно обратиться к понятию диспозиционности. С этой точки зрения «счастье», «свобода», «долг», «прекрасное», «стоймость» и т.п. будут обладать диспозиционной природой, будучи обоснованы «непохожими» на них объективными свойствами и процессами и актуализированы лишь в системе определенных взаимоотношений между объектами и субъектами. В этом плане ценности существуют объективно. Они «не существуют как некие объективные предметы; их существование не сводится, однако, к психическому их переживанию субъектом. Ценности существуют диспозиционно, а их роль исполняют социальные отношения, социальные и личностные состояния и свойства. Это решение вопроса противоположно как объективно- и субъективно-идеалистическим, так и с метафизически-материалистическим теориям ценностей...» (*Нарский И.С.* Диалектическое противоречие и логика познания. М., 1969. С. 225).

Диалектическая аксиология ориентирует на установление градаций в сфере ценностей: то, что является целью в одном случае, в другом может выступать средством. Однако в гуманистическом мировоззрении самыми высо-

кими ценностями являются человек и его счастье, они не могут рассматриваться как средство.

Ценности, каков бы ни был их характер, — это и то, на что ориентируется субъект в своей познавательной и практической деятельности, и то, что достигается в ходе такой деятельности.



Процесс ориентации на ценность связан с оценкой.

Оценка складывается из акта сравнения (собственно оценки) и рекомендаций к отбору (выбору) того, что признается за ценность. Тот, кто оценивает, формирует суждения о полезности или вредности, правильности или неправильности, необходимости или ненужности того, что оценивается.

Оценка так или иначе связана с практикой в широком понимании этого слова (как общественно-исторической практикой человечества). Но практика в любой своей форме и на любом уровне тоже предполагает оценку и порождает оценку. Практика, будучи опосредована через потребности, интересы и цели, направляет внимание на то, что полезно для удовлетворения интересов субъекта.

Оценка означает решение по выбору, а выбор ведет к действию. Оценка организует практическую деятельность.

Ценностно-оценочное отношение субъекта к объекту по существу своему отличается от когнитивного. При познавательном^[412] подходе объект выявляется сам по себе, в абстракции от познающего субъекта, в своих собственных измерениях; при ценностно-оценочном же подходе выявляется отношение предмета или процесса к субъекту, отношение к ним субъекта; здесь субъект не отвлекается от своих переживаний, эмоций, а, наоборот, стремится их учесть, опирается на свою личностную, эмоциональную реакцию на то, что познается; в эмоциях субъект как бы сливается с объектом. В отличие от описательных, констатирующих суждений оценочные суждения имеют момент долженствования; в них заключено требование соответствовать интересам субъекта, быть «правильным», «полезным».

В одном и том же предмете природы или социальной действительности разные субъекты (индивиды, социальные группы или классы) могут усматривать разное. Как говорил И. Кант, один, глядя в лужу, видит в ней грязь, а другой — отражающиеся в ней звезды.

Но дифференцированность оценок проявляется не только у разных субъектов; она может иметь место и у одного и того же субъекта. Возможны, а порой и необходимы переоценки явлений одним и тем же субъектом в связи с изменением обстоятельств или под влиянием накопленного личного опыта. Переоценка необходима также из-за развития объекта. Переоценка обуславливается также и развитием самого субъекта, изменением объема его информации об объекте, его жизненного опыта, социальной позиции и т.п. Переоценки бывают конъюнктурными, субъективными, но зачастую они есть

результат объективно-закономерного процесса и неизменной ориентации субъекта на высшие ценностные идеалы.

Во всех случаях познание и переоценка взаимосвязаны. Нередко возникают ситуации, когда познание предмета в определенной степени осуществляется, а выявление значимости предмета для практики отсутствует. Такая ситуация складывалась, например, с открытием новых химических элементов до момента их практического освоения. Но и здесь находились ценностные аспекты (например, такие открытия способствовали дальнейшей разработке химической теории). Практическая же ценность, или полезность, выявлялась позже. В этом смысле оценка «отстает» от познания.

Возможны ситуации, когда приходится, наоборот, оценивать явление, не имея для этого необходимой информации. В социальной жизни, да и науке, случается так, что требуется немедленно реагировать, не дожидаясь получения и обработки максимально полной информации. Иногда такую информацию вообще невозможно получить в течение длительного времени. Субъект, как уже отмечалось, производит быструю оценку, полагаясь не столько на ^[413] информацию, сколько на принятые нормы, принципы и на свой опыт отношения к подобным ситуациям.

Это не означает, что однажды данная оценка не будет изменена, не станет более точной по мере получения и обработки информации; за актом оценки должны следовать акты познания, уточняющие раз принятую оценку, вызывающие переоценку. Таким образом, в реальном процессе взаимодействия субъекта и объекта когнитивное и ценностное тесно связаны между собой: оценка базируется на знании, а познание на оценке.

Взаимосвязь познания и практики может носить различный характер в зависимости от характера оценки самого знания. Знание может оказаться деформированным под влиянием практики (например, политической) и соответствующих оценок. «Полезность» и «истинность» могут не совпадать друг с другом. Искажение знаний может происходить в целях достижения победы над противником, оправдания собственных действий, ради завоевания или удержания власти и т.п. Полезное на практике зачастую чревато разрушением научного познания и гуманистических ценностей.

Рассмотрим теперь роль ценностей и оценок в познании, причем для анализа возьмем один из видов познания — научное.

Для ученых в качестве непосредственных внутринаучных ценностей выступают познавательная информация, имеющаяся в соответствующей области знания, истинное ее содержание, научная картина мира, стиль научного мышления, методы, методики проведения экспериментов и т.п. Помимо этого имеются другого рода ценности — вненаучного плана. Субъект познавательной деятельности, будь то отдельный ученый или сообщество ученых, является частью человеческой цивилизации, того или иного общества, нации, социального слоя, а поэтому ему свойственна определенная система социальных ценностей, в рамках которой и через призму которой осуществляется его творческая деятельность. К социальным ценностям относятся этические (добро, справедливость и т.п.), политические, мировоззренческие, эстетиче-

ские и др., а соответствующая ориентация на эти ценности является социальной ориентацией ученого.

В наше время значительно возрастает роль социально-этического и гуманистического аспектов развития науки. «Социально-этические и гуманистические проблемы не являются чем-то *внешним*, сопутствующим поиску истины и обнаруживающим свое значение лишь в “технологическом” *применении* “готового” научного знания, а входят в само “тело” науки как *необходимая часть*, как “условие мыслимости” и эффективной реализации истины» (Фролов И.Т., Юдин Б.Г. *Этика науки. Проблемы и дискуссии*. М., 1986. С. 13).^[414]

В естествознании имеются по крайней мере две стороны, где явно проявляет свое воздействие аксиологическая позиция субъекта познания. Первая сторона — это «вход» научного творчества, условия процесса производства знания, это живой, реальный процесс научного творчества, в центре которого находится активный субъект, взятый в совокупности его жизненных интересов, стремлений, интеллектуальных и эмоциональных способностей. Вторая сторона — это «выход» познания, это результат познания на том или ином этапе научного развития, уже добытая наукой совокупная информация о природе; это целостная система концептуального знания, где переплетены суждения истины с суждениями вероятностными, гипотетическими, гносеологически неопределенным знанием.

В классово-антагонистическом обществе социальные ценности господствующих групп выдаются за всеобщие ценности и сознательно или неосознанно принимаются за таковые многими учеными. Именно эти ценности превалируют, зачастую подчиняя себе интересы отдельной личности, семьи, научного коллектива, нации и общества в целом. Социальная ориентация субъекта занимает важнейшее место в системе ценностных предпосылок его научного творчества. Однако этим не отменяется специфика личных ценностей ученого, а тем более интересов общества как субъекта познания. Социальные ценности неизбежно входят в число личных, индивидуальных ценностей ученого, социализируя его субъективную позицию. Вполне можно говорить о превалировании социальных интересов над специфически индивидуальными, поскольку социальные интересы могут стать основным, организующим центром по отношению ко всем другим интересам; они прокладывают себе дорогу через другие интересы не только непосредственно, но и *в конечном счете*, как тенденция.

Социальная позиция ориентирует ученого на отбор (селекцию) «важной», «существенной» информации в соответствии с личностно-общественными интересами. Такой выбор информации производится любым ученым, в любой отрасли знания.

Ориентация на социальные ценности проявляется достаточно ярко при выборе проблематики исследований (для некоторых ученых это означает смену направления исследований). Как отмечает В. Пуликовский, одни лишь методологические принципы нередко оказываются недостаточными для принятия конкретных решений в ходе научной деятельности. Такая ситуация, по

его мнению, возникает, например, при выборе определенной проблематики исследований из множества новых теоретических проблем, представляющих с эвристических позиций равноценными. В подобных случаях решающую роль может сыграть ориентация ученого на общегуманистические ценности, на то, что является (или пред^[415]положительно является) наиболее полезным для общественного прогресса в данный исторический момент. Главным стимулом научного поиска выступают в рассматриваемой ситуации как раз вненаучные ценности. Так, предпочтение, отдаваемое ныне экологической проблематике, не в последнюю очередь определяется ценностными аспектами дела охраны природной среды (Современная наука и ценности // Ценностные аспекты науки и проблемы экологии. М., 1981. С. 19—20). В прошлом, заметим, ситуация была прямо противоположной, когда охрана природы представлялась не только социально незначимой, но даже социально вредной (см.: *Кольман Э.* Вредительство в науке // *Большевик.* 1931. № 2).

Ценностная ориентация во многом определяла развертывание работ в области атомной энергетики, компьютерной техники, освоения космоса, генной инженерии и других областях знания. С этой ориентацией связан также вопрос о моральной ответственности ученых, о возможности и пределах регулирования этических предпосылок естественнонаучных исследований и т.п.

Развернувшиеся во второй половине XIX столетия дискуссии, связанные с перспективами применения к человеку методов генетики, высветили и широкие мировоззренческие, социальные и этические вопросы, с ним сопряженные. Генетическая инженерия способна, с одной стороны, привести к избавлению человечества от многих бед, в частности от наследственных болезней, а с другой стороны, в результате экспериментов и манипуляций с генами привести к результатам, представляющим угрозу человеку и человечеству. Исходя из ориентации на благо человека, ученые предлагают наложить мораторий на некоторые направления научных исследований. Дискуссии вокруг генной инженерии свидетельствуют о том, что этические ценности могут и должны определять направление исследований в этой, да и в других сферах познания.

Ценностная ориентация субъекта, сопровождая процесс познания, понижая его, определяет важность для науки той или иной идеи, способна определять стратегию исследований в науке. В то же время неверные оценки чреватые серьезными последствиями для науки. Квалификация идеи как незначимой, особенно до выявления того, истинна она или ложна, способна ошибочно представить ее как ложную и тем самым нанести большой вред познанию природы. Так, в истории генетики отмечено, что провозвестникам нового экспериментального направления в биологии, основоположникам науки генетики порой не было чуждо известное пренебрежение к традиционным направлениям классической биологии — систематике, сравнительной морфологии, теории эволюции (здесь можно даже заметить, что при формировании^[416] представления о негативной значимости эволюционной теории в США в 20-х гг. немалую роль сыграло мнение, будто эта теория ответ-

ственно за начало Первой мировой войны, о чем шла речь, в частности, и на «обезьяньем процессе» 1923—1924 гг.); с другой стороны, не было недостатка и в обратном — в недооценке прогрессивного значения и потенциальных возможностей нового направления, т.е. построений классической генетики. Есть, правда, существенная разница между этими двумя недооценками. Если первая имела место на фоне прочно завоеванных к тому времени рубежей эволюционной теорией, то вторая произошла на фоне гипотетического знания, в связи с чем она закрывала пути к дальнейшему движению познавательного процесса. Большую негативную роль при этом сыграла апелляция биологов-«лысенковцев» в 30—40-х гг. к своим социально-политическим и этическим ценностям.

Конечно, не так просто разглядеть истину, когда к ней еще только движется мысль ученого, — возникает соблазн обратиться для «поддержки» к политическим понятиям. Именно такая ситуация — наличие в науке суждений и гипотез, истинность или ложность которых в конкретно-исторических условиях еще не установлена абсолютно, — и является базой для всевозможных идеологических спекуляций. И тем не менее подлинный ученый, на собственном опыте испытавший трудности движения к истине, ни в каких ситуациях, сколь бы выгодны они ни были для утверждения его концепции, не прибегает к социальной демагогии и отлучению своих оппонентов от ценностей.

И дело не в том, что философы или естественники обращались в 30—40-е гг. к аргументам, почерпнутым из сферы политики. Важно то, что такое обращение использовалось во вред обществу и в целях обоснования узкокорпоративных интересов.

Обобщая уроки прошлого, некоторые ученые справедливо подчеркивают, что в естествознании лучше переоценить, чем недооценить, новые идеи. П.К. Анохин, например, отмечал, что естественники всегда будут благодарны философам за их осторожность в тех случаях, когда нужно остановить того, кто переступает порог «устоявшихся» естественнонаучных истин, помня, однако, что вред от новаторства не может быть большим. «Если новаторство научно несостоятельно, оно очень быстро изживет себя. Ошибки делаются стабильными только тогда, когда они черпают свою энергию из какой-то неразумной конъюнктуры. Но гораздо больший вред будет в том случае, если о барьер догматического разобьется новая мысль, гипотеза, плодотворная концепция. Тогда понадобятся целые десятилетия для того, чтобы восстановить истину и показать, что догматизация нанесла непоправимый ущерб научному прогрессу.»^[417]

В науке, как и в социальной практике, ведущую роль должны играть не кратковременные цели и ценности, какими бы заманчивыми они ни были, а важнейшие социальные идеалы и ценности стратегического характера. Социальные установки ученого должны базироваться на объективности, научности, гуманистичности, служить социальному и научному прогрессу. Оценка, чтобы быть истинной, должна иметь в своей основе максимально достоверное познавательное суждение независимо от того, происходит ли это в сфере

социально-психологической или идеологической, на уровне обыденного сознания или на уровне сознания теоретического.

Область деятельности ученого есть арена тяжелой борьбы с природой, где за каждую отвоеванную пядь ранее неведомого приходится платить интенсивнейшим напряжением своих интеллектуальных и эмоциональных способностей. Для освоения реальности нужны воля, страсть, научная смелость, настойчивость, воодушевление, воображение, интуиция, логическое чувство и многие другие качества и способности творческой личности.

Диалектическая концепция познания расценивает субъектно-ценностное как неотъемлемый момент научного творчества, как такую сторону, которая присуща самой науке. Без субъектно-ценностного компонента невозможна никакая наука. Без активности субъекта, без его воли нет процесса познания, процесса понятийного овладения человеком реальностью. При этом в одних случаях активность субъекта ведет к истине, в других — к заблуждению, к превратным теоретическим конструкциям.

На основе того, что «субъективное» служит источником ошибок, возникло представление, будто во имя истины надо вообще устранить «субъективное» из науки. В античном мире, например, иные требовали от ученого полного отрешения от житейских страстей и интересов. Основатель экспериментирующей науки Нового времени Ф. Бэкон также ставил вопрос о преодолении заблуждений разума («идолов»), порожденных вненаучными причинами; единственное средство спасения истины он видел в обращении к строгому опыту, к индуктивному методу познания. Другой мыслитель — Р. Декарт — считал причиной заблуждений свободную волю, которая независима от разума и предпочитает желаемое истинному; средством, способным одолеть заблуждение, является сам же разум, не признающий никаких авторитетов и творящий истину на основе дедуктивного метода. Эти философы, направлявшие человечество на борьбу с заблуждениями, многое подметили верно; но в дальнейшем обнаруживалось, что путем противопоставления субъективного объективному, путем отбрасывания субъективных «вненаучных» предпосылок научного творчества нельзя решить проблему достижения максимальной истинности^[418] научного знания. Решение лежало на пути определения различной роли разных видов «субъективного» в достижении истины, на пути «объективирования» самого субъективного.

Оценка есть процесс, происходящий в любой науке, на любом структурном уровне субъекта познания.

Суждения общественных наук наиболее тесно связаны с социально-групповым ценностным отношением, которое у классов-антагонистов разнонаправленно. Суждения в этих науках представляют собой результат такого способа мышления, в котором цели и интересы, ценности классов или социальных групп являются доминирующими (этот момент, кстати, подмечен в концепциях «социологии познания» и «социализации науки», однако его значение гипертрофировано). Но не только положения общественных наук не свободны от социальных оценок, от этих оценок, как мы уже видели, не свободны и науки естественные.

Ценностные социально-политические оценки бывают подчас произвольными, далекими от объективности; в них встречается чрезмерно много субъективно-эмоционального. Иногда они даются из соображений совсем иного характера, чем может показаться на первый взгляд. Но за всем этим кроется, очевидно, объективно детерминированная позиция того, кто оценивает. Если брать оценку в целом, как всеобщую категорию, как особого рода ценностное отношение субъекта к объекту, то оценка не есть нечто произвольное. Она связана с интересами, целями, которые сами объективно детерминированы. Но, будучи объективными, ценности и оценки подвержены выбору со стороны индивидов. Важно, чтобы этот выбор производился сознательно, с целью содействовать культурному и социальному прогрессу.

Естествознание само по себе, как определяемое предметом исследования — природой, не идеологично; оно идеологично лишь постольку, поскольку его исходные предпосылки, интерпретации или выводы оказываются ориентированными на внеестественнонаучную область, т.е. на социальные ценности, социологию, этику, философию. Вплетаясь в ткань научного познания, ценностные установки по многим каналам воздействуют на процесс исследования.

Встает вопрос: если истина есть адекватное отражение действительности и в своем содержании обуславливается предметом отражения, то не проще ли ориентироваться только на нее как на ценность? Безусловно, проще. Но дело в том, что одного этого недостаточно. Истина, как мы знаем, редко дается сразу, в чистом виде; почти всегда к ней ведут трудные пути в виде многочисленных предположений и гипотез, и кристаллизуется она порой в течение многих лет, нередко десятилетий, а то и столетий; не в каждый конкретный отрезок времени и не на каждом интервале движения можно со всей определенностью утверждать, что истина найдена. Ученый имеет дело с реальным знанием, которое является «достоверным» (более достоверным, менее достоверным) или вероятностным (по другой терминологии — «относительно истинным»).

Социальная позиция субъекта оказывается непосредственно связанной с системой реального концептуального (достоверного и вероятностного) знания, а не с «чистой» истиной; с истиной она связана опосредованно. Социальная позиция субъекта воздействует на это посредствующее звено и через него оказывает то или иное воздействие на формирование истины.

В понятии истины выражается лишь один тип отношения суждений к реальности, а именно – адекватность суждений той реальности, которая познается; в нем выражается способность суждений (гипотез, теорий) правильно отражать эту реальность. Но если истина представляет собой двучленное отношение, отношение между суждением и реальностью, то социальная позиция есть трехчленное отношение, а именно – отношение между людьми, суждением и объективной реальностью, на которую проецируется суждение (см.: *Клаус Г. Сила слова. Гносеологический и прагматический анализ языка.* М., 1967. С. 99). Под средним же звеном этой трехчленной структуры понимают не просто истину, а реальное совокупное научное зна-

ние (систему суждений), где истина, формируясь, находится еще в процессе своего становления.

Антагонизм социальных интересов «снят» в истине, но получает широкие возможности для своего проявления на «входе» научной творчества и в реальной системе научного знания.

Истина не нуждается ни в какой внешней силе, стоящей за пределами науки, которая могла бы ее как-то «направить». Она всегда «самонаправлена» своим объективным, независимым от индивида и социальной группы содержанием. Направляемым может быть лишь реальное концептуальное научное познание.

Эта направляемость различна. Есть социальные установки, ориентирующие субъект вольно или невольно на иллюзорное, неистинное представление о действительности. В этих условиях потенциально неистинные суждения науки получают дополнительный источник для своего появления и функционирования в реальной системе научного знания; они вызывают в целом усиление субъективизации знания, увеличивают степень его отхода от истины. Это и есть отрицательно-субъективная «накладка» на живой процесс научного познания, который и без того в немалой мере насыщен нежелательными (для поиска истины) субъективными моментами. Но есть социальные установки, направляющие внимание ученого, социально (интеллектуально или эмоционально)^[420] ориентирующие его на достижение максимальной достоверности научного знания.

Если объективная истина независима от субъекта, от социальных интересов и в этом смысле первична по отношению к социальным ценностям, то, с другой стороны, социальная ориентация субъекта познания первична по отношению к реальной системе развивающегося знания, к оценке имеющейся информации и к «выбору» соответствующих суждений.

Реалистическая философия утверждает не только неизбежность социальной, объективной детерминированности научного творчества, но и различное воздействие «субъективного» на «объективное».

Определенная социальная ориентация субъекта научного познания не является произвольной выдумкой; не является она и некоей искусственной конструкцией, навязываемой извне науке, естествоиспытателям. Объективные основания научного творчества, трудности поиска истины в науке немислимы без ценностных факторов, без тех или иных социально-политических, нравственно-этических, мировоззренческих позиций. Вопрос только в том, насколько эти позиции совпадают с научностью, насколько они содействуют раскрытию истины.

Проблема не в том, нужна ли такая ориентация или нет, а в том, какой она должна быть, каким должно быть ее понимание.

Динамизм современной жизни, глобальные проблемы современности, глубокие изменения в международных отношениях — все это усиливает внимание к социальным ценностям, которые тоже подвержены изменениям. Для ориентации в происходящих событиях и во всем комплексе ценностей нужна научная, гуманистическая философия, теоретически осмысливающая

мир и его ценности. Мировоззрение — это не только совокупность общих сведений о мире. Это одновременно и осознанные общественные интересы и нравственные нормы, социальные приоритеты и гуманистические ценности — все то, что определяет выбор линии поведения человека в жизни, его ответственное отношение к обществу и самому себе.^[421]

РАЗДЕЛ IV. ФИЛОСОФИЯ БЫТИЯ (ОНТОЛОГИЯ)

Глава 20. Бытие

Слово «бытие» имеет множество значений. Однако в философском учении о бытии (онтологии) оно имеет два основных смысла: 1) применительно к миру в целом и 2) применительно к отдельным конкретным вещам, свойствам и отношениям. Но в обоих случаях оно утверждает существование, наличие, присутствие. Различие между ними становится прояснённым, когда ставится вопрос об их отношении к не-бытию: бытие мира охватывает (или пронизывает) всю Вседенную, и в этом отношении оно (бытие) едино, оно не возникает и не уничтожается, оно вечно, как вечен сам мир. [Ещё древнегреческий философ Парменид (540–470 до н.э.) ставил вопрос о соотношении бытия (в широком смысле) и небытия. Он писал о том, что небытия нет, ибо оно немислимо и несказанно, бытийно лишь мыслимое (одно и то же – мысль о предмете и предмет мысли). Не будучи разделённым небытием, бытие едино. Так как изменение и перемещение предполагает небытие (движущееся не находится там, где оно сейчас будет), то бытие неизменно и неподвижно, вечно, вне времени, «всё в настоящем». Отсюда три важных момента в понятии бытия: 1) бытие есть, а небытия нет; 2) бытие едино, неделимо; 3) бытие познаваемо, а небытие непостижимо.]

Во втором смысле «бытие» связывается с отдельными системами, чьё бытие преходяще; они обретают бытие, и их существование завершается небытием; здесь само бытие систем проходит стадию становления своего бытия (они, мы говорим, находятся в стадии возможности, или потенциального бытия) и наличного бытия (т.е. действительного бытия, или «действительности»); «наличным» оказывается и стадия прекращения существования вещи или процесса, и в этом смысле они переходят в небытие. Если в первом случае такого подразделения (применительно к миру в целом) нет, то во втором случае оно имеется. Но между этими аспектами бытия есть связь: бытие в широком смысле включает в себя бытие в узком смысле и реализуется через бесконечное множество конкретных вещей, свойств и отношений, обладающих частичным бытием. В этом отношении имеет силу утверждение, что бытие включает в себе небытие и что частичное бытие имеет две формы: потенциальную и актуальную.

Бытие в широком смысле есть материя, кроме материи в мире ничего нет. Материя же представляется как движение в самых раз^[422]личных физических видах: в виде вещества, поля, антивещества и антиполей (к установлению последних физика подошла лишь в последние десятилетия). Разрабатываются гипотезы о псиполях, или биополях, взаимодействующих с физическими полями и с веществом. Ставится вопрос о механизмах такого взаимодействия. Но каково бы оно ни было, основание психического в любых его разновидностях есть физические поля и системы. В материализме признаётся первенство физического над психическим, хотя и принимается активное воз-

действие второго над первым. Психические состояния бытия являются в конечном счёте производными от физического бытия.

В материалистических философских учениях нередко недооцениваются психические состояния и структуры; считается даже, что психическое и физическое не сравнимы по силе своего воздействия на «материальное»; последнее якобы всегда мощнее психического. Однако это далеко не так.

С.Л. Франк отмечал: «Внутренний мир человека, взятый в целом, – не меньшая реальность, чем явления материального мира. Мы наталкиваемся на него, как на камень или на стену. Садизм, безумное властолюбие и мания величия Гитлера (и Сталина, скажем мы. – П.А.) были для человечества недавно, к несчастью, эмпирической реальностью не менее объективной и гораздо более грозной и могущественной, чем ураган или землетрясение. Но то же самое применимо и к повседневным явлениям нашей жизни: упрямство или каприз человека, его враждебное отношение или антипатию к нам иногда гораздо труднее преодолеть, чем справиться с материальными препятствиями; и, с другой стороны, добросовестность, благожелательность, ровное, спокойное настроение окружающих нас людей есть часто бóльшая опора нашей жизни, чем все материальные блага» (Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. Париж. 1956. С. 14).

Теперь подчеркнём, что оба этих мира — мир сознания и мир природы — могут характеризоваться понятием бытия, но способы их существования различны. Физический, природный мир (как мир) существует объективно, независимо от воли и сознания людей. Психический мир, мир человеческого сознания существует субъективно, так как зависим от воли и желания людей, отдельных индивидов. Вопрос о том, как эти два способа бытия, два вида реально связаны между собой, является одним из основных вопросов философии, о чем речь пойдет далее.

Подчеркнём ещё раз, что и сознание человека, как и вообще сознание психическое, есть одно из свойств материи и обладает признаком существования (даже фантазии, мечты, разного рода глупости тоже существуют, наличествуют).^[423]

Помимо подразделения бытия на объективное и субъективное, кроме физических видов материи, имеются также формы движения материи (бытия в широком смысле слова). Эти формы таковы: механическая (в последние годы она всё чаще включается в физическую форму), физическая, химическая, биологическая и социальная форма движения.

Все виды и формы движения материи, включая и психическое движение как свойство самой материи, заполняют всё пространство мира, не оставляя ни одной точки, где не было бы материи. И в этом отношении не-бытия (т.е. не-материи) не существует. Бытие и материя неразрывны. Как нет материи без бытия, так нет и бытия без материи. Бытие и материя едины и вечны.^[424]

Глава 21. Дух и материя, предел противоположности

Что первично: понятие материи или мировоззрение?

Этот вопрос не менее важен для определения существа материи, чем вопрос: «Что первично: материя или сознание?»

Глава XXI. Дух и материя, предел противоположности

Понятие материи не дается человеку *a priori*, не с него, как с понятия начинается формирование мировоззрения человека и далеко не в каждом индивидуальном мировоззрении оно, между прочим, имеется. Но если уж оно есть, то выступает результатом прежде всего самостоятельного мироосмысления. Ведущим началом в процессе формирования мировоззрения личности, а значит, и понятия материи является жизненный опыт индивида, его чувства, переживания, понимание внешнего мира в связи со своим личным бытием. Именно через этот опыт преломляется знание о мире и об отношении к внешнему миру, получаемое при чтении философской, религиозной или художественной, научной литературы. Материя как понятие — это прежде всего результат внутрличностного осмысления мира и его личностных оценок.

Вопрос о сущности понятия «материя» затрагивает основы любого более или менее развитого, а тем более философского мировоззрения, и его обсуждение не может не инициировать при множественности индивидуальных воззрений на мир и множественность трактовок материи, их своеобразие, порой полярность и альтернативность. Но философский плюрализм не исключает единства по каким-то важнейшим параметрам. Эта общезначимость основания формируется и укрепляется прежде всего ориентацией на общечеловеческий опыт, на принцип научности при его ассимиляции. С этой позиции можно было бы избежать как излишней релятивизации понятия «материя», так и полной его унификации, стандартизации.

И по проблеме материи необходимо постепенное, но систематическое наращивание моментов взаимопонимания среди философов, причем как между сторонниками материалистической ориентации, так и между представителями материализма и идеализма.

«Материя» и материализм зачастую предстают перед своими оппонентами в искаженном образе. До сих пор для многих из них материя — косное, бездуховное образование, а материалисты — люди, либо недооценивающие, третирующие дух, духовность, либо вообще лишенные духовности. И сами материалисты нередко способствуют такому мнению, отделяя чрезмерно материю от духа. Правда, при этом мы можем иронизировать и по поводу идеализма, в связи с нападками которого на материю Л. Шестов в «Странствованиях по душам» заметил, что на самом-то деле материя — ^[425] самая покорная, поддающаяся человеку сущность; вся беда, все трагедии человечества не в ней, а в идеях. «Самый страшный враг всего одушевленного не косная материя... самый страшный и беспощадный враг — это идеи, — подчеркивал он. — С идеями, и только с идеями, нужно бороться тому, кто хочет преодо-

леть ложь мира» (Странствования по душам // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов. М., 1990. С. 382). Но дело даже не в этом, а в том, что понятие «материя», как и всякое понятие, постоянно меняется, оно уже другое; другим становится и «дух». И не во встречном ли движении друг к другу они способны одолеть свою инертность и косность? На этом пути ни материализм, ни идеализм ничего не теряют из своего существа, но, очищаясь еще от одного мифа, способны в более достойных формах полемизировать друг с другом.

Кстати, о гносеологическом основании полемики. Нет, наверное, ни одной сколько-нибудь существенной проблемы в философии, по которой не имелось бы столкновений позиций среди специалистов. Однако немало было и таких дискуссий, в ходе которых разворачивался спор о разных предметах, особенно при заявках каждой из сторон на единственно верное понимание или на единственно истинное определение понятия, ставшего предметом обсуждения (примеры — обсуждение понятий «философия», «противоречие», «развитие», «причина», «качество», «система» и др.). Сознание работало на исключение многообразия в области дефиниций; оно не принимало мысли, что дефиниций может быть много, ибо много сторон в предметах. Но такая направленность мышления ведет в тупик. Гегель писал: «Правильность даваемого определения... зависит от характера тех восприятий, которые послужили его исходным пунктом, и от тех точек зрения, с которых его давали. Чем богаче подлежащий определению предмет, т.е. чем больше различных сторон он предоставляет рассмотрению, тем более различными оказываются даваемые ему дефиниции» (Энциклопедия философских наук. М., 1974. Т. 1. С. 413). Понимание этого обстоятельства могло бы стать одним из факторов выявления и усиления общезначимых сторон и в подходе к понятию материи в наши дни.

У некоторых из тех, кто читает работы по философии, чувствуется паническое настроение: нет единственно верного (директивного, что ли?) определения, а то, что было, рушится; появилось множество других — значит, наступил философский кризис.

Самоочищение в философии касается прежде всего нас самих, и это единственно возможный путь к недопущению каких-либо кризисов.

Определений понятия материи множество. Можно составить их перечень, и в нем окажется, наверное, более сотни таких, кото^[426]рые будут годны для применения в тех или иных познавательных ситуациях. Но сложность в том, какие из них или какое из них взять в качестве исходного?



Многие философы считают, что в качестве исходного определения понятия материи следует взять следующее: *материя — это объективная реальность, существующая независимо от человеческого сознания и отображаемая им*. Выказаны достаточно существенные аргументы, обосновывающие познавательную эффективность этого определения. Можно допол-

нить их еще одним, связанным с подходом к данному понятию через представление о сущности мировоззрения и его основной вопрос.

В центре мировоззрения, что уже подчёркивалось, — проблема человека.

В этом плане приведенное выше определение материи максимально философично: оно характеризует материю прежде всего через основной вопрос мировоззрения, а не через понятие вещества или набор его свойств, что часто имело место в прошлом. Определение же материи через понятие вещества не отвергается начисто, оно может и должно быть включено в ряд других, дополнять их, но при этом главным должно оставаться все-таки философское определение.

В приведенном определении материи фигурирует понятие «сознание». Однако в нашей философской литературе при рассмотрении понятия материи содержание понятия сознания поясняется редко. В результате мы не используем многие возможности для обогащения представления о материи, для уяснения его мировоззренческого смысла. Можно принять (см. с. 256), что сущность сознания заключается в обобщенном и целенаправленном отражении действительности, в предварительном мысленном построении действий и предвидении их результатов, в разумном регулировании и самоконтролировании поведения человека. Данное определение относится лишь к сознанию человека как индивидуума и на большее, по-видимому, не претендует.

Как для индивида, так и для других субъектов весьма значимой в общемировоззренческом плане оказывается проблема соотношения понятий «Человек» и «Мир», при этом следует учесть изменчивость содержания понятия сознания и понятия «Мир»: для общественного (на уровне общества) сознания «внешним миром» будет природа и общественное бытие. Но помимо отмеченных форм сознания существуют другие. Изучается своеобразная форма мышления — «машинная» («электронный мозг», «искусственный интеллект»), о которой в начале XX столетия философия, по-ви^[427]димому, даже не догадывалась. Весьма вероятно, что существуют формы мышления инопланетного характера. Представления о такого рода «сознаниях» развиваются сейчас в виде гипотез. Так или иначе, а современный уровень науки и практики ставит перед философами задачу дальнейшей разработки понятия сознания в его предельно обобщенном виде и корректировки в связи с этим традиционного определения материи. Раскрытие понятия сознания, хотя бы только в его функциональном плане, может служить важной предпосылкой для уяснения философского смысла понятия «материя».

Затрагивая основной вопрос философии, мы порой не задумываемся над тем, какие понятия соотносимы с понятием «материя»: наряду с термином «сознание» мы употребляем, например, термин «мышление» (говорим о соотношении мышления и материи). Однако при таком подходе, самом по себе целесообразном для реализации вполне конкретных целей, значительно суживается и обедняется содержание категории, противостоящей в гносеологическом отношении категории «материя». «Сознание» не тождественно «мышлению». Помимо рационального познания, индивидуальное сознание

человека включает в себя чувственное отражение действительности: ощущения, восприятия, представления. Сюда вовлечена также область человеческих эмоций, переживаний. Вполне возможно соотносить понятие «материя» даже с психикой вообще, имея в виду, что психика человека — это область сознания и сфера бессознательного (включая подсознательное). Можно употреблять понятие «высшие формы духа». В мировоззренческом отношении точнее соотносить природу с духом.

Понятие «дух» оказывается более богатым по содержанию, чем «мышление».

Как отмечается в литературе, дух выступает в разных формах бытия: как дух отдельного индивида (личный дух), как общий, коллективный дух (объективный дух, например, дух народа) и как объективированный дух (совокупность завершенных творений духа, например в произведениях искусства).

В персоналистическом экзистенциализме, ставящем в центр своих теоретических построений личность человека, в составе признаков духа указываются следующие: разум, чувство долга, совесть, милосердие, добротолубие, справедливость, любовь, сердечность, чувство стыда, раскаяния и др. Н.А. Бердяев писал: «Дух... на Земле ... выразим не в объективных структурах, а в свободе, справедливости, любви, творчестве, в интуитивном познании, не в объективности, а в экзистенциальной субъективности» (Дух и реальность // Философия свободного духа. М., 1994. С. 456). Дух имеет многие признаки, в том числе такие, которые рациональным путем нельзя уловить; вследствие такой сложности^[428] духа как особого феномена бытия его определение в понятиях затруднительно. Дух не есть видимая вещь, он совсем не есть вещь среди вещей. Дух раскрывается в субъекте, а не в объекте. «Дух есть иное, высшее качество существования, чем существование душевное и телесное. Трехчленное понимание человека как существа духовного, душевного и телесного имеет вечный смысл и должно быть удержано. Но это совсем не означает, что в человеке есть как бы духовная природа наряду с природой душевной и телесной, это значит, что душа и тело человека могут вступить в иной, высший порядок духовного существования, что человек может перейти из порядка природы в порядок свободы, в царство смысла, из порядка раздора и вражды в порядок любви и соединения... Реальность духа имеет иной генезис, это реальность не от объекта, а от Бога» (там же. С. 366). По Н.А. Бердяеву, между прочим, Бог не создает природу как причина — следствие; Бог «творит» ее в том отношении, что придает ей ценность. Бог «творит» и личность, приобщая ее к Истине, Добру и Красоте. «Дух носит аксиологический характер, дух есть... истина, красота, добро, смысл, свобода» (там же. С. 382). «Дух личен и раскрывается в личности, но он наполняет личность сверхличным содержанием» (там же. С. 370). «Дух есть божественный элемент в человеке» (там же. С. 379).

Сопоставляя дух и природу, Н.А. Бердяев указывал на то, что дух не характеризуется тем, чем всякая природная вещь, — пространством и временем.

На эту сторону еще до Н.А. Бердяева обращал внимание Вл.С. Соловьев. Он писал: «Главное свойство этого вещественного бытия есть двойная непроницаемость: 1) непроницаемость во времени, в силу которой всякий последующий момент бытия не сохраняет в себе предыдущего, а исключает или вытесняет его собою из существования, так что все новое в среде вещества происходит на счет прежнего или в ущерб ему, и 2) непроницаемость в пространстве, в силу которой две части вещества (два тела) не могут занимать зараз одного и того же места, т.е. одной и той же части пространства, а необходимо вытесняют друг друга. Таким образом то, что лежит в основе нашего мира, есть бытие в состоянии распада, бытие, раздробленное на исключаящие друг друга части и моменты» (Смысл любви // Сочинения в двух томах. Т. 2. М., 1988. С. 540—541).

Дух же, по Вл.С. Соловьеву, лишен этой двойной непроницаемости. Одно из высших проявлений духа — любовь; она всепроникающа. «Если корень ложного существования состоит в непроницаемости, т.е. во взаимном исключении существ друг другом, то истинная жизнь есть то, чтобы жить в другом, как в себе, или находить в другом положительное и безусловное восполнение^[429] своего существа... Истинное соединение предполагает истинную раздельность соединяемых, т.е. такую, в силу которой они не исключают, а взаимно полагают друг друга» (там же. С. 544). Одной из целей человеческого духа должно стать, по Вл.С. Соловьеву, установление истинного любовного отношения человека не только к его социальной, но и к его природной и всемирной среде. С этих позиций он считал возможным достичь и одухотворения материи.

Работы Вл.С. Соловьева и Н.А. Бердяева, посвященные рассмотрению духа, демонстрируют вполне определенное его понимание, выделение его специфических черт, противоположность природе, материи. Такое понимание было едва ли не самым распространенным в России в XIX столетии, да и в философии русского зарубежья первой половины XX века. Так, в начале 80-х гг. прошлого столетия в Толковом словаре живого великорусского языка Вл. Даль следующим образом пояснял слово «дух»: «Дух — бестелесное существо; обитатель невещественного, а существенного мира; бесплотный житель недоступного нам духовного мира. Относя слово это к человеку, иные понимают душу его, иные видят в душе только то, что дает жизнь плоти, а в духе высшую искру Божества, ум и волю или же стремление к небесному... Духовный — бесплотный, нетелесный, из одного духа и души состоящий; все относящееся к Богу, церкви, вере; все относимое к душе человека, все умственные и нравственные силы его, ум и воля» (М., 1978. Т. I. С. 503). В Философском словаре Э.Л. Радлова, изданном в 1913 г., сказано: «Дух обозначает начало, противоположное телу; а в противоположность душе дух обозначает высшие душевные способности, разум» (стлб.193).

Таково традиционное понимание духа, дошедшее до наших дней почти в неизменном виде.

Специфическим за последние десятилетия в нашей стране стало фактическое сведение понятия духа к сознанию. В Философской энциклопедии чи-

таем: «Дух — совокупность и средоточие всех функций сознания, возникающих как отражение действительности, но сконцентрированных в единой индивидуальности, как орудие сознательной ориентации в действительности для воздействия на нее и в конце концов для ее переделывания» (Лосев А.Ф. Дух // Философская энциклопедия. Т. 2. М., 1962. С. 82). Дух, сказано в Философском энциклопедическом словаре 1989 г., — это «философское понятие, означающее нематериальное начало»; «в марксистской философии понятие дух употребляется обычно как синоним сознания» (с. 185, 186).

Итак, мы вновь оказываемся перед проблемой «материя и сознание». Но, несмотря на очевидную несводимость проблемы^[430] «природа и дух» к проблеме «материя и сознание», все же эта более ограниченная и несколько сциентизированная проблема позволяет увидеть абсолютную противоположность отмеченных форм бытия.

В чем же состоит абсолютная противоположность материи и сознания?

Во-первых, в гносеологических (чувственных и понятийных) образах нет самих материальных предметов, ни грана вещественности от этих объектов, хотя имеется или может быть получена необходимая для познания информация о них; гносеологические образы отвлечены не только от нейродинамических кодов, лежащих в их основе и заключенных в структурах головного мозга, но и от отражаемых в них материальных объектов; они самостоятельны; это особый мир, субъективная реальность.

Во-вторых, на основе репродуктивных образов в сознании формируются конструкты, подлежащие опредмечиванию; благодаря творческой природе сознания создаются идеальные образы, не имеющие прямых прототипов в материальной действительности (способные, однако, обрести впоследствии материальный статус).

В-третьих, имеется в виду также зависимость индивидуального сознания от материального бытия, понимается его реальная конечность, смертность, в этом отношении его враждебность материальному бытию, непримиримость с конечностью конкретно-сущего.

Такова одна сторона понятия материи.



Другая сторона понятия материи — философско-онтологическая. С этой стороны *материя есть субстанция*. Вопрос о характере субстанции — главный в определении сущности основных направлений философии. В XVII столетии английский философ Дж. Беркли выступил против понятия материи как вещественной основы (субстанции) тел. В качестве основы существующего он брал «дух», и в этом смысле для него существовала лишь одна духовная субстанция. Он считал, что от духа «мы безусловно и вполне зависим», в нем «мы живем, движемся и существуем»; дух «творит все во всем». «Для меня, — писал он, — очевидно, что бытия духа, бесконечно мудрого, благого и всемогущего, с избытком достаточно для объяснения всех явлений

природы. Но что касается косной, неоощущающей материи, то ничто воспринимаемое мной не имеет к ней ни малейшего отношения...» (Соч. М., 1978. С. 204). Один из его доводов следующий. Если допустить возможность существования материи как субстанции, то где же предпола^[431]гается она существующей? «Признано, что она существует не в духе; но не менее достоверно, что она не находится в каком-нибудь месте, так как всякое место или протяжение существует, как уже доказано, только в духе. Остается признать, что она вообще нигде не существует» (там же. С. 202).

Через всю историю философии прошла конфронтация монизма идеалистического и монизма материалистического, сопровождаемая нередко выходом на сцену философского плюрализма. Именно в этой ретроспективе можно лучше представить сейчас значение и смысл материалистического субстанциализма. Достаточно четко обозначилась его сущность в XVIII в. «Под субстанцией, — писал Б. Спиноза, — я разумею то, что существует само в себе и представляется само через себя, т.е. то, представление чего не нуждается в представлении другой вещи, из которого оно должно было бы образоваться» (Избр. произв. М., 1957. Т. 1. С. 361). Здесь термин «субстанция» оказался родственным латинскому слову *substantivus* — «самостоятельный». И такое понимание вело к недопустимости представления о духовном (Идеи или Бога) как объяснительном принципе по отношению к субстанции: материя есть единственная субстанция, кроме нее нет ничего в мире.

Такая трактовка материи, отчетливо намеченная более трех веков назад, не получила впоследствии сколько-нибудь широкого развития в европейской философии. Более того, сам термин «субстанция» был модифицирован под влиянием бурно развивавшихся естественных наук в материю как вещественную основу вещей, как некий строительный материал многообразных предметов и явлений. Термин «субстанция» оказался производным от *substantia* — «сущность», «то, что лежит в основе». Он стал обозначать неизменную основу сменяющихся явлений, носителя качеств.

На своего рода сциентизацию «субстанции» повлияло, вероятно, то, что это понятие применялось тогда для обозначения субстрата, основы, сущности отдельных вещей. Да и в наше время такое словоупотребление имеет место в частных науках. Целесообразность такого применения термина «субстанция» не приходится оспаривать.

Но в философии все же целесообразно употреблять термин «субстанция» прежде всего во всеобщекатегориальном значении, связанном с противоположностью материалистического монизма и идеалистического субстанциализма.

Получается своеобразный материалистический дуализм: субстанция есть основа конкретного многообразия мира, основа конечных материальных систем, основа атрибутов материи. Субстанция — это одно, а все остальное — другое, первое порождает второе, оставаясь как бы строительным материалом, из чего создается сама конкретность.^[432]

С другой стороны, существует точка зрения, согласно которой нужно вообще отказаться от представления о материи как субстанции. Справедливо

критикуя старый стиль мышления, когда материя выступала в виде вешалки-субстанции, на которую навешены акциденции и свойства как нечто отличное от субстанции, некоторые ученые не видят никакого иного содержания понятия «субстанция», кроме давно устаревшего, и закрепляют за материей лишь один, а именно гносеологический ее признак.

Итак, трактовка субстанции лишь как основы конкретных вещей ведет к новым конфронтациям, на этот раз среди сторонников материалистического мировоззрения. Более того, она может привести к столкновению философов и естествоиспытателей, оживлению натурфилософии (с ее пониманием субстанции как наиболее глубокой сущности отдельных вещей).

Вернемся, однако, к Б. Спинозе. Он подчеркивал неразрывную связь основы вещей и их конкретного многообразия в пределах философски понимаемой субстанции. К последней он относил и атрибуты, модусы. «Под атрибутом я разумею, — писал он, — то, что ум представляет в субстанции как составляющее ее сущность. Под модусом я разумею состояние субстанции (*Substantiae affectio*), иными словами, то, что существует в другом и представляется через это другое» (там же). Субстанция не причина атрибутов и модусов, не их основа; она существует в них и через них, являясь, как мы скажем теперь, их системой и целостным единством. Субстанция самодостаточна. Субстанция есть причина самой себя. «Под причиною самого себя (*causa sui*), — подчеркивал он, — я разумею то, сущность чего включает в себе существование, иными словами, то, чья природа может быть представляема не иначе, как существующею» (Избр. произв. М., 1957. Т. 1. С. 361). Отсюда — самодвижение, внутренние взаимодействия субстанции, ее активный, самопроизводящий характер, вечность ее во времени и бесконечность в пространстве. Субстанциальность выражается во взаимосвязи сущности и явления, многообразного и единого, сущности и существования. Б. Спиноза фактически разрушает представление о сверхъестественном начале природы и о субстанции как только «основе» отдельных вещей.

Такая трактовка субстанции по существу своему имеется и в трудах Ф. Энгельса. Материализм исходит из понимания материи как единственно существующей субстанции. Она есть *causa sui*. «Спинозовское: субстанция есть *causa sui* — прекрасно выражает взаимодействие... взаимодействие является истинной *causa finalis* вещей. Мы не можем пойти дальше познания этого взаимодействия потому, что позади него нечего больше познавать». Материя как субстанция несотворима, неуничтожима, она вечна и бесконечна. Помимо таких атрибутов, как отражение и движение (взаим^[433]одействие, причинность, детерминация), материя обладает также рядом других, и среди них — пространство, время, системность.

Как же связан дух с природой в онтологическом аспекте? Если ответить кратко, то: 1) актуально, 2) потенциально и 3) диспозиционно.

Актуальная связь духа с природой обусловлена субстратной, вещественной и квантово-полевой основой индивидуального сознания. «Мыслящий» дух имеет материально-вещественный субстрат, являющийся результатом развития природы и антропосоциогенеза, и выступает как модус мате-

рии, т.е. одно из ее свойств. Его основа — физиологические и биохимические процессы, происходящие в правом и левом полушариях головного мозга. Современная наука подошла к такому рубежу, когда начинает выявляться связь психических явлений не только с условными и безусловными рефлексами и с биохимическими, биофизическими процессами в нервных клетках, но и с квантово-полевыми структурами головного мозга. Один из исследователей этого уровня человеческой психики известный психолог В.Н. Пушкин делает вывод о том, что на этом уровне психическое оказывается своеобразной формой материи; иначе говоря, существует такая реальность, которая, будучи материальной, одновременно обладает свойствами психического. Биофизик А.П. Дубров отмечает: «исходя из имеющихся к настоящему времени твердо установленных фактов, следует признать, что есть виды (или формы) материи, зависящие от сознания, мысли. Энергоинформационный дуализм представляет собой не просто философское умозрительное понятие, а становится объективной реальностью... Мысль материальна, но это материя особого рода — психическая материя, и задача современной науки состоит в ее глубоком познании как единицы психики человека, его сознания» (Дубров А.П., Пушкин В.Н. Парапсихология и современное естествознание. М., 1990. С. 244). Неразрывная связь сознания человека с мозгом, в особенности с квантово-полевыми образованиями, и установление через них энергетической и информационной связи психики человека с биосферой и космосом означает обнаружение более глубоких, чем ранее, связей между психикой человека и природой. Эта связь свидетельствует о наличии лишь относительной, а не абсолютной (как то было в гносеологическом аспекте) противоположности материи и сознания.

Актуальная связь природы и сознания (духа) обнаруживается и в тех гипотезах ученых, в которых содержатся предположения о существовании сознания в космосе в других звездных системах. Если природа смогла породить сознание в нашей Солнечной системе (а это тоже гипотеза, как и, видимо, конкурирующая с ней гипотеза занесения на Землю зародышей жизни), то почему^[434] бы не признать и возможность существования сознания, подобного человеческому, в других звездных мирах в настоящее время?

С точки зрения материализма, принимающего данные наук о природе, материя неуничтожима не только в количественном, но и в качественном отношении, поскольку она обладает способностью к порождению любых форм отражения, включая сознание. «У нас есть уверенность в том, что материя во всех своих превращениях остается вечно одной и той же, что ни один из ее атрибутов никогда не может быть утрачен и что поэтому с той же самой железной необходимостью, с какой она когда-нибудь истребит на Земле свой высший цвет — мыслящий дух, она должна будет его снова породить где-нибудь в другом месте и в другое время» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 546).

В данном рассуждении констатируется не только актуальная связь природы и сознания, но и отмечается их потенциальная связь: природа — неорганическая и органическая — содержит в себе в виде возможности такую

высшую («высшую», конечно, из известных нам на сегодня) форму психического, каковой является сознание. Уже в неорганической природе имеются непосредственно-контактная и дистантная формы отражения, на основе которых в органической природе формируются более высокие формы — раздражимость и психика, в наиболее развернутом виде представленная у высших животных. Все эти формы отражения по отношению к сознанию выступают как разные формы возможности сознания, т.е. как особого рода формы его (потенциального) существования.

Диспозиционная связь духа с природой состоит в следующем. Помимо предметного мира существует мир ценностей. Сами по себе в предметном, природном мире они не существуют. В этом отношении (и только в этом) природа лишена ценностей. Но природные явления, как и социальные, могут становиться ценностями в их отношении к человеку, к его интересам, потребностям, целям. Во взаимодействии с человеком природа раскрывает то, что таится в ней как предрасположенность, как диспозиционность. Ценности в данном плане аналогичны «вторичным качествам» — цветности, звуку и т.п., которые в отличие от собственно предметных качеств являются не результатом внутренних взаимодействий предметов, а результатом их внешних взаимодействий. Ценности проявляют себя, т.е. свою сущность, лишь в социуме, при взаимодействии с чувствующим, переживающим, мыслящим человеком. Только здесь в них обнаруживается «человеческий смысл» и «человеческая ценность». По отношению к субъекту как источнику оценивающей или познавательной деятельности такие ценности есть объект, объективная реальность, а природа предстает как одухотворенная.^[435]

Эту сторону природы русский поэт и мыслитель Ф.И.Тютчев выразил в своих знаменитых строчках:

Не то, что мните вы, природа:
Не слепок, не бездушный лик.
В ней есть душа, в ней есть свобода,
В ней есть любовь, в ней есть язык.

Признание аксиологической стороны природы, заключенной в ней диспозиционно и раскрываемой при взаимодействии с мыслящим и чувствующим человеком, расширяет философское представление о бытии. Бытие, таким образом, имеет актуальную, потенциальную и диспозиционную формы своего существования. Эти формы взаимосвязаны между собой (диспозиционная форма, например, включает в себя возможности, хотя потенциальная форма гораздо шире ценностей). Все эти формы бытия можно выразить теперь понятием «реальность» (или «абсолютная реальность»), иначе говоря, понятие «бытие» или «материя» трансформируется, конкретизируясь, в понятие «реальность».

Из изложенных соображений вытекает несколько следствий. Признание потенциального и актуального бытия сознания в масштабе всей природы приводит к выводу: сознание вечно. Сознание вечно, как и материя.

Поскольку кроме материи ничего более нет, а материя включает в себя (актуально и потенциально) сознание, дух, постольку «материя духовна», «материя одухотворена».

В последнем положении нет никакого пантеизма, как нет и идеализма. Если говорить об актуальном их соотношении, то материализм — в признании, что существование природных систем не предполагает с необходимостью наличия сознания; духовное же, напротив, не существует вне природы, вне материи. Признание первичности природы и вторичности духа (как сознания) нисколько не противоречит признанию вечности сознания наряду с вечностью материи и положению о всеобщем характере разделении бытия на две его формы: природную и духовную. Первое утверждение справедливо во всех случаях, когда ставится вопрос: что первично — природа или дух? Тем самым указывается, что вводится ограничение временного характера на соотношение материи и сознания, показывается недостаточная обоснованность идеалистических утверждений относительно порождения природы духом. Второе утверждение имеет силу при включении в представление о бытии момента бесконечности, что само по себе (признание бесконечности, вечности природы) несовместимо с идеалистическим взглядом на мир.

Рассмотрение материи в субстанциальном аспекте показывает, что сознание и генетически, и актуально оказывается материальным. В отличие от гносеологического аспекта проблемы^[436] «сознание и материя» здесь имеется не отношение причины и следствия, а органа и его функций, материального субстрата и его свойства. Здесь противоположность сознания и материи не абсолютна (субъект противостоит объекту, хотя и связан с ним), а относительна, причем в степени, позволяющей увидеть материальность сознания.

Итак, отметим ещё раз: в мире нет ничего, кроме материи (и ее свойств, которые тоже включены в материю); материя в онтологическом аспекте есть субстанция, и кроме нее в мире ничего нет.

Подход к материи через понятие «субстанция» позволяет развернуть ее атрибуты, модусы и более четко уловить демаркацию с идеалистическим субстанциализмом.

Помимо этого, при таком подходе устанавливается неразрывная связь философско-онтологического понятия (вернее, аспекта) материи с частнонаучными представлениями о его структуре, и прежде всего с физическими видами материи — они даются не столько в противопоставлении друг к другу, сколько в единстве.

Постановка вопроса о материи как субстанции может стимулировать разработку общенаучных понятий. Невозможно, к примеру, сколько-нибудь полно раскрыть причинность без обращения к физическим взаимодействиям, понятиям «вещество», «энергия» и др. Для раскрытия собственно философских понятий («бытие», «существование», «реальность» и т.п.) необходимо привлечение понятий, касающихся всей природы, т.е. ряда наук о природе. Очень важно, например, установить критерии физического существования, в том числе с целью отграничения «материального» от теологических феноменов. (Одна из плодотворных попыток анализа таких критериев содержится в

книге: *Мостепаненко А.М.* Проблема существования в физике и космологии. Мировоззренческие и методологические аспекты. Л., 1987.) В не меньшей степени это касается также связей философии с психологией, социологией, гуманитарными науками.



Гносеологическая и субстанциальная стороны понятия материи не исключают, а дополняют друг друга. Представление о материи как об объективной реальности, существующей вне и независимо от человеческого сознания, не только содержит в себе момент связи этой реальности с сознанием, свидетельствуя о производности сознания, но и включает в себя установку на прослеживание разных модификаций объективной реальности, ведущих к порождению сознания. С другой стороны, в материи-субстанции заключена противоположность материи «не-сознающей» материи «сознающей»^[437] (в этом ракурсе, кстати, философско-гносеологическое определение предстает как формулируемое через род и видовое отличие: понятие «сознание» — это та же объективная реальность, только имеющая дополнительный признак). Ведущим же, если сопоставлять между собой отмеченные две стороны понятия материи и если учитывать к тому же учебно-методические цели, является, на наш взгляд, гносеологический аспект: этот аспект может явиться исходным в освещении всего философского учения о материи.

Но философско-гносеологический угол зрения не способен охватить все многообразие понятия материи. Его имплицитный характер ведет к отвлечению от всего остального и, как показывает опыт, к неопределенности существа понятия материи, к формальному усвоению исходного определения материи. Имплицитное становится эксплицитным, т.е. явным и развернутым только при переходе от гносеологической стороны понятия материи к субстанциальной. Если гносеологическая сторона является исходной, «начальной», то субстанциальная — базисной, основополагающей. В этом плане стремление выставить субстанциальное представление о материи как предпосылку гносеологического ее понимания (что само по себе возможно как прием, направленный на концентрацию внимания на гносеологическом аспекте) лишено сколько-нибудь серьезного основания при общефилософском, мировоззренческом подходе к понятию «материя».

Субстанциальное содержание понятия материи имеет две формы (они уже были отмечены в главе «Понятие бытия»): «естественно-природную» и «социально-практическую». Вторая включает в себя не только техническую реальность, все результаты практики предыдущих этапов социального развития, но и практику, развертывающуюся в наши дни.

В философской литературе высказано мнение, что практика есть высшая форма объективного процесса, которая снимает все предшествующие формы, т.е. содержит их в себе в преобразованном и подчиненном виде. Конечно, если брать практику со стороны ее духовного, познавательного, творческого компонента, то несомненно, что естественно-природная форма мате-

рии лишена этого начала. Но выдвинутое положение не ограничено данным контекстом, а потому невозможно с ним согласиться.

Во взаимоотношении субъективного и объективного в структуре практики определяющим является объективное. Наличие идеального, субъективного в практике не колеблет того положения, что в своей основе практика есть материальный процесс, вторичный по отношению к естественно-природной форме материи. Нет этой формы материи (речь идет о локальных материальных образованиях) — нет и практики; существование же естественно-при^[438]родной формы материи не предполагает обязательного существования социально-практической ее формы. В этом отношении представляется неприемлемой формула «философии практики», согласно которой материя не существует вне и независимо от человеческой практической деятельности.

Субстанциальный подход к материи включает в себя и предметно-практический аспект субъектно-объектных отношений, и он не отвергает всего ценного, что имеется в любых концепциях практики. Практика «дает» субъекту природу в том смысле, что вне практики она не способна раскрыть ему сколько-нибудь полно свою сущность. Человеческий параметр одухотворяет материю во многих ракурсах, в том числе в плане ее возможностей. В практике важное значение обретает умение человека «нащупать» эти возможности, познать их, оценить и использовать. Столь же важно создание новых возможностей. Создание новых возможностей происходит на основе возможностей, заключенных в естественно-природной материи.

В практике человек имеет средство для неограниченного преобразования природы в своих интересах, в интересах человеческой цивилизации. Если исключить деструктивный, вандалистский тип практики, то практика в целом выступит в качестве антиэнтропийного процесса, упорядочивающего не только общественную жизнь, но и более масштабные природные структуры.

В процессе творчества и в практической деятельности человек, наиболее полно раскрывая свою сущность, становится подобным материи, как бы сливается с нею, «возвышаясь до нее», и тем самым «снимает» ранее имевшуюся гносеологическую, да и жизневоззренческую абсолютную противоположность «Я» и «не-Я».

Практика задает человеческий угол зрения на природу, накладывает на нее интересы человека. В практике природное социализируется. Но наряду со «второй» материальной реальностью и наряду с «вещами для нас» остается бесконечное множество «вещей в себе», не затронутых еще практикой. Практика всегда будет ограничена по сравнению с естественно-природной материей. Соотношение «практика — сознание», как уже отмечалось, не тождественно соотношению «материя — сознание».

Есть и еще одно соотношение, требующее уточнения: «материальное — идеальное». Утверждают, что «материальное порождает идеальное, но отнюдь не наоборот». Но нет ли здесь подмены понятий: «материальное» употребляется в значении «материя», а «идеальное» — в значении «сознание»?

По нашему мнению, здесь имеет место такое смешение. Материальное не может прямо и непосредственно породить идеальное. В самом матери-

альном, как уже отмечалось (см. главу 11, п. 11.4), имеются только возможности, да и при их отражении^[439] в сознании в виде гомоморфных или изоморфных образов имеется только «чистая копия» уже имеющегося в отражаемом объекте; здесь пока то же — «диспозиционность» идеального. Последнее порождается только сознанием, только посредством творчества, в процессе духовно-конструктивной деятельности человека. Идеальное как модель, проект будущего материального является первичным по отношению к материализованному продукту практической деятельности. Материальное есть опредмеченное идеальное. Здесь не отношение $M_1 \rightarrow OM_1$, но $M_1 \rightarrow OM_1 \rightarrow T \rightarrow OM_2 \rightarrow M_2$ (M_1 — исходный материальный объект; OM_1 — образ этого объекта; T — творчество, в процессе которого конструируется образ — OM_2).

Целесообразно, как нам кажется, четче разграничивать понятия «материя» и «материальное», «сознание» и «идеальное».



В последние годы высказано предложение подойти по-новому к содержанию основного вопроса философии, расширить состав его сторон. Предполагается, в частности, помимо онтологической и гносеологической сторон выделять в нем социально-аксиологический аспект.

Это предложение заслуживает того, чтобы его принять. Дело в следующем.

Традиционная для марксистской литературы трактовка основного вопроса философии восходит к Ф. Энгельсу, к его произведению «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии». И оно верно, поскольку в нем отражено основание для полярности главных мировоззренческих ориентаций — материализма и идеализма, эпистемологического реализма и агностицизма. Оно верно также и в плане генезиса философской формы мировоззрения, которая конституировалась в качестве рефлексии над научно-познавательным отношением субъекта к объекту. Но будет упрощением ограничить основную проблему, или «основной вопрос», философии только онтологической и гносеологической его сторонами. Для Ф. Энгельса этих двух сторон, кстати, было достаточно, чтобы научно разобраться в концепции Л. Фейербаха, да и в ряде других концепций.

Между прочим, основная проблема философского мировоззрения по своей структуре не должна быть уже основного вопроса мировоззрения (если философия претендует на то, чтобы быть действительным мировоззрением). Основной же вопрос мировоззрения — каково отношение человека к миру? Или: каково место человека в мире? Иначе говоря, фокус мировоззрения составляет система «человек — мир», или что то же самое, система «дух — природа». Ф. Энгельс, между прочим, писал, что «высший вопрос^[440] всей философии» есть вопрос об отношении «духа к природе». Сама же система «человек — мир» расчленяется на две субстратные подсистемы (человек и мир) и четыре подсистемы релятивного типа (онтологическую, гносеологи-

ческую, аксиологическую и праксеологическую). Так что если брать отношения субъектно-объектного характера и ориентироваться на специфичность, функциональное предназначение мировоззрения, то, конечно, в составе основного вопроса философии надо выделять также аксиологический и праксеологический (духовно-практический) аспекты. При этом гносеологически абсолютная противоположность материи и сознания снимается онтологической и предметно-практической относительностью этих противоположностей.

Аналогичное имеется и в аксиологическом аспекте их соотношения. Эмоции, например, составляющие одну из важнейших структур духовного мира человека и обеспечивающие его ценностно-оценочное отношение к миру, вовсе не являются по своему содержанию абсолютно противоположными объекту и материи в целом. «В эмоциях гносеологическая противоположность субъективного и объективного исчезает, субъект и объект переживается как нечто единое» (Шингаров Г.Х. Эмоции и чувства как формы отражения действительности. М., 1971. С. 99).

Таким образом, существует определенный предел противоположности материи и духа. Забвение этого предела обедняет ту историческую форму материализма, которая стремится к духовности, ее раскрытию и утверждению в мире.

Такое положение, повторяем, нисколько не отменяет противоположности материализма и идеализма, но создает более благоприятные условия для их полемики.

В настоящее время сторонникам гуманистического материализма необходимо, вероятно, скорректировать свой взгляд на проблему противоположения материи и духа.

Проблема взаимоотношения материи и духа требует новых обсуждений с новых позиций. Освоение данной проблемы, нацеленное на ассимилирование всего ценного в нематериалистических концепциях, только начинается.

Материя в своем подлинном субстанциальном аспекте включает в себя человека во всем его духовном многообразии. Можно даже сказать, что поскольку человек — часть материи, постольку материя включает в себя и духовность. С этим связано и общечеловеческое измерение философии, и объяснение того, почему «умный идеализм» ближе к «умному материализму», чем «глупый материализм».



Понятие «материя» прошло несколько этапов в своем историческом развитии.^[441]

Первый этап — этап наглядно-чувственного ее представления. В ранних древнегреческих философских учениях (Фалеса, Анаксимена, Гераклита и др.) в основу мира полагались те или иные природные стихии: вода, воздух, огонь и т.п. Все существующее считалось модификацией этих стихий (а не верно ли, в известном отношении, что все существующее ныне на Земле, в

том числе и человечество, человек, – из огня, если принять, что планета Земля произошла из газово-раскаленной, огненной туманности?).

Второй этап — этап вещественно-субстратного представления о материи. Материя отождествлялась с веществом, с атомами, с комплексом их свойств, в том числе свойством неделимости. Наибольшего развития такое физикалистское (сциентистское) понимание материи достигло в трудах французских материалистов XVIII столетия Ламетри, Гельвеция, Гольбаха.

Третий этап — философско-гносеологическое представление о материи. Сформировавшись в условиях кризиса вещественно-субстратного понимания материи в начале XX столетия, оно развивалось в русле марксистского мировоззрения в разных странах и прежде всего в СССР.

Четвертый этап — этап философского субстанциально-аксиологического представления о материи. Зародившись примерно в середине этого столетия как реакция на сведение понятия материи лишь к одному ее свойству — «объективной реальности» (как это утверждалось гносеологами), данное представление увидело в материи систему многих атрибутов. Истоки такой концепции можно обнаружить еще в философии Спинозы, и потому ее можно было бы квалифицировать как неоспинозизм. Кстати, у Спинозы материи были присущи такие вечные свойства, как протяженность и мышление (мышление, т.е. сознание, вечно). Однако, разнообразие атрибутов, их трактовка, а главное, аксиологизм современной концепции отличают ее от спинозизма, хотя глубокая преемственность несомненна.

В конце 20-х гг. философ А.Ф. Лосев писал: «Последовательный материалист, а в особенности диалектический материалист (как не боящийся выводить любые категории), должен понять материю лично, с точки зрения категории личности... Это вовсе не равносильно олицетворению или одушевлению материи» (Диалектика мифа // Из ранних произведений. М., 1990. С. 508—509). Если усматривать в этом положении постановку вопроса и выявление одного из наиболее плодотворных путей развития понятия «материя», то можно сказать, что это положение может стать программным.

А.Ф. Лосев крайне отрицательно относился к сциентистскому и гносеологистскому представлениям о материи, считая их мерт^[442]выми абстракциями. Однако, тот факт, что на базе физикалистского понимания в течение нескольких столетий развивались науки о природе, что гносеологистская концепция фактически не исключала понимания материи как субстанции и на новом уровне взаимоотношений не тормозила развитие естественных наук, свидетельствует о необходимости несколько иного подхода ко всем упомянутым выше трактовкам материи.

Все они в «снятом» виде представлены или должны быть представлены в субстанциально-аксиологической концепции материи. Как исторически вторая зародилась в недрах первой (Демокрит), а исторически третья — в недрах второй (не случайно гносеологическое определение понятие материи В.И. Ленина составляет часть определения понятия материи у Гельвеция и Гольбаха), так и современное понимание материи имеет свои теоретико-познавательные корни в недрах третьей концепции. По содержанию историче-

ски третья концепция непротиворечиво включается в последнюю, которая представляет новый синтез. Контуры этого синтеза еще только намечаются. Какой будет во всей своей многогранности эта новая концепция материи, в которой материя будет понята «с точки зрения категории личности», — покажет ближайшее будущее. Главное, что видится уже сейчас, — это движение человеческой мысли к синтезу самых разных стратегий исследования материи.

Сейчас, как никогда, стало ясно (и в этом один из уроков прошлого): дороги назад нет.^[443]

Глава 22. Время и пространство

Категории «время» и «пространство» являются философскими и частнонаучными. Если в первом своём значении они вбирают в себя самые общие признаки времени и пространства и раскрывают их отношение к материи (субстанции) и человеческой жизни, то во втором случае, основываясь на философском о них представлении, делают акцент на их специфическом проявлении в отдельных частях бытия (в природе, обществе, в жизни индивидов); при этом исследуются такие формы, как физическое, биологическое, социальное (историческое), культурологическое, перцептуальное (связанное с восприятием, психологическое), духовное время и пространство.

В этих понятиях констатированы всеобщие формы бытия. Время и пространство (наряду с движением и системностью) являются атрибутами материи.

Их определения (по Физическому энциклопедическому словарю) таковы: ***время** – это совокупность отношений, выражающих координацию сменяющихся друг друга состояний, явлений – их последовательность и длительность; **пространство** есть совокупность отношений, выражающих координацию сосуществующих объектов – их расположение друг относительно друга и относительную величину.*

Время одномерно; пространство трёхмерно. Если в пространстве возможен возврат в ту же точку, то во времени такой возможности не имеется; время необратимо.

Длительность образуется из возникающих один за другим моментов или интервалов, на которые может быть расчленён весь период существования системы.



Один из парадоксов времени отмечен Августином в его «Исповеди»: «Ни будущего, ни прошлого нет, и неправильно говорить о существовании трёх времён: прошедшего, настоящего и будущего. Правильнее было бы, пожалуй, говорить так: есть три времени – настоящее прошедшего, настоящее настоящего и настоящее будущего. Некие три времени эти существуют в нашей душе, и нигде в другом месте я их не вижу: настоящее прошедшего – это память; настоящее настоящего – его непосредственное созерцание; настоящее будущего – его ожидание» (Исповедь Блаженного Августина. М., 1991. С. 297); «Что я измеряю время, это я знаю, но я не могу измерить будущего, ибо его ещё нет; не могу измерить настоящего, потому что в нём нет длительности; не могу измерить ^[444] прошлого, потому что его уже нет. Что же я измеряю? Время, которое проходит, но ещё не прошло?» (там же. С. 303).

Для философов субъективно-идеалистической ориентации трактовка времени как сопричастного только психике и душе человека вполне естест-

венна. Для этого, кстати, имеются основания, и они заключены в том, что существует реально психологическое (перцептуальное) время.

«Перцептуальное» – это наше «чувство», наше ощущение времени, это ощущение настоящего, прошедшего и будущего. Оно связано с переживанием времени индивидом: время то «бежит», то «замедляется», иногда даже «останавливается». Одно дело, когда мы кого-то с нетерпением ожидаем, и другое, когда заняты чем-то интересным. В детстве нам кажется, что время течет медленно, а в зрелом возрасте — что оно ускорило свой бег. Это субъективное чувство времени, и оно лишь в целом соответствует реально-физическому времени. Как отмечают специалисты, психологическое время включает: оценки одновременности, последовательности, длительности, скорости протекания различных событий жизни, их принадлежности к настоящему, удаленности в прошлое и будущее, переживания сжатости и растянутости, прерывности и непрерывности, ограниченности и беспредельности времени, осознание возраста, возрастных этапов, представления о вероятной продолжительности жизни, о смерти и бессмертии, об исторической связи собственной жизни с жизнью предшествующих и последующих поколений и т.п. Так или иначе, но психологическое время своеобразно в сравнении с физическим временем, хотя по многим направлениям и определяется им.

Имеется взгляд на соотношение психологического и онтологического времени, согласно которому психологическое является приоритетным в рамках данного соотношения. С.А. Аскольдов, например, писал: «Дерево, камень, кристалл, молекула, атом и т.п., понятие лишь во внешнем содержании своей материальности и вне наблюдающего их сознания, могут быть поняты лишь как совершенно внешнее рядоположение взаимно *и н ы х* моментов. И ни для какого из этих моментов предыдущий и последующий не могли бы иметь значение прошлого и будущего, потому что о прошлом можно говорить, лишь когда оно как-то удержано и для настоящего, а о будущем, когда оно хотя бы в виде неверной возможности предварено. Этой силой удержания и предварения обладает лишь *ж и в о е с о з н а н и е* или *ж и з н ь в о о б щ е*. И изменение в мертвом, неживом, дается лишь взгляду жизни на мертвое. Отмыслите этот взгляд, и в мертвом останется лишь рядоположение статических моментов, в котором нет ни *п р о ш л о г о*, ни *н а с т о я щ е г о*, ни *б у д у щ е г о*, ибо их необходимо *с о з н а в а т ь*. Вне сознания эти ^[445] слова теряют всякий смысл. Итак, изменение, или, что то же, время, есть прежде всего достояние души, Его содержание прежде всего психологично. И все другие значения времени заимствуют свой смысл именно из этого психологического». (Время и его преодоление // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов. М., 1990. С. 400).

С.А. Аскольдов, как видим, пошёл дальше Августина Блаженного: если тот лишь констатировал парадоксальность времени (а в контексте всего своего труда он связывал время с Богом), то С.А. Аскольдов психологизировал его, довольно ясно говоря о его приоритетности по отношению к физическому времени. Однако он перевёртывает это соотношение: если физическое время в разных структурах известной нам части Вселенной может существо-

вать без перцептуального времени, то психологическое время, сколь бы значимым оно ни было, для возникновения и существования нуждается в своей предпосылке и базисе – физическом времени.

Теперь о положении, будто настоящего нет. В одной из известных песен отмечается: «Призрачно всё в этом мире бушующем. // Есть только миг, за него и держись. // Есть только миг между прошлым и будущим, // Именно он называется жизнь». Здесь не отвергается объективное существование ни прошлого, ни будущего, а только указано на исключительное значение настоящего для жизни человека. Из настоящего (из экзистенциальных «моментов») и складывается прошлое, а на основе «прошлого», участвующего в переживании «момента» (или «мига»), воспринимается и перерабатывается «будущее». В этом смысле «настоящее» как бы «пожирает будущее» (или «будущее» «пожирает настоящее»). Оправдано такое утверждение: если брать не широкомасштабный отрезок времени, а «сиюминутный», то отчётливо виден переход «прошлого в настоящее» (т.е. на основе прошлого создаётся «настоящее»); прошлое «рождает» настоящее, а настоящее является исходным для будущего (как причина явления – по отношению к своему следствию).

Для философского осмысления трудным и интересным оказывается вопрос о соотношении времени и вечности. Касаясь этого вопроса, Н.А. Бердяев отмечал следующее. Нить во времени разорвана на три части. В результате – странное утверждение у некоторых людей, что нет реального времени. Представление о поедании одной части времени другой приводит к исчезновению всякой реальности и всякого бытия во времени. Во времени обнаруживается злое начало, смертоносное и истребляющее. Будущее есть убийца прошлого и настоящего. Будущее пожирает прошлое, для того чтобы потом превратиться в такое же прошлое, которое, в свою очередь, будет пожираться последующим^[446] будущим. Такое рассуждение, полагает Н.А. Бердяев, должно быть включено в более широкую концепцию, в которой выявляется разрыв конечного с выходом в вечность. Философия истории, пишет он, должна признать прочность исторического, признать, что историческая действительность, та действительность, которую мы считаем прошлым, есть действительность подлинная и пребывающая, не умершая, а вошедшая в какую-то вечную действительность; она является внутренним моментом этой вечной действительности. Имеется целостная жизнь, которая совмещает прошлое, настоящее и будущее в едином целостном всеединстве, поэтому действительность, отошедшая в прошлое, не есть умершая историческая действительность; не менее реальна она, чем та, которая свершается в данное мгновение, или та, которая будет свершаться в будущем. Каждый может быть приобщен к истории постольку, поскольку он существует в этой зоне мировой действительности. Христианское учение открывает эту вечность. С этой точки зрения, по Н.А. Бердяеву, исторический процесс имеет двойственную природу: он что-то истребляет, но, с другой стороны, сохраняет. В мире действует истинное время, в котором нет разрыва между прошлым, настоящим и будущим, – время ноуменальное, а не феноменальное. Настоящая

философия истории выявляет единство времени (Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы. Париж, 1969. С. 78—92. См. то же в антологии: На переломе. Философские дискуссии 20-х годов. М., 1990. С. 402—410).



В истории науки сложились две концепции по вопросу о том, как относятся время и пространство к материи, – *субстанциальная* и *реляционная* (*relatio, relativus* – «отношение», «относительный»). Истоки их были заложены ещё в античности, в трудах Платона и Аристотеля. Своё классическое выражение они получили в конце XVII – начале XVIII вв., в работах И. Ньютона и Г.В. Лейбница.

И. Ньютон разрабатывал положение об абсолютности времени и пространства. Он полагал, что время, или темпы течения временных процессов, везде и всегда одинаковы, ни от каких явлений не зависимы. Такое время абсолютно. Абсолютное время, писал он, «само по себе и по самой своей сущности, без всякого отношения к чему-либо внешнему, протекает равномерно». Пространство тоже абсолютно, оно не зависит ни от вещей, ни от движения; оно «остаётся всегда неподвижным и одинаковым». С его точки зрения, пространство есть огромных размеров ^[447] *вместилище*, в котором находится бесчисленное множество предметов, чьи пространственные характеристики неизменны. Получалось, что пространство и время, такие же субстанции, как и материя (отсюда и название концепции – «субстанциальная»). Аналогичную точку зрения разделяли и многие философы XVII в. П. Гассенди говорил: «Я знаю одно – единственное время, которое может называться или считаться абстрактным, поскольку оно не зависит от вещей, так как существуют вещи или нет, движутся они или находятся в состоянии покоя, оно всегда течёт равномерно, не подвергаясь никаким изменениям. Существует ли кроме этого времени какое-то другое... я никоим образом не могу знать» (Соч.: в 2 т. Т. 2. 1968. С. 641).

Для Г.В. Лейбница же пространство, как и время, есть своеобразное **отношение**. Для появления этой точки зрения на пространство приводится пример: перед вами доска. Согласно И. Ньютону, она **занимает** какое-то пространство, которое остаётся, если вы уберёте доску. По Г.В. Лейбницу, пространство – это и есть **соотношение** доски с окружающими её предметами; вне этого соотношения нет и пространства. Пространственные характеристики тел должны зависеть также (т.е. изменяться) от скорости передвижения тел. В споре с ньютоновцами в XVIII – XIX столетиях сторонники Г.В. Лейбница не находили должного подтверждения своей концепции в данных естествознания. В XX в. её обоснование связано с именами А. Эйнштейна, Г. Рейхенбаха, А.Д. Александрова и др. Эта концепция теперь становится едва ли не ведущей (заметим, что обе концепции ныне не являются исчерпывающими; предпринимаются попытки, например Ю. Молчановым, осуществить их синтез).

Любопытные следствия для понимания пространства и времени вытекают из теории относительности А. Эйнштейна.

Так, оказывается, что с возрастанием скорости длина тела сокращается в направлении движения в размере, устанавливаемом формулой:

$$l = l_0 \sqrt{1 - \frac{V^2}{C^2}},$$

здесь l – длина тела при скорости V , l_0 – его же длина в покое, C – скорость света.

Если длина ракеты на Земле составляла 100 м, то при движении с околосветовой скоростью (по отношению к Земле) её длина составит 50 м. Суть дела здесь не в том, что наблюдателю, находящемуся внутри ракеты, что-то «кажется» таковым, а в реальном изменении длин (протяжённости, т.е. пространственных характеристик тела); реально в разных отношениях – разные длины. При небольших скоростях величина изменений практически неувеличиваема. Так, радиус Земли, движущейся вокруг Солнца со скоростью 30 км/с, как показали расчёты, уменьшается всего на половину стомиллионной доли, т.е. приблизительно на 3 см.

Оказывается также, что ход времени (темп течения временных процессов) в каждой системе зависит от скорости движения этой системы и может быть рассчитан по формуле

$$t = \frac{t_0}{\sqrt{1 - \frac{V^2}{C^2}}},$$

где t – время на движущейся системе, t_0 – на покоящейся.

При обычных, земных скоростях движения тел время фактически не изменяется. Движение ракеты почти со световой скоростью замедлит течение времени в ней в несколько десятков раз; немецкий учёный Зенгер подсчитал (и эти данные имеются в нашей литературе), что при полёте космического корабля с субсветовой скоростью, т.е. со скоростью, близкой к световой, ритм временных процессов на нём сильно замедлится. Измеряя время по своим часам, его путешественники придут к выводу, что они достигли центра Млечного Пути за 14 лет, а возвратившись на Землю, они обнаружат, что с начала их путешествия здесь прошло 66 тысяч лет. Отсюда и такой парадокс: если космонавт, отправившись в полёт в возрасте 25 лет, оставил на Земле только что родившегося сына, то при встрече 50-летний сын будет встречать 26-летнего отца.

Приведенные сведения, связанные с теорией относительности (материал взят из работ В.Ф. Глаголева, Л.Б. Баженова и М.С. Слуцкого), служат отправной точкой для многих умозраительных конструкций вплоть до размышлений о радикальном продлении человеческой жизни при межзвёздных полётах. Подобные феномены часто описываются в произведениях научной фантастики. Но специалисты указывают, что пока нет и в ближайшем будущем не предвидится возможность создания фотонных ракет, способных развивать нужную для таких полётов скорость. Кроме того, отмечается, что че-

ловеческий организм не выдержит колоссальных перегрузок в течение нескольких лет, нужных только для разгона и торможения такого космического корабля. Но это касается только практической реализации выводов теории относительности. Будущее может внести коррективы в определение возможностей человечества.

Что касается теоретических заключений, то они, несмотря на критику теории относительности А. Эйнштейна со стороны некоторых физиков, не вызывают возражений философов, профессионально занимающихся проблемами времени и пространства. В философии уже немало столетий существует убеждение, что^[449] время и пространство есть формы существования материи. Поскольку они есть **формы**, то они должны быть зависимыми от **содержания**, т.е. от материи, точнее – от изменений в материи, в том числе и от изменений скорости движущихся материальных систем.

Если подвести общий итог тому, что касается значимости субстанциальной и реляционной концепций для науки и философии в наше время, то можно, по-видимому, констатировать, что пространство и время, с одной стороны, абсолютны (в смысле самостоятельности в отношении отдельных предметов, находящихся в статике или близких к этому состояниям), а с другой стороны, относительны (в смысле их обусловленности достаточно ускоренным движением). Пространство и время обладают свойствами и относительности, и абсолютности, каковые фиксированы субстанциальной и реляционной концепциями. В целом имеются все основания полагать, что материя, движение, время и пространство взаимосвязаны и находятся в единстве.^[450]

Глава 23. Самоорганизация и системность бытия

23.1. Самоорганизация

Проблема самоорганизации материальных систем в XX веке становится одной из центральных проблем науки. Существенный вклад в решение этой проблемы вносят системный и информационный подходы. Терминология, выработанная в этих областях исследования, приобрела общенаучный характер в описании и объяснении процессов самоорганизации. Но обе эти области исследования имеют дело в основном с материальными системами уже достаточно высокого уровня организованности: биологические системы, социальные, технические и т.д. Процессы самоорганизации в неживой природе остаются вне интересов этих подходов.

Решение этой задачи берет на себя научная дисциплина, именуемая *синергетикой*. Ее основоположниками считаются Г. Хакен и И. Пригожин. Закономерности явлений самоорганизации, открываемые синергетикой, не ограничиваются областью неживой природы: они распространяются на все материальные системы. Как отмечает Г. Хакен, принципы самоорганизации, изучаемые этой наукой, распространяются «от морфогенеза в биологии, некоторых аспектов функционирования мозга до флаттера крыла самолета, от молекулярной физики до космических масштабов эволюции звезд, от мышечного сокращения до вспучивания конструкций» (Синергетика. М., 1980. С. 16).

Г. Хакен и И. Пригожин делают акцент прежде всего на процессуальности материальных систем. Все процессы, протекающие в различных материальных системах, могут быть подразделены на два типа: во-первых, это процессы, протекающие в замкнутых системах, ведущие к установлению равновесного состояния, которое при определенных условиях стремится к максимальной степени неупорядоченности или хаоса, и, во-вторых, это процессы, протекающие в открытых системах, в которых при определенных условиях из хаоса могут самопроизвольно возникать упорядоченные структуры, что и характеризует стремление к самоорганизации. Основными характеристиками первого типа процессов являются равновесность и линейность, главными характеристиками второго типа процессов, в которых проявляется способность к самоорганизации и возникновению диссипативных структур, являются неравновесность и нелинейность. Природные процессы принципиально неравновесны и нелинейны; именно такие процессы синергетика рассматривает в качестве предмета своего изучения. Постулирование универсальности неравновесных и нелинейных процессов позволяет ей претендовать на статус общеметодологической дисциплины, сопоставимой с теорией систем и кибернетикой.

По мнению ряда ученых, возникновение синергетики, возможно, знаменует начало новой научной революции, поскольку она не просто вводит новую систему понятий, но меняет стратегию научного познания, способст-

вует выработке принципиально новой научной картины мира и ведет к новой интерпретации многих фундаментальных принципов естествознания. Суть предлагаемых изменений в стратегии научного познания, по мнению основателей новой науки, заключается в следующем. Традиционная наука в изучении мира делала акцент на замкнутых системах, обращая особое внимание на устойчивость, порядок, однородность. Все эти установки как бы характеризуют парадигмальное основание и способ подхода к изучению природных процессов традиционной науки. Синергетический подход акцентирует внимание ученых на открытых системах, неупорядоченности, неустойчивости, неравновесности, нелинейных отношениях. Это не просто дополнительный в «боровском» смысле взгляд на мир, а доминантный взгляд, который должен характеризовать науку будущего. По мнению И. Пригожина, синергетический взгляд на мир ведет к революционным изменениям в нашем понимании случайности и к необходимости, необратимости природных процессов, позволяет дать принципиально новое истолкование энтропии и радикально меняет наше представление о времени. Предисловие к английскому изданию книги «Порядок из хаоса» И. Пригожин публикует под заголовком «Новый диалог человека с природой».

Свое понимание феномена самоорганизации И. Пригожин связывает с понятием диссипативной структуры — структуры спонтанно возникающей в открытых неравновесных системах. Классическими примерами таких структур являются такие явления, как образование сотовой структуры в подогреваемой снизу жидкости (так называемой ячейки Бена-ра), «химические часы» (реакция Белоусова — Жаботинского), турбулентное движение и т.д.

В книге И. Пригожина и И. Стенгерс «Порядок из хаоса» процесс возникновения диссипативных структур объясняется следующим образом. Пока система находится в состоянии термодинамического равновесия, ее элементы (например, молекулы газа) ведут себя независимо друг от друга, как бы в состоянии гипнотического сна, и авторы работы условно называют их генами. В силу такой независимости к образованию упорядоченных структур такие элементы неспособны. Но если эта система под воздействием энергетических взаимодействий с окружающей средой переходит в неравновесное «возбужденное» состояние, ситуация меняется.^[452] Элементы такой системы «просыпаются от сна» и начинают действовать согласованно. Между ними возникают корреляции, когерентное взаимодействие. В результате и возникает то, что Пригожин называет диссипативной структурой. После своего возникновения такая структура не теряет резонансного возбуждения, которое ее и порождает, и одним из самых удивительных свойств такой структуры является ее повышенная чувствительность к внешним воздействиям. Изменения во внешней среде оказываются фактором генерации и фактором отбора различных структурных конфигураций. Материальная система такого типа включается в процесс структурогенеза или самоорганизации. Если предполагается, что именно неравновесность является естественным состоянием всех процессов действительности, то естественным оказывается и стремление к самоорганизации как имманентное свойство неравновесных процессов. Схематиче-

ское описание возникновения диссипативных структур и связанного с ними процесса структурогенеза объясняет и название дисциплины. Термин «синергетика» образован от греческого «синергия», которое означает содействие, сотрудничество. Именно «совместное действие», или когерентное поведение элементов диссипативных структур и является тем феноменом, который характеризует процессы самоорганизации.

Значение синергетического подхода к изучению природных процессов трудно переоценить. Этот подход позволяет решить вопрос, который «мучил» основателей термодинамики: почему вопреки действию закона возрастания энтропии, который характеризует естественное стремление материальных систем к состоянию теплового равновесия и беспорядку, окружающий нас мир демонстрирует высокую степень организации и порядка? Именно этот вопрос в свое время пытался решить Л. Больцман с помощью своей флуктуационной гипотезы. Синергетический подход подводит конкретно-научную базу под умозрительные философские постулаты о внутренней активности материи, ее стремлении к структурной самоорганизации. Он выступает основанием для развития эволюционной концепции, или, как говорит И. Пригожин, революционной парадигмы в физике на всех уровнях описания. «Есть все основания верить, что со временем эволюционная парадигма позволит установить генетическую связь между структурными уровнями существования материальных систем, подобно тому как дарвиновская теория эволюции позволила установить такую связь между живой и неживой природой». Как замечает И. Пригожин, «жизнь при нашем подходе перестает противостоят “обычным” законам физики. Впредь физика с полным основанием может описывать структуры, как формы адаптации к внешним условиям»^[453] (Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. М., 1986. С. 55). Аналогичным образом оценивает перспективу синергетического подхода Г. Хакен. Он говорит о возможности развития концепции «обобщенного дарвинизма, действие которого распространяется не только на органический, но и на неорганический мир...» (Синергетика. М., 1980. С. 41).

Возникновение синергетики в значительной степени стимулировало исследования в области теории происхождения жизни. Так, западный ученый М. Эйген, опираясь на исследования И. Пригожина, развил принципиально новую теорию биогенеза (см.: Эйген М., Винклер Р. Игра жизни. М., 1979).

Можно утверждать, что именно синергетика на настоящий момент является наиболее общей теорией самоорганизации. Она формулирует общие принципы самоорганизации, действительные для всех структурных уровней материи, на языке математики описывает механизмы структурогенеза; в ее рамках способность к самоорганизации выступает как атрибутивное свойство материальных систем.



Один из основателей кибернетики, американский ученый Н. Винер в своей книге «Кибернетика и общество», изданной в Лондоне в 1954 году, пи-

сал: «Мы погружены в жизнь, где мир в целом подчиняется второму закону термодинамики: беспорядок увеличивается, а порядок уменьшается... В мире, где энтропия в целом стремится к возрастанию, существуют местные и временные островки уменьшающейся энтропии, и наличие этих островков дает возможность некоторым из нас доказывать наличие прогресса» (пер. с англ. М., 1958. С. 49). «Рано или поздно мы умрем, и очень вероятно, что вся окружающая нас Вселенная, когда мир будет приведен в состояние единого громадного температурного равновесия, где не происходит ничего действительно нового, умрет в результате тепловой смерти. Не останется ничего, кроме скучного единообразия, от которого можно ожидать только небольших и незначительных местных отклонений» (там же. С. 43). Далее Н. Винер констатирует, что в нашей, небольшой части Вселенной все же имеются отдельные процессы антиэнтропийного характера: возрастает организация, а с ней и информация, представленная в деятельности живых существ, в функционировании машин. В целом же мир, по его убеждению, обречен.

Н. Винер считает правильной с научной и мировоззренческой точек зрения концепцию тепловой смерти Вселенной. Она была разработана еще в середине прошлого столетия специалистами по термодинамике В. Томпсоном и Р. Клаузиусом.^[454]

В основании этой теории лежит попытка экстраполяции второго начала термодинамики или закона возрастания энтропии на всю Вселенную. Энтропия является физической величиной, характеризующей процессы превращения энергии. Согласно закону возрастания энтропии при реальных термодинамических процессах энтропия замкнутой системы возрастает. Закон возрастания энтропии определяет течение энергетических превращений: все они в замкнутых системах происходят в одном направлении. Достижение термодинамической системой состояния с максимальной энтропией соответствует достижению состояния теплового равновесия. Это означает, что в системе, предоставленной самой себе, рано или поздно происходит выравнивание температур, и тепловая энергия как бы деградирует в качественном отношении. Она теряет способность превращаться в другие формы энергии.

Распространение действия второго начала термодинамики на всю Вселенную ведет к выводу, что со временем все виды энергии перейдут в тепловую, а последняя, в силу выравнивания температур потеряет способность превращаться в другие виды энергии, и Вселенная придет в состояние теплового равновесия, выход из которого естественным путем невозможен. Наступление состояния теплового равновесия будет означать тепловую смерть Вселенной. Теория тепловой смерти Вселенной не отрицает количественного сохранения энергии, но отрицает качественную неуничтожимость энергии и движения.

При всей своей внешней логичности и ссылок на фундаментальные законы физики теория тепловой смерти ведет к парадоксальным выводам. Вселенная существует бесконечно долгое время и в принципе должна бы уже давно достигнуть состояния теплового равновесия. Однако мы наблюдаем в мире существование многообразия видов энергии и движения, что с точки

зрения сторонников теории тепловой смерти Вселенной является необъяснимым фактом. Выход может быть предложен двоякий: можно допустить, что наша Вселенная либо существует конечное время, недостаточное для достижения состояния теплового равновесия, либо она много раз достигала такого состояния, но некоторая, пока неизвестная науке сила, время от времени выводила из него Вселенную. Оба эти предположения ведут к идее сотворения мира или вмешательства в ход физических процессов сверхъестественных сил.

Современная наука накопила много данных, свидетельствующих о несостоятельности этой концепции с естественнонаучной точки зрения.

Прежде чем подвергать критике теорию тепловой смерти Вселенной с позиций естествознания, следует напомнить, что, хотя сторонники этой теории апеллируют ко второму началу^[455] термодинамики, недопустимо отождествлять теорию тепловой смерти Вселенной с законом возрастания энтропии. Закон возрастания энтропии — хорошо обоснованный закон физики и критике не подлежит. Теория же тепловой смерти Вселенной — мировоззренческая концепция, которая базируется не столько на втором начале, сколько на попытке его экстраполяции на всю Вселенную, что предполагает ряд произвольных допущений о структуре Вселенной. Естественнонаучная критика этой теории направлена не против самого второго начала термодинамики, а против правомерности его экстраполяции на всю Вселенную.

В настоящее время естественнонаучная критика теории тепловой смерти Вселенной опирается на несколько доводов. Второе начало термодинамики было сформулировано для замкнутых изолированных систем. Кроме того, статистическая трактовка закона возрастания энтропии обязательно предполагает, что система должна состоять из сколь угодно большого, но конечного числа частиц. Только при этих условиях можно говорить о возрастании энтропии как переходе от менее вероятных к более вероятным состояниям системы. Но Вселенная не является изолированной системой, и она состоит из бесконечного числа частиц. Последнее означает, что все состояния в ней одинаково равновероятны и понятие термодинамического равновесия для ее характеристики оказывается неприменимым. Отсюда следует, что в основе рассматриваемой теории лежит неправомерная экстраполяция второго начала термодинамики с конечных замкнутых систем на бесконечную Вселенную.

По мнению многих ученых, решающий довод против теории тепловой смерти Вселенной следует из релятивистской термодинамики, которая учитывает действие во Вселенной гравитационных полей. Гравитационные поля имеют переменный характер, зависят от координат и времени и выступают в качестве внешних условий протекания во Вселенной термодинамических процессов. Термодинамическая система достигает состояния термодинамического равновесия, только если она находится в стационарных (не зависящих от времени) условиях. В силу наличия внешних нестационарных условий, в качестве которых выступают гравитационные поля, возрастание энтропии во Вселенной не ведет к достижению ее термодинамического равно-

весия. В свете данных релятивистской термодинамики теория тепловой смерти Вселенной теряет доказательный характер и обнаруживает свою несостоятельность.

Разрабатываемая в наше время концепция самоорганизации (синергетика) также убеждает нас в наличии природных сил антиэнтропийного характера.^[456]

Материя неуничтожима и в количественном, и в качественном отношении. Все те формы движения и уровни структурной организации материи, которые уже известны (а наука, несомненно, обнаружит еще новые), заключены в самой материи, внутренне ей присущи, связаны между собой и способны при определенных условиях переходить друг в друга. Материя неотрывна от движения, от разнообразия, от самоорганизации.

23.2. Системность. Уровни структурной организации

Подобно движению, пространству, времени, отражению системность представляет собой всеобщее, неотъемлемое свойство материи, ее атрибут. Будучи характерной чертой материальной действительности, системность фиксирует преобладание в мире организованности над хаотичными изменениями. Последние не отделены резко от оформленных образований, но включены в них и подчиняются в конечном счете действию электромагнитных, гравитационных, других материальных сил, действию частных и общих законов. Неоформленность изменений в одном каком-либо отношении оказывается упорядоченностью в другом. Организованность присуща материи в любых ее пространственно-временных масштабах.

В последнее десятилетие в связи с изменением представлений астрофизики о галактиках, их отношениях с окружением стал интенсивно обсуждаться вопрос о крупномасштабной структуре Вселенной. Выдвинуто предположение, что «единственное и наиболее важное утверждение, касающееся крупномасштабной структуры Вселенной, состоит в том, что в наибольших масштабах — 1000 Мпс (мегапарсек. — П.А.) или больше — вообще отсутствует какая-либо структура... С другой стороны, в масштабах меньше 50 — 100 Мпс существует большое разнообразие структур. Это скопления и сверхскопления галактик» (Крупномасштабная структура Вселенной. М., 1981. С. 452). Такая идея встречает справедливые возражения. По-видимому, надо уточнить понятия, и прежде всего понятие структуры. Если иметь в виду только некоторые структуры макромира или микромира, то, быть может, мегамир и «бесструктурен».

Структурность — это внутренняя расчлененность материального бытия. И сколь бы широк ни был диапазон мировидения науки, он постоянно связан с обнаружением все новых и новых структурных образований. Если раньше взгляд на Вселенную замыкался Галактикой, затем расширился до системы галактик, то теперь изучается Мегагалактика как особая система со специфическими законами, внутренними и внешними взаимодействиями.

Представление о структурности шагнуло до масштабов, превышающих 10^{28} см, т.е. до 20 миллиардов световых лет. Речь идет не о спекулятивно сконструированной структурности (как в случае с гипотезой «бесструктурной Вселенной»), а о системности Вселенной, устанавливаемой средствами современной астрофизики. Да и самые общие соображения указывают на необоснованность отмеченной гипотезы: отказываясь большому в структурности, невозможно принимать структурность меньшего; следствием должно быть утверждение и об отсутствии структуры части той же Вселенной, чего пытаются избежать данная гипотеза. Возможна также разная степень структурированности каких-то сфер и масштабов Вселенной и принятие за «бесструктурность» слабо выраженной структурности относительно высокоразвитых структурных образований. Философские соображения и частнонаучные данные говорят в пользу положения о том, что в целом неорганическая природа есть самоорганизующаяся система, состоящая из развивающихся и взаимосвязанных систем различного уровня организации, не имеющая начала и конца.

Материя бесконечна структурно и в масштабах микромира. Ныне все больше подтверждений получает кварковая модель структуры адронов, что ведет к преодолению представления о бесструктурности элементарных частиц (протонов, нейтронов, гиперонов и др.).

Это не означает, что структурную бесконечность материи нужно понимать как бесконечную делимость вещества. Современная физика подошла к такому рубежу, когда выявляются новые возможности в трактовке вопроса. Академик М.А. Марков, например, отмечает трудность, связанную с дальнейшей экстраполяцией понятия «состоит из...» на микромир. Если частица малой массы, пишет он, заключена в очень малом объеме, то, по соотношению неточностей Гейзенберга, ее кинетическая энергия возрастает с уменьшением этой области таким образом, что с неограниченным уменьшением этой области кинетическая энергия частицы и, следовательно, ее полная масса стремятся к бесконечности. Таким образом, оказывается, нельзя построить бесконечно «мелкую» структуру данного объекта данной массы, пытаясь строить его механически из частиц меньших масс, занимающих все меньшие объемы в структуре данного объема. Возникла идея строить частицы из более фундаментальных частиц, обладающих большими массами. Уменьшение массы результирующей системы возникает за счет сильного взаимодействия тяжелых частиц, составляющих систему. На этой основе — построение П-мезонов из более тяжелых нуклонов и антинуклонов, нуклонов — из частиц еще больших по массе — кварков (см.: *Марков М.А. О природе материи. М., 1976. С. 136—141*). И в этой новой ситуации, как видим, материя не перестает быть структурно организованной.^[458]

Материя во всех своих масштабах обладает формообразующей активностью. Бесструктурной материи нет.

Рассмотрим теперь конкретней общую организацию материи. Это предполагает, что формы движения материи и ее виды (или состояния) уже известны.

Со спецификой основных видов материи — вещества и поля (к неосновным видам относятся антивещество и антиполе) и с диалектикой их взаимосвязи можно ознакомиться по имеющимся учебным пособиям (см., например: *Философские проблемы естествознания*. М., 1985. С. 187—189). Отмечается, что вещество способно переходить в иные виды материи, причем эти иные виды, в свою очередь, переходят в вещество и уже своим наличием обеспечивают его существование как вида материи, наиболее важного для философии и практической деятельности человека, поскольку именно через вещественно-телесную организацию индивид чувственно воспринимает реальный мир и поскольку вещественными образованиями являются не только порождающий сознание мозг человека, но и его органы чувств. В вещественной области происходят его практические действия, его контакты с окружающей средой.

В науке широко используется представление о структурных уровнях материи, конкретизирующих формы движения и виды материи.

Структурные уровни материи образованы из определенного множества объектов какого-либо класса и характеризуются особым типом взаимодействия между составляющими их элементами. Критерием для выделения различных структурных уровней служат следующие признаки: пространственно-временные масштабы (элементарные частицы имеют размеры 10^{-14} см, атомы — 10^{-8} см, молекулы — 10^{-7} см и т.п.); совокупность важнейших свойств и законов изменения; степень относительной сложности, возникшей в процессе исторического развития материи в данной области мира.

Неорганическая природа предстает как имеющая такую последовательность структурных уровней: субмикроэлементарный — микроэлементарный (уровень элементарных частиц и полевых взаимодействий) — ядерный — атомарный — молекулярный — уровень макроскопических тел различной величины (здесь имеется ряд специфических подуровней) — планеты — звездно-планетные комплексы — галактики — метagalактики...

Живая природа также структурирована. В ней выделяются уровни: биологических макромолекул — клеточный уровень — микроорганизменный — органов и тканей — организма в целом — популяционный — биоценозный — биосферный. Общая основа жизни — органический метаболизм (обмен веществом, энергией^[459] и информацией с окружающей средой) — специфицируется в каждом из выделенных уровней. Как отмечают М.М. Камшилов и А.И. Филюков, на уровне организмов обмен веществ означает ассимиляцию и диссимиляцию при посредстве внутриклеточных превращений; на уровне экосистемы (биоценоза) он состоит из цепи превращений вещества, первоначально ассимилированного организмами-производителями при посредстве организмов-потребителей и организмов-разрушителей, относящихся к разным видам; на уровне биосферы происходит глобальный круговорот вещества и энергии при непосредственном участии факторов космического масштаба.

Социальная действительность в структурном аспекте представлена уровнями: индивидов — семьи — различных коллективов (прежде всего

производственных) — социальных групп — классов — национальностей и наций — государств и системы государств — общества в целом. Структурные уровни социальной действительности находятся в неоднозначно линейных связях между собой (пример — уровень наций и уровень государств). Переплетение разных уровней в рамках общества порождает представление о господстве случайности и хаотичности в социальной действительности. Но внимательный анализ обнаруживает наличие в нем фундаментальной структурности — главных сфер общественной жизни, каковыми являются материально-производственная, социальная, политическая и духовная сферы, имеющие свои законы и свои структуры. Все они определенным образом субординированы в составе общественно-экономической формации. Эти формации структурированы, в том числе в плане изменений, обуславливая генетическое единство общественного развития в целом.

Таким образом, каждая из трех областей материальной действительности образуется из ряда специфических структурных уровней, которые находятся не в беспорядочном их «наборе» в составе той или иной области действительности, но в определенной связи, упорядоченности. Переход от одной области к другой связан с усложнением и увеличением многообразия факторов, обеспечивающих целостность систем (в неживой природе — ядерные, электромагнитные и другие силы, в обществе — производственные отношения, политические, национальные и др.). Внутри каждого из структурных уровней материи существуют отношения субординации: молекулярный уровень включает в себя атомарный (но не наоборот); организменный — тканевый, клеточный; уровень общества — уровни, представленные классами, нациями, иными социальными уровнями. Закономерности новых уровней специфичны, несводимы к закономерностям уровней, на базе которых они воз^[460]никли, и являются ведущими для данного уровня структурной организации материи.

Структурное многообразие, т.е. системность, является способом существования материи.

23.3. Понятия «система», «элемент», «структура»

Исходным понятием в представлении материи как структурно упорядоченного образования выступает понятие «система». С этим понятием могут быть связаны представления о мире в целом (в оговоренном, разумеется, значении этого термина), формы движения материи, структурные уровни организации материи, отдельные целостные объекты внутри структурных уровней материи, различные аспекты, уровни, «срезы» этих материальных объектов. На этом понятии как на исходном базируется вся картина всеобщей структурированности материи.

Но что представляет собой система? В.Н. Садовский приводит около 40 определений понятия «система», получивших наибольшее распространение в литературе (см.: Основания общей теории систем. Логико-методологический

анализ. М., 1974. С. 77—106). Мы же выделим из совокупности имеющихся определений базисное определение, по нашему мнению, наиболее корректное и наиболее простое, что немаловажно в целях дальнейшего изучения указанного понятия. Таковым может стать определение, данное одним из основоположников общей теории систем Л. Берталанфи: *система — это комплекс взаимодействующих элементов* [к группе исходных определений можно отнести и следующее: система есть ограниченное множество взаимодействующих элементов (Аверьянов А.Н. Системное познание мира. М., 1985. С. 43)].

В понимании того, что такое система, решающую роль играет значение слова «элемент». Без этого само определение может оказаться банальностью, не заключающей в себе сколько-нибудь значительной эвристической ценности. *Критериальное свойство элемента — его необходимое непосредственное участие в создании системы: без него, т.е. без какого-либо одного элемента, система не существует. Элемент есть далее неразложимый компонент системы при данном способе ее рассмотрения.* Если взять, к примеру, человеческий организм, то отдельные клетки, молекулы и атомы не будут выступать его элементами; ими оказываются нервная система в целом, кровеносная система, пищеварительная система и т.п. (по отношению к системе «организм» точнее будет назвать их подсистемами). Что касается отдельных внутриклеточных образований, то они могут быть подсистемами клеток, но не организма; по отношению к системе «организм» они — компонент его содержания, но не элемент, не подсистема.^[461]

Понятие «подсистема» выработано для анализа сложноорганизованных, саморазвивающихся систем, когда между элементами и системой имеются «промежуточные» комплексы, более сложные, чем элементы, но менее сложные, чем сама система. Они объединяют в себе разные части (элементы) системы, в своей совокупности способные к выполнению единой (частной) программы системы. Будучи элементом системы, подсистема в свою очередь оказывается системой по отношению к элементам, ее составляющим. Аналогично обстоит дело с отношениями между понятиями «система» и «элемент»: они переходят друг в друга. Иначе говоря, система и элемент относительны. С этой точки зрения вся материя представляется как бесконечная система систем. «Системами» могут быть системы отношений, детерминаций и т.п.

Наряду с представлением об элементах в представлении о любой системе входит и представление о ее структуре. *Структура — это совокупность устойчивых отношений и связей между элементами.* Сюда включается общая организация элементов, их пространственное расположение, связи между этапами развития и т.п.

По своей значимости для системы связи элементов (даже устойчивые) неодинаковы: одни малосущественны, другие существенны, закономерны. Структура прежде всего — это закономерные связи элементов. Среди закономерных наиболее значимы интегрирующие связи (или интегрирующие структуры). Они обуславливают интегрированность сторон объекта. В системе производственных отношений, например, имеются связи трех родов:

относящиеся к формам собственности, к обмену деятельностью и к распределению. Все они существенны и закономерны. Но интегрирующую роль в этих отношениях играют отношения собственности (иначе формы собственности). Интегрирующая структура является ведущей основой системы.

Встает вопрос — чем определяется качество системы — элементами или структурой? Некоторые философы утверждают, что качество системы детерминируется прежде всего или полностью структурой, отношениями, связями внутри системы. Представители школы структурно-функционального анализа, возглавляемой Т. Парсонсом, положили в основу концепции общества «социальные действия» и сфокусировали внимание на функциональных связях, их описании, выявлении структурных феноменов. При этом вне поля зрения остались не только причинные зависимости, но и сами субстратные элементы. В области лингвистики тоже можно встретить направление, абсолютизирующее роль структуры в генезисе качества систем.

Конечно, для целей исследования бывает возможно и необходимо временно абстрагироваться от материальных элементов и со^[462]средоточить усилия на анализе структур. Но одно дело — временное отвлечение от материального субстрата, а другое — абсолютизация этой односторонности, построение на таком отвлечении целостного мировоззрения.

Научно-философский подход к качеству систем выявляет их зависимость от структур. Пример тому — явление изомерии в химии. В пользу выдвинутого положения говорит и относительная независимость структур от природы их субстратных носителей (так, нейроны, электронные импульсы и математические символы способны быть носителями одинаковой структуры). На использовании свойства одинаковости структур, или изоморфизма, базируется один из ведущих методов современной науки — метод кибернетического моделирования: «Две системы, рассматриваемые отвлеченно от природы составляющих ее элементов, являются изоморфными друг другу, если каждому элементу первой системы соответствует лишь один элемент второй и каждой операции (связи) в одной системе соответствует операция (связь) в другой, и обратно. Такое взаимно-однозначное соответствие называется изоморфизмом». (Философский словарь. М., 1980. С. 125).

Но как бы значительна ни была роль структуры в обусловливании природы системы, первенствующее значение принадлежит все-таки элементам. Мы имеем в виду невозможность порождения той или иной совокупностью элементов, вступающих во взаимные связи. Элементы определяют сам характер связи внутри системы. Иначе говоря, природа и количество элементов обуславливают способ (структуру) их взаимосвязи. Одни элементы детерминируют одну структуру, другие — другую. Элементы — материальный носитель связей и отношений, составляющих структуру системы. Итак, качество системы определяется, во-первых, элементами (их природой, свойствами, количеством) и, во-вторых, структурой, т.е. их связью, взаимодействием. Нет и не может быть «чистых» структур в материальных системах (они возможны только в абстракции), как не может быть и «чистых» элементов. Материальные системы суть единство элементов и структуры. С этой точки зрения

структурализм как мировоззрение есть одностороннее, а потому и ошибочное видение мира.

23.4. Типы систем

Материальные системы, существующие в природе или обществе, неравнозначны по многим параметрам, и прежде всего по характеру связей между элементами, по степени интегрированности элементов и структур. При самом общем подходе здесь можно разграничить два класса образований — *суммативные* и *целостные*.^[463]

Примеры *суммаций* — терриконы угольных разработок, штабель досок и т.п. Об этих совокупностях нельзя сказать, что они бессистемны, хотя их системность слабо выражена и близка к нулю; трудно определить, что выступает в них в качестве элементов; элементы обладают значительной автономностью по отношению друг к другу и к самой системе; связи между ними внешние, несущественные, преимущественно случайные; качество системы практически равно сумме качеств (или свойств) ее составных компонентов, взятых изолированно друг от друга.

И все же такие образования не являются, как уже сказано, полностью бессистемными. Между их компонентами существуют связи, взаимодействия, позволяющие этим образованиям в течение известного времени противостоять внешним взаимодействиям в качестве относительно самостоятельных совокупностей. Имеются здесь и интегративные свойства, которых не дает простое суммирование исходных свойств, — иначе говоря, здесь есть некоторая заданность (программа), выраженная в основном в структуре, объединяющей компоненты в данную, а не иную совокупность. Своеобразие элементов таких образований (их близость к компонентности) позволяет исключать значительную их часть или, наоборот, добавлять к имеющимся новые компоненты без сколько-нибудь существенного изменения общего качества такой системы; но именно тот факт, что количественные изменения имеют здесь границу, т.е. меру наличного бытия, дает основание говорить о существующей взаимозависимости компонентов и системы, об элементной основе системы и, в частности, о необходимости дальнейшей разработки понятия «элемент», его уточнении.

Тем не менее размытость граней между элементом и компонентом в суммациях, незначительная интегрированность таких элементов, возможность пренебречь данной интегративностью как мало существенной — все это дает основание не считать такие образования системами. Однако такое мнение, на наш взгляд, не имеет под собой достаточных оснований и складывается главным образом из-за жесткой установки на отождествление системности с целостностью.

Второй класс системных образований и есть класс *целостных систем*. Представление о целостности изучаемой системы выступает исходным пунктом системного подхода; этот подход является не философским, а общенауч-

ным, хотя и базирующимся на философско-методологическом принципе системности. (О его сущности, соотношении с диалектической философией и роли в частнонаучных исследованиях см.: Блауберг И.В., Юдин Э.Г. Становление и сущность системного подхода. М., 1973; Садовский В.Н. Основания общей теории систем. Логико-методологический анализ. М., 1974; Уёмов А.И. Системный подход и общая^[464] теория систем. М., 1978; Юдин Э.Г. Системный подход и принцип деятельности. М., 1978.) В них четко выражены элементность состава, зависимость генезиса и существования системы от каждого элемента и, наоборот, зависимость элементов от системы, от ее общих свойств. В результате взаимодействия элементов (по сравнению с суммациями более значительными и существенными для бытия системы) внутренние связи таких систем оказываются намного прочнее и стабильнее внешних. Интегративные качества, составляющие специфику целостности, принципиально новые по сравнению с теми, что имеются у компонентов, выступающих в функции элементов, а нередко и прямо противоположные (например, свойства H₂O и свойства отдельно взятых атомов H и O).

Существует множество целостных материальных систем, подразделяемых на типы по разным основаниям; по характеру связи между частями и целым — неорганичные и органичные; по формам движения материи — механические, физические и химические (или физико-химические), биологические, социальные; по отношению к движению — статичные, динамичные; по видам изменений — нефункциональные, функциональные, развивающиеся; по характеру обмена со средой — открытые, закрытые, изолированные; по отношению к энтропийному процессу — энтропийные и антиэнтропийные; по степени организации — простые и сложные; по характеру внутренней детерминации — однозначно-детерминированные и вероятностные; по уровню развития — низшие и высшие; по характеру происхождения — естественные, искусственные, смешанные («человек – машина», «наблюдатель – прибор – объект» и т.п.); по направлению развития — прогрессивные и регрессивные. Помимо этих и иных типов материальных систем имеются также «идеальные» системы, подразделяемые на эйдетические и концептуальные, эмпирические и теоретические и т.п.

Остановимся, однако, на следующих двух типах материальных целостных систем — неорганичных и органичных. Необходимо обратить внимание на различия терминов «неорганичный» и «неорганический». Последний связан с физической (в том числе механической) и химической формами движения материи, а первый применим ко всем — им охватываются определенного рода системы, отличающиеся и от суммативных систем, и от органичных по характеру связи элементов. Примеры *неорганичных систем* — Солнечная система, атомы, молекулы H₂O, NaCl и др., симбиозы в органической природе, часы и автомашина, производственная кооперация в экономической сфере общества и т.п.

По степени взаимозависимости частей и целого неорганичные системы различны: есть системы, в которых целое больше зависит^[465] от частей, чем части от целого, и есть системы, в которых зависимость частей от целого бо-

лее значительна. Неорганичные системы подразделяются на нефункциональные (например, кристаллы) и функциональные (например, машина).

В функциональных механических системах имеется комплекс самостоятельно сосуществующих элементов. Внешний характер связей, взаимодействия частей заключается в том, что они не вызывают изменения внутреннего строения, взаимного преобразования частей. Взаимодействие частей совершается под действием внешних сил, по определенному извне техническому назначению. Любая часть в машине выполняет определенную функцию и зависит от целого, от других частей, от их взаимодействия. Выход из строя даже единичных частей может повлечь за собой дезорганизацию функций (в ЭВМ — серьезные ошибки в расчетах) или остановку всей машины в целом. В связи с этим большое значение приобретает проблема обеспечения работы механизмов с большей надежностью, что является предметом специальной теории надежности системы.

Следующий тип систем — *органичные*. Они характеризуются большой активностью целого по отношению к частям, подчинением частей целому (вплоть до порождения отдельных частей, требуемых структурой целого), гибкой вероятностной, а не жестко-однозначной связью между элементами и между элементами и системой, самовоспроизведением и саморазвитием. Наиболее яркие тому примеры — организмы животных и человека, общество как система. Если в суммативных, да и в неорганичных системах части могут существовать в основном в своем субстрате, то в целостных органичных системах части являются частями только в составе единого функционального целого. Различные аспекты функционирования сложных систем в последние десятилетия интенсивно изучаются кибернетикой, теорией автоматов, теорией информации, теорией алгоритмов и другими теориями; в них широко применяется функциональный подход (см.: *Марков Ю.Г. Функциональный подход в современном научном познании. Новосибирск, 1982*). Вне этой связи, вне целого части перестают быть частями, прекращают свое существование вообще (например, сердце вне организма, производительные силы вне способа производства). Помимо связей координации в структуре таких систем большое место занимают связи субординации, детерминированные генезисом одних частей целого из других. Структура оказывается связанной с определенной программой, в обществе — с сознательно выдвигаемой целью, с управляющими механизмами, посредством которых структура целого активно воздействует на функционирование и развитие частей. ^[466]

Все отмеченные классы и типы систем (суммативные и целостные, целостно-неорганичные и целостно-органичные) одновременно существуют в трех сферах материальной действительности. Между ними нет непроходимой грани — наоборот, эти грани подвижны, а конкретные материальные системы одного типа или класса способны переходить в системы другого типа или класса. Так, под влиянием гравитационных и других интегративных сил суммативные системы в неорганической природе способны приобретать характер целостных систем, а впоследствии, в результате роста энтропийных процессов, превращаться в суммативные или бессистемные образования. В со-

циальной области важное значение приобретают содействие интегративным процессам, направленным на ускорение научно-технического прогресса (например, содействие интегрированию в новую целостность общественных, естественных и технических наук), и одновременно активизация усилий по преодолению негативных для прогресса общества системных образований. Знание о возможности превращения систем одного типа в системы другого типа (или класса) нацеливает на изучение механизмов такого перехода в общепhilosophическом и частнонаучном аспектах, что может принести пользу как в отношении воздействия человека на природу, так и в отношении воздействия на социальную действительность.

23.5. Целое и часть. Антиномии целостности

Понятие «система» и «целое», как и понятия «элемент» и «часть», близки по содержанию, но полностью не совпадают. Согласно одному из определений, «целым называется (1) то, у чего не отсутствует ни одна из тех частей, состоя из которых оно именуется целым от природы, а также (2) то, что так объемлет объемлемые им вещи, что последние образуют нечто одно» (*Аристотель*. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1975. С. 174—175).

Понятие «целое» по своему объему уже понятия системы. Системами являются не только целостные, но и суммативные системы, не принадлежащие к классу целостных. В этом первое отличие «целого» от «системы». Второе: в понятии «целое» акцент делается на специфичности, на единстве системного образования, а в понятии «система» — на единстве в многообразии. Целое соотносимо с частью, а система — с элементами и структурой.

Понятие «часть» уже по своему объему, чем понятие «элемент», по первой линии отличия целостных образований от систем. С другой стороны, в части могут входить не только субстратные элементы, но и те или иные фрагменты структуры (совокупности отношений) и структура систем в целом. Если соотношение элементов и системы есть соотношение разных структурных уровней^[467] (или подуровней) организации материи, то соотношение частей и целого есть соотношение на одном и том же уровне структурной организации. «Часть как таковая имеет смысл только по отношению к целому, она несет на себе черты его качественной определенности и не существует самостоятельно. В отличие от части элемент является определенным компонентом любой системы, относительным пределом ее делимости, означающим переход к следующему, соответственно более низкому по организации уровню развития материи, и, следовательно, по отношению к системе всегда будет объектом иного качества» (*Зелькина О.С.* Категория «структура» в системе категорий диалектики // *Современные проблемы материалистической диалектики*. М., 1971. С. 166). Первое соотношение — эмерджентно-генетическое, вертикальное, второе — аддитивно-координационное, горизонтальное.

Следует обратить внимание на то, что не каждый элемент может оказаться частью. Например, в организм человека входит в качестве элемента неорганическая подсистема, без нее организм не может существовать, однако совокупность неорганических образований не будет частью этого целого, потому что не несет на себе печати этой целостности. Понятие части соотносимо только с понятием целого (целостности) и означает момент, фрагмент целостности, необходимо заключающий в себе ее специфичность.

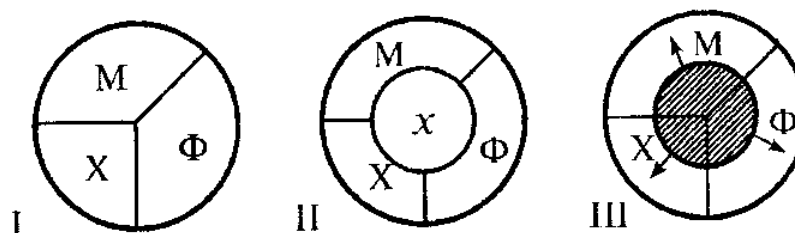
Итак, включение отношения «части — целое» в анализ элементов (аналогично обстоит дело и с частными структурами) позволяет увидеть два вида элементов: исходные элементы (они же могут оставаться таковыми и в составе системно-целого) и элементы-части.

«Целое» и «часть» — это не совпадающие, противоположные категории. В части — не только специфичность целого, но и индивидуальность, своеобразие, зависящее от природы исходного элемента. Часть отделена от целого, обладает относительной автономностью, выполняет свои функции в составе целого (одни части — более существенные функции, другие — менее существенные). Наряду с этим «целое управляет частью... по крайней мере в главном» (*Дицген И.* Избранные философские сочинения. М., 1941. С. 322).

В трактовке соотношения целого и части имеют место две прямо противоположные позиции — *меризм и холизм*. Первая абсолютизирует в этих взаимоотношениях роль частей, вторая — роль целого. Если первая позиция преимущественно связывалась с материализмом, то вторая — главным образом с идеализмом. Наряду с меризмом и холизмом издавна существовала также диалектическая концепция.

Рассмотрим, как решаются некоторые из антиномий (антиномия — противоречие между положениями, каждое из которых признается логически доказуемым) целостности в меризме, холизме и диалектике.

Первая антиномия выражается в формулировке положения: «Целое есть сумма частей» — и противоположения: «Целое есть нечто большее, чем сумма частей». Применительно к биологической целостности позиция меризма выражалась в утверждении, что биологическое есть простая сумма механического, физического и химического (рис. I). Согласно холистской концепции, помимо механических, физических и химических элементов в органической системе есть некий специфический элемент (фактор) X, который организует всю структуру живого и направляет его функционирование и развитие; этот элемент — духовный (энтелехия), он непознаваем (рис. II).



Диалектическая философия подходит к этой антиномии на основе решения проблемы соотношения высших и низших форм движения материи: генетически высшая форма базируется на низших, включает в себя низшие, но не сводится к ним; она обладает материальной специфичностью, которая решающим образом воздействует на входящие в нее низшие формы (рис. III).

Поэтому в количественном аспекте целое есть сумма частей, в качественном — целое больше суммы частей. Ориентация на вхождение в биологическое физико-химического соответствует современному развитию молекулярной биологии, нацеленности на изучение физико-химических основ жизни; ориентация же на специфически-биологическое, в том числе на надорганизменных уровнях структурной организации, — развитию синтетической теории эволюции, экологии, биоценологии и других наук. Меризм и холизм отсекают часть направлений в биологическом исследовании или дают искаженную трактовку тем данным биологии, которые входят в их поле зрения.

Вторая антиномия: «Части предшествуют целому» (меризм), «целое предшествует частям» (холизм). Порождения частью целого, а целым — части не наблюдается в материальной действительности^[469]. И это понятно — нет части без целого, как и целого без частей. Решение диалектично: целое порождается целым посредством частей. Одна из частей, будучи непосредственно связанной не только с одним целым, но и с другим, в силу каких-то либо условий приобретает тенденцию к выходу за пределы исходного целого и к преобразованию себя и всего целого. Итак, целое порождается целым посредством частей.

Третья антиномия: «Целое — все, часть — ничто»; «Часть — все, целое — ничто». На основе первого тезиса формируются тоталитарные политические концепции. Принцип тоталитаризма свое наиболее полное выражение находит в теории и практике фашизма, который использует идею безоговорочного подчинения части «целому». Наряду с такого рода решением проблемы «целое и часть» существует концепция «социального атомизма» (социологический вариант меризма). Согласно этой концепции, предпочтение должно быть отдано интересам индивида, а интересы общества им подчинены. Фактически здесь наблюдается тот же «культ личности», что и в тоталитаризме, только в иной форме. Но произвол личности ничуть не лучше произвола общества.

Диалектическое (мировоззренческое и методологическое) понимание вопроса несовместимо ни с тоталитаризмом, ни с индивидуализмом. Общество и человек должны одновременно выступать друг для друга средством и целью. Ни одна из сторон не должна подавлять интересы другой; они могут совпадать в главном. Мы должны исходить не из человека вне общества и не из общества над людьми, но из общественного человека и человеческого общества. Должно быть достигнуто взаимное соответствие целей системы и целей ее частей.

23.6. Форма и содержание систем

Для понимания структурности материи важное значение имеет уяснение соотношения формы и содержания. Подобно диалектике части и целого, элементов и системы, диалектика формы и содержания конкретизирует представление о структурности как атрибуте материи, связывает структурность с противоречиями, с развитием (быть может, даже больше, чем категории части и целого), отсекает односторонность в их трактовке и выявляет новые грани в проблеме использования этих категорий в практической деятельности людей.

Под «содержанием» в философии понимают все, что содержится в системе. Сюда входят не только субстраты — элементы, но и отношения, связи, процессы, тенденции развития, все части системы. Если, к примеру, при рассмотрении организма человека мы не могли считать элементами данной системы отдельные клетки, молекулы, непосредственно не участвующие в ее создании,^[470] если при анализе частей данного организма мы по определению не могли считать специфированной частью его неорганическую подсистему, то теперь, при сосредоточении внимания на содержании системы, мы должны охватить буквально все, что в ней есть. Для выражения фрагмента содержания системы используется слово «компонент» системы (а не «элемент», «часть»).

Понятие формы многозначно. Часто под формой понимается способ внешнего выражения содержания; иногда при этом указывается, что форма к тому же есть относительно устойчивая определенность связи элементов (точнее, компонентов) содержания и их взаимодействия, тип и структура содержания. Конечно, форма есть внешнее выражение содержания, внешняя конфигурация вещи, предмета, его внешние пространственные и временные границы. Форма есть также способ существования материи (например, когда речь идет о пространстве и времени как атрибутах материи). Понятие формы градуирует единое (например, «формы движения материи», «органические формы», «формы общественного сознания» и т.п.). Под формой понимается также внутренняя организация, способ связи элементов внутри системы (в данном случае понятие формы совпадает с понятием структуры). В интересующем нас плане форма есть внутренняя и внешняя организация системы.

Существуют различные типы содержания (существенное и несущественное, необходимое и случайное, материальное и идеальное и т.п.) и соответственно различные типы формы.

Сами понятия формы и содержания относительны. Например, производственные отношения являются содержанием по отношению к надстройке и формой — по отношению к производительным силам общества.

Диалектическую позицию в трактовке соотношения формы и содержания достаточно четко выражают следующие положения: 1) неразрывность содержания и формы; 2) неоднозначность связи; 3) противоречивость единства; 4) оптимальность развития — при соответствии формы содержанию, содержания — форме.

Форма и содержание неразрывны в том смысле, что нет ни одной материальной системы, у которой не было бы содержания и формы. Форма содержательна, содержание оформлено. Одно без другого не существует. Когда говорят: «Этот кинофильм бессодержателен», – то при этом имеют в виду не отсутствие содержания вообще, а отсутствие надлежащего содержания. Попытки оторвать форму от содержания, придать ей самодовлеющее значение ведут к формализму. Недооценка формы в художественном творчестве чревата вульгарным натурализмом, потерей средств выразительности и эмоционально-психологического воздействия. Единство высокохудожественной формы и глубокого^[471] содержания — такова прогрессивная традиция передовой эстетической мысли прошлого. Гегель, например, писал: «Можно сказать об Илиаде, что ее содержанием является Троянская война или, еще определеннее, гнев Ахилла; это дает нам все, и одновременно еще очень мало, ибо то, что делает Илиаду Илиадой, есть та поэтическая форма, в которой выражено содержание. Точно так же и содержанием “Ромео и Джульетты” является гибель двух любящих вследствие раздора между их семьями; но это — еще не бессмертная трагедия Шекспира» (Соч. 1929. Т. 1. С. 225). «Произведение искусства, которому недостает надлежащей формы, не есть именно поэтому подлинное, т.е. истинное, произведение искусства, и для художника как такового служит плохим оправданием, если говорят, что по своему содержанию его произведения хороши (или даже превосходны), но им недостает надлежащей формы. Только те произведения искусства, в которых содержание и форма тождественны, представляют собою истинные произведения искусства» (там же).

Второй момент диалектического понимания соотношения формы и содержания состоит в неоднозначности их связи: одно и то же содержание может иметь разные формы, но может быть и иначе: одна и та же форма может иметь различное содержание.

Третье положение фиксирует противоречивость единства формы и содержания, внутри которых порой возникают разнонаправленные тенденции. У содержания преобладает тенденция к изменениям, у формы (как внутренней структуры системы) — тенденция к устойчивости. До некоторых пор эти тенденции находятся в гармонии: сама форма как внутренняя структура детерминирует развитие содержания и развитие самой себя (ведь форма есть часть содержания). Но существуют рамки для изменения формы, обусловленные ее качеством. Она может не быть своевременно преобразована (в социальных системах в этом могут быть заинтересованы определенные социальные силы). Тогда форма как внутренняя структура системы становится тормозом развития содержания, наступает конфликт формы и содержания, требующий соответствующих средств своего преодоления. В периоды преобразования структуры — при бесконфликтном или конфликтном развитии — происходит «переход» содержания в форму и формы в содержание (в том смысле, что форма оказывается наиболее тесно связанной с содержанием, близкой к содержанию).

Следующее, четвертое положение, касающееся диалектики формы и содержания, связано с характером их единства. Форма, как мы видели, может не соответствовать (в условиях дисгармоничного и конфликтного развития) измененному содержанию. Правда, и в этих условиях сохраняется единство содержания и внутренней структуры системы. Но возникает потребность^[472] в разрушении одной из сторон противоречия как средстве преодоления конфликта. В условиях же гармонии формы и содержания обе стороны противоречия, будучи противоположными по тенденциям своих изменений, объективно содействуют укреплению друг друга и системы в целом. Они, таким образом, соответствуют друг другу.

Соответствие и несоответствие формы содержанию свидетельствуют о ее относительной самостоятельности, о возможности ее двоякого — позитивного и негативного, организующе-конструктивного или деструктивного — воздействия на содержание. Это, в свою очередь, приводит к мысли: а нельзя ли сначала создать конструктивную структуру (форму), а потом «подтягивать» под нее содержание? Конечно, могут быть и нежизненные, преждевременные и просто никуда не годные формы, насильно навязываемые содержанию, как, например, при волюнтаристском подходе к социальным структурам. Это тоже ведет к несоответствию формы содержанию. Такой бездумный активизм ничуть не лучше консерватизма. Он сторонится научного анализа конкретного соотношения формы и содержания.

Оптимальность развития достигается только при взаимном соответствии содержания и формы (структуры).^[473]

Глава 24. Детерминизм

24.1. Понятие детерминизма

Представление о системности бытия тесно связано с представлением о характере отношений, существующих между вещами, явлениями, процессами. Любая вещь, любой процесс в своём возникновении, движении и развитии оказываются зависимыми от других вещей и процессов и, в свою очередь, воздействуют на возникновение и изменение других вещей, систем, элементов, определяя их существование и переход в небытие.

Различают объективную детерминацию, существующую вне сознания человека, и детерминизм как философское учение об этой детерминации. *Детерминизм – это учение о всеобщей обусловленности природных, социальных и психических явлений.* Можно определять детерминизм и несколько иначе – как учение о зависимости вещей, событий, процессов, состояний от тех факторов, которыми они определены в своём существовании и изменении, которые ответственны за характеризующие их признаки. В Философском словаре (2001) отмечается, что «детерминизм» – это термин, служащий для обозначения любого учения, признающего обусловленность, определяемость явлений в мире, включая и человека с его внутренним субъективным духовным миром, некоторой первичной, субстанциальной реальностью (например, Богом в теологическом детерминизме или природой в натуралистическом, космологическом детерминизме и др.). Нередко это понятие трактуется в единстве с понятием «причинность». Так, в Философском словаре (1980) указывается, что «детерминизм есть учение о всеобщей, закономерной связи, причинной обусловленности всех явлений». В данном случае «детерминизм» оказывается тождественным «причинности», что сужает его понятийное содержание.

Конечно, категория «причинность» важна для раскрытия понятия «детерминизм»; без неё невозможно уяснить смысл детерминизма, любых его типов и сторон. Однако относительно самостоятельными, имеющими специфическое содержание, несводимое к содержанию понятия причинность, являются другие детерминистские категории: «случайность», «вероятность», «свобода», «целесообразность» (телеономность) и др. Так что помимо причинной детерминации существуют также непричинная детерминация, различные её формы, и познание их расширяет наше представление о материальном и духовном бытии и помогает в его дифференцированном и более строгом анализе.

В детерминизме как философской теории имеются разные подходы, или течения; это фаталистический детерминизм, диалек^[474]тический детерминизм, индетерминизм. При первом подходе в объективном бытии абсолютизируется необходимость и недооценивается (либо игнорируется вовсе) случайность. В качестве примера можно привести представление о характере связей в мире у французского философа П. Гольбаха. В своей книге «Сис-

тема природы» он отмечал: всё детерминировано (или причинно обусловлено) в том смысле, что даже в вихре пыли, поднятом бурным ветром, нет ни одной молекулы, которая расположена случайно; каждый поворот молекулы строго необходим. Точно так же вечно деятельная природа указывает человеку каждую точку линии, которую он должен описать на земле. В страшных судорогах, сотрясающих иногда общество (т.е. в революциях), нет ни одного действия, ни одного слова, ни одной мысли, ни одной страсти у участников революции, которые не были бы необходимыми, которые не происходили бы так, как они должны происходить.

Фаталистическому детерминизму свойствен основной тезис: чему быть, того не миновать. С точки зрения тех, кто разделяет эту установку, существуют предопределение, рок и отсутствует свобода воли человека. Такого рода детерминизм имеется как в философии, так и в религии.

Противоположностью фатализму является индетерминизм. Он отвергает полностью или частично причинность, закономерность, разделяет положение о том, что всё в мире хаотично. Можно принять такое определение понятия «индетерминизм»: это есть учение о том, что имеются состояния и события, для которых причина не существует или не может быть указана. Так, индетерминистичны, с этой позиции, мутации при изменении генов в биологических системах, движения элементарных частиц в квантовой механике (отстаивается взгляд о «свободе воли электрона» в физике) и т.п. Философ А.П. Огурцов характеризует индетерминизм как философское учение и методологическую позицию, которые отрицают либо объективность причинной связи (онтологический индетерминизм), либо познавательную ценность причинного объяснения в науке (методологический индетерминизм); индетерминизм трактует волю человека как автономную силу и утверждает, что принципы причинности не применимы к объяснению человеческого выбора и поведения. Баденская школа неокантианства ограничивала принцип детерминизма только областью наук о природе и отрицала его применимость к «наукам о духе» (В. Виндельбанд, Г. Риккерт). Неопозитивизм и прагматизм пытаются ограничить детерминизм только логической сферой.

Иногда термин «индетерминизм» применяется для обозначения немеханической (например, вероятностной) детерминации, существенно отличающейся от однозначного механического детерминизма. Индетерминизм в этом случае – не антипод детерминизму, а лишь его вид, который исключает фатализм и признаёт веро^[475]ятность, неопределённость и свободу, основанные на необходимости и причинности. Здесь не философская ошибка, а своеобразное применение терминов «детерминизм» и «индетерминизм». В.Г. Борзенков указывает (2001), что до сих пор «детерминизм» нередко понимают как синоним строго однозначной связи. Именно в этом смысле говорят о «детерминированных процессах», «детерминированных механизмах», «детерминированных уравнениях» и т.д. Во всех этих случаях имеются в виду процессы, поддающиеся строго однозначному описанию и предсказанию. Наличие же в поведении систем, объектов и механизмов элементов вероятно-

сти, неопределённости квалифицируется как отсутствие детерминизма («индетерминизм» в техническом смысле слова).

На самом деле мы имеем здесь диалектический детерминизм, требующий лишь более строгого употребления терминов.

Диалектический детерминизм, противоположный и фатализму, и индетерминизму, принципиально иначе решает проблемы соотношения необходимости и случайности, необходимости и свободы воли. Позицию диалектического детерминизма мы рассмотрим в дальнейшем.

В полном объёме сущность диалектической концепции детерминизма, как уже отмечалось, раскрывается с опорой на ряд философских категорий. К ним относятся прежде всего такие, как «причина» и «следствие», «закон» и «закономерность», «сущность» и «явление», «необходимость» и «случайность», «свобода», «возможность», «действительность» и др.

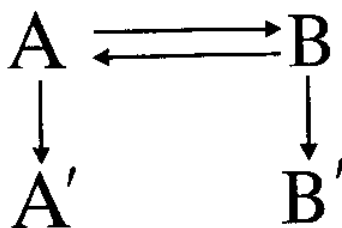
24.2. Каузальная детерминация

24.2.1. Причина и следствие. Цепи причинения

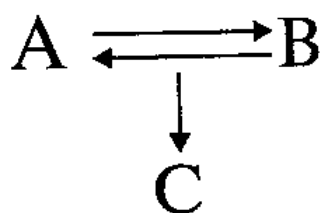
Основанием философского детерминизма является учение о причинной обусловленности всех явлений. Причинная связь, или причинное отношение, является отношением между двумя явлениями, событиями, одно из которых выступает в качестве причины, а другое – в качестве следствия. В самом общем виде *отношение причинения можно определить как такую генетическую связь между явлениями, при которой одно явление, называемое причиной, при наличии определенных условий с необходимостью порождает, вызывает к жизни другое явление, называемое следствием.*

В данном случае одностороннее воздействие, кстати, широко распространенное в природном и социальном мире, получается при отвлечении от обратного воздействия и от взаимосвязей, частью которых такое воздействие является. Если же несколько расширить рамки рассмотрения воздействий, то обнаружится, что *причина есть взаимодействие.* Возможны два типа взаимодействий:

1) ведущие к изменениям состояний и свойств в уже существовавших объектах; пример — воздействие вирусов на органы^[476] и ткани организма, имеющие следствием заболевание человека и биохимические изменения самих вирусов:



2) порождающие новые объекты, которых не было до начала действия причины; пример — взаимодействие электрона и позитрона, порождающие два фотона:



Причина при таком ракурсе, т.е. в плане взаимосвязей, определяется как *взаимодействие тел или элементов, вызывающее соответствующие изменения во взаимодействующих телах, элементах, сторонах или порождающее новое явление. Причина есть взаимодействие, следствие — результат взаимодействия.*

Приведенное же первоначально определение (как одностороннее действие одного тела на другое) сохраняет свою силу при первом типе взаимодействия, выступая лишь одной из его сторон: (так, на практике врач отвлекается от обратного воздействия организма на вирус, а исследователь вируса сосредоточивает внимание только на биохимических или каких-либо иных изменениях в своем объекте).

Каковы же критерии, способные распознать причинно-следственную связь и отличить ее от других, близких к ней типов детерминации (например, от функциональных зависимостей)?

Первым и основополагающим признаком причинного отношения является наличие между двумя явлениями отношения *производства, или порождения*. Причина не просто предшествует следствию во времени, а порождает, вызывает его к жизни, генетически обуславливает его возникновение и существование. В процессах причинения происходит перенос вещества, энергии и информации. Если мы исключаем возможность существования между двумя явлениями отношения порождения, то тем самым мы исключаем и наличие между ними отношения причинения. Как отмечают исследователи этих отношений, перенос вещества, энергии или информации в процессах причинения связан с преобразо^[477]ванием формы движения и структурных моментов в соответствии со специфическим содержанием объектов, являющихся причиной и следствием; благодаря преломлению причинного воздействия через специфическую природу материальной системы (или систем) следствие оказывается несводимым по своему качеству к действующей причине.

Отношение генетического порождения обуславливает существование и другого признака причинного отношения: причинное отношение характеризуется однонаправленностью или *временной* асимметрией. Это означает, что формирование причины всегда предшествует возникновению следствия, но не наоборот. Процесс причинения имеет определенную направленность во времени от того, что есть, к тому, что возникает, появляется. Если мы рассматриваем отношение между двумя явлениями и обнаруживаем, что одно из них предшествует другому во времени, то это другое ни при каких условиях не может рассматриваться как следствие. В то же время сам факт регулярного предшествования одного события другому во времени (пример: весна — лето, ночь — день) не дает еще основания считать первое событие причиной,

а второе — следствием. Последовательность во времени является необходимым, но недостаточным условием для существования причинного отношения. Только если два следующих одно за другим события связаны отношением порождения, они находятся в причинной связи.

В некоторых случаях может создаваться представление об одновременности существования причины и следствия. Например, при какой-либо болезни причина (вирус) «сосуществует» с патологическим состоянием. Такое представление ошибочно; причина остается порождающим фактором (по крайней мере самого начала развертывания следствия); следствие же «заходит» в зону продолжающегося причинного действия и может завершаться одновременно с окончанием действия причины.

Третьим признаком причинного отношения является его *необходимость*, однозначность. Если причина возникает в строго определенных фиксированных внешних и внутренних условиях, то она с необходимостью порождает определенное следствие, и это имеет место независимо от локализации этого причинного отношения в пространстве и времени. Отношение причины и следствия имеет закономерный характер, а само представление о необходимом характере связи между причиной и следствием включается в закон причинности. *Формулировка закона причинности: равные причины всегда порождают равные следствия.*

Необходимость связи следствия с породившей его причиной не следует смешивать с вопросом о самом характере следствия: оно может быть необходимым или случайным. Случайными те или иные явления считаются не потому, отмечал А.П. Шептулин,^[478] что они не вытекают с необходимостью из своих причин, а потому, что они порождаются случайными событиями. Сама связь следствия с порождающей его причиной не может быть случайной. Сферой существования случайности является не взаимосвязь причины и следствия, а взаимосвязь элементов, составляющих причину, взаимодействия тел и элементов, их образующих.

Четвертым признаком причинно-следственного отношения является его *пространственная и временная непрерывность*, или смежность. Любое причинное отношение при внимательном его рассмотрении фактически выступает как определенная цепь причинно связанных событий. Если интегральная причина и следствие разделены пространственным промежутком, то эта причинная цепь разворачивается в пространстве. Если причина и следствие сосуществуют в одной точке пространства, то они разделены временным интервалом, и причинная цепь реализуется во времени. Фактически имеет место и то, и другое.

За признанием всеобщности причинности стоит старая философская максима: *ничто не может возникнуть из ничего или превратиться в ничто.*

Утверждение о всеобщем характере причинной обусловленности явлений обычно называется *принципом причинности*. Возможны различные его формулировки. Наиболее удачной, на наш взгляд, является следующая: *всякое изменение в состоянии какого бы то ни было материального тела мо-*

жет быть вызвано только материальным воздействием, определенным материальным процессом.

Хотя принцип причинности и не исчерпывает концепции детерминизма, что уже отмечалось, он составляет его основу (те же функциональные зависимости, как, к примеру, день и ночь, радиус круга и его площадь, имеют своим основанием определенную причину).

Причинно-следственная связь является фундаментальной не только в том смысле, что на ней основываются в конечном счете другие, непричинные типы детерминации. Это связь оказывается простейшей и вместе с тем базисной в том еще отношении, что из нее исходят, на ней формируются более сложные виды самих каузальных отношений — так называемые цепи причинения.

Имеются следующие виды *цепей причинения* (материал дан по работам В.Г. Борзенкова, В.П. Бранского, М. Бунге, И.В. Кузнецова):

1) *однолинейные цепи причинения*. В них одно и то же явление выступает и причиной, и следствием, причиной в одном отношении и следствием в другом:

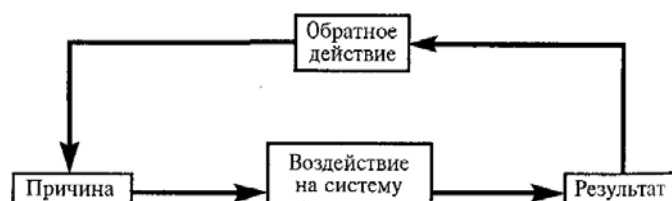
$$\dots A \longrightarrow B \longrightarrow C \longrightarrow D \dots \quad [479]$$

Для них характерны пространственно-временная смежность, которая только что отмечалась, и транзитивность (если в алгебре $a = b$, $ab = c$, то $a = c$; здесь же B , будучи причиной C , а C — причиной D , оказывается тоже причиной D , хотя и не непосредственной, но опосредованной причиной D). Однолинейные цепи причинения сопровождаются реактивными цепями причинения.

$$\dots A \xrightarrow{\sqrt{A_1} \longrightarrow \sqrt{B_1}} B \xrightarrow{\sqrt{B_1} \longrightarrow \sqrt{C_1}} C \xrightarrow{\sqrt{C_1} \longrightarrow \sqrt{D_1}} D \dots$$

Свойство следствия влиять на свою причину (а вызванных изменений в причине оказывать воздействие на уже появившееся следствие; таковых круговых воздействий может быть множество) оказывается предпосылкой формирования новых цепей причинения;

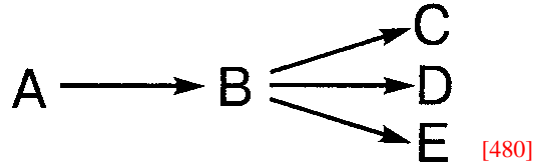
2) *двулинейные цепи причинения с обратной связью*. Пример — работа холодильника. С повышением температуры внутри холодильника срабатывает терморегулятор, включающий холодильную установку, которая приводит температуру к нужной величине:



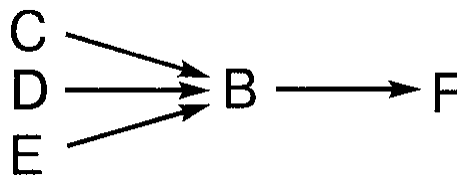
Определение: *материальные системы, в цепях причинения которых перенос вещества, энергии и информации от следствия к причине имеет существенное значение для функционирования системы в целом, называются системами с обратной связью.*

3) *разветвляющиеся цепи причинения.*

Пример: разброс попаданий в мишень при стрельбе из мелкокалиберной винтовки; причины вроде бы одинаковые, и кажется, будто нарушается закон причинности:



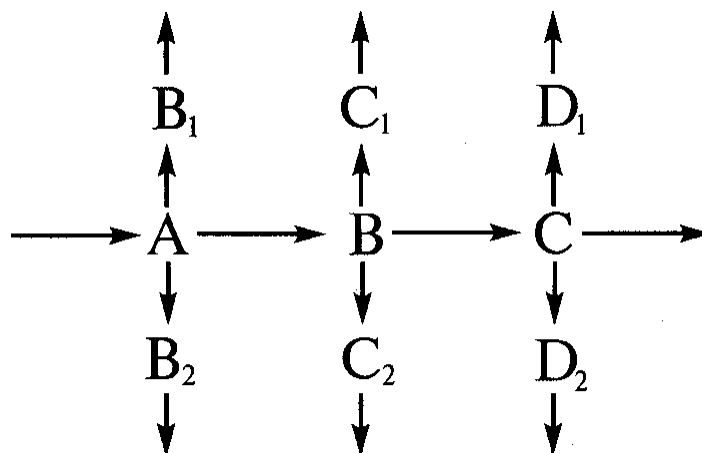
Однако учет условий дает представление о таких явлениях как составленных из нескольких (или множества) однолинейных цепей, «наложенных» друг на друга; закон причинности здесь соблюдается. Кстати, заявления некоторых физиков о существовании в квантовой механике вероятностной связи причины со следствием оказываются некорректными; говоря о единичной причинно-следственной связи, на самом деле представляют вероятностную связь в разветвляющихся цепях причинения.



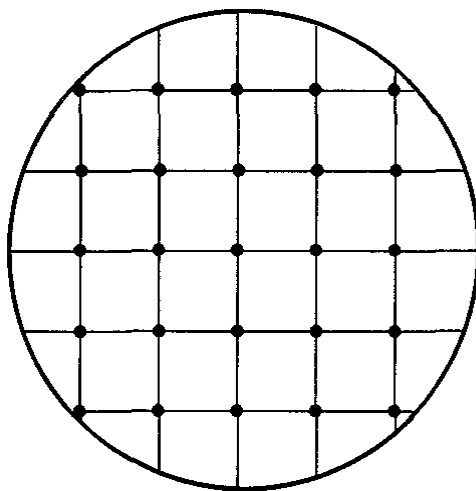
К разветвляющимся цепям причинения, помимо отмеченного вида, относятся также много-однозначные и много-многозначные цепи причинения.

Совокупность однолинейных, двухлинейных и разветвляющихся цепей причинения может давать *сеть причинения.*

Причинная сеть — это такое отношение между объективно существующими явлениями, в котором каждое из них многократно (но в разных отношениях) выступает и причиной, и следствием.



Причинная сеть может образовывать замкнутый в себе *причинный комплекс* (тело, вещь, систему и пр.), способный в свою очередь на новом уровне отношений выступать как причина.^[481]



Итак, основой каузальной детерминации является элементарная причинно-следственная связь; причинные связи образуют причинные цепи; цепи причинения могут формировать причинные сети; причинные сети могут образовывать причинные комплексы, которые, в свою очередь, могут выступать в качестве одной причины на новом структурном уровне организации материи. Существует бесконечная иерархия причинных отношений.

24.2.2. Механизм процессов причинения. Полная причина

Отношение причинения имеет динамический характер. «Поступившие» от причины вещество, энергия и информация и порождают следствие.

В ходе этого переноса находят свою реализацию два закона: закон сохранения массы и энергии и закон превращения одних форм энергии в другие. Количество вещества и энергии, необходимое для вызывания следствия, точно соответствует количеству вещества и энергии, «теряемому» причиной. Вместе с тем переносимые по цепи причинения вещество и энергия претерпевают качественную трансформацию, что позволяет объяснять в процессах причинения возникновение нового, отличие произведенного следствия от производящей причины. Для количественного описания этой стороны процессов причинения в естествознании выработаны такие понятия, как «поток массы», «поток заряда», «по^[482]ток излучения», «поток энергии», «поток импульса» (или «поток количества движения») и т.д.

Вместе с переносом вещества и энергии по цепям причинения может происходить и перенос структуры, в результате чего структура причины, выделенность определенных элементов и способы их связи отображаются в появившемся следствии. Перенос структуры не следует понимать просто как трансляцию самих элементов; здесь скорее речь идет о формировании в следствии структуры, изоморфной структуре причины, хотя элементы этой

структуры могут отличаться по природе. Здесь проявляется такое атрибутивное свойство материи, как *отражение*, под которым понимается *способность одних тел в результате взаимодействия с другими телами воспроизводить в своей природе особенности последних*. Воспроизведение в данном случае и является воспроизведением структурных особенностей.

Анализ механизма причинения играет фундаментальную роль в обосновании познаваемости мира, в доказательстве адекватности познавательного образа объекту.

Связь переноса структуры с отражением указывает и на то, что по цепям причинения одновременно осуществляется и перенос информации, передача разнообразия, характеризующего каждую материальную систему. Эта сторона воздействия играет важную роль в понимании причинных отношений, существующих в сложных системах с органической целостностью, к которым прежде всего относятся биологические и социальные системы. В последние десятилетия в философию вошло понятие «информационная причинность». В сложных системах информация может не только передаваться по цепям причинения, но и храниться, преобразовываться и использоваться в целях управления. В живых системах такого рода использование информации начинается с возникновением нервной системы. Внешнее причинное воздействие на биологическую систему, хотя и связано обязательно с переносом вещества и энергии, может вызвать видимое изменение в поведении этой системы главным образом своей информационной компонентой, подобно тому как команда, отдаваемая солдату, поднимает его в атаку не энергией акустического сигнала, через который передается эта команда, а той информацией, которую этот сигнал содержит.

Информационная компонента причинности обладает известного рода автономностью по отношению к своей вещественно-энергетической основе. Одна и та же информация может передаваться по причинным цепям с различной субстратной основой. Это позволяет анализировать информационные связи, существующие в системах, абстрагируясь от их вещественно-энергетической основы, что и позволяет некоторым авторам говорить об информации^[483] как особой форме причинных связей. Но автономность причинных связей носит относительный характер, и в конечном счете трансляция информации всегда идет по цепям причинения, в которых одновременно осуществляется перенос вещества и энергии. Обязательное наличие в цепях причинения информационной компоненты позволяет объяснить и универсальный характер кибернетических методов исследования. В основе этой универсальности лежит всеобщий характер причинности. В этой связи представляет интерес попытка математика А.А. Маркова определять кибернетику как всеобщую теорию причинных сетей, изучающую их с точностью до изоморфизма.

Информационный аспект причинности имеет фундаментальное значение для изучения и объяснения социальных явлений и познавательных процессов. В той мере, в какой в обществе действуют люди, наделенные сознанием, которое в определенной степени складывается из совокупности ин-

формационных процессов, анализ информационных связей в социальных системах позволяет объяснить и целенаправленный характер человеческой деятельности, и формирование социальных групп, важнейшими из которых являются социальные страты, классы, и отношения, складывающиеся между ними.

Как отмечалось ранее, одним из признаков причинно-следственной связи является ее необходимость. Причина с необходимостью порождает следствие только при наличии определенных условий. Так, попадание инфекции в организм является причиной его заболевания, но сам факт заболевания зависит также от внутреннего состояния организма, состояния иммунной системы, особой предрасположенности к тому или иному виду заболевания и других факторов. Пример из истории науки: один из оппонентов Л. Пастера, чтобы опровергнуть его теорию, выпил стакан жидкости, зараженной холерным вибрионом, и не заболел. Не всякий человек, укушенный малярийным комаром, заболевает малярией. Это означает, что действие той или иной причины зависит от условий.

Роль условий порой настолько преувеличивается, что отвергается значение порождающего фактора («собственной» причины). Здесь мы сталкиваемся с концепцией, которая называется кондиционализмом. Представители «кондиционализма» (от лат. *conditio* — «условия») абсолютизируют роль условий в возникновении явлений. Д.С. Милль, например, предлагал считать, что причиной является «полная сумма положительных и отрицательных условий явления, взятых вместе, вся совокупность всякого рода случайностей, наличность которых неизменно влечет за собой следствие» (Система логики силлогистической и индуктивной. М., 1914. С. 299). Как последовательная доктрина^[484] кондиционализм был развит немецким физиологом М. Ферворном. Правильно фиксируя внимание на важной роли условий в ходе порождения следствия, кондиционалисты фактически растворяли причину в условиях, лишая тем самым понятие причинности познавательного значения. М. Ферворн предлагал вообще исключить понятие причины из научного мышления, заменив его понятием «предшествующих условий».

Другой крайностью в решении вопроса о соотношении причины и условия является *монокаузализм* – концепция, фактически отрицающая роль условий в порождении причины следствием.

Диалектическая философия отвергает обе эти крайности в решении вопроса о соотношении причины и условия и исходит из того, что действие причины всегда зависимо от условий, но сама действующая причина не должна сводиться к условиям.

Соотношения причины и условий могут трактоваться различным образом. Одни авторы различают непосредственные причины и причины опосредованные, которые и называются условиями. Другие выделяют детерминацию событий условиями в самостоятельный, существующий наряду с причинностью вид детерминации и говорят о связи причинной детерминации каждого события с его условной детерминацией. Принципиальной разницы между такими трактовками нет. Главный вопрос заключается в выявлении

критериев различения причин и условий. Большинство авторов различают причину и условия по характеру действия факторов, их составляющих. Факторы, составляющие причину, при порождении следствия имеют активный характер действия. Изменение причины вызывает существенные изменения и в характере следствий.

Условия содействуют порождению следствия причиной, но сами по себе следствие не вызывают. Условия — это совокупность многообразных факторов, от наличия которых зависят возникновение, существование и исчезновение вещей, но которых они сами по себе не продуцируют. Изменение условий может предотвратить порождение причиной соответствующего следствия, но оно не способно существенным образом изменить характер этого следствия. «Условия — это совокупность тех независимых от причины явлений, которые превращают концентрирующуюся в причине возможность порождения следствия в актуально существующую действительность. Причина непосредственно и всецело обращена к следствию. В отличие от нее прямое воздействие условий направлено не на следствие, а на причину, так что они определяют способ действия причины. В природе условий нет того, что само по себе могло бы породить данное следствие или содержало бы возможность такого порождения» (Кузнецов И.В. Избранные^[485] труды по методологии физики. М., 1975. С. 262). Иными словами, это означает, что условия оказывают влияние на следствие не непосредственно, а опосредованно, через причину. Кроме того, причина определяет реальную возможность события, а условия способствуют или не способствуют превращению этой возможности в действительность.

Граница, отделяющая причину от условий, весьма относительна. В определенном контексте рассмотренная причина может быть отнесена к совокупности необходимых условий, а условия могут быть включены в состав полной причины. Сама зависимость возникновения явления от условий носит объективный характер. Это означает, что детерминация условиями может рассматриваться как самостоятельный вид детерминации наряду с причинностью.

Причинная детерминация не действует изолированно. Каждое явление в процессе своего возникновения и изменения является точкой пересечения различных видов детерминации. Поэтому причина не действует в чистом виде. Однако это не означает, что причина неотделима от условий и может быть растворена в их совокупности, на чем настаивают кондиционалисты.

Фактически позиция, занимаемая кондиционалистами, ведет к отказу от принципа причинности и соответственно к отрицанию у науки способности выполнять функцию объяснения. Д.С. Милль и М. Ферворн, опираясь на тезис о неразличимости причин и условий, проводили субъективистскую линию. Так, М. Ферворн, солидаризируясь с Э. Махом, сводил содержание чувственного опыта к ощущениям, вставая тем самым на позиции феноменализма. «Совокупность всех предшествующих условий» оказывалась на деле совокупностью ощущений. Об объективной причинности или даже объективной обусловленности у него не было и речи, и в духе позитивизма он за-

являл, что «понятие причинности — понятие мистическое, возникшее в эпоху примитивного человеческого мышления. Строго научное изложение не знает “причин”, а только закономерные зависимости», под которыми он подразумевал лишь способ систематизации формального знания (Вопрос о границах познания. М., 1909. С. 14).

Попытка отождествления причин и условий не только ведет к субъективистской линии в понимании причинности, но и делает необъяснимой практическую деятельность человека по преобразованию окружающего мира. Реализуя свою цель в практической деятельности, человек, опираясь на знание причин окружающих его явлений, старается достигнуть желаемых следствий. Например, при лечении болезни врач в первую очередь стремится выявить и устранить причину того или иного заболевания, а не просто ликвидировать условия, способствовавшие ему. Собственно условия заболевания можно ^[486] распознать, только предварительно выявив его причину. Аналогичным образом экспериментальная деятельность ученого часто бывает направлена на то, чтобы, варьируя условия, выявить производящую причину того или иного события. Таким образом, во всех случаях действует закон причинности: равные причины порождают равные следствия.

Изучение роли условий в возникновении и развитии следствий привело в последние десятилетия к тому, что им стал придаваться статус причинного, точнее, одного из причинных факторов. То, что называлось «причиной», теперь все чаще именуется «специфицирующей причиной», а условия — «кондициональной» причиной. Введено понятие полной причины: *полная причина — это совокупность всех обстоятельств, факторов, при которых данное следствие наступает с необходимостью. Состав полной причины: специфицирующая причина, кондициональные причины, реализаторная (пусковая) причина. Специфицирующая причина — это такой генетический фактор, который вызывает и определяет качественное своеобразие, специфичность (или главное в «поведении») того или иного следствия. Кондициональные причины (или «условия») — это внешние и внутренние факторы, способствующие приведению специфицирующей причины в активное состояние, превращающие возможность явления в реальную действительность. Условия сами по себе не определяют качества, но накладывают свой отпечаток на качество следствия. В отличие от специфицирующей причины им свойственна переменность, заменяемость. Реализаторная причина (иначе — «повод») — это тот или иной внешний или внутренний фактор, который определяет момент, время возникновения следствия под влиянием определенной совокупности условий.*

Понятие полной причины «снимает», с одной стороны, монокаузализм как общую установку (но, «снимая», оставляет ее для определенных практических целей); с другой стороны, «снимает» и кондиционализм с его положением об отсутствии причинности и равнозначности всех детерминирующих факторов (при диалектическом подходе, как мы видим, они подразделяются по крайней мере на три неравнозначные группы).

24.3. Непричинные виды детерминации. Целевая (телеономная) детерминация

Философский детерминизм, как учение о материальной регулярной обусловленности явлений, не исключает существования *непричинных видов обусловливания*. Непричинные отношения между явлениями можно определить как такие отношения, в которых наблюдается взаимосвязь, взаимозависимость, взаимообусловленность между ними, но отсутствует непосредственное отношение генетической производительности и временной асимметрии. ^[487]

Наиболее характерным примером непричинного обусловливания или детерминации является *функциональная связь* между отдельными свойствами или характеристиками предмета. Пример — следование времён года. Наличие одного не порождает другое. Или ещё пример — закон Бойля–Мариотта. Он устанавливает необходимую связь между такими характеристиками газа, как температура, объем и давление. Ни одна из этих характеристик газа не является причиной другой, они не порождают друг друга, а находятся в отношении взаимозависимости. Аналогичным образом нельзя считать выражающей причинное отношение формулу Эйнштейна $E = mc^2$. Эта формула устанавливает лишь количественную взаимосвязь между такими двумя важнейшими характеристиками материального объекта, как масса и энергия. В ней не предполагается, что масса порождает энергию или наоборот. В функциональной связи между явлениями отсутствуют такие признаки причинного отношения, как производительность, временная асимметричность и необратимость. Стороны функционального отношения сосуществуют во времени, а не возникают одно после другого. Изучение и описание объективно существующих связей между явлениями представляют принципиальный интерес для науки, и целый класс научных законов описывает именно эти отношения.

Видом непричинной обусловленности является и так называемая *связь состояний*. Как пишет Г.А. Свечников, «у каждого объекта природы (планеты, падающего камня, электромагнитного поля, термодинамической системы, электрона) существует в общем случае, по крайней мере, два типа отношений: взаимодействие данного объекта с другими телами и отношение разных состояний этого объекта. Очевидно, это существенно разные отношения» (Понятие причинности в физике // Физическая наука и философия. М., 1973. С. 182). Отношение причинения, возникающее при взаимодействии двух объектов, имеет генетический, порождающий характер, а в связи состояний элемент производительности отсутствует.

Имеются серьезные основания говорить о существовании так называемой *вероятностной детерминации*.

Существуют также попытки выделять *в качестве самостоятельных форм детерминации структурную* (взаимосвязь между частью и целым в сложноорганизованных системах) и др. Отношение между формой и содержанием, например, не может быть сведено к причинному отношению, поскольку хотя содержание и определяет форму, но не порождает ее; в про-

цессе формирования и развития того или иного предмета, той или иной материальной системы форма и содержание всегда сосуществуют. Какой-либо целостной классификации типов и видов отношений де^[488]терминации или объективного обусловливания в нашей литературе пока не создано, но думается, что само стремление многих философов, исследующих проблемы детерминизма, к выявлению различных непричинных типов отношения детерминации вполне оправданно.

Особым видом детерминации является *целевая (телеономная) детерминация*. В обществе целесообразными являются действия субъектов и ряда технических устройств. Но если деятельность роботов и компьютеров есть целеисполняющая, то деятельность человека — целеполагающая.

В живой природе нет заранее поставленных целей. Материалистическая философия отвергает всякие попытки приписать живой природе какую-то внешнюю цель как основу целесообразности структуры и функционирования живых организмов. В этой области действуют только материальные факторы и законы: внешние и внутренние противоречия, динамические и вероятностные законы, каузальные и функциональные отношения, естественный отбор и т.д. Действует здесь и нечто, отсутствующее в суммативных и неорганических системах и сходное с тем, что широко распространено в обществе, — обратная связь. В философии формулируется следующее положение: целесообразность имеет место там, где обратное воздействие следствия на причину приобретает вид отрицательной обратной связи; в этом случае информация о разнице между требуемым конечным состоянием и фактически достигнутым, передаваемая по каналу обратной связи, превращается в причину, заставляющую регулируемую часть системы двигаться так, чтобы она все более приближалась к заданному состоянию. Целесообразность в живой природе есть не исходный рубеж изменений, а его заключительный результат. Целесообразность здесь лишь в условном смысле есть «сообразность» («со-образ») цели, по существу же это результат стихийного действия материальных факторов.

В обществе цель есть исходный пункт деятельности человека, и эта цель становится одной из причин создания тех или иных продуктов деятельности: материальных и духовных. Сама эта цель имеет своей предпосылкой материальный мир и его законы.

В современную философскую литературу входит новое понятие — *телеономия*. Оно означает закономерную связь процессов, которые определяются начальной программой и поведением систем с соответствующим образом организованной обратной связью. Оно обозначает детерминацию, имеющую место в живой природе в форме органической целесообразности, и целевую детерминацию, характерную для человеческой деятельности. Понятие «телеология», имеющее специфический^[489] смысл в теологии и идеализме, заменяется теперь научным и философско-материалистическим понятием «телеономия».

Фундаментом целевой детерминации, как и детерминации функциональной, является в конечном счете причинно-следственная связь. Будучи

частичкой всемирной связи, причинность одновременно является и базовым элементом этой связи, ее субстанциальным элементом.

Причинная детерминация лежит в основании формирования всех типов непричинной детерминации. Прежде чем, например, возникает функциональная связь между сторонами, свойствами того или иного процесса или явления, оно должно быть предварительно порождено, причинно вызвано к жизни (например, день и ночь, времена года связаны между собой функционально, но в их основе – причины: вращение Земли вокруг своей оси или её обращение вокруг Солнца). Аналогичным образом и вероятностные отношения, существующие объективно в статистическом коллективе событий, получают реальное основание только после того, как каждое из событий, образующих статистический коллектив, причинно вызвано к жизни или по крайней мере может быть причинно порождено в принципе. Это не означает, что мы можем исчерпать сущность явления только через познание его внутренних и внешних генетических причинных связей. Существенные связи и отношения предмета гораздо богаче. Но познание причинного компонента сущности обязательно с позиции философского детерминизма. Сторонники концепции структурно-функционального анализа в социологии абсолютизируют представление о функциональных связях, не считают нужным познание причинных связей, выделение ведущих материальных факторов развития общества.

Причинность выступает как краеугольный камень всякого последовательного детерминизма.

Помимо рассмотренных видов детерминации существуют другие, но все они так или иначе в своем основании имеют причинную детерминацию.^[490]

Глава 25. Сущность и явление

Отдельные материальные системы, как и объекты, состоящие из таких систем, имеют еще один структурный параметр — отношение между явлением и сущностью, или, иначе говоря, отношение между феноменалистской и эссенциалистской сторонами. Этот аспект систем является наиболее важным среди атрибутов материального объекта; с ним тесно связана структура процесса познания. Все другие аспекты, выраженные в соотношениях категорий «система — элемент», «целое — часть», «содержание — форма», в своем конкретном превращении из «вещи в себе» в «вещь в нас» имеют исходным своим звеном явление. В разрабатываемой В.П. Бранским атрибутивной модели материального объекта явление и сущность занимают место фундаментальных, наиболее сложных атрибутов; все другие атрибуты (качество, изменение, закон, возможность, причинность и т.д.) характеризуют различные стороны этих атрибутов или различные аспекты взаимоотношения между ними.

Понятие явления определяется как форма проявления сущности, как внешнее обнаружение сущности, т.е. как внешние свойства и их системная структурированность. Такое определение малоинформативно, если не раскрыть понятия «сущность» (ситуация, аналогичная сложившейся при определении понятия «система»). Под сущностью обычно понимают главное, основное, определяющее в содержании системы, заключенное в предмете основание всех происходящих с ним изменений при взаимодействии с другими предметами. Это определение недостаточно корректно в том плане, что в нем сущность, а с ней и явление лишены подвижности; а между тем они динамичны в своем соотношении, что и должно быть отражено, на наш взгляд, в исходном определении сущности.

Таковым может быть понимание сущности как отношений или свойств системы, от которых зависят другие ее отношения или свойства. *Категория сущности служит для выделения в системе таких ее свойств и отношений, которые обуславливают другие ее свойства и отношения. Явление же — это свойства и отношения системы, обусловленные ее сущностью.*

Все материальные системы, заключая в своем содержании причинно-следственные связи, имеют обусловленное и обуславливающее. Нет ни одной системы, которая имела бы одно и не имела бы другого; нет сущности без ее проявления, нет явления без сущности. Сущность и явление неразрывно связаны друг с другом.^[491]

Они связаны и тогда, когда сущность проявляет себя неадекватно, в форме видимости. Видимость проистекает из обмана органов чувств (галлюцинации, аггравации и т.п.), из недостаточной осведомленности, искажающей картину реальности, из социально-групповой позиции субъекта познания и т.п. В отличие от этих субъективных заблуждений (имеющих, кстати, некоторую реальную основу) объективная кажимость имеет непосредственное полное основание внутри структуры действительной сущности или во

взаимодействии таких сущностей. Например, заработная плата выступает как оплата всей произведенной работы; на самом же деле она представляет собой денежное выражение стоимости рабочей силы и детерминирована структурой производственных отношений. Приведенный пример относится к внутрисущностной кажимости. Е.П. Никитин предлагает выделять и другой вид кажимости — кондициональную, или межсущностную, кажимость. К последней можно отнести кажущийся излом линий предметов, частично погруженных в воду. Здесь нет обмана органов чувств: они верно передают преломление лучей света от разных поверхностей. Эта кажимость вызвана взаимодействием двух сущностей, двух структур и является следствием соответствующих условий. Отсюда и название — межсущностная, или кондициональная, кажимость. Вне данных условий ее нет. В обоих случаях кажимость противоположна сущности. Кажимость искаженно выражает сущность. Но и будучи противоположной сущности, ее искаженным выражением, она остается объективной, находится в единстве с явлением.

Явления, как мы видим, бывают двух типов: адекватные и неадекватные. Кажимости, как подтип неадекватных явлений (видимостей), тоже подразделяются на два вида: а) внутрисущностные и б) кондициональные (межсущностные). При рассмотрении категорий «явление» и «сущность» имеются в виду оба типа явлений (заметим, что термин «явление» даже в философской литературе часто употребляется в значениях, тождественных понятиям «материальный объект», «событие», «процесс», «существование», «реальность», а не только как проявление сущности).

Диалектика соотношения явления и сущности раскрывается в нескольких планах, наиболее значимыми из которых будут взаимодействие (движение) систем, развитие систем, познание систем.

Вне взаимодействий системы остаются «вещами в себе», не «являются», следовательно, и об их сущностях ничего узнать не удастся. Только взаимодействие раскрывает их природу, их характер, внутреннюю структуру. Будучи неразрывно связанным со своей сущностью, явление в результате взаимодействия данной системы с другой не только проявляет эту сущность, но и несет на себе печать другой сущности, отражение специфики явления^[492] и сущности другой системы. Явление в известной мере — и «для-других-бытие».

Взаимодействуя с множеством других материальных систем, данная система обретает множество проявлений своего бытия («в-себе-бытия»). В каждом из них проявляется одна из сторон сущности системы, одна из ее граней, один из ее моментов. В своей же внутренней структурной взаимосвязи эти моменты, грани, стороны образуют единство (как единое), раскрываясь во множестве связей с другими системами. Сущность одна, явлений множество. На этом же основании явления, поскольку они также «для-других-бытие», в своей совокупности богаче сущности (хотя несомненно, что сущность глубже любого из своих проявлений, глубже всего комплекса своих явлений). «В явлении, кроме необходимого, общего и существенного, — писал Е.П. Никитин, — есть ряд случайных, индивидуальных, временных мо-

ментов... В смысле обширности, объема свойств явление богаче сущности, но в смысле глубины сущность богаче явления». Явление выражает лишь одну из сторон сущности, никогда полностью не совпадая со всей сущностью. В свою очередь, сущность никогда полностью не совпадает со своими явлениями, ни взятыми порознь, ни в совокупности.

В диалектике сущности и явления в развивающихся системах основная роль принадлежит сущности; проявления же последней, сами по себе многообразные, оказывают влияние на развитие своей основы, своей сущности.

Познание идет от явлений к сущности и от менее глубокой к более глубокой сущности. Но бесконечность познания сущности не есть релятивность, ведущая к скепсису как пессимистической жизненной установке. Признание многопорядковой сущности не исключает, а предполагает возможность ее объективного отражения и достижения первого ее «абсолютного» рубежа — основного закона, позволяющего объяснить главные направления развития этой сущности. Сумму всех изменений «во всех их разветвлениях не могли бы охватить в капиталистическом мировом хозяйстве и 70 Марксов. Самое большее, — отмечал В.И. Ленин, — что открыты законы этих изменений, показана в главном и в основном объективная логика этих изменений и их исторического развития... Самая высшая задача человечества — охватить эту объективную логику хозяйственной эволюции (эволюции общественного бытия) в общих и основных чертах с тем, чтобы возможно более отчетливо, ясно, критически приспособить к ней свое общественное сознание».

В процессе познания важно в главном, в основном схватить сущность, выявить ее общую, ведущую структуру, выражаемую основным законом системы. Этим вносится конкретность в диалек^[493]тику уровней сущности, указывается основной ее структурный узел, но вместе с тем и не перекрывается дальнейшее движение по уровням сущности, тем более по уровням развивающейся, постоянно модифицирующейся сущности.

Процесс познания сложных систем в природе многоступенчат, труден и связан с поиском главных, определяющих сущностных структур. Если, к примеру, на пути познания злокачественных опухолей уже обозначены этапы, связанные с канцерогенной теорией (которую условно можно соотнести с первым уровнем сущности данного процесса), а также с вирусно-генетической теорией (сущностью, так сказать, второго порядка), и на этих этапах несколько расширяются возможности лечения рака, то не может быть сомнений в достижении уровня, который будет связан с открытием структур, управляющих в целом механизмами патологических новообразований. Познание сущности (как и познание формы и содержания, элементов и системы) важно не само по себе, а для овладения ею, для управления системами.

По мере развития знания о материальных системах обнаруживается, что сфера явления в ходе этого процесса расширяется. То, что было сущностью первого порядка вчера, сегодня, при сопоставлении с сущностью второго порядка, т.е. с тем, что обуславливает первичную сущность, может оказаться явлением. В нашем примере со злокачественным заболеванием в сфере явления попадают, таким образом, не только внешние симптомы бо-

лезни, устанавливаемые при терапевтической диагностике, но и те процессы, признаки, которые на начально-сущностном уровне фиксируются канцерогенной теорией, однако сколько-нибудь полно ею не объясняются и на этой основе эффективно не «управляются». В литературе приводится и такой факт: атомный вес в одном отношении (к химическим свойствам элементов) выступает как сущность, а в другом (к более глубокой сущности — заряду ядра атома) — как явление. В общем наблюдается такая картина: свойство D какой-либо материальной системы, будучи сущностью по отношению к свойству C , в то же время выступает как явление по отношению к более глубокой сущности E ; в свою очередь E будет явлением (или его частью) по отношению к еще более глубокой сущности F , и т.д. Иначе говоря, одна и та же структура может быть одновременно и явлением, и сущностью: явлением — в одном отношении, сущностью — в другом.

Отсюда верность того понимания сущности, которое связывает ее с обусловливанием. Сущность определяется лишь по отношению к некоторой системе. Нельзя спрашивать, существует ли или нет некоторый признак безотносительно к какой-либо системе или безотносительно к специфике отношения обусловливания признаков в этой системе. Конкретный предмет объективно пред^[494]ставляет собой множество различных систем (или подсистем). Относительно каждой из них можно выявить ее сущность. Но выявление сущности предмета и определение сущности — вещи разные. Мы определяем понятие сущности не относительно всех систем, а относительно каждой из систем (Ю.А. Петров).

Таковы основные характеристики системности как атрибута материи, выражаемые понятиями «структура — элемент — система», «целое — часть», «содержание — форма», «сущность — явление». К этой группе категорий, характеризующих системность материи, относятся также «вещь — свойство — отношение»; «единичное — особенное — общее» и некоторые другие категории.^[495]

Глава 26. Объективный закон. Типы законов

Принцип закономерности утверждает регулярный, упорядоченный характер отношений детерминации. Закономерный характер действительности означает подчиненность всех явлений в своем возникновении и существовании объективным законам. Одни явления детерминируют другие в соответствии с законами.

Объективный закон есть прежде всего связь (или отношение). Но не всякая связь или отношение является законом: закон не просто связь, но *связь существенная. Закон есть отношение сущностей или между сущностями.* Из определения закона как существенного отношения следует вывод о том, что все основные атрибуты сущности распространяются и на закон. Поскольку закон является существенной связью, постольку она одновременно должна быть и связью всеобщей. Связь, являющаяся законом, присуща не отдельным предметам, а всем предметам и явлениям определенного рода. Закономерное отношение выступает как отношение определенного целого, которое характеризует его как всеобщее. Характерный признак закона — *повторяемость*. Тот факт, что закон есть связь всеобщая, присущая неограниченно большому классу явлений, указывает и на то, что она в этом классе явлений постоянно повторяется в пространственно-временном отношении. Например, закономерное отношение, которое существует между такими объективными свойствами газа, как давление, объем и температура, и которое в приближенной форме выражается в виде функциональной зависимости Бойля — Мариотта, будет всегда повторяться при наличии соответствующих условий, независимо от пространственного положения или времени. Характерным признаком закона, вытекающим из его определения как существенной связи, является и его *необходимость*.

Понятие «закон природы» тесно связано с понятием «условие». Необходимость действия любого закона природы всегда проявляется при наличии определенных условий. Так, для того чтобы с необходимостью реализовалась зависимость между напряжением, сопротивлением и силой тока в проводнике, выражаемая в законе Ома, требуются, во-первых, наличие проводника с текущим по нему током (что само по себе тривиально), во-вторых, наличие определенной физической обстановки, в которой этот проводник находится, в частности, наличие определенных давления и температуры. При температуре, близкой к абсолютному нулю, и при сверхвысоких давлениях эта зависимость реализовываться не будет. Это вовсе не значит, что закон Ома имеет необязательный, не^[496] необходимый характер. Пример показывает, что действие с необходимостью любого закона природы всегда зависит от условий его реализации. Изменение соответствующих условий приводит или к смене законов, или к изменению формы их действия.

Знание закона может выступать основой целенаправленной практической деятельности людей. Именно во взаимозависимости условий и закона состоит возможность использования людьми объективных законов природы

и общества в своих целях. Эта связь закона и условий его действия находит свое непосредственное отражение и в логической (или языковой) форме утверждений о законах природы: положения, в которых формулируются законы, имеют вид условных предложений.

Закон природы — это связь, которая характеризуется основными признаками существенного отношения: всеобщностью, необходимостью, повторяемостью, устойчивостью.

В приведенном определении признак существенности закона не ставится в один ряд с признаками необходимости и всеобщности. Признак существенности в конечном счете обуславливает и наличие всех других признаков закономерной связи, субординирует их. Соотносить понятия «необходимость», «всеобщность», «повторяемость» с понятием закона можно не непосредственно, а только через категорию сущности.

Но характеристика закона только через выявление его отношения к категории сущности недостаточна. Важным является вопрос о соотношении закона и явления. Как и сущность, закон нельзя мыслить как нечто существующее наряду с явлениями и независимо от них. Сами законы не имеют по отношению к явлениям никакой производительной силы. Они не существуют наряду с явлениями и не возвышаются над явлениями в виде мистической или физической силы. Субстанциональную основу своего действия законы имеют в отношениях объективной детерминации, существующей между явлениями. Одни явления детерминируют другие в соответствии с законами. Закономерный порядок обуславливания внутренне присущ объективному миру, материи.

Признание многообразия видов объективного обуславливания, видов детерминации позволяет говорить и о многообразии видов закономерных отношений или о многообразии типов и видов законов, изучаемых наукой.

Прежде всего законы классифицируются по формам движения материи. На первый взгляд такое подразделение законов может показаться достаточно тривиальным, но это не совсем так, ибо конкретная характеристика закономерностей, специфичных для той или иной формы движения, крайне затруднительна и связана с раскрытием сущности той или иной формы движения.^[497]

Другим важным подразделением законов является их подразделение на законы существования и функционирования объектов и законы развития. Первый тип законов характеризует предметы, процессы, явления с точки зрения их устойчивости, как уже ставшие и относительно стабильные образования. Второй тип раскрывает предметы с точки зрения их развития; в них фиксируется связь между различными стадиями развития предметов.

Связь законов существования и функционирования и законов развития находит свое отражение в принципе историзма, в единстве исторического и логического, единстве структурно-функциональных и генетических методов исследования.

Основанием для классификации законов может выступать также структура отношений детерминации. По этому признаку в современной науке за-

коны принято делить на динамические и вероятностно-статистические. *Динамический закон* — это закон, управляющий поведением индивидуального объекта и позволяющий установить однозначную связь его состояний. Пример тому — законы механики; на их основе прогнозируются, помимо прочего, солнечные затмения на многие годы вперед с высокой степенью точности. Знание динамического закона позволяет однозначно предсказывать на основе известного состояния объекта все его будущие состояния.

Однако далеко не ко всем явлениям оказалось возможным применить динамические законы. С таким положением впервые столкнулась, по-видимому, физика.

Вот как характеризует эту ситуацию Б.Я. Пахомов и В.И. Купцов в работе «Закономерность и причинность в современной физике».

В течение длительного времени в этой науке господствовала уверенность в том, что динамические законы являются единственно верными и надёжными. Выход же этой науки на молекулярный и атомарный уровни заставил пересмотреть такую оценку. Возникновение и развитие молекулярно-кинетической теории привело к 50-м гг. XIX столетия к значительным теоретико-познавательным трудностям. Дело в том, что задачей молекулярно-кинетической теории являлось выведение свойств макроскопических тел исходя из свойств и поведения микроскопических частичек. Для решения этой задачи механическими методами необходимо было знать достаточно точно свойства и законы взаимодействия частичек. Кроме того, наличие огромного числа молекул, составляющих макроскопическое тело, требовало бы при чисто механическом подходе к решению задачи интегрирования огромного числа уравнений. Так, для решения задачи молекулярно-кинетической теории о свойствах одной грамм-молекулы воздуха, находящегося в нормальных условиях (а при таких условиях одна грамм-молекула воздуха представляет систему из $6,02 \cdot 10^{23}$ молекул), потребовалось бы проинтегрировать такое большое число уравнений, что для одной их записи не хватило бы ни бумаги, ни чернил, ни времени жизни всего человеческого рода.^[498]

Применение вероятностных методов позволило обойти указанные трудности, и по этому пути пошли учёные.

Применение статистических методов в молекулярно-кинетической теории привело к установлению новых закономерностей, которые не имели себе аналога в прежней физике. Они необходимым образом включали вероятностный элемент. В 1860 г. Максвеллом было установлено определённое статистическое распределение скоростей молекул газа, находящегося в термодинамическом равновесии. Согласно сформулированному им закону хотя скорости отдельных молекул из-за взаимных столкновений постоянно меняются, доля молекул, имеющих скорости, лежащие в определённом интервале, остаётся неизменной и может быть найдена из функции распределения скоростей. Иначе говоря, этот закон устанавливает долю молекул, которые обладают совершенно определённой скоростью, среди других имеющихся в данном объёме молекул; единственное, что сказать о скорости некоторой определённой молекулы, — это указать на вероятность того, что она обладает такой скоростью.

И такого рода законы (вероятностно-статистические) смогли удовлетворить практические и теоретические запросы физиков.

Вероятностно-статистический закон — это закон, управляющий поведением больших совокупностей и в отношении индивидуального объекта позволяющий делать лишь вероятностные (неоднозначные) заключения о его поведении. Обратим внимание: он характеризует поведение не отдельного

элемента в этом коллективе, а поведение коллектива в целом. Знание статистической закономерности не позволяет однозначно предсказывать поведение отдельных индивидуальных объектов, входящих в коллектив. В отношении отдельных элементов такие предсказания имеют *только вероятностный характер*.

Классическая физика в основном имела дело с законами динамического типа, и абсолютизация этого типа законов вела к концепции лапласовского, механического детерминизма; считалось, что подлинными законами природы могут быть только динамические законы, а статистические законы возникают как результат неполноты нашего знания.

С возникновением квантовой механики ситуация радикально изменилась. Оказалось, что поведение квантовомеханических объектов в принципе характеризуется действием статистических, вероятностных законов. Основное уравнение квантовой механики позволяет из знания вероятности нахождения микрообъекта в один момент предсказать вероятность его пространственной локализации в другой момент. Все попытки построить квантовую механику на законах динамического типа успеха не принесли.

Среди части ученых стало складываться мнение, что именно статистические законы, поскольку они характеризуют поведение микрообъектов, являются фундаментальными законами, а динамические законы выступают лишь итогом нашего огрубления действительности.^[499] Думается, однако, что противопоставление динамических и статистических законов с точки зрения их познавательного статуса является проблематичным. Приписывание фундаментального онтологического статуса любому из этих двух типов законов в ущерб другому типу ведет к обеднению концепции детерминизма, к сведению всего многообразия законов к одному типу. Разумнее считать динамические и статистические законы самостоятельными типами законов, характеризующими материальные системы с различных сторон. Они не исключают друг друга и не являются по отношению друг к другу гносеологическими приближениями — они дополняют друг друга, позволяя составить более богатое представление о разнообразии отношений детерминации, существующих в объективном мире. Примат же одних законов над другими в теоретическом познании зависит от качественной специфики изучаемых объектов, от способов их схематизации и идеализации.

Опираясь на введенное ранее представление о многообразии типов отношений детерминации, *законы можно подразделить на причинные и не причинные*. В основании причинных законов лежит отношение причинения, и фиксируемая в них связь имеет генетический характер. В свою очередь, не причинные законы могут подразделяться на функциональные, структурные, законы корреляции и т.д. Решение вопроса о типологии законов при таком подходе тесно связано с решением вопроса о многообразии типов детерминации или объективного обусловливания, существующих в мире. Кстати сказать, если рассматривать вероятностную связь как разновидность не причинный детерминации, то существование такого типа детерминации и является

основанием для выделения в особый класс законов вероятностно-статистического типа.

Каково соотношение причинности и закона? Механистический детерминизм и некоторые разновидности индетерминизма часто отождествляли закон и причинность. На самом деле такое отождествление недопустимо, ибо в методологическом плане оно нацеливает науку на познание лишь причинных законов и делает проблематичным статус законов, в которых причинная связь непосредственно не отображается. В рамках диалектического детерминизма логично считать, что причинная детерминация лежит в основании всех других типов детерминации, закон же охватывает все типы отношений объективного обусловливания, как причинные, так и не причинные (это не означает, что любое зафиксированное отношение обусловливания является законом). Для того чтобы стать законом, такая связь должна обладать всеми признаками существенного отношения: всеобщностью, необходимостью, повторяемостью и т.д. ^[500]

Для философии и науки принципиальное значение имеет *деление законов по степени их общности*. По этому основанию законы делятся на *частные (специфические), общие и всеобщие*. Подразделение законов по степени общности сталкивается с одной трудностью. Любой закон является формой всеобщности, он характеризует отношения, реализующиеся в бесконечном множестве объектов (так, закон расширения металлов при нагревании утверждает нечто обо всех металлах, которые существуют или могут существовать в мире). Поэтому точнее говорить о подразделении законов по сфере их действия. Специфические, или частные, законы управляют поведением качественно ограниченной сферы объектов. Общие законы характеризуют поведение объектов, принадлежащих к достаточно широкой предметной области. Принято делить мир на три большие сферы: природу, общество и мышление. Общие законы распространяют свое действие на одну из них. Примером общего закона может выступать закон сохранения энергии, действие которого проявляется во всех природных явлениях, изучаемых естественными науками. Всеобщие законы — это такие законы, которые действуют во всех трех сферах действительности и изучаются философией. В рамках каждой науки можно строить иерархию законов по сфере их действия от частных и производных законов до всеобщих и базисных законов той или иной предметной области.

Значительный интерес представляет в этой связи вопрос о взаимосвязи законов разной степени общности. На этот вопрос есть два альтернативных ответа: 1) действие общих законов проявляется в специфических законах; 2) самостоятельное действие общих законов наряду со специфическими. Первое решение вопроса представляется более приемлемым, если исходить из диалектики общего и особенного. Общее не существует наряду с отдельным и единичным, а проявляется в них как отдельное и особенное не существует вне связи с общим. Аналогичным образом и действие общих законов проявляется в действии частных, а не помимо них. Трудно, например, допустить существование в сфере общественной жизни наряду с законом противоречия

между трудом и капиталом, законом соответствия производительных сил и производственных отношений еще и некоторого абстрактного закона противоречия. Все противоречия общественного развития выступают как конкретные формы проявления действия всеобщего закона диалектического противоречия. Реальность существования общего закона и определяется его неразрывной связью с реальностью действия специфических, частных законов.^[501]

Глава 27. Необходимость и случайность

Необходимость выступает в качестве определяющей характеристики причинно-следственных связей и отношений регулярной обусловленности, выражаемой в понятиях закона и закономерности. Одновременно в любой концепции детерминизма требуется и выявление ее отношения к существованию в мире случайности. *Необходимость — это то, что вытекает из самой сущности материальных систем, процессов, событий и что должно произойти (или происходит) в главном так, а не иначе.* Пример — развитие организма человека, прохождение человеком нескольких последовательных стадий. *Необходимость — это то, чего нельзя обойти, что «не-обойти» («не-обходить»).* *Случайность же — то, что имеет основание и причину преимущественно не в самом себе, а в другом, что вытекает не из главных связей и отношений, а из побочных, что может быть, а может и не быть, может произойти так, но может произойти и по-другому.*

Важным вопросом философского детерминизма является вопрос об объективном познавательном статусе категории случайности. Суть проблемы заключается в следующем. Если принимать принцип причинности, что для концепции философского детерминизма обязательно, то и случайные явления следует считать причинно-обусловленными. Но обязательным признаком причинной связи является необходимость, следовательно, случайность тоже необходима, и объективное противопоставление необходимости и случайности лишается смысла.

В истории философии, как уже отмечалось, предлагалось два выхода из этой ситуации: или случайность выводилась за рамки действия принципа детерминизма и постулировалось объективное существование абсолютной случайности как ни чем не детерминированного события, явления, процесса, или случайность объявлялась лишь продуктом нашего незнания причин того или иного явления. Первое решение вело к отрицанию принципа детерминизма, второе — к лишению категории случайности объективного познавательного значения.

Но каким бы соблазнительным ни выглядело предложение отказаться в рамках детерминистского учения от объективного существования случайности, в конечном счете оно ведет к абсурдным выводам.

Если необходимости приписывается абсолютный, ни от чего не зависимый характер, то случайности действительно не остается места в науке. Необходимость такого рода приобретает характер рока, судьбы, predeterminedной миру раз и навсегда свыше. Как^[502] было показано ранее, и необходимость причинного обусловливания, и необходимость закона зависят от наличия определенных условий. Необходимость всегда опосредуется определенным кругом условий, наличие или отсутствие которых не всегда определяется необходимостью. Эта предпосылка лежит в основе познания наукой необходимости и целенаправленной деятельности людей по преобразованию окружающего мира. Смысл экспериментальной деятельности ученых заклю-

чается в создании таких условий, в которых исследуемая причинная связь или закон проявляет свое действие с необходимостью. В равной мере человек использует в своей деятельности знание законов, варьируя условия их действия. Необходимость относительна. Говоря о необходимости того или иного предмета, процесса, явления, мы всегда неявно или явно определяем и совокупность тех условий, по отношению к которым явления являются необходимыми. Приписывая относительный характер необходимости, мы одновременно должны приписывать относительный характер и случайности. Одно и то же явление может выступать и как необходимое, и как случайное, но по отношению к разным условиям. Одно и то же выступает как необходимое в одном отношении и как случайное в другом, причем второй стороной этого отношения выступают условия, совокупность различного рода факторов, влияющих на процесс детерминации.

При такой трактовке относительного характера необходимости и случайности существует опасность релятивизма. Может показаться, что различие необходимого и случайного событий определяется выбором круга условий, который осуществляет субъект. Однако это не так. Сами условия существования того или иного предмета или процесса формируются объективно и тесно связаны с формированием внутренней сущности изучаемого явления. Материальные предметы, процессы, явления представляют собой определенные системные образования, относительно отграниченные друг от друга. Совокупность внутренних связей, лежащих в основе таких образований, как бы противостоит совокупности внешних связей, посредством которых одни материальные образования связаны с другими. Внешние связи и выступают в виде условий, в которых реализуются внутренние существенные связи.

Обращение к понятию условия является одним из путей обоснования объективного существования случайности. Другой путь обоснования объективного существования случайности был предложен Г.В. Плехановым. Он отмечал, что случайность возникает как результат пересечения двух независимых причинных, закономерно обусловленных цепей или линий существования различных объектов. Необходимой является и последовательность событий, обусловленных внутренними закономерностями данного предмета^[503]та. Такая последовательность образует линию его существования. Пересечение внутренне необходимых линий существования двух или более различных объектов в одной точке порождает случайность.

Если два человека встречаются в определенном месте, не договариваясь о такой встрече, то встреча рассматривается как случайная; она не входит в линию существования этих двух людей; она могла быть, а могла и не быть. С другой стороны, если эта встреча планируется с обеих сторон и определяется интересами этих людей, то она является необходимой. Другим примером могут служить несчастные случаи: производственные травмы, дорожные аварии и т.д. Так, организация производственного процесса включает правила техники безопасности, соблюдение которых исключает травматизм. Относительно этих правил несчастный случай на производстве не является не-

обходимым, и если он происходит, то в силу случайного стечения обстоятельств. Объяснения существования случайности вариациями условий и пересечением необходимых линий существования не противоречат друг другу, а в известной мере совпадают. Например, дорожная авария выступает одновременно как результат пересечения двух независимых необходимых линий существования транспортных средств, но непосредственно дорожное происшествие возникает как результат возникновения непредвиденных обстоятельств или условий: поломка ходовой части или рулевого управления, отказ тормозов, переход пешеходом дороги в неположенном месте, потеря водителем сознания в силу болезни и т.п. Все эти условия являются внешними по отношению к правилам движения и законам, по которым создается и эксплуатируется транспортное средство.

Случайными в науке считаются также события, которые возникают при вариации условий. Случайными являются изменения в наследственной структуре организмов, ибо они определяются действием многих факторов, непосредственно не связанных с жизнедеятельностью. Случайным является выпадение той или иной стороны монеты при бросании, поскольку исходные условия бросания монеты определенным образом варьируются.

Соответственно к необходимым относятся такие события, которые вытекают из существенных связей и которые осуществляются в стабильных условиях. Необходимым является движение планет по неизменным орбитам; оно определяется действием законов, изучаемых небесной механикой: внешние условия движения планет относительно стабильны. К необходимым событиям относят также наследование организмами их видовых свойств. Этот процесс обусловлен действием законов, изучаемых генетикой. Механизм наследования также относительно независим от действия внешних условий.^[504]

Любое случайное событие причинно обусловлено и по отношению к определенной группе детерминирующих факторов является закономерным.

В связи с сосуществованием случайных и необходимых явлений следует обратить внимание на утверждение: «Наука — враг случайности». Если понимать эту формулу в том смысле, что наука не должна интересоваться случайностью, то эта формула безусловно ложна и не соответствует практике научного исследования. Интерес науки к изучению случайных явлений и процессов возрастал в геометрической прогрессии начиная с XVIII в. Для исследования случайных процессов были выработаны специальные, так называемые вероятностно-статистические методы исследования, которые широко используются в физике, биологии, социологии и других науках. Однако если эту формулу понимать как отрицание существования случайности абсолютной, не связанной с необходимостью и не подчиняющейся принципу причинности и закономерности, то такая случайность действительно исключается наукой.

Цель научного исследования случайных процессов и явлений заключается в том, чтобы за случайностью обнаружить необходимость, причинную обусловленность, закономерность. Поэтому для диалектического детерми-

низма важно не только обоснование объективного существования случайности, но и выявление связи случайности и необходимости.



Традиция анализа взаимосвязи, существующей между случайностью и необходимостью, была заложена Гегелем. Можно выделить несколько моментов, характеризующих взаимосвязь необходимости и случайности.

Первый момент связан с пониманием категорий необходимости и случайности как парных категорий, между которыми имеет место отношение диалектического противоречия: они предполагают друг друга, не существуют друг без друга и вместе с тем отрицают друг друга. Ни случайности, ни необходимости не бывает в чистом виде.

Второй важный момент связан с характеристикой случайности как формы необходимости. Необходимость всегда прокладывает себе дорогу через массу случайностей. Так, общественный прогресс, подчиняясь необходимым законам, осуществляется через массу случайных отклонений, которые могут приводить и к попятным движениям. По отношению к общему прогрессу научного познания открытие неэвклидовой геометрии именно Лобачевским было случайным событием, но само это открытие было с необходимостью^[505] подготовлено всем ходом развития геометрии в конце XVIII — начале XIX в. Именно поэтому независимо от Н.И. Лобачевского неэвклидова геометрия была открыта также Я. Больяем и К.Ф. Гауссом. Все примеры так называемых параллельных научных открытий обнаруживают их внутреннюю необходимость.

В тех случаях, когда мы имеем дело с динамическими закономерностями, случайность также оказывает свое действие. Так, траектория полета снаряда однозначно определяется исходными условиями и законами динамики. Теоретически действие случайностей здесь исключено. Но реальная траектория полета снаряда всегда отклоняется от расчетной в силу действия таких случайных факторов, как состояние атмосферы (ветер, температура, давление). В итоге снаряд летит по траектории, которая отклоняется от расчетной, и в этой траектории результируется как действие начальных условий и законов динамики, так и действие случайных факторов.

Третий момент в диалектике необходимости и случайности связан с пониманием случайности как дополнения необходимости. Наше познание в основном нацелено на раскрытие существенных и необходимых связей предмета, определяющих его существование. Познание сущности и закона одновременно является и познанием общего, того, что характеризует целый класс однородных явлений. Но каждый представитель этого класса наряду со всеобщими имеет и индивидуальные черты, возникновение и проявление которых определяется случайностью. Полное знание о том или ином объекте будет достигнуто только в том случае, когда знание необходимых черт предмета будет дополнено знанием случайных, уникальных его черт. Требование дополнять знание необходимости знанием случайности особенно важно для

таких отраслей науки, как геология, биология, история. Так, понимание процесса зарождения жизни на земле должно базироваться на знании общих и необходимых закономерностей эволюции и возникновения новых структурных уровней существования материи. Но поскольку мы говорим о происхождении жизни в земных условиях, которые являются относительно уникальными, важно знать также и конкретные условия, существовавшие на Земле в период зарождения жизни, а они были в значительной мере случайными по отношению к общим законам эволюции материи. Равным образом и в гражданской истории изучение того или иного исторического периода базируется на знании общих законов зарождения, эволюции и смены общественных формаций; но на ход истории в равной степени оказывают влияние физиологические и личностные особенности исторических деятелей, климатические условия, географическая среда и т.д. По отношению к общему ходу истории они имеют случайный характер, но они в равной степени важ^[506]ны для понимания тех конкретных изменений, которые происходили в развитии человеческого общества.

Еще одна черта, характеризующая диалектику необходимости и случайности, связана с процессом их превращения друг в друга в ходе развития и эволюции материальных систем.

Эволюция видов в органической природе осуществляется на базе случайных изменений, происходящих в генетических структурах отдельных организмов. Эти изменения являются случайными, поскольку детерминируются теми внешними условиями, которые относительно безразличны для организма. В ходе естественного отбора полезные для жизнедеятельности организма изменения закрепляются и со временем становятся его видовыми признаками. Тем самым из случайных они превращаются в необходимые.

Этот механизм превращения случайных признаков в необходимые видовые признаки крайне сложен и изучается в рамках так называемой синтетической теории эволюции. Весь эволюционный процесс под определенным углом рассмотрения может быть представлен как последовательность превращения случайности в необходимость и обратно. То же можно сказать об исследовании процесса зарождения жизни. Существуют различные точки зрения на роль необходимости и случайности в процессе зарождения живого. Французский биолог Ж. Моно, анализируя проблему происхождения жизни, приходит к выводу о фундаментальной роли случайности в этом процессе. Сам процесс зарождения живого представляется ему как цепочка случайных, маловероятных событий. Случайность в его концепции приобретает абсолютный характер и отрывается от необходимости. Бельгийские ученые И. Пригожин и Г. Николис, анализируя физико-химические основания возникновения живого, показывают, что необходимость возникновения биологических систем коренится в некоторых общих физических законах, присущих нелинейным системам. Опираясь на эти идеи, ученый из ФРГ М. Эйген старается установить связь между случайностью и необходимостью в процессе возникновения биологических структур. Он отбрасывает абсолютную случайность как основной фактор, детерминирующий становление живого; в его

концепции проглядывает идея трактовки случайности как формы проявления необходимости, а также идея их взаимопревращения в ходе биологической эволюции.

Вообще говоря, диалектическая взаимосвязь между необходимостью и случайностью коренится в самом процессе развития материальных систем и связана с диалектикой превращения возможности в действительность в ходе этого процесса. Каждый реально осуществившийся этап процесса развития той или иной материальной системы порождает целый спектр возможностей ее^[507] дальнейшего развития. Потенциально реализация любой из этих возможностей в будущем является случайным событием. Но фактически реализуется только та возможность, для осуществления которой имеются в наличии необходимые условия. По отношению к этим конкретным условиям осуществляющаяся возможность оказывается необходимой, хотя первоначально она была только случайной. Превращение одной из возможностей в действительность порождает новый спектр возможных путей дальнейшего развития, и так до бесконечности. В таком представлении процесса развития одновременно происходят и превращение случайности в необходимость, и проявление необходимости сквозь массу случайностей.^[508]

Глава 28. Возможность и действительность. Вероятность

В широком смысле слова под действительностью понимается весь объективно существующий мир, объективную реальность во всей ее конкретности, вся совокупность налично существующих явлений, взятых в единстве с их сущностью. На последний момент в характеристике категории действительности обращал особое внимание Гегель, отмечая, что «действительность есть ставшее непосредственным единство сущности и существования, или внутреннего и внешнего» (Соч. М.—Л., 1929. Т. 1. С. 238). В более узком и специфическом смысле слова под действительностью понимают конкретное бытие отдельного объекта в определенное время, в определенных условиях; действительность отдельного конкретного материального объекта — это его актуальное бытие. В этом значении категория действительности и сопоставляется с категорией возможности.

Возможность — это такое состояние (или такая ситуация), когда имеется одна часть детерминирующих факторов, но отсутствует другая их часть или когда детерминирующие факторы недостаточно зрелы, чтобы возникло новое явление.

Каждая материальная система, природная или социальная, сначала существует потенциально, а затем может стать действительностью. С этой точки зрения развитие представляет собой бесконечный процесс реализации одних возможностей и возникновения новых возможностей.

Под возможностью понимается также то, тенденции возникновения и развития чего уже имеются в действительности, но что еще не стало наличным бытием.

Если действительность есть актуальное бытие, то возможность — потенциальное бытие, это будущее, содержащееся в настоящем. В категории возможности отражаются предпосылки возникновения новой действительности, которые уже имеются в наличном бытии. Антонимом понятия возможности является понятие невозможного, т.е. таких событий и явлений, возникновение которых исключается закономерностями, присущими действительности.

Диалектическая взаимосвязь возможности и действительности проявляется в ряде отношений. Прежде всего они предполагают друг друга. Всякая конкретная действительность содержит в себе возможность своего дальнейшего изменения и развития, и всякая конкретная действительность возникла как результат реализации ранее существовавших возможностей. В категориях возможности и действительности мир характеризуется прежде всего с точки зрения ^[509] его становления, изменения, развития. На этот момент обращал внимание еще Аристотель, когда характеризовал изменение как непрерывный переход возможности в действительность. Признавая диалектическую взаимосвязь этих категорий, научная философия в то же время подчеркивает примат в этой паре категории действительности. Действительность

включает в себя все возможности своего дальнейшего развития, но ни одна возможность не охватывает всей действительности.

Эти две категории, с одной стороны, выступают как категории диалектической концепции развития, с другой — как категории детерминизма. Весь процесс развития в самом общем виде может быть охарактеризован как процесс зарождения и действительного определения спектра возможностей, дальнейшего сужения этого спектра до одной реальной возможности и дальнейшего ее превращения в новую действительность. Диалектика возможности и действительности придает связность процессу развития, ведет к пониманию развития прежде всего как саморазвития: действительность через порождение возможностей и их последующую реализацию как бы разворачивает процесс своего становления во времени.

Вместе с тем в категориях возможности и действительности раскрывается сущность объективного процесса обусловливания, в них выражается закономерный характер процесса становления, конкретизируется диалектика взаимосвязи сущности (закона) и явления, необходимости и случайности, причины и следствия.

Связь категорий возможности и действительности с категориями детерминизма проявляется в ряде отношений.

Прежде всего, само определение понятия возможности содержит явное обращение к понятию закона, закономерности, регулярной обусловленности: возможно то, что не противоречит законам функционирования и развития объекта, что предполагается действующими законами. Отрицание регулярной обусловленности процесса развития и становления делает бессмысленным само понятие возможности.

Имеются разные виды возможностей (существенная и несущественная, обратимая и необратимая, формальная и реальная и др.).

Обратимой возможностью называется такая возможность, с превращением которой в действительность первоначальная действительность становится возможностью. Пример — превращение жидкого состояния воды в газообразное. *Необратимой* называется такая возможность, с превращением которой в действительность первоначальная действительность становится невозможностью. Пример — смерть человека.^[510]

Для понимания существа формальной и реальной, абстрактной и конкретной возможностей важное значение имеют следующие их связи (разграничение предложено А.П. Шептулиным). Первые две соотносятся с необходимостью и случайностью, вторые две — со стадиями развития материальной системы. Возможности, которые обусловлены случайными свойствами и связями, считаются *формальными* (таковой, к примеру, является выигрыш автомашины в лотерее). Для превращения их в действительность нужно, чтобы «пересеклись» в одной точке не две необходимые линии, что само по себе уже есть, как мы знаем, случайность, но чтобы «пересеклось» в одной точке множество необходимых линий. Приведенный в примере «случай» возможен, но вероятность его близка к нулю; это скорее даже невозможность, чем возможность. *Реальные возможности* — это такие возможности,

которые обусловлены необходимыми сторонами и связями объекта (пример — возможность созревания овощей на огороде, когда имеются определенная температура воздуха, своевременное выпадение осадков и т.п.).

Абстрактные возможности — это возможности, для осуществления которых на данной стадии не могут сложиться соответствующие условия; эти возможности могут появиться лишь при достижении материальным образованием более высокой стадии развития. Так, в Западной Европе при простом товарном производстве разрыв цепи Д — Т — Д¹ в течение ряда столетий являлся лишь абстрактной возможностью кризиса этого производства. Лишь после 1825 г., как известно, такое нарушение естественного процесса более чем на столетие определило уже конкретную возможность экономических кризисов. *Конкретная возможность* — это возможность, для осуществления которой на данной стадии развития материальной системы могут сложиться соответствующие условия.

Для превращения возможности в действительность необходимы действие объективных законов, которые задают спектр возможных тенденций развития предмета, и формирование определенных условий для реализации одной из возможностей.

Принадлежность категорий возможности и действительности к группе категорий детерминизма проявляется также через их связь с категориями необходимости и случайности. В той мере, в какой возможность может превратиться в действительность (а она может и не превратиться), она является случайностью. Но в той мере, в какой возможность имеет объективные предпосылки своего существования в наличной действительности, в объективных тенденциях ее развития, она обладает и необходимостью. На стадии превращения реальной возможности в действительность^[511] возможность из случайности превращается в необходимость, она как бы теряет случайную компоненту в своей природе. Более того, диалектика возможности и действительности, да и случайности и необходимости в определенных контекстах рассмотрения оказывается пересекающейся. В той мере, в какой случайность является формой выражения и дополнения необходимости, возможность является формой проявления и дополнения действительности. Эти две пары категорий органически связаны друг с другом. Особенно тесная связь категории возможности с категориями необходимости и случайности обнаружилась в дискуссиях по проблемам детерминизма и причинности в квантовой механике.

Для количественной оценки возможности в науке разработано *понятие вероятности*. В конкретных науках было развито несколько понятий вероятности: классическое, частотное, диспозиционное, логические, математическое и т.д. На базе частнонаучных представлений о вероятности в настоящее время формируется *философское понятие вероятности*.

Вероятность — это количественная мера возможности. Вероятность характеризует те пределы, в которых существует возможность; она определяет степень близости возможности к осуществлению, к дейст-

вительности. Вероятность указывает на величину основания возможности в реальной действительности.

Для определения степени близости возможности к действительности используется шкала вероятности от 0 до 1 (или в процентах — до 100%). Вероятность выживания отдельной особи для млекопитающих и птиц — примерно 0,33 (или 33%). Известно также, что взаимодействие «канцероген — вирус — клетка» способно породить злокачественную опухоль с вероятностью, равной 0,9 (т.е. 90%). Следует отметить, что возможность или вероятность не всегда можно выразить численно с абсолютной точностью. В приведенных и аналогичных фактах нередко применяют слово «примерно». Во многих случаях для практики вообще не требуется это иметь, и тогда применяются выражения типа: «малая вероятность», «большая вероятность» («меньше...»), «более вероятно»), «равновероятно». Границы шкалы вероятности, т.е. точки 0 и 1, являются моментами, с достижением которых возможность перестает быть таковой, превращаясь в одном случае в невозможность, в другом — в действительность. Не всякая возможность обязательно осуществляется, но любая возможность содержит в себе определенную степень необходимости и вследствие этого определенный шанс стать действительностью. *Вероятность есть степень необходимого в возможном*. Возможность с большим основанием имеет соответственно и большую вероятность осуществления. Опора на понятие вероятности придает понятию возможно^[512] сти более конкретный операциональный характер и повышает его познавательное и практическое значение.

Для механистического детерминизма процесс изменения и развития выступает как реализация одной единственной возможности, определяемой к существованию закономерностями механического движения. В этой концепции все будущие состояния однозначно предопределены. Все возможное одновременно является и необходимым, подлежащим реализации в действительности. Места альтернативным или нереализуемым возможностям в этой концепции не остается. Процессы изменения и развития имеют однозначно предопределенный, фатальный характер. Возможность и действительность в механистическом детерминизме оказываются как бы тождественными.

В диалектическом детерминизме развитие понимается прежде всего как последовательность определенным образом упорядоченных необратимых качественных изменений. Каждая качественно новая стадия в развитии характеризуется действием новых, качественно специфических закономерностей. А если это так, то на каждом ключевом этапе развития и эволюции материальных систем возникают и новые возможности, определяемые к существованию возникновением новых закономерностей, и дальнейшее развитие идет по пути реализации новых возможностей, возникающих в ходе превращения старых возможностей в новую действительность.

Поскольку развитие осуществляется через столкновение противоположных тенденций, на каждом конкретном этапе развития существует целый спектр возможностей, из которых не все превращаются в действительность. Реализуются только те возможности, для осуществления которых складыва-

ются необходимые и достаточные внутренние и внешние условия, а последнее всегда включает в себя элемент случайности. Поэтому развитие не имеет однозначно определенного, фатального характера. Иллюзия однозначной предопределенности и фатальности возникает только при рассмотрении прошлого, где порядок событий остается неизменным. Будущее же в силу многообразия возможностей и условий их реализации всегда имеет вероятный характер.

В познании отражаются не только действительность, но и те возможности, которые в ней коренятся. Именно знание возможностей и условий их реализации придает человеческому познанию предсказательный, прогностический характер, что, в свою очередь, позволяет науке опережать практику и объяснять целеполагающий характер человеческой деятельности.

Сама практическая деятельность человека, направленная на преобразование действительности, может базироваться лишь на знании и правильной оценке возможностей, тенденций развития^[513] и изменения материальных систем. Ведь человек может достигать поставленных перед собой целей только соразмеряя их с объективными возможностями и создавая в ходе практической деятельности такую совокупность условий, при которой реализуются желательные возможности.

Известный афоризм гласит: «Политика есть искусство возможного». Секрет этого «искусства» и заключается в умении путем целенаправленной деятельности создать такие условия, в которых нежелательные возможности теряли бы свой реальный характер и не могли бы превращаться в действительность, а желательные возможности приобретали бы реальный характер и превращались в действительность.^[514]

Глава 29. Свобода и необходимость. Свобода и ответственность

Упрощенчески-материалистическое понимание свободы воли человека, связывающее его только с необходимостью, даже познанной, фактически лишает человека этой свободы. Французский философ П. Гольбах отмечал: «Во всех своих поступках человек подчиняется необходимости... его свобода воли есть химера» (Здравый смысл. М., 1941. С. 60). По Л. Бюхнеру, свобода — это свобода человека со связанными руками, свобода птицы в клетке. Действительно, если все однозначно необходимо, если нет случайностей, возможностей, если человек действует как автомат, то не останется места для свободы. Даже если человек познает необходимость чего-либо, то это познание тоже не меняет положения. Преступник, находящийся в тюрьме и «познавший» эту необходимость, не становится от этого свободным.

Имеется и другая трактовка свободы, противоположная первой. Свобода, считают, — это «возможность поступать так, как хочется. Свобода — это свобода воли. Воля — по своей сущности всегда свободная воля» (Философский словарь: пер. с нем. / под ред. Г. Шмидта. С. 523). Екатерина Великая говорила: «Свобода — это когда никто не может меня заставить делать то, чего я не хочу». В ее устах это звучит привлекательно, она уловила противоположность свободы не столько необходимости (с ней-то справиться легче!), сколько принуждению.

Но как быть с абсолютной свободой, провозглашаемой некоторыми теоретиками-философами? Наличие такой свободы сомнительно.

В одной французской легенде рассказывается о суде над человеком, который, размахивая руками, нечаянно разбил нос другому человеку. Обвиняемый оправдывался тем, что его никто не может лишить свободы размахивать своими собственными руками. Судебное решение по этому поводу гласило: обвиняемый виновен, так как свобода размахивать руками одного человека кончается там, где начинается нос другого человека.

Свобода, как видим, может и не знать грани, отделяющей ее от ошибочных, а то и явно преступных действий человека. Свобода нередко вступает в конфликт с элементарными нормами жизни. Г. Димитров в свое время заявлял: «Фашизм и правовая система — две вещи совершенно несовместимые»; «Фашизм — это по существу произвол банды крупного капитала... Это режим правящей уголовщины». «Свобода»: для «правящей уголовщины» — это свобода, для народа — произвол, террор.^[515]

Только что приведенная французская легенда демонстрирует элементарное явление: нет абсолютной свободы, свобода всегда относительна (и не только ввиду имеющихся тех или иных рамок для своего осуществления; она, как и в примере с фашизмом, имеет одну оценку в одной системе отсчета и другую оценку — в другой системе отсчета).

Представим, что индивид достиг максимальной или абсолютной свободы в мире. Став таким свободным, человек начнет понимать, что его свобода обернулась беспредельным одиночеством. «Бегство от свободы» — так

называется книга американского философа Э. Фромма. Название хорошо передает настроение такого человека: «А зачем мне такая свобода?» Устранив все формы зависимости, индивид в конце концов остается наедине со своей индивидуальной «самостью». Исчезает природа, общество... Исчезают многочисленные узы, которые хотя и ограничивали свободу человека, но зато делали его близким определенному кругу людей, связывали его с определенными вещами. «Человек свободен — это значит, он одинок». В «Братьях Карамазовых» Ф.М. Достоевский словами Великого инквизитора подчеркнул важную мысль: «Ничего и никогда не было для человека и для человеческого общества невыносимее свободы», а потому «нет заботы беспредельнее и мучительнее для человека, как, оставшись свободным, сыскать поскорее того, перед кем преклониться» (Собр. соч.: в 10 т. Т. 9. М., 1958. С. 319).

Одной из наиболее разработанных концепций свободы является экзистенциальная концепция Н.А. Бердяева (см. его работы: «Философия свободы», «Философия свободного духа», «Дух и реальность», «О рабстве и свободе человека», «Царство духа и царство кесаря» и др.). Он считает, что связь свободы с природной или социальной необходимостью лишает подлинную свободу всякого смысла. Материальный мир причинен, принудителен, а подлинная свобода безосновна. Свобода не есть только выбор возможности (такой выбор тоже принудителен), свобода есть творчество, созидание ранее не бывшего. «Определение свободы как выбора есть еще формальное определение свободы. Это лишь один из моментов свободы. Настоящая свобода обнаруживается не тогда, когда человек должен выбирать, а тогда, когда он сделал выбор. Тут мы приходим к новому определению свободы, свободы реальной. Свобода есть внутренняя творческая энергия человека. Через свободу человек может творить совершенно новую жизнь, новую жизнь общества и мира. Но было бы ошибкой при этом понимать свободу как внутреннюю причинность. Свобода находится вне причинных отношений. Причинные отношения находятся в объективированном мире феноменов. Свобода же есть прорыв в этом мире» (Царство духа и царство кесаря. М., 1995. С. 325). «Творче^[516]ство, — пишет он, — не есть только придание более совершенной формы этому миру, оно есть также освобождение от тяжести и рабства этого мира. Творчество не может быть лишь творчеством из ничего, оно предполагает материал мира. Но в творчестве есть элемент “из ничего”, т.е. из свободы иного мира. Это значит, что самое главное и самое таинственное, самое творчески новое идет не от “мира”, а от “духа”» (там же. С. 248). Творческий акт человека не есть только перегруппировка и перераспределение материи мира и не есть только эманация, истечение первоматерии мира, не есть также лишь оформление материи в смысле налагания на нее идеальных форм. В творческий акт человека, указывает Н.А. Бердяев, привносится новое, небывшее, не заключенное в данном мире, прорывающееся из иного плана мира, не из вечно данных идеальных форм, а из свободы, не из темной свободы, а из просветительной свободы. Свобода неотрывна от творчества. Лишь свободный творит. «Свобода и творчество говорят о том, что человек не только природное существо, но и сверхприродное. А это значит, что чело-

век не только физическое существо, но и не только психическое существо, в природном смысле слова. Человек — свободный, сверхприродный дух, микрокосм... Свобода есть мощь творить из ничего, мощь духа творить не из природного мира, а из себя. Свобода в положительном своем выражении и утверждении и есть творчество» (Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 370).

В концепции свободы Н.А. Бердяева ценным является обоснование того, что подлинная, действительная свобода есть, прежде всего, творчество. И какой бы момент свободы мы ни имели бы в виду — выбор ли возможности в материальном мире или создание новой ситуации, везде мы обнаруживаем творчество человека. И все-таки, как бы ни импонировал нам общий пафос его концепции, мы не можем согласиться с его устранением детерминизма.

В детерминистской философии свобода понимается как способность человека действовать в соответствии со своими интересами и целями, опираясь на познание объективной необходимости. Антонимом термина «свобода» в таком случае выступает «принуждение», т. е. действие человека под влиянием каких-либо внешних сил, вопреки своим внутренним убеждениям, целям и интересам.

Это противопоставление свободы принуждению принципиально важно, поскольку принуждение не тождественно необходимости. На этот момент обращал внимание Б. Спиноза. «Вы полагаете, — писал он своему оппоненту, — никакого различия между необходимостью и принуждением, или насильем. Стремление человека жить, любить и т.п. отнюдь не вынужденно у него силой, и, ^[517] однако, оно необходимо...» (Избранные произведения: в 2 т. М., 1957. Т. II. С. 584—585). «Я называю свободной такую вещь, которая существует и действует из одной только необходимости своей природы; принужденным же я называю то, что чем-нибудь другим детерминируется к существованию и к действию тем или другим определенным образом» (там же. С. 591). То, что свобода и необходимость не являются антиподами, предполагает признание возможности существования свободы без отказа от необходимости.

Человеческий опыт и наука показывает, что даже самые, на первый взгляд, иррациональные поступки человека всегда обусловлены внутренним миром человека или внешними обстоятельствами. Абсолютная свобода воли — это абстракция от реального процесса формирования волевого акта человека. Безусловно, волевое решение человека, связанное с выбором целей и мотивов деятельности, определяется в основном его внутренним миром, миром его сознания, но ведь этот внутренний мир человека или мир сознания не противостоит внешнему миру, а является в конечном счете отражением этого внешнего объективного мира, и диалектическая взаимообусловленность событий в этом внутреннем мире является отражением диалектической взаимообусловленности явлений в мире внешнем. Объективная детерминация явлений в мире, объективная естественная необходимость отражаются в мире сознания в виде логической и психологической необходимости, связываю-

щей человеческие идеи, познавательные образы, понятия и представления. Более того, сами цели человеческой деятельности, лежащие в основе свободного выбора линии поведения человеком, определяются его интересами, возникающими в ходе его практической деятельности, в которой субъективная диалектика его сознания формируется и развивается под влиянием объективной диалектики.

Реальное свободное действие человека выступает прежде всего как выбор альтернативных линий поведения. Свобода есть там, где есть выбор: выбор целей деятельности, выбор средств, ведущих к достижению целей, выбор поступков в определенной жизненной ситуации и т.д. Объективным основанием ситуации выбора является объективное существование спектра возможностей, определяемых действием объективных законов и многообразием условий, в которых эти законы реализуют свое действие, в результате чего возможность переходит в действительность. В объективном мире реализации каждого события предшествует возникновение целого спектра возможностей. В конечном счете реализацию в действительности получает только одна из них, а именно та, для осуществления которой частично необходимо, а частично случайно складываются необходимые условия. В природе реальной ситуации выбора не возникает: реализуется та возможность, которая должна реализоваться в существующих объективных условиях. С возникновением человека, наделенного сознанием, ситуация меняется. Познавая законы природы и общества, человек становится способным выделять и различные возможности; он может сознательно влиять и на создание тех условий, при которых может реализоваться та или иная возможность. Соответственно перед ним встает и проблема выбора: какая возможность должна быть реализована посредством его деятельности?

Из этого видно, что ситуация выбора может иметь объяснение только при наличии объективной регулярной обусловленности событий и явлений. Ведь основанием для ситуации выбора является существование объективного спектра возможностей, а объективным основанием возможности является закономерность и совокупность различных условий, необходимых для ее реализации. Возможно то, что не противоречит объективным законам, для реализации чего существуют необходимые условия. Другими словами, мера возможности того или иного события прямо пропорциональна мере его необходимости. Однако сама ситуация выбора — это не свобода, а лишь необходимая предпосылка свободы, свободного действия. Сам акт свободного действия связан с выбором определенной альтернативы в ситуации выбора и ее реализацией в действительности. Выбор альтернативы поведения определяется прежде всего целевыми установками человека, а они в свою очередь определяются характером практической деятельности и той совокупностью знаний, которой человек располагает. Знание же, на которое опирается субъект в своем выборе альтернатив, есть прежде всего знание необходимости. Человек выбирает ту линию поведения, которая для него обладает внутренней необходимостью в свете имеющегося в его распоряжении знания.

Одним из аспектов проявления человеческой свободы являются способность человека преобразовывать окружающий его мир, его способность преобразовывать самого себя и тот окружающий социум, частью которого он является. Предпосылка этой способности творить самого себя также возникает еще на досоциальном уровне эволюции материи с возникновением систем с органической целостностью.

Свобода (и мы вновь обращаем внимание на существо концепции Н.А. Бердяева) есть *творчество*, «созидание ранее не бывшего».

Все сказанное выше позволяет утверждать, что в рамках общей концепции детерминизма свобода может быть определена как высшая форма самодетерминации и самоорганизации материи, проявляющая себя на социальном уровне ее движения.^[519]

Проблема свободы воли тесным образом связана с проблемой моральной и правовой ответственности человека за свои поступки. Если человек силой принужден совершить тот или иной поступок, то он не может нести за него моральной или правовой ответственности. Примером такого поступка является травмирование или убийство насильника в порядке самообороны.

Свободное действие человека всегда предполагает его ответственность перед обществом за свой поступок. «Свобода и ответственность — это две стороны одного целого — сознательной человеческой деятельности. Свобода есть возможность осуществления целеполагающей деятельности, способность действовать со знанием дела ради избранной цели, и реализуется она тем полнее, чем лучше знание объективных условий, чем больше избранная цель и средства ее достижения соответствуют объективным условиям, закономерным тенденциям развития действительности. Ответственность же есть диктуемая объективными условиями, их осознанием и субъективно поставленной целью необходимость выбора способа действия, необходимость активной деятельности для осуществления этой цели... Свобода порождает ответственность, ответственность направляет свободу» (Косолапов Р.И., Марков В.С. Свобода и ответственность. М., 1969. С. 72).

Согласно научно-философскому мировоззрению и свобода, и ответственность могут быть мыслимы только в мире, где существует объективная обусловленность, детерминизм. Принимая решение и действуя с опорой на знание объективной необходимости, человек способен одновременно формировать в себе чувство ответственности перед обществом за свои поступки. Ответственность обусловлена уровнем развития общественного сознания, уровнем социальных отношений, существующими социальными институтами. И даже тогда, когда человек несет ответственность перед самим собой, перед своей совестью, в нем отражаются современные ему социальные связи и отношения. Понятие свободы оказывается связанным и с понятием покаяния.

Проблема свободы, включающая в себя проблему познания и социального действия, является одной из ведущих проблем, связывающих в единое целое диалектику, теорию познания и этику, а также философию бытия и социальную философию.^[520]

Глава 30. Развитие

30.1. Понятие развития. Модели развития

Развитие является основным предметом изучения диалектики, а сама диалектика выступает как наука о наиболее общих законах развития природы, общества и мышления. Нацеленность на развитие служит критерием диалектики. Познание законов развития дает возможность управлять процессами развития, изменять мир в соответствии с объективными законами и потребностями человеческой цивилизации.

Важное значение имеет, конечно, исходное определение самого понятия развития.

Развитие не есть развитие «вообще», «всего», «всей материи», «Вселенной в целом», «всего и вся в предмете». Развитие связано только с конкретными материальными или духовными системами: развивающейся системой может быть отдельный организм, Солнечная система, общество, теория и т.п. Вне конкретных систем нет никакого развития. О развитии материи («Вселенной в целом») можно говорить, подразумевая под этим бесконечное множество развивающихся конкретных систем и реализацию бесконечного множества возможностей к новообразованиям, заключенным в материи. Даже признание в качестве конкретной системы форм движения материи или Метагалактики не может дать достаточного основания для заключения о бесконечном прогрессивном развитии материи, поскольку в первом случае даже учет возможности еще одной какой-то более высокой гипотетической формы движения материи по сравнению с социальной не означает ведь доказанности их бесконечного ряда; во втором же случае произойдет подмена частного всеобщим и конструирование картины мира с бесконечно большими физическими силами и скоростями, представление о которых приходит в противоречие с уже установленными законами природы. Материя конкретна через свою системность.

Признание же положения о том, что развитие реализуется через конкретные целостные системы (суммативные лишены саморазвития), требует большей четкости, представления о том, что развитие есть порождение целостностью новой целостности. В этом отношении нужно уточнить, о чем идет речь, когда говорится об изменениях качеств при развитии. Вполне возможно, что происходит смешение «систем отсчета»: при анализе одной и той же системы за «целое» принимаются лишь элементы или подсистема и их преобразование при некотором изменении самой основы системы.

Развитие разнопланово, многоуровнево и многоэтапно. Но несомненным должно быть исключение из развития момента возникновения самой системы и момента ее распада, ликвидации, прекращения существования. Возникновение целостной органичной системы, ее исходной формы хотя и связано с развитием, однако не есть еще собственно развитие; оно представляет собой взаимодействие элементов, рождающих новую структуру, пола-

гающее начало развитию. Возникновение связано с переходом и вместе с ним дает становление. Становление представляет собой, как отмечал Гегель, среднее состояние между ничто и бытием, вернее, единства бытия и ничто (см.: Наука логики. Т. 1. М., 1970. С. 140—169). «Из становления возникает наличное бытие... Его опосредование, становление, находится позади него; это опосредование сняло себя, и наличное бытие предстает поэтому как некое первое, из которого исходят» (там же. С. 170). Становление — это и отсутствие качества (наличного бытия) и в то же время существование и формирование предпосылок именно данного, а не какого-то другого качества. Наличное же бытие системы есть уже определенное качество, впоследствии (после возникновения) изменяемое, но сохраняемое на всем протяжении ее существования. Справедливо поэтому подчеркивается, что развитие «есть такое изменение состояний, которое происходит при условии сохранения их основы, т.е. некоего исходного состояния, порождающего новые состояния. Сохранение исходного состояния или основы... только и делает возможным осуществление закономерностей развития» (*Свидерский В.И. О некоторых особенностях развития // Вопросы философии. 1985. № 7. С. 27—28*). У конкретной целостной системы одна природа, одно интегративное качество, иначе она перестает быть данной системой. Когда говорится о развитии, выражение «изменение качества» надо понимать не в смысле исчезновения у системы ее основного, собственного качества. Необходимо изменение ракурса рассмотрения, вернее — разграничение, с одной стороны, интегративной основы той или иной конкретной целостной системы и, с другой — ее подсистем (сложноорганизованных комплексов элементов, в том числе состояний, стадий).

Теперь посмотрим, какие могут быть простые и вместе с тем фундаментальные черты развития.

Развитие характеризуется прежде всего своей неотрывностью от движения, изменения. Но это не отдельные изменения, а множество, комплекс, система изменений в составе элементов, в структуре, т.е. в рамках качества подсистем данной материальной системы. Важное значение при этом имеют развертывающиеся^[522] в системах процессы дифференциации, которые некоторыми авторами оцениваются как условия развития вообще. Замечено также, что возникающие в результате дифференциации подсистемы неравны между собой по субстратно-вещественным и актуально-энергетическим параметрам, взятым в отдельности, в то время как эти же параметры, взятые в их единстве, распределяются более или менее равномерно. Поэтому целесообразно считать закон компенсирующего деления, выражающий данный феномен, одним из критериев развития (см.: *Исаев И.Т. Диалектика и проблема развития. М., 1979. С. 154—159, 167—171*). Это предложение заслуживает серьезного внимания и обсуждения. Если отмеченная регулярность окажется общей для материальных систем (а она пока установлена лишь в некоторых областях материальной действительности), то и в этом случае, как нам представляется, она все-таки не будет всеобщей, так как не охватит область духовного развития. Тем не менее она будет одним из критериев, специфици-

рующим всеобщие критерии применительно к развитию материальных систем. Системный характер изменений означает, что меняется качество (в оговоренном значении этого термина). Поэтому необходимо фиксировать признак «качественное изменение» в определении развития.

Помимо этого, развитие характеризуется не единственным, не разовым качественным преобразованием, а некоторым комплексом, связью ряда таких преобразований. В этом плане развитие есть связь качественных преобразований системы. Для этой связи характерна прежде всего необратимость. Противоположное этому понятие обратимости связано с круговоротами и функционированием, представляющими собой изменения качеств с возвратом к прежним состояниям в своих главных структурах. В отличие от метафизики (как метода), трактующей обратимость как «чистое» круговращение, как возврат к старому, диалектика понимает круговороты как не имеющие абсолютно замкнутого характера и в этом смысле обладающие моментом обратимости; абсолютной обратимости нет, как нет и чистой необратимости. Если круговороты и функционирование в основном обратимы, то развитие — в основном необратимый процесс. Необратимость изменений понимается как возникновение качественно новых возможностей, не существовавших раньше.

Изменения типа развития наиболее близки к изменениям типа функционирования. Связи развития можно рассматривать под определенным углом зрения как модификацию функциональных связей состояний.

Это особого рода связь состояний. Эта связь тоже не беспорядочна; если хаотичность на уровне первичных изменений «преодолевается» в целостности изменений, в одном каком-либо качественном преобразовании подсистемы, то на уровне всей системы этим преобразованиям может и не быть присуща внутренняя связность; на этом уровне они могут оказаться беспорядочными изменениями, и тогда не будет развития. Развитие же, напротив, показывает наличие преемственности между качественными изменениями на уровне системы, аккумулятивную связь последующего с предыдущим, определённую тенденцию в изменениях (в этом отношении их известную организованность) и именно на этой основе появление у системы новых возможностей. Иначе говоря, развитие соотносится с направленными преобразованиями. Направленность – третий критериальный признак развития.

Таковы сновные признаки развития: 1) качественный характер изменений; 2) их необратимость; 3) направленность. Ни один из этих признаков не является, как мы видели, достаточным для определения развития. Недостаточны и какие-либо два из них.

Отмеченные признаки развития необходимы и достаточны для отграничения данного типа изменений одновременно от хаотических изменений, механических движений, круговоротов и функционирования. Указание на эти три признака и должно составлять исходное определение понятия развития. Критерий развития — комплексный.

Исходное определение данного понятия следующее: *развитие — это направленные, необратимые качественные изменения системы.* Данное оп-

ределение достаточно, чтобы вычленять любые развивающиеся системы. При необходимости же учесть специфику диалектической концепции развития это определение может быть расширено посредством указания на внутренний механизм развития. В таком случае развитие — это качественные, необратимые, направленные изменения, обусловленные противоречиями системы.



Развитие есть объективное явление, феномен материальной и духовной реальности. Оно в известном отношении не зависит от субъекта познания, субъект же познает и оценивает этот процесс. Сложность развития и другие причины обуславливают неоднозначность его трактовок, разнообразие его интерпретаций.

Остановимся на рассмотрении некоторых основных концепций развития («моделей диалектики»).

Одной из первых в истории философии была классическая модель диалектики, представленная трудами немецких философов XVIII—XIX вв. — Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля. Это была *рационалистическая, логико-гносеологическая модель диалектики*.^[524]

Вызревание идей диалектики внутри естественных наук в первой половине XIX в. создало основные теоретические предпосылки для появления сразу нескольких концепций развития: диалектико-материалистической, градуалистской и натуралистской (или «сциентистской»).

Наиболее видным представителем *градуалистской модели развития*, оказавшим большое влияние на европейскую философию второй половины XIX — начала XX в., был английский философ **Герберт Спенсер** (1820—1903).

В 1852 г. Г. Спенсер выступил со статьей «Гипотеза развития»; эта статья послужила в дальнейшем основой для более детального развертывания его идеи, существо которой сводилось к следующему. В нашем опыте нет явных доказательств превращения видов животных и растений. Но нет фактов в пользу гипотезы сотворения видов (под влиянием материальных или идеальных факторов). Однако гипотеза превращения видов более согласуется со здравым смыслом, чем гипотеза творения: постоянно наблюдаются некоторые изменения растений и животных. Семя, например, превращается в дерево, причем с такой постепенностью, что нет момента, когда можно было бы сказать: теперь семя прекратило свое существование, и мы имеем перед собой уже дерево. «Рассматривая вещи всегда скорее с точки зрения статической, чем динамической, люди обыкновенно не могут себе представить, чтобы путем малых приращений и изменений могло произойти с течением времени любое превращение... Тем не менее, мы имеем много примеров тому, как путем совершенно незаметных градаций можно перейти от одной формы к форме, коренным образом от нее отличающейся» (Гипотеза развития // Теория развития. СПб., 1904. С. 46). Сопоставляя гипотезу сотворения

видов и гипотезу развития, Г. Спенсер спрашивал: «Более ли вероятно, что мы должны допустить десять миллионов специальных творческих актов, или же мы должны принять, что десять миллионов разновидностей произошли путем непрерывного изменения благодаря изменениям во внешних условиях, тем более что разновидности, несомненно, и теперь возникают?» (там же. С. 44). Используя в дальнейшем дарвиновскую теорию естественного отбора, он дополнял ее новыми соображениями.

Г. Спенсер провозглашал и обосновывал положение о всеобщей постепенной эволюции всей природы. С его точки зрения, в основе всеобщей эволюции лежит процесс механического перераспределения частиц материи, а сама эволюция идет в направлении от однородности к разнородности, от разнородности к еще большей разнородности. «Формула эволюции», по его мнению, такова: дифференциация и интеграция материи и движения, про^[525]исходящие согласно механическим законам направления движения по линии наименьшего сопротивления и группировки.

Составными частями спенсеровской трактовки развития были идея сводимости высших форм движения материи к низшим (социальной — к биологической, биологической — к физической и химической), а также теория равновесия. Главные недостатки понимания Г. Спенсером всеобщего развития: исключительно постепенный характер эволюции и внешний источник изменения и развития материальных систем.

В современной литературе порой неточно оценивается эта концепция развития. Утверждается, будто основной ее недостаток — отрицание скачков. В некоторых учебниках по философии, например, говорится, что в этой концепции отрицаются качественные скачки и переходы, признаются только количественные изменения, движение рассматривается как простое повторение пройденного. Но, как видно из приведенных суждений Г. Спенсера, он не отвергал переходов «от одной формы к форме, коренным образом от нее отличающейся». В противном случае это не была бы концепция *развития*, включающего в себя (как неотъемлемую часть) связи, переходы *качеств*.

Уяснению этого вопроса помогает сопоставление взглядов Г. Спенсера и Ч. Дарвина. Ч. Дарвин, как и Г. Спенсер, заявлял, что «*natura non facit saltus*», т.е. «природа скачков не делает». Мы же отводим упрек в плоском эволюционизме в адрес Ч. Дарвина, поскольку у него один вид переходит в другой, одно качество — в другое; поскольку такой переход им признавался, постольку по определению понятия скачка в диалектике (как перехода одного качества в другое независимо от того, постепенно или взрывообразно он совершается) его концепция фактически, а не на словах, оказывается совместимой с признанием скачков.

Отличие позиции Ч. Дарвина от концепции Г. Спенсера в другом. Прежде всего, Ч. Дарвин не отрицал наличия изменений, названных позже мутациями; он лишь отводил им незначительное место в эволюции живых форм. Г. Спенсер же не признавал их в органическом мире, более того, абсолютизировал частнонаучное представление, утверждая плоский эволюционизм (градуализм) как общее понимание мира. Но более существенно то, что в

противоположность Г. Спенсеру Ч. Дарвин видел главный источник развития живых форм во внутренних противоречиях, в естественном отборе, в динамике противоположных сторон — наследственности и изменчивости. Этот аспект дарвиновского учения потенциально содержал в себе ключ к пониманию и постепенных, и быстрых новообразований; концепция же Г. Спенсера ограничивалась признанием приспособляемости живых форм к внешним факторам, изменения которых считались только постепенными.^[526]

Основной недостаток такой концепции — не в отрицании скачков вообще, а в отрицании скачков взрывообразного типа, каковыми являются в живой природе мутации, а в социальной действительности — политические революции. Лишь в этом смысле спенсеровская концепция разрывала представление о развитии как единстве непрерывного и прерывного, «количественного» и «качественного». Точнее же говорить о «плоскоэволюционистском», градуалистском подходе к развитию, о «постепеновщине» в трактовке развития. [Вл. Даль следующим образом поясняет слово «постепенный»: «*Постепенный* — идущий степенями, по степеням, вверх и вниз; исподвольный; мало-помалу, помаленьку: порядком, мерно, одно за другим, без перескоку. Противоположность: вдруг, внезапно, сразу; прыжком; отрывочно, беспорядочно. *Постепеновцы, постепенщина* — не желающие никаких переворотов в обществе, управлении, а постепенных улучшений» (Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1980. Т. III. С. 344)].

Отмеченные два недостатка спенсеровской концепции были присущи взглядам многих других защитников идеи развития второй половины XIX — начала XX в., хотя многие из них включали своеобразные положения. Ф. ле Дантек (1869—1917), к примеру, признавал борьбу противоположностей одним из ведущих принципов объяснения мира. Однако источник движения у него составляли внешние противоречия.

Градуалистская трактовка развития стала приходить в более резкие противоречия с действительностью в первой четверти нашего столетия. Развертывалась научная революция в физике, еще с конца прошлого века заявившая о себе открытием рентгеновых лучей и явления радиоактивности. Важное значение для понимания характера движения имела разработка квантовой теории. Был обнаружен качественно новый уровень материи, вернее, ряд структурных уровней, образующих особую область — микромир, существенно отличающуюся по своей внутренней природе и закономерностям от макромира. В биологии было открыто явление естественного мутагенеза (1907), а затем и явление искусственного мутагенеза (вторая половина 20-х гг.). Все это свидетельствовало о нередко взрывном характере развития природы, о недостаточности его плоскоэволюционистского понимания. Сама действительность все больше говорила в пользу диалектической концепции, главные принципы которой были угаданы еще Гегелем.

В западно-европейской философии сформировалась еще одна концепция, называемая *творческий эволюционизм*, или *эмерджентизм*.

В литературе отмечаются следующие главные идеи этого течения. Во-первых, творческая эволюция строится на основе признания факта возникно-

вения нового качества, несводимого к исходно^[527]му; признается «взрывообразный», быстрый скачок. Во-вторых, новое качество выступает результатом внутренней «творческой силы», по-разному называемой и по-разному истолковываемой. В-третьих, несводимые друг к другу более высокие ступени не могут быть предсказаны исходя из начальных качеств. В-четвертых, благодаря творческой эволюции в действительности образуется система уровней эволюции, сформировавшихся в итоге внезапных скачков.

В книге «Эмерджентная эволюция» Л. Моргана, изданной в 1922 г., различались (как и в некоторых других работах эмерджентистов) два понятия — «результант» и «эмерджент». Результант соотносился с суммативным типом изменений, определяемым арифметическим сложением исходных элементов, эмерджент — с интегративным изменением, несводимым к исходным. Свойства первого могут быть предсказаны априорно: общий вес двух предметов определяется путем простого сложения их индивидуального веса (без обращения к непосредственному взвешиванию). Свойства же эмерджентов могут быть определены лишь апостериорно: свойства воды не могут быть предсказаны лишь на основе свойств водорода и кислорода. Это говорит о существовании внезапных изменений, не детерминированных материальными, природными силами.

Сторонники эмерджентной трактовки развития подменяют реальную, онтологическую характеристику процесса возникновения нового качества познавательной (причем чисто отрицательной) его характеристикой. Но познавательный аргумент несостоятелен: как отмечено в литературе, результаты тоже определяются в результате опыта, а многие эмердженты наука способна эффективно предсказывать. Наряду с ошибочностью такой аргументации в эмерджентизме, конечно, схвачена одна из специфических черт познания суммативных и целостных систем.

Однако дело не столько в этом, сколько в том, что, абсолютизируя этот реальный момент, сторонники эмерджентной концепции обращаются затем к некоей «творческой силе», якобы находящейся внутри исходных материальных элементов или в связи с ними. Такую силу Л. Морган усматривает в Боге. Он признает, с одной стороны, физический мир, а с другой — «нематериальный Источник всех изменений в нем», включенность физических событий «в Бога, от которого весь эволюционный процесс в конечном счете зависит» (*Morgan C.L. Emergent Evolution. L., 1927. P. 298*). А. Бергсон писал: «Сознание или сверхсознание — это ракета, потухшие остатки которой падают в виде материи; сознание есть также то, что сохраняется от самой ракеты и, прорезая эти остатки, зажигает их в организмы» (Творческая эволюция. М.—СПб., 1914. С. 233). «Жизненный порыв», лежащий с его точки зрения в осно^[528]вании «творческой эволюции», представляет собой самопроизвольную активность, последствия которой непредсказуемы.

Следует, однако, учитывать, что не всякая эмерджентистская трактовка природы обязательно должна быть соединена с идеализмом. Пример тому — американский философ **Рой Вуд Селларс** (1880—1973) (см.: *Быховский Б.Э. Памяти Р.В. Селларса // Философские науки. 1974. № 4. С. 156—157*). Он

рассматривал мир как самодвижущуюся динамическую систему, признавал возможность предвидения и познания закономерностей возникновения новых качеств. В основе анализа скачков — материальные причинные факторы. Полагая, что новые качества возникают в единстве структуры и функций, Р.В. Селларс вместе с тем не обращался к действию диалектического закона перехода количества в качество и не принял диалектическую трактовку противоречия как движущей силы развития.

Такова вкратце суть эмерджентизма; главная ее черта — абсолютизация скачков в развитии, причем скачков интегративных, взрывообразных.

И плоскоэволюционистская, и эмерджентистская концепции сходны в главном — в отказе от имманентных материальных противоречий как источника развития природы и общества.

Различие же между этими концепциями в том, что если одна из них абсолютизирует постепенные скачки (и в этом смысле эволюционную сторону развития), то вторая столь же односторонне преувеличивает роль внезапных, взрывообразных скачков. И та и другая одинаковы в своем разрыве «постепенности — внезапности» («непрерывности — прерывности»).

Со второй половины XIX столетия все большее значение в науке стала иметь еще одна концепция — «натуралистская». Это — диалектика естественнонаучных материалистов. Наиболее яркое представление о стихийно-диалектической концепции развития дает эволюционизм Ч. Дарвина. Наряду с глубокими идеями, касающимися развития, дарвиновская концепция фактически соотносилась с частнонаучным понятием «эволюция», а не с всеобщепhilosophическим понятием развития. В этом плане она не могла иметь философского (в собственном смысле этого слова) статуса, поскольку не учитывала специфики социального развития. Тем более она не включала в себя исследования развития как всеобщего, универсального методологического принципа, не анализировала, в частности, тех понятий, логических средств, с помощью которых можно достигать адекватного отражения в мышлении развивающихся органических форм.

И. Дицген отмечал, что «Гегель предвосхитил Дарвина, но Дарвин, к сожалению, не знал Гегеля. Этим “к сожалению” мы не думаем упрекать великого натуралиста; мы этим хотим лишь на^[529] помнить, что дело специалиста Дарвина должно быть дополнено великой обобщающей работой Гегеля» (Дицген И. Избранные философские сочинения. М., 1941. С. 126). «Гегель изложил учение о развитии гораздо шире, чем Дарвин» (там же. С. 130). Сказанное не ставит под вопрос огромное мировоззренческое значение дарвиновской теории в конкретно-исторической ретроспективе, в том числе в процессе формирования теории и метода материалистической диалектики. Здесь отмечается лишь предел ее диалектичности, ограниченный предметом биологии, стихийный (ограниченный) характер данной диалектической идеи развития.

В XX столетии стихийно-диалектическая концепция развития получила широкое распространение среди естествоиспытателей. Она разрабатывалась

в трудах Дж. Хаксли, Л. Бергаланфи, Г. Меллера, Дж. Симпсона, Э. Майра, А. Сент-Дьерди и многих других ученых.

В динамизме этой концепции обнаруживается сильная тенденция к сближению с научно-диалектической концепцией развития.

Противоположностью сциентистской (натуралистской) концепции является *антропологическая модель развития*. Ей присуща антисциентистская направленность — не в том плане, что отрицается значение науки вообще (как и техники), особенно для развития производства, но в том, что наука подвергается критике за рационалистическо-негативное воздействие на духовность человека и за «приписывание» диалектики природе. Один из виднейших представителей экзистенциализма — Ж.-П. Сартр считает, что природа и техника есть сферы действия «аналитического разума», в ней действует механистичность. Диалектика — только в тотальности человеческого духа, в его противоречивом динамизме. Диалектическая необходимость связана с такими «экзистенциальными измерениями бытия», как цель, выбор, проект, свобода, ответственность. Диалектика синтетична, природа и техника аналитичны. Хотя явления природы и могут быть внутренне противоречивыми, их нельзя рассматривать как целостности. Подлинная диалектика — в человеческих отношениях и в отношениях людей к природе. Диалектика, по Ж.-П. Сартру, включает исходя из идеи целостности глубокую понятность и «самопросвечивание». В книге «Критика диалектического разума» он пишет: «Диалектику нужно искать в отношениях людей с природой, с исходными условиями и в отношениях людей между собой. Именно здесь ее источник как результирующей силы столкновения проектов» (*Critique de la raison dialectique*. Т. I. Paris, 1960. Р. 68). Человеческое бытие полностью раскрыто для диалектического разума; для него здесь нет никаких тайн. Отсюда и история общества интеллигибельна (т.е. постигаема разумом, или интеллектуальной интуицией, в отличие от объекта, постигаемого при помощи чувств). Ж.-П. Сартр подчёркивает, что диалектика^[530] — не в природе, а в человеческих отношениях: «Единственная возможная интеллигибельность человеческих отношений диалектична... Наша история интеллигибельна для нас потому, что она диалектична» (*Ibidem*. 744).

Коснемся теперь *равновесно-интеграционной концепции развития*.

Теория равновесия начала складываться с XVII в. в целях объяснения общества. Ее главной идеей было представление об обществе как равновесной системе, все части которой сбалансированы между собой. Сначала общество уподоблялось физической равновесной системе, подчиняющейся третьему закону Ньютона, говорящему о равенстве и противоположной направленности действия двух тел друг на друга. Затем физикалистский редукционизм сменился биологическим (во второй половине XIX в.), и общество стало рассматриваться преимущественно по аналогии с живым организмом, саморегулирующимся и устойчиво равновесным. В настоящее время в теорию равновесия включаются данные кибернетики, ее принципы. Наиболее видными представителями теории равновесия были Г. Спенсер, ле Дантек, Л.Ф. Уорд. В последние десятилетия в западных странах она получила рас-

пространение в трудах представителей школы структурно-функционального анализа.

Основные положения теории равновесия (в её классическом виде):

1. Равновесие абсолютно (в том смысле, что оно является преобладающим состоянием систем); борьба относительная.

2. Равновесие лишено противоречий; это положительное состояние; противоречия и борьба негативны, вредны для системы.

3. Нарушение равновесия происходит под воздействием внешних сил (или главным образом этих сил).

4. Преодоление противоречий осуществляется за счет приспособления системы к внешней среде (или ее элемента к ему противоположному), что обеспечивает «нейтрализацию» противоположностей и новое равновесие.

5. Развитие идет по формуле Равновесие₁ — Неравновесие — Равновесие₂.

В рассматриваемой теории абсолютизируется значение равновесного состояния систем. Такие системы действительно широко распространены в постиндустриальных странах. Но нужно отметить, что равновесие является необходимым моментом развивающихся систем в природе. Для сложных систем с обратной связью характерны динамическая устойчивость, гомеостатичность. В общественной жизни равновесные состояния тоже не редкость, в том числе в сфере отношений между стратами, в сфере социально-групповых, межгосударственных отношений. В первой половине^[531] XVII в. во Франции, например, имело место такое положение, когда «старые феодальные условия приходят в упадок, а из средневекового сословия горожан формируется современный класс буржуазии и когда ни одна из борющихся сторон не взяла еще верх над другой» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 4. С. 306).

Недостаток теории равновесия прежде всего в том, что она рассматривает равновесные состояния как лишенные противоречий. Она прикрывает столкновение социальных сил там, где гармонии нет. Между тем во Франции первой половины XVII в., в России в октябре 1905 г. и в период двоевластия с конца февраля до июля 1917 г. хотя и наблюдалось равновесие, происходили классовые столкновения, свидетельствовавшие о наличии острых противоречий в социальной системе. Даже гармоничные отношения, как известно, есть не что иное, как единство противоположностей, т.е. форма, состояние, противоречие.

Не соответствует действительности положение теории равновесия о том, что противоречия (конфликты) негативны, в принципе губительны для системы. Есть, конечно, противоречия, которые ведут к застою, к регрессу, к гибели системы. Но немало конфликтов и позитивных. Значение конфликтов для прогресса социальной системы может быть различным.

В современной западной социологии существует так называемая *теория конфликта*, абсолютизирующая конфликтность. В этой теории речь идет прежде всего о конфликтах поколений, наций, этнических, профессиональных групп и т.д., которые объявляются вечными. Главным источником кон-

фликтов, по Р. Дарендорфу, является неизбежная в обществе система управления с ее господством и подчинением, с «диалектикой власти и авторитета», порождающая столкновение интересов. Конфликт — неотвратимый процесс. Он ускоряется или замедляется благодаря ряду опосредующих структурных условий. «Решение» конфликта в какой-то момент времени создает такое состояние структуры, которое при определенных условиях с неизбежностью приводит к дальнейшим конфликтам противоборствующих сил. «Вся социальная жизнь в целом есть конфликт», — утверждает Р. Дарендорф. По его мнению, не только в социальной жизни, но и везде, где есть жизнь вообще, наличествуют конфликты. Понятие «конфликт» становится центральным понятием философии. Конфликт существует для того, считает он, чтобы удовлетворять «потребности» системы в изменениях.

Другой представитель этой концепции — Л. Козер — критикует Р. Дарендорфа за то, что тот не придает должного значения позитивным функциям конфликта. С его точки зрения, многие процессы, которые, как обычно считается, разрушают систему, при определенных условиях укрепляют основы интеграции^[532] системы, а также ее приспособляемость к окружающим условиям. В любой социальной системе, полагает он, обнаруживаются отсутствие равновесия, конфликты, делающие социальную систему более гибкой; благодаря конфликтам усиливается способность системы избавляться от грозящих ей в будущем нарушений равновесия, т. е. от еще более острых конфликтов.

И тот и другой абсолютизируют конфликты в социальном развитии. Они обосновывают такую схему развития: $Kфл_1 — Pвс — Kфл_2$. Эта схема развития внешне противоположна схеме развития теории равновесия. Однако по существу они сходны. И та, и другая разрывают единство и борьбу в процессе развития (хотя в первой абсолютизируется единство, во второй — борьба). Источник развития либо полностью, либо преимущественно выводится за пределы системы; неверно трактуется и разрешение противоречий, что искажает картину развития. К тому же конфликты конфликтам рознь. Они могут иметь разное значение для развития системы.

Научная диалектика несовместима ни с теорией равновесия, ни с теорией конфликта как в социально-политическом плане, так и в общетеоретической трактовке развития. Она подчеркивает неразрывность единства и «борьбы» в процессе развития и несовместима с трактовкой равновесия как беспротиворечивого состояния.

Единство противоположностей относительно — как равнодействие, равновесие, т.е. в количественном отношении. В качественном же аспекте, как взаимодополняемость и связь в составе целостной системы, единство противоположностей абсолютно. Итак, единство противоположностей и относительно, и абсолютно.

К числу наиболее значительных концепций развития XX в. относится, несомненно, *диалектико-материалистическая концепция*. Она сложилась еще в 40-х гг. прошлого столетия, и ее основоположниками являются К. Маркс и Ф. Энгельс. Сравнивая ее с градуалистской, «плоскоэволюционистской» моделью развития, В.И. Ленин писал: идея развития в той формули-

ровке, которую дали Маркс и Энгельс, опираясь на Гегеля, гораздо более всесторонняя, гораздо богаче содержанием, чем «ходячая идея эволюции». В статье «Карл Маркс» он дает следующую трактовку развития: «Развитие, как бы повторяющее пройденные уже ступени, но повторяющее их иначе, на более высокой базе («отрицание отрицания»), развитие, так сказать, по спирали, а не по прямой линии; — развитие скачкообразное, катастрофическое, революционное; — «перерывы постепенности»; превращение количества в качество; — внутренние импульсы к развитию, даваемые противоречием, столкновением различных сил и тенденций, действующих на данное тело или в пределах данного явления или внутри данного общества; — взаимозависимость и теснейшая, неразрывная связь *в с е х* сторон каждого явления (причем история^[533] открывает все новые и новые стороны), связь, дающая единый, закономерный мировой процесс движения, — таковы некоторые черты диалектики, как более содержательного (чем обычное) учения о развитии».

В.И. Ленин в общем верно передает существо того понимания диалектического материализма, которое имелось у К. Маркса и Ф. Энгельса. Это была, несмотря на некоторое своеобразие взглядов последователей К. Маркса, все же единая позиция. И она оказалась специфичной как в сравнении с традиционным философским пониманием диалектики, изложенным предшественниками К. Маркса — Фихте, Шеллингом, Гегелем, так и с системой философских идей К. Маркса, развернутых в его «Экономическо-философских рукописях 1844 года» (см.: *Маркс К., и Энгельс Ф. Из ранних произведений.* М., 1956.; Соч. Т. 42). Молодой К. Маркс глубоко высветил проблему отчуждения человека, раскрыл новые его формы, причины, наметил пути его преодоления в обществе; он связал воедино индивидуальное и родовое, общечеловеческое. Считал коммунизм не целью, а средством. В центре его помыслов находился человек, духовный мир человека. Этот гуманистически направленный материализм сменился в дальнейшем политизированным материализмом, и проблема человека как индивида (и в родовой его сущности) была отодвинута на задний план; классовая партийность вела к ее устранению из философии вообще. Этот недостаток марксовской философии отмечают многие современные философы. Так, Ж.-П. Сартр, высоко оценивая политэкономия К. Маркса (т.е. марксизм в собственном смысле слова) и создание К. Марксом материалистического учения об обществе, справедливо отмечал, что марксова диалектика не в состоянии разрешить диалектическую проблему соотношения единичного и общего в истории, что она исключает особенное, конкретное, единичное в угоду всеобщему и превращает людей в пассивные инструменты своего класса.

В трактовке всеобщих законов развития можно заметить некоторые акценты, навеянные, по-видимому, «пролетарской партийностью» и крайне негативным отношением к частной собственности. К. Маркс считал, что такая собственность как основа буржуазного общества должна быть уничтожена. В «Манифесте коммунистической партии», написанном совместно с Ф. Энгельсом, заявлялось: «Коммунисты могут выразить свою теорию одним положением: уничтожение частной собственности». В «Капитале» аналогичный

вывод сделан, между прочим, со ссылкой на диалектику, на закон отрицания отрицания как на закон диалектики.

Сопоставим эту установку на отрицание как уничтожение структуры одной из ступеней социального развития с общим по^[534] ниманием характера поступательного развития и с сутью закона отрицания отрицания. Гегель так характеризовал поступательность развития: поступательное движение состоит в том, что «оно начинается с простых определенностей и что последующие определенности становятся все богаче и конкретнее. Ибо результат содержит в себе свое начало, и дальнейшее движение этого начала обогатило его (начало) новой определенностью... На каждой ступени дальнейшего определения всеобщее поднимает выше всю массу своего предыдущего содержания и ничего не теряет вследствие своего диалектического поступательного движения... но уносит с собой все приобретенное и уплотняется внутри себя» (Соч. Т. VI. М., 1939. С. 315). Само развитие, по Гегелю, триадично, связанное с отрицанием-снятием и синтезом. Главное в законе отрицания отрицания вовсе не уничтожение, а *синтез*, т.е. объединение всего того, что было на предыдущих этапах и повтор на высшей ступени характерных черт, структуры исходной ступени (об этом см. п.30.2.1). Этот момент связан с механизмом смены структур в прогрессивном развитии. Применительно к политической практике, к социально-экономическим структурам, где имеются лишь две последовательные их формы и возможность их синтезирования, диалектический подход должен был привести к установкам на объединение частной и общественной собственности при ведущей роли общественной.

В законе перехода количества в качество акцент был сделан в рассматриваемой концепции на скачках-взрывах (в содержании же его они соразмерны с постепенными скачками). У В.И. Ленина — развитие «скачкообразное, катастрофическое, революционное»; другого типа скачки, во всяком случае явно, не учтены. И.В. Сталин постулирует в диалектике скачки-взрывы еще более категорично; диалектика, указывает он, рассматривает развитие как такое, «которое переходит от незначительных и скрытых количественных изменений к изменениям открытым, к изменениям коренным, к изменениям качественным, где качественные изменения наступают не постепенно, а быстро, внезапно» (Вопросы ленинизма. М., 1952. С. 576). Выдвижение на первый план скачков взрывного характера связано с абсолютизацией роли социальных революций.

С такой трактовкой закона перехода количества в качество связано и несколько своеобразное истолкование закона единства и борьбы противоположностей — в этой концепции чувствуется идея конфликтности, ныне разрабатываемая в конфликтной модели диалектики. Акцент делается на «борьбе». В.И. Ленин писал: «Единство (совпадение, тождество, равнодействие) противоположностей условно, временно, преходяще, релятивно. Борьба^[535] взаимоисключающих противоположностей абсолютна, как абсолютно развитие, движение».

Эта концепция развития может быть названа *политизированной (или идеологизированной) моделью диалектики*.

Наряду с такой интерпретацией диалектики, как мы считаем, в рамках диалектического материализма возможна иная модель диалектики — гуманистическо-диалектическая. Здесь могут быть соединены непротиворечиво принципы материализма, диалектики и гуманистичности, а сама диалектика может быть освобожденной от деформаций партийно-классового порядка и раскрыть свою многогранность применительно к природе, социуму и духовному миру человека.

Итак, в диалектико-материалистической концепции развития имеется по крайней мере два направления. Второе из них, опирающееся на идеи молодого К. Маркса и пробивавшееся сквозь официальные догмы в течение ряда десятилетий, оказывается, как показала история, наиболее реалистичным.

Публикации последних лет, касающиеся социальных действий В.И. Ленина и И.В. Сталина, помогли многим российским философам (в том числе и авторам данной книги) увидеть в диалектическом материализме разные, а в политическом плане — противоположные направления и более четко, чем ранее, определиться на позициях действительно более всесторонней диалектики.



Помимо рассмотренных моделей диалектики имеются еще иные концепции, среди которых можно отметить «негативную диалектику» франкфуртской школы, «трагическую диалектику», «диалектику эпистемологической рефлексии» и другие трактовки развития, разрабатываемые в западной философии. Среди концепций, сложившихся в русской философии, наиболее значительными являются «диалектика теокосмического Всеединства», «парадоксальная диалектика», «антиномическая диалектика». Разнообразие трактовок говорит не о беспочвенном фантазировании философов по поводу развития, а о многогранности и многоуровневости самого феномена развития и о возможности построения относительно самостоятельных концепций (в том числе под влиянием социальных факторов и личностных мотивов). Важно увидеть в каждой из них позитивные стороны и начала и постараться свести эти стороны в единое целое. Если говорить о будущем развитии диалектики, то можно надеяться на осуществление исторического синтеза множества концепций развития Запада, Востока и России.[536]

30.2. Законы развития

30.2.1. Закон диалектического синтеза

Его можно сформулировать так: *в процессе прогрессивного развития каждая ступень, являющаяся результатом двойного отрицания-снятия, яв-*

ляется синтезом предыдущих ступеней и воспроизводит на более высокой основе характерные черты, структуру исходной ступени развития.

Из трактовки развития, включающего в себя переходы от одних качеств к другим, следует, что никакое развитие невозможно без отрицаний.

Всеобщий характер отрицания признается и диалектиками, и механицистами. Но как понимается при этом отрицание? На осуществление какого отрицания они ориентируются на практике? По этим вопросам их позиции различны. Механистическое понимание отрицания выступает в двух формах: полное отрицание преемственности с предыдущим этапом развития, абсолютизация момента деструкции, разрушения и абсолютизация момента преемственности в развитии. В первой форме наиболее распространенной разновидностью является нигилизм.

По характеристике Ю.А. Харина (1985), нигилизм предстает, с одной стороны, как особое духовное состояние личности и общества, а с другой — как вытекающая из этого состояния негативная установка, проявляющаяся в действиях по отношению к традициям, культуре, законопорядку, морали, личности, семье и т.д. Спектр нигилистического восприятия мира чрезвычайно широк: от состояния разочарования и апатии, сомнения и цинизма до позиции отрицания «всего и вся». Нигилизм находит выражение в усилении настроений социальной пассивности, развитии социальных болезней, алкоголизма и наркомании, в росте преступности, в самоубийствах, в актах бессмысленного насилия, моральной деградации. К нигилистическому экстремизму относятся также преступные действия международного государственного терроризма, акты геноцида, установка на развязывание новых войн.

На Западе философствующий нигилизм можно встретить в концепции так называемой негативной диалектики. Немецкий философ и социолог Т. Адорно провозглашает безоговорочное отрицание всех сторон существующей социальной действительности. «Отрицание отрицания, — заявляет он, — не отменяет отрицание, но лишь доказывает, что первое отрицание было недостаточно негативным» (*Adorno T.W. Negative Dialektik. Fr. a. M., 1960. S. 160*). Многие современные анархисты в Западной Европе, такие, как М. Жуйайё и П. Лоренцо, призывают к полному разрушению культуры Запада.^[537]

Нужно различать социальный нигилизм, имеющий социальные причины, и нигилизм как «бред отрицания», психопатологическое состояние, в основе которого могут лежать иные факторы. П.С. Желеско и М.С. Роговин, исследовавшие проблему отрицания как комплексную, имеющую кроме философского также и ряд других аспектов (психологический, психопатологический, формальнологический и т.п.), касаются также тотального отрицания у психически больных людей. Они отмечают, что в 1880 г. Ж. Котар описал психическое расстройство, названное им *бредом отрицания*. Этот синдром («синдром Котара») может развиваться при периодической шизофрении, пресенильной депрессии, прогрессивном параличе. Его ведущий признак — тотальное отрицание; больные заверяют, что у них нет мозга, тела, «души», нет их самих; они уверены, что присутствуют при катастрофе всего Земного

шара (см.: Исследование отрицания в практической и познавательной деятельности. Кишинев, 1985. С. 724).

Социальный нигилизм способен нанести большой ущерб прогрессу. Наша страна пережила в свое время резкое противоборство с нигилизмом. В первые годы после революции он выражался в так называемом пролеткультовском движении, в установках «левых коммунистов», анархистов. Выдвигались положения: «Никакой преемственной связи с культурой буржуазного общества», «Наука — враг народа», «Философия — орудие эксплуататорского обмана» и т.п. А.В. Луначарский, в то время народный комиссар просвещения (в ведение которого входили наука и искусство), отмечал, что в своей практике он неоднократно сталкивался с работниками, ошибочно понимавшими задачи партии в отношении культуры. Он писал: «Люди, полные революционным пылом (в лучшем случае, а иногда не менее почтенными страстями), много кричали о “культурном Октябре”; они представляли себе, что в один прекрасный час какого-то прекрасного месяца, не менее прекрасного года, произойдет параллельно взятию Зимнего дворца взятие приступом Академии наук или Большого театра и водворение там новых людей, по возможности, пролетарского происхождения или во всяком случае любезно улыбающихся этому пролетариату» (Известия ВЦИК, 1922, 3 нояб.). Предлагалось провести полный разгром в вузах и начать строить новые, ликвидировать старых специалистов науки, создать новые программы по математике, физике, в которых было бы все «наоборот», и т.п. В период так называемой культурной революции в Китайской Народной Республике огромный вред развитию науки и культуры был нанесен хунвейбиновским вандализмом, прикрывавшим свое дикое варварство вывеской «идеологии пролетариата».^[538]

Диалектическая философия отвергает абсолютизацию момента разрушения в отношении к предыдущим этапам развития. При полном отрицании предшествующего качества невозможно прогрессивное движение системы. Для того чтобы обеспечить прогрессивную линию ее развития, необходимо ориентироваться на иное отрицание — на *отрицание-снятие*.

Механицистская трактовка отрицания во второй своей форме, как уже отмечалось, выражается в абсолютизации не разрушения, а, наоборот, преемственности в отношении к прошлому этапу развития. Имеются такие социальные явления, в содержании которых вообще ошибочно искать какие-либо рациональные моменты, моменты связи. Пример тому — фашистская, расистская идеология, которая подлежит, бесспорно, полному отрицанию. Диалектическая трактовка отрицания несовместима с установкой абсолютно везде и во всем отыскивать «рациональное». Конкретный подход к отрицанию выявляет те компоненты структуры, которые с целью обеспечить прогресс надо устранить, разрушить, сохранив основное позитивное их содержание, или нацеливает на тотальное разрушение явлений, если они направлены против прогресса.

Существует множество различных типов и видов отрицания. Из них наиболее фундаментальными являются типы, выделяемые по формам движе-

ния материи, а также по характеру действия. Мы остановимся на отрицаниях, вычленимых по характеру действия, поскольку в центре внимания сейчас находится развитие и нам необходимо прежде всего выявить типы отрицаний, непосредственно включенные в восходящую ветвь развития и прогрессивного движения материальных систем.

Как уже говорилось, существуют два типа отрицания (по отмеченному основанию деления) — деструктивное и конструктивное. Деструктивное отрицание разрушает систему, ведет к ее распаду, ликвидации; здесь имеет место не регресс, а именно прекращение всякого развития, конец существования системы, ее уничтожение. При деструктивном типе отрицания большую, а часто и решающую роль играют внешние по отношению к материальной системе факторы. Конструктивные отрицания, наоборот, детерминируются главным образом внутренними факторами, внутренними противоречиями. Система в этом случае содержит в себе свое собственное отрицание; это самоотрицание. Оно представляет собой необходимый момент развития, обеспечивает связь низшего и высшего, менее совершенного и более совершенного, причем и в прогрессивном, и в регрессивном, и в горизонтальном развитии.

По отношению к направлениям развития конструктивные отрицания подразделяются на подтипы: существуют прогрессивные, регрессивные и нейтральные отрицания. По своей значимости^[539] и роли в осуществлении прогресса прогрессивные отрицания, в свою очередь, делятся на три вида: отрицание-трансформация; отрицание-снятие и отрицание-синтез (первые два имеют место и в регрессивной линии развития).

Для *отрицания-трансформации* характерно такое изменение свойств и качеств системы, при котором сохраняется сама ее интегрирующая структура.

При *отрицании-снятии* преобразуется внутренняя, интегрирующая структура системы. Отрицание-снятие охватывает и стадию (или момент) перехода от одного качества к другому, т.е. скачок, и основную стадию утверждения нового качества. Это и процесс перехода, и его результат. Посредством отрицания-снятия должно возникать новое качество, более надежная и более совершенная материальная система.

Третьим видом отрицания является *отрицание-синтез*. Здесь достигается синтез двух отрицаний-снятий, еще большая аккумуляция всего положительного в предыдущем развитии. В связи с большим значением, которое имеет отрицание-синтез для понимания самого существа закона отрицания отрицания, коснемся философской диалектической традиции.

В философии немецкого диалектика **И.Г. Фихте** (1762—1814) основой диалектического метода было движение от тезиса к антитезису и затем к синтезу. Он выделял и связывал друг с другом три вида действия: *тетическое*, в котором «Я» полагает само себя; *антитетическое*, в котором оно полагает свою противоположность — «не-Я», и *синтетическое*, в котором обе противоположности связываются вместе. Фихте отмечал, что в диалектическом методе существен синтетический прием: каждое положение будет содержать

в себе некоторый синтез. «Все установленные синтезы должны содержаться в высшем синтезе... и допускать свое выведение из него» (Избранные сочинения. Т. I. М., 1916. С. 91).

Выдающийся философ-диалектик **Г.В.Ф. Гегель** (1770—1831) ядром своего метода считал установку на противоречивость и триаду. Вся его система построена на триадичности: «бытие» и «ничто» сливаются воедино, образуя «становление», «качество» синтезируется с «количеством» в «мере», и т.п. Принцип троичности, или триады: тезис — антитезис — синтез. Отрицание тезиса, а затем и антитезиса означает не уничтожение предмета (т.е. не уничтожение антитезиса), а развитие всего содержания предмета. Синтез есть объединение тезиса и антитезиса, достижение более высокого содержания, чем это имелось в «тезисе» и «антитезисе»; в отличие от простого их сложения здесь нечто новое, а именно здесь обеспечивается преодоление противоречий предыдущих этапов развития.^[540]

Один из крупнейших философов русского зарубежья первой половины XX века С.Л. Франк считает, что отрицание отрицания по содержанию есть «суммированное отрицание» в том отношении, что ведет к образованию синтеза, категориальной формы «и-то-и-другое». Эта форма познания выступает как принцип, который требует наличия «одного» и «другого», т.е. наличия многообразия. Целое или всеобъемлющая полнота является тогда чем-то вроде суммы или совокупности всех ее частных содержаний. Это ценный момент развития через отрицание. Но такой путь все же недостаточен, он может вести к третьему, четвертому и иным отрицаниям, вращаясь в кругу; из отрицания при этом не устраняется полностью разрушающая сила. В полной мере отрицание отрицания должно укрепить «и-то-и-другое», выведя его на уровень «непостижимого» (здесь Л. Франк фактически отмечает необходимость превращения «синтеза» в интегративность, в новую системность). (Непостижимое // Сочинения. М., 1990. С. 297). В результате позитивного движения отрицаемое не уничтожается, не «выбрасывается вон» из бытия вообще. Как простое различие, так и противоположность и несовместимость суть реальные, положительные онтологические отношения или связи. «“Отрицание” — точнее, “отрицательное отношение”, — отмечает С.Л. Франк, — принадлежит, таким образом, к составу самого бытия и в этом смысле *отнюдь не может быть отрицаемо...* Поскольку отрицание... есть ориентирование в самих отношениях реальности, всякое отрицание есть одновременно *утверждение реального отрицательного отношения* и тем самым — самого отрицаемого содержания... Мы возвышаемся до универсального “да”, до полного, всеобъемлющего *принятия бытия*, которое *объемлет и отрицательное отношение, и само отрицаемое в качестве*, так сказать, правомерной и неустранимой реальности» (там же. С. 300). Такая позиция, по С.Л. Франку, превосходит значимость рационалистической установки Гегеля, поскольку сверх нее утверждает трансрациональность. Это есть «единственно адекватное *духовное состояние*, одно лишь соответствующее существу реальности, как всеобъемлющей полноты. Ибо это есть усмотрение совместности различного и разнородного, глубинной согласности и примиримости в

полноте всеединства всего противоборствующего и эмпирически несовместимого — усмотрение *относительности* всякого противоборства, всякой дисгармонии в бытии» (там же. С. 300—301). Отрицание отрицания, по С.Л. Франку, фактически направлено на преодоление отрицания, на то, чтобы, возвысившись над «отрицанием», усмотреть конститутивное, т.е. определяющее, начало в бытии.

Из приведенных положений, касающихся закона отрицания отрицания, следует, что главное в нем — осуществление диалекти^[541]ческого синтеза. Речь идет исключительно о содержании, о сохранении всех его компонентов, их объединении и обретении новых связей, способных обеспечить единство многообразного и развитие новой целостности.

В действии закона отрицания отрицания (или закона диалектического синтеза) обнаруживается важный момент формального или структурного характера: осуществляется преемственность во внутренней форме, в структуре, причем со ступенью еще более ранней, чем та, которая имела до второго отрицания.

Обозначим исходную ступень цифрой 1, последующую — цифрой 2 и завершающую — цифрой 3. На ступени 2 структура 1 в значительной мере разрушается как препятствующая развитию системы, создается новая структура, обладающая новыми возможностями. Развиваясь все более быстрыми темпами на данной основе, система обнаруживает затем необходимость в еще более быстром развитии; в ситуации двузначного выбора выбор падает на альтернативную структуру, в свое время преодоленную, но с «подведением» под нее измененного содержания. На ступени 3 происходит якобы возврат к ступени 1, к ее структуре. Мы говорим «якобы», поскольку содержание значительно изменено и общий уровень содержательного развития на третьей ступени значительно выше, чем он был на исходной, первой ступени.

Отрицание-синтез не исключает других видов и типов отрицания. В его состав включены деструктивные процессы, отрицание-трансформация, отрицание-снятие. Все виды отрицания определенным образом связаны друг с другом.

Отрицание-синтез является высшим видом отрицания. Именно это отрицание придает развитию материальной системы организованность и ритмичность. Помимо ритмов при круговоротах, функционировании, включенных в прогресс, само поступательное развитие в действии закона отрицания отрицания обретает общий триадический ритм, развертываясь в структуру: тезис — антитезис — синтез.

На основе того, что синтез является итогом развития, результатом двойного отрицания-снятия и с содержательной, а не формальной стороны, характеризует поступательность развития, соответствующий закон можно назвать законом диалектического синтеза. Уроки истории, связанные с произвольным толкованием закона отрицания отрицания, в названии делающим акцент на отрицательности (см. раздел о моделях развития 30.1), делают целесообразным введение в оборот названия этого закона как «закона диалектического синтеза».^[542]

Но в связи со сложившейся традицией словоупотребления, будем применять и прежнее название, но иметь в виду при этом его главное содержание.

Встречается мнение, будто для того, чтобы установить, действует ли в той или иной материальной системе данный закон, достаточно обнаружить следующие друг за другом два отрицания независимо от их типа и вида. Такая не конкретность в подходе к этому закону не способствует углублению представления о развитии. При таком понимании закона, конечно, может быть установлена связь двух отрицаний, которые окажутся его элементами, но этого может и не быть. В тривиальных примерах изменений агрегатного состояния воды (пар — жидкость — лед) или в переходах от неорганической природы к живой и от нее к обществу налицо по два следующих друг за другом отрицания, но закон отрицания отрицания не устанавливается. В первом явлении есть движение, но нет никакого развития, а следовательно, и законов развития, во втором имеется развитие, но нет повторения на высшей ступени 3 характерных черт, т.е. структуры исходной ступени. В трактовке сторонников «негативной диалектики» (Т. Адорно) отрицание отрицания тоже теряет эти черты, становясь в лучшем случае установкой на регресс, а не законом поступательного движения (не случайно поэтому они опускают слово «закон», оставляя только «отрицание отрицания»).

Закон диалектического синтеза, или отрицания отрицания не соотносим с деструктивными отрицаниями, с отрицаниями в круговоротах, механическом движении, функционировании. Он не связан однозначно и с отрицаниями-трансформациями, хотя в процессе своего развертывания он его включает, как и отрицание-снятие. Только два отрицания-снятия при строго определенной системе отсчета выступают составными частями данного закона. В общественном развитии при системе «формы собственности» такими двумя отрицаниями-снятиями будут переходы от общей формы собственности к частной и от частной — к общественной. Закон отрицания отрицания действует тогда, когда предмет дважды претерпевает превращение по типу отрицания-снятия. И может быть множество отрицаний (а не два отрицания во всех случаях), прежде чем произойдет превращение вещи в такое состояние, когда ему будут присущи признаки отрицания-синтеза. Итак, наличие любых двух отрицаний, следующих друг за другом, еще не есть критерий закона отрицания отрицания.

Существует, далее, точка зрения, согласно которой характерная черта этого закона состоит в движении через восходящую ветвь к исходному пункту. Иначе говоря, в сферу действия закона включается регрессивное развитие и даже распад системы. Для подтверждения приводятся факт появления жизни на Земле, отри^[543]цающий неорганическую природу, и возможная гибель всего живого на Земле, переход к мертвой (неорганической) природе. Из этого делается вывод, что закон отрицания отрицания носит «интегральный характер», проявляя себя не в ходе данного процесса развития, а лишь в его конце, при его завершении.

Несомненно, закон отрицания отрицания (закон диалектического синтеза) интегрален. Но интегральность его в том, что он аккумулирует содержательные моменты прогрессивного развития, а его наиболее общим признаком является повтор на высшей стадии характерных черт низшей, исходной ступени развития.

Чтобы не расширять излишне границы закона отрицания отрицания, как это имеет место при попытках включить в него помимо восходящей ветви еще и распад системы, нужно хорошо представлять себе, о каком предмете, о каких его стадиях и состояниях идет речь. В Философской энциклопедии указывается, что действие закона отрицания отрицания полностью обнаруживается лишь в целостном, относительно завершенном процессе развития, через цепь взаимосвязанных переходов, когда можно зафиксировать более или менее законченный (с точки зрения направления развития) его результат: на каждой же отдельной стадии этот закон обнаруживается обычно лишь как тенденция, а потому далеко не всегда полно и очевидно. Существо данного закона — в синтезе и повторе на высшей, более высокой ступени развития характерных черт (структуры) исходной ступени.

Повтор на высшей ступени внутренней структуры исходной ступени обуславливает особую форму развития — спиралевидную.

«Каждое явление, — писал Г.В. Плеханов, — действием тех самых сил, которые обуславливают его существование, рано или поздно, но неизбежно превращается в свою собственную противоположность. Всякое явление, развиваясь до конца, превращается в свою противоположность, но так как новое, противоположное первому, явление также, в свою очередь, превращается в свою противоположность, то третья фаза развития имеет формальное сходство с первой». Схематически это может выглядеть как ломаная линия, конец которой сориентирован на возврат.

Поскольку осуществляется не круговорот, а лишь «якобы возврат» к прежней ступени при общей поступательности развития системы, постольку эту форму развития правильней представить в виде спрессованной конусообразной спирали, расширяющейся кверху (чем изображается и рост содержания, и убыстрение темпов развития).

В том-то и состоит преимущество спирали, что она как форма более противоречива, чем прямая восходящая линия или замкнутый круг, круговорот, которые, кстати, тоже диалектичны. Но в спирали есть и то, и другое: прямая, совмещенная с круговым^[544] движением, поступательность, включающая в себя возврат к исходному, движение вперед и одновременно назад, прогресс и регресс. И все это — при общем преобладании прогресса. Спираль наглядно демонстрирует противоречивость формы развития, свидетельствует о глубокой сущностной противоречивости развития материальных систем.

Закономерен вопрос: является ли закон отрицания отрицания (если иметь в виду его форму) всеобщим? Является ли он менее общим, чем, скажем, закон диалектической противоречивости, действующий также и в регрессе? В литературе можно встретить утвердительный ответ на данный во-

прос. При решении вопроса, по нашему мнению, нужно принять во внимание следующее соображение.

Понятие всеобщего можно трактовать, как уже отмечалось в первых разделах нашего пособия, и как абстрактную, и как конкретную всеобщность. В последнем случае при применении к теории развития оно фокусируется на многообразных определениях (сторонах) процесса развития. С точки зрения абстрактно-всеобщего, даже закон диалектической противоречивости не всеобщ, как не всеобща развитие, сознание, практика и тому подобное, — они имеют место не везде; существуют относительно статичные явления, природные явления, лишённые сознания, и т.д. В этом аспекте закон перехода количества в качество оказывается всеобщим, а закону диалектической противоречивости во всеобщности придется отказать. При диалектической же трактовке всеобщего как конкретно-всеобщего любые стороны развивающихся объектов выступают как стороны всеобщего и в этом отношении являются всеобщими. Вследствие этого и синтезирующая, поступательная, прогрессивная ветвь развивающихся материальных систем всеобща, следовательно, и характеризующий ее закон диалектического синтеза также носит всеобщий характер. В отмеченном отношении он не менее всеобщ, чем два других основных закона диалектики.

Тем не менее рассматриваемый нами закон не действует в регрессивной ветви, а остальные управляют и регрессом. Как быть? Целесообразно, как нам кажется, для отражения этого явления обращаться к другим понятиям, например к понятию «экстенсивный» и истолковать данную ситуацию примерно в том смысле, что закон отрицания отрицания менее экстенсивен, чем закон диалектической противоречивости (уточняя затем, в чем конкретно это выражается).

Спиралевидная форма развития — одна из возможных. Нередко встречаются прогрессивные линии именно как линии, подобно лестнице, свидетельствующие о наличии крупных «узлов» (при определенном срезе действительности), не имеющих «якобы по^[545] второв» на высших ступенях существенных черт низших ступеней. Пример тому — восходящее развитие от неорганической природы к живой природе и от нее — к человеческому обществу. Наличие множества спиралевидных форм развития внутри такой общей структуры не ставит под вопрос ее относительно самостоятельного существования. Развитие здесь имеет в целом «лестнично-поступательную» форму (формы прогрессивного развития не исчерпываются спиралевидной и «лестнично-поступательной» разновидностями; они могут иметь вид раскручивающейся спирали, т.е. спирали, переходящей в прямую восходящую линию, могут быть ломаной восходящей линией и т.п.).

Итак, закон отрицания отрицания не столь экстенсивен по сравнению с законом диалектической противоречивости. Во-первых, сфера его действия ограничивается прогрессивным, восходящим направлением развития материальных систем (он не действует в регрессе); во-вторых, ему подчинены не все системы с прогрессивной ветвью развития, а лишь такие, в которых в результате двух отрицаний-снятий сначала имеет место превращение в противопо-

ложность, а затем повторное превращение в противоположность (на более высокой ступени) и синтезирование содержания предыдущих ступеней.

Как, быть может, никакой другой закон диалектики, закон отрицания отрицания требует при своем установлении строго конкретного подхода.

Нельзя подверстывать под схему триад все, что заблагорассудится, любые отрицания, без установления их типа и вида; нужно конкретно анализировать действительность, выявлять специфику отрицаний, устанавливая осторожно, доказывая сначала фактами, действует ли в данной системе этот закон или не действует. Иначе говоря, закон диалектического синтеза (или отрицания отрицания) требует для своего установления повышенного внимания и конкретности.

30.2.2. Закон перехода количества в качество

Закон перехода количества в качество выражает такую взаимозависимость характеристик материальной системы, при которой количественные изменения на определенном этапе приводят к качественным, а новое качество порождает новые возможности и интервалы количественных изменений.

Само название «переход количества в качество» нуждается в осознании материалистичности своего содержания и соотнесенности только с этим содержанием. Дело в том, что Гегель, указывавший на описание зависимости качества от количественных изменений еще в античной философии и приводивший немало фактов перехода одного качества в другое в результате количественных изменений, говоря о «переходе количества в качество», прежде всего имел в виду их переход как понятий: понятие качества у него переходило (переливалось) в понятие количества, и наоборот. Отсюда и название закона, идущее от Гегеля. Если кто-то захочет уловить буквальный смысл формулировки закона, связывая соответствующие понятия с материальными явлениями, то он не придет ни к чему, кроме несуразного представления вроде перехода двух килограммов в груши и наоборот. Выражение «переход количества в качество» имеет единственный рациональный смысл: переход одного качества в другое на основе количественных изменений, и только в этом смысле оно и будет нами употребляться.

Изменения качества в своей основе имеют прибавление или убавление вещества, энергии, структурных и (или) информационных компонентов системы. Преобразование качества может наступать от замены элементов одной природы теми или иными элементами другой природы или в результате изменения структуры при прежнем составе элементов. Система может получать энергию извне или отдавать ее во внешнюю среду; при одном и том же количестве энергии она может перераспределяться в рамках самой системы. В целостных системах к количественной стороне относится также информационное содержание систем, изменение информации.

Примером действия рассматриваемого закона может служить явление трисомии, когда во время редукционного деления имеет место нерасхождение хромосом и в клетках

тела индивидуумов оказывается вместо двух три хромосомы. Трисомия по хромосоме 21 обуславливает отклонения в развитии человека от нормы, а именно: слабоумие, врожденный порок сердца, характерные дефекты лица (синдром Дауна); частота этого заболевания у детей, кстати, повышается с возрастом их матерей, особенно после 35 лет.

Из химии известно, что прибавление или убавление одного атома приводит к качественному изменению природы вещества (ОН — гидроксильная группа, H₂O — вода, H₂O₂ — перекись водорода).

Если сообщать снаряду горизонтальную скорость на высоте двух километров в 1000, 2000..., 7000 метров в секунду, то он падает обратно на Землю, но затем при увеличении скорости с 7910 до 7911 метров в секунду (т.е. всего на один метр) он уже не падает на Землю, и земной полет превращается в космический. Еще бóльшие изменения в характере движения порисходят при достижении скоростей в 11 189 и 16 662 м/с: космический корабль будет обретать межпланетный или межзвездный полет.

В социально-экономической области также постоянно наблюдаются переходы количества в качество. Владелец денег, например, превращается в капиталиста только тогда, когда сумма денег, авансируемая им на производство, достигает величины, позволяющей ему освободиться от личного участия в процессе производства и прибегнуть к найму и эксплуатации рабочей силы.^[547]

Во всех областях материальной действительности появление нового качества обусловлено материальными факторами, количественными изменениями. Конкретные пути такой зависимости качества от количества выявляются частными науками.

В философской литературе предложено переименовать данный закон в «закон взаимоперехода количественных, структурных и качественных изменений». Не спорим: структурные изменения важны для изменений качественных. Но в целом эта точка зрения имеет два уязвимых момента. Во-первых, три фигурирующих в новом названии закона понятия не являются однопорядковыми. Лишь категории «качество» и «количество» соотносятся друг с другом. «Структура» же соотносима с понятиями «система» и «элемент», а ее содержание расщепляется на качественную и количественную стороны. Если связать структуру с качеством, которое детерминирует ею, то будет допущено смешение двух качеств: детерминируемого и детерминирующего, что не вносит ясности в происхождение нового качества. Во-вторых, явления изомерии в химии, состоящее в том, что существуют соединения, обладающие одинаковым составом и молекулярной массой, но различающиеся по структуре, не являются открытием середины XX в., заставляющим пересмотреть и формулировку, и существо закона. Мы наблюдаем здесь количественные изменения в комплексе линий, в углах между ними и т.п. Так что если и структура берется в отношении качества системы, то правильнее будет учитывать только ее количественную сторону. Но в таком случае это будет опять же количество.

Наряду с переходом количества в качество происходит обратный переход — качества в количество (в отмеченном выше значении «перехода»). Новое качество влияет на исчезновение одних и становление других «качеств». Переход качественных изменений в количественные в процессе развития выражается в том, что качество: 1) определяет характер и направление количественных изменений; 2) оказывает существенное влияние на скорость,

темпы протекания количественных изменений; 3) определяет меру (или безмерное развитие) данного явления.

Итак, основное содержание закона перехода количества в качество состоит в обусловленности качественных изменений количественными и в определяемости количества качеством.

Пока не существует общепринятых исходных определений понятий «качество» и «количество», но имеется немало определений, которые могут претендовать на общезначимость. К феноменологическому уровню систем и предметов, к характеристике качества на этом уровне более всего, на наш взгляд, подходит определение, которое дается через понятие «свойство».^[548]

Свойство есть способность вещи проявлять свою сущность при взаимодействии с другими вещами. Гегель отмечал эту связь свойства с основой вещи. Он писал: «Вещь обладает свойством вызывать то или другое в ином и лишь ей присущим образом проявляться в соотношении с другими вещами. Она обнаруживает это свойство лишь при наличии соответствующего характера другой вещи, но в то же время оно ей присуще и есть ее тождественная с собой основа; это рефлексированное качество называется поэтому свойством» (Наука логики. Т. 2. М., 1971. С. 121). Свойства не порождаются отношениями вещей, но лишь обнаруживаются, проявляются в таких отношениях. Свойства столь же материальны, как и сами вещи.

Материальная система (вещь) обладает значительным числом свойств, среди которых имеются аддитивные, эмерджентные, диспозиционные, необходимые, случайные, существенные, несущественные и т.п. Они неравноценны для характеристики качества. «Нечто есть то, что оно есть, только благодаря своему качеству, между тем как, напротив, вещь, хотя она также существует лишь постольку, поскольку она обладает свойствами, все же не связана неразрывно с тем или другим определенным свойством и, следовательно, может также и потерять его, не перестав из-за этого быть тем, что она есть» (Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. М., 1974. С. 290). Предостерегая против смешения свойств с качеством, Гегель, по сути дела, подходил с системной точки зрения к соотношению свойств и качества, связывая с качеством только наиболее важные свойства (свойства-элементы).

Выделение такого комплекса свойств является сложной задачей. Нужно иметь конечную их совокупность, адекватно соответствующую бесконечному множеству свойств того же объекта, иначе говоря, нужно отвлекаться от многих свойств и не потерять при этом ничего существенного из того, чем обладает качественная определенность как таковая. Как полагает Б.В. Ахлибининский, эта задача решается посредством применения принципа детерминизма. Свойства изучаемого объекта перебирают до тех пор, пока набор не начнет вести себя детерминированно. Если исключение какого-то свойства из набора не изменяет его детерминированного поведения, то, значит, это свойство не относится к числу существенных. Если же комплекс ведет себя неоднозначно, т.е. на одно и то же воздействие реагирует по-разному, значит, система является неполной и необходимо учесть какое-то новое свойство. Если же некоторый набор свойств детерминирует все осталь-

ные свойства так, что они могут быть из него получены, то это набор и может рассматриваться как эквивалент всей качественной определенности (Ахлибинский Б.В., Ассеев В.А., Шорохов И.М.^[549] Принцип детерминизма в системных исследованиях. Л., 1984. С. 49—50).

Исходное определение понятия качества (на феноменологическом уровне) может быть таким: *качество — это система важнейших, необходимых свойств предмета.*

Отбор свойств, соотносимых с качеством предмета, является параллельно и движением познания от внешней стороны предмета к его сущности. В важнейших и необходимых свойствах так или иначе уже наличествуют сущностные его моменты. Полный переход на сущностный уровень предмета означает выявление его структуры, основного закона связи элементов. Пример тому — основной экономический закон капитализма, состоящий в получении прибавочной стоимости посредством эксплуатации наемного труда. *На сущностном уровне объекта качество можно определять как целостность, тождественную внутренней определенности (основному закону) объекта.*

Если соединить теперь сущностной и феноменологический уровни, то можно сказать, что *качество — это внешняя и внутренняя определенность, система характерных черт предметов, теряя которую предметы перестают быть тем, что они есть.*

Это определение понятия качества непосредственно связано с понятием количества и фактически формулируется через сопоставление с ним. В повседневном опыте, да и в научном познании перед нами всегда два типа изменений; одни изменения оказываются безразличными («равнодушными») к бытию предмета, другие представляют изменения самого его бытия. На обыденном уровне эта разница нередко определяется «на глазок», что бывает достаточным. Первые изменения — количественные, вторые — качественные. *Количество может быть определено как совокупность таких изменений в материальной системе, которые не тождественны изменению ее сущности.* Качество же, как отмечал Гегель, «есть вообще тождественная с бытием, непосредственная определенность в отличие от рассматриваемого после него количества, которое, правда, также есть определенность бытия, но уже не непосредственно тождественная с последним, а безразличная к бытию, внешняя ему определенность. Нечто есть благодаря своему качеству то, что оно есть, и, теряя свое качество, оно перестает быть тем, что оно есть» (Энциклопедия философских наук. Т. 1. М., 1974. С. 228). К такому пониманию количества приходят и представители частных наук. Так, А.Н. Колмогоров полагает, что количественные отношения характеризуются в отличие от качественных лишь своим безразличным отношением к конкретной природе тех предметов, которые они связывают. Поэтому они и могут быть совершенно отделены от их содержания как чего-то безразличного для дела (см.: Математика // Большая Советская энциклопедия.^[550] 2-е изд. Т. 26. С. 476). Количество абстрагируется от качества, качество тоже в этом смысле высту-

пает «безразличным» для количества. Последнее есть способ познания, предполагающий, конечно, связь количества с качеством.

В материальной действительности сущность количества выявляется через его сопоставление с качеством, а сущность качества — через его сопоставление с количественными (безразличными для бытия системы) изменениями. Диалектика качества и количества в исходном своем пункте есть их взаимоопределяемость. Каждая из категорий («качество» и «количество») определяется через свою противоположность. Содержание любой из них соотносено с содержанием другой. По словам Гегеля, качество есть в-себе-количество, количество — в-себе-качество.

Учет этого обстоятельства несколько конкретизирует определение количества как безразличной к бытию вещей определенности (или изменчивости): количество обладает также и качественной характеристикой, а изменения количества при более строгом подходе не безразличны, как оказывается, для качества: они либо укрепляют его, либо воздействуют на него репрессирующе. Но и в этой ситуации с точки зрения сохраняемой целостности объекта количественные изменения в общем-то остаются «безразличными» для основного качества материальной системы.

При углублении познания объектов, при учете качественного момента количества определение понятия количества может быть таким: *количество есть степень развития данного качества*. Количественные различия выступают в условиях сохраняемости одного и того же качества или наличия одинаковости качества у разных по форме систем. На первый план здесь выступают пространственные и временные его характеристики. «Количество — объективная определенность качественно однородных явлений, или качество в его пространственно-временном аспекте, со стороны его бытия в пространстве и времени» (С.А. Яновская).

Сравнение предметов между собой (при их однородности) ведет к установлению определенных пропорций. При этом выявляется эталон, служащий основой измерения количественных параметров систем. Для измерения используются понятия числа, объема, длины, величины и т.п., а само понятие количества может определяться через эти понятия. Сравнению подлежат и неоднородные системы по какому-либо свойству, в каком-либо отношении.

Переход в познании от качественных характеристик предмета к количественным связан с развертыванием математических средств познания, позволяющих достигать точности в исследованиях и более эффективно овладевать природой объекта.^[51]

Будучи зафиксированными как количественные в одной системе отсчета, изменения объекта могут выступать как качественные в другой, более узкой системе отсчета. Тот же переход капитализма от домонополистической стадии к монополистической есть изменение количества в плане развития всех общественно-экономических формаций, общества в целом, и изменение качества в рамках одной капиталистической формации.

Нет чистого количества, никак не связанного с качеством, и нет чистого качества, никак не связанного с количеством. Качество всегда количест-

венно, а количество качественно. Однако их неразрывная связь не означает их слияния. Между ними имеется достаточно четкая граница, которая определяется при установлении системы отсчета, при четком выделении системы (предмета) исследования.

Качество и количество связаны в мере. Слово «мера» имеет множество значений. Это и способ определения количества по принятой единице измерения («мера времени», «линейная мера»), и предпринятое действие («крутая мера», «принимать меры»), и «намерение», «закономерность», «мера множеств», и т.п. В философии бытия *мера* служит для выражения *взаимосвязи качества и количества*.

Всякий предмет, любое развитие материальных систем имеют свою меру. Существуют разные типы мер. Выделяются мера непосредственного бытия и субстанциальная мера. Первая связана с внешней стороной предметов, с фиксированием меры на уровне живого созерцания, вторая — с сущностью, соответственно с теоретическим уровнем познания. Мерой непосредственного бытия является жидкое состояние воды, температура которой изменяется (при известных условиях) от 0 до 100°. При углублении познания, на уровне сущности вода предстанет уже как химическое соединение (результат взаимодействия кислорода и водорода), образованное по законам структурных связей соответствующих ионов. Субстанциальная мера есть закон структурной организации системы, соответствие количественных моментов в составе и структуре системы ее качественной специфичности. Этот тип меры содержит в себе причинное объяснение происхождения и движения данной системы.

Мера часто выражается числом, но не всегда она поддается точному числовому описанию. В процессе развития нередко отсутствуют резкие грани, последующая ступень как бы полностью сливается с предыдущей и создается впечатление либо полной гомогенности, либо «неожиданного» появления нового. Подобное происходит и в нравственной сфере, где отмечается размытость граней между осторожностью и трусостью, прямоотой и грубостью, гибкостью и беспринципностью, щедростью и расточительностью;^[552] в таких случаях численное значение меры установить нельзя, но мера существует и здесь; переход через эту меру означает переход в иное качественное состояние.

Одним из типов меры является «безмерность». Это та же мера, но деформированная в количественном отношении. Система еще обладает способностью к некоторому развитию и функционированию, однако, обремененная излишним количеством, она теряет ряд возможностей развития, снижает темпы общего развития, становится «однобокой», аритмичной. Это может иметь место у разных объектов, в том числе у отдельных индивидов (например, при паталогической устремленности на обогащение), в экономике (при ее нацеленности на экстенсивные факторы роста) и т.п. В современном антагонистическом обществе многие его стороны — социальные институты, управление, образ жизни и т.п. — подчинены безмерности. Если античный мир, как писал К. Маркс, пронизан «диалектикой меры», то при капитализме

вся жизнь подчинена безмерному абстрактно-количественному принципу. Деньги, вещественный носитель абстрактного количества, являются стимулом этого общества. В нем количество денег становится все в большей и большей мере их единственным могущественным свойством; подобно тому как они сводят всякую сущность к ее абстракции, так они сводят и самих себя в своем собственном движении к количественной сущности. Безмерность и неумеренность становятся их истинной мерой.

Продолжающийся и при безмерном развитии процесс кумуляции, накопления необратимых изменений в субстрате и структуре системы ведет к расшатыванию структуры системы, к ее неустойчивости, создающей предпосылку для ее перехода в другое качество. Безмерность, неустойчивость и аритмичность выражают внутреннюю необходимость в замене одной меры другой.

Представление о скачке связано с ускорением процесса во времени. Считается, что скачок — всегда относительно ускоренное развитие изменений. Такое представление схватывает лишь один момент. Определяющим является преобразование качества. *Скачок — это переход от одного качества к другому.*

В мировоззренческом отношении скачки не являются привилегией человека и человеческого общества, но присущи развитию любых материальных систем, в том числе природных, различаясь по силе, динамизму, организационной структуре и т.п. Остановимся на самых общих подразделениях скачков.

Скачки различаются прежде всего по *формам движения материи.*

Второе основание разделения скачков — *время их протекания.* По этому признаку все скачки подразделяют на разовые (скачки-взрывы) и стадиобразные («постепенные»). На обыденном^[553] уровне такое деление производится с ориентацией на среднюю продолжительность жизни человека, на уровне научного мышления — сравнительно со временем существования основного объекта исследования, с предшествующим этапом его развития. Есть скачки, совершаемые в миллионные доли секунды, и есть скачки в миллионы, а то и в миллиарды лет. Следствием такого деления скачков на два вида является конкретизация определения понятия «скачок». Скачок — это момент или стадия превращения одного качества в другое. При скачке-взрыве изменяется сразу вся система, при постепенном скачке — поочередно отдельные подсистемы, стороны и части системы. Скачки взрывного, «разового» типа характерны для систем со сравнительно жесткой организацией или структурой, а постепенные скачки свойственны преимущественно системам с пластичной, гибкой организацией.

Третье основание деления — *количество систем или подсистем, включенных в скачок,* — дает два вида скачков: одинарные и комплексные (или интегральные). Промышленная революция в Англии в последней трети XVIII — первой четверти XIX в. или революция в физике на рубеже XIX-XX вв. — это примеры одинарных скачков. Современная же научно-техническая революция, совершаемая на основе широкого использования процесса ком-

пьютеризации, — это интегральный, комплексный скачок, вовлекший в свою орбиту и естествознание, и общественные науки, и технику, и производство.

Четвертое основание классификации скачков — *отношение к главной стороне сущности предметов*. На этом основании скачки подразделяются на коренные и не-коренные. Нельзя сказать, что второе название удачно, так как «не-коренной» скачок, поскольку он скачок, тоже должен относиться к сущности («корню») предмета. В прямом смысле слова это уже не скачок. Но с ним обычно связывают представление о качественных, сущностных изменениях на подсистемном уровне развития объекта, в отдельных комплексах его элементов, в его состояниях и т.п. Возможно, их следует называть микро-скачками, но это требует дополнительного обсуждения.

И последнее, пятое, основание деления скачков — *их роль в развитии*. С этой точки зрения скачки бывают прогрессивные, регрессивные и одноуровневые (нейтральные-по отношению к прогрессу и регрессу).

Выделяют и другие виды скачков: глобальные и локальные, необходимые и случайные и т.п.

При конкретном применении закона перехода количества в качество, в частности понятия скачка, следует принимать во внимание все отмеченные основания деления. Иначе возможны недоразумения в оценке явлений действительности.^[554]

В процессе развития происходит смена мер, а само развитие выступает узловой линией отношений меры. Развитие есть единство непрерывности и прерывности.

30.2.3. Закон диалектической противоречивости

Данный закон принято называть несколько иначе — «закон единства и борьбы противоположностей». Он всеобщ. Положение о его всеобщности стало стандартным; в положение о его всеобщности перестали вдумываться, оно воспринимается как малоинформативное, иногда «пустое». При ответе на вопрос: «Как вы понимаете всеобщность этого закона?» — некоторые студенты, подготовившись к семинару, приводят примеры: «правая и левая стороны дома», «верх и низ стола», «черное и белое» и т.п. Кажется, что всеобщность означает существование везде и во всем. Приходится вспомнить, что в начале 30-х гг в нашей стране, а также в период «культурной революции» в КНР были публикации на тему о действии закона единства и борьбы противоположностей в рыбном хозяйстве, в продаже арбузов и т.п. И дело не в том, что в приводимых примерах вообще нет противоречий, а в том, что при этом механически соединялись произвольно вычлененные моменты и выдавались за проявление «противоречий» и доказательство силы диалектики. К сожалению, в отдельных наших учебных пособиях также встречаются недостаточно четкие положения, дающие основание для подобных трактовок. В одном из них, например, говорится: «Все без исключения подчиняется этому закону, поскольку все состоит из противоположностей, взаимно связанных между собой. Примерами противоположностей могут слу-

жить верх и низ, внешнее и внутреннее, темное и светлое, Северный и Южный полюсы, сложение и вычитание, отрицательное и положительное электричество, электронная оболочка и ядро в атоме, ассоциация и диссоциация атомов... наследственность и изменчивость, среда и организм...» (Диалектический материализм. М., 1974. С. 281). Если бы после этого рассуждения было пояснено, что приведенные примеры являются примерами только противоположностей, но что не все из них демонстрируют действие закона противоречивости, то все сказанное можно было бы принять. Однако примеры эти даны под положением, в котором упоминается данный закон, да и в последующем тексте сказанное не уточнено. Между тем именно приведенные примеры нуждаются в более внимательном к ним отношении. Даже если согласиться, что данный закон действует не только в развитии, но и в «просто движении» (т.е. в механическом движении), как на это указывается далее в том же учебном пособии, то не все приведенные примеры будут характеризовать движение, относясь лишь к статике.^[555]

Студент, ответивший на вопрос о всеобщности противоречий в духе формальной всеобщности, заходит в тупик, когда его затем спрашивают: «Где же в ваших примерах развитие? Ведь закон единства и борьбы противоположностей есть источник развития, не так ли?» При всем желании, однако, не удастся узнать, как противоположности правого и левого детерминируют «развитие дома», а верх и низ — «развитие стола».

«Пока мы рассматриваем вещи как покоящиеся и безжизненные, каждую в отдельности, одну рядом с другой и одну вслед за другой, — отмечал Ф. Энгельс, — мы действительно не наталкиваемся ни на какие противоречия в них. Мы находим здесь определенные свойства, которые частью общи, частью различны или даже противоречат друг другу, но в этом последнем случае они распределены между различными вещами и, следовательно, не содержат в себе никакого противоречия... Но совсем иначе обстоит дело, когда мы начинаем рассматривать вещи в их движении, в их изменении, в их жизни, в их взаимном воздействии друг на друга. Здесь мы сразу наталкиваемся на противоречия» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 123). Если брать не «верх» и «низ», а тот же стол, но в его изменениях физико-химического характера, в течение определенного времени, от момента создания до разрушения, то, очевидно, мы обнаружим в этом предмете тенденцию к устойчивости и тенденцию к изменчивости как взаимопроникающие противоположности, обуславливающие те или иные его состояния, его «движение». Означает ли это, что статичное состояние каких-либо систем (а эта устойчивость статики может быть только относительной) находится за пределами диалектики? Вовсе нет. Та или иная форма, внешняя или внутренняя (в том числе «правое» и «левое» и т.п.), тоже связана с законом единства и борьбы противоположностей (не говоря уже о взаимосвязи качества и количества, формы и содержания и т.п.), но выступает или как результат его действия, или как условие его развертывания. Если бы на поставленный вопрос о всеобщности закона был дан ответ в таком плане, то это можно было бы считать по крайней мере частичным объяснением ситуации.

Не всякие противоположности, находящиеся в единстве, оставляют противоречие. Для того чтобы противоположности образовали противоречие, они должны находиться во взаимодействии (проникать и отрицать друг друга). В противоречиях — и единство, и борьба.

Сама формулировка «закон единства и борьбы противоположностей» провоцирует на упрощенное понимание сути этого закона, механическое соединение противоположных сторон. В этом отношении (хотя бы в чисто методическом плане) предпочтительней название «закон диалектической противоречивости».^[556]

Противоречие неотрывно от развития, движения, как и развитие от противоречия. Механическое движение противоречиво постольку, поскольку оказывается включенным в развивающуюся систему или имеет внутри себя (как в случае движения планет) развивающиеся стороны. Всеобщность закона диалектической противоречивости идентична всеобщности развития, самодвижения. *Диалектические противоречия есть только там, где есть развитие, самодвижение. Этот момент включается в само определение противоречия. «Диалектическое противоречие есть взаимодействие противоположных, взаимоисключающих сторон и тенденций предметов и явлений, которые находятся во внутреннем единстве и взаимопроникновении, выступающая источником самодвижения и развития»* (Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 545).

Противоречия есть в любой развивающейся системе от начала и до конца процесса ее развития. Меняются лишь состояния, количественные параметры, характер противоречий, значимость их в системе.

Сами противоположности находятся в изменении, движении. Их взаимодействие связано с обменом веществом, энергией, информацией, влияющими на их изменения и на изменения общей их системы. Количественное и качественное преобладание ведущей противоположности задает направление движения (функционирования) и развития системы; это преобладание вначале бывает скрытым, потенциальным, затем — актуальным. Изменяется степень интенсивности, остроты и зрелости противоречия как такового, степень его близости к моменту своего разрешения.

Проблема этапности развития самих противоречий недостаточно исследована. Иногда ограничиваются приведением мыслей Гегеля о прохождении противоречием стадий тождества, различия, противоположности и противоречия. При этом упускается из виду, что в данном случае Гегель имел в виду либо процесс возникновения, либо процесс познания противоречий, а не развитие предметно-материального, уже установившегося противоречия системы.

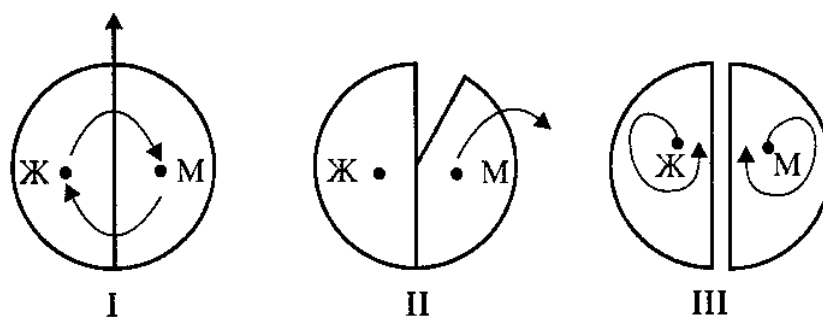
В развитии противоречий можно выделить следующие этапы, или состояния: 1) гармонию, 2) дисгармонию, 3) конфликт. Уже Гераклитом было замечено, что «из расходящихся — прекраснейшая гармония», что гармония состоит из противоположностей. Связывая представление о противоречиях с гармонией, он подчеркивал также, что «скрытая гармония лучше явной» (Материалисты Древней Греции. М., 1965. С. 42, 46). По Аристотелю, «все

гармонично устроенное возникало из неустроенного» (Физика. М., 1936. С. 14). «Гармония вообще возникает из противоположностей... Гармония есть... согласие разногласного» (цит. по: Мако^[557] вельский А. Досократики. Казань, 1919. Ч. III. С. 35). Традиции античной философской мысли богаты своими «выходами» в современную проблематику теории развития.

Разрабатываемое в последние десятилетия преимущественно в эстетике понятие гармонии начинает все в большей степени привлекать внимание специалистов по философии бытия.

Среди социальных структур гармоничными будут те, у которых обнаружится единство целей, установок («гармония» — «слаженность», «лад», «равнозвучие»). Гармонична та структура, которая отличается, несмотря на различия, взаимным соответствием коренных интересов и принципов действия. Единству и борьбе противоположностей в состоянии гармонии свойственно взаимоукрепление: при разнонаправленности противоположностей каждая из сторон также содействует более полному раскрытию возможностей другой стороны и системы в целом. При гармоничном развитии единство системы непрерывно укрепляется, наращиваются темпы позитивных изменений, увеличивается динамизм, пластичность системы в ее взаимоотношении с окружающими системами, ее устойчивость, надежность.

Дисгармония связана с расшатыванием общих структур, с развитием одной стороны за счет другой. Она характеризуется появлением, углублением и обострением взаимоотношений между противоположностями, преобладанием разнонаправленности и взаимоотрицания. «Коллизия, — писал Гегель, — нарушает... гармонию истинно действительного... и заставляет единый в себе идеал перейти в состояние разлада и антагонизма» (Соч. Т. XII. М., 1938. С. 209). При конфликте (от лат. *conflictus* — «столкновение») такое состояние достигает предела, что ставит под вопрос само существование развивающейся материальной системы.



Возьмём простой житейский пример. Семья, состоящая из мужчины и женщины, — в состоянии гармонии (I). Эта гармония может нарушиться мужем (или женой), перейти в дисгармонию (II), за которым может последовать конфликт (III). Но это не фатальное направление изменения состояний: возможен переход от^[558] дисгармонии вновь к гармонии и от конфликтного состояния к дисгармонии или гармонии.

Итак, состояние противоречий не является неизменным при развитии систем. Оно может быть гармоничным, но может быть и дисгармоничным и даже конфликтным. Гармония может перерасти в дисгармонию, а послед-

няя преобразовываться в гармонию или переходить в конфликтное состояние. Для разных систем существует своя мера возможностей преодоления противоречий, в том числе только при гармоничном развитии, минуя состояние дисгармонии. Гармония, чтобы остаться таковой и не обрести черты иного состояния, должна постоянно воспроизводить свои, а не другие предпосылки развития.

Таковы моменты, характеризующие всеобщность противоречий.

Далее. Противоречие есть процесс. Во-первых, само диалектическое противоречие и его стороны непрерывно меняются. Во-вторых, противоречия преодолеваются, для чего требуются затраты вещества, энергии, информации, связанные с дополнительным движением.

Сами по себе противоречия еще не обеспечивают переход к новому качеству, т.е. развитие. Противоречия могут быть налицо, но развитие на этом уровне не будет иметь места (это положение не исключает признания развития подсистем, элементов, других компонентов системы, т.е. означает статичность всего, что имеется при этом в материальной системе). В данном отношении всеобщность противоречий не идентична всеобщности развития. *Чтобы быть источником развития, противоречия должны разрешаться.* В строгом смысле слова понятие противоречия включает в себя представление о преодолении противоречия, вследствие чего можно утверждать, что *развитие есть там, где есть противоречия и их преодоление.* Общая теория диалектического противоречия фиксирует в качестве основных форм разрешения противоречий действительности: а) переход противоположностей друг в друга, соответственно в более высокие формы; б) «победу» одной из противоположностей; в) исчезновение (гибель) обеих противоположностей при коренном преобразовании системы и др.; любое разрешение противоречия есть существенное качественное изменение в бытии, т.е. отрицание. В то же время могут быть противоречия, окончательно не разрешаемые. Касаясь противоречий в жизни индивида, Ю.А. Харин отмечает: одни противоречия, будучи противоречиями его собственной жизни, и возникают, и решаются без его участия; другие возникают помимо него, но могут быть решены только им самим, третьи и вызваны и разрешаются субъектом; некоторые противоречия вообще не могут быть сняты,^[559] будучи характеристикой развития индивидуальной жизнедеятельности в ее качественной определенности.

Процесс преодоления противоречия представляет собой скачок, который, в свою очередь, складывается из противоречий.

Необходимость преодолеть противоречие выступает для социальной системы как цель. Достигнутая цель становится средством достижения новой цели. Диалектика цели и средства — одна из сторон процесса развития. Одно и то же явление может быть целью в одном отношении, средством в другом.

Уточним понятия «противоположность», «единство» и «борьба», посредством которых противоречия отражаются в познании.

Стороны, или элементы, части системы, имеющие противоположные тенденции изменений, называются противоположностями. В самом общем плане (и преимущественно) противоположностями являются тенденция к ус-

тойчивости и тенденция к изменчивости. В неорганических системах они проявляются в форме разнонаправленных сил притяжения и отталкивания, в эволюции видов — в форме наследственности и изменчивости и т.п. Таким образом, противоречие образуют противоположно направленные тенденции, взаимосвязанные в рамках единой системы.

В «расширенной» формулировке рассматриваемого закона понятие «борьба» имеет специфическое значение. В прямом смысле слово «борьба» относится к обществу, отчасти к органической природе. Применительно же к неорганической природе и к некоторым биологическим явлениям точнее говорить о взаимодействии противоположностей (что включает представление об их взаимоотвержении и взаимоотрицании). Иногда этот закон формулируется как закон взаимного проникновения противоположностей. Поскольку имеют место противоположности, их взаимное проникновение связано с их противоборством, столкновением. Столкновение тенденций означает, что одна из них стремится вытеснить, преодолеть другую, т.е. имеет место их взаимоотрицание.

«Единство» противоположностей разноаспектно. Таких аспектов по крайней мере четыре: 1) единство как взаимодополняемость, связь в составе целостной материальной системы; 2) единство как равновесие, равнодействие противоположных сторон; 3) единство как возможность перехода одной противоположности в другую (в смысле изменения положения в системе) и 4) единство как возможность временного объединения, «союза» в условиях разнонаправленности (в состоянии полярности и конфликтности). Качественная сторона единства противоположностей выражается в первом, третьем и четвертом аспектах, количественная сторона — во втором.

Единство и борьба противоположностей являются источником и главной движущей силой развития. В их научном конкретном^[560] познании — ключ к практическому использованию противоречий, к управлению процессами развития.

Существуют множество различных противоречий и разные основания их классификации. Исходным, наиболее фундаментальным подразделением противоречий является их деление по степени охвата действительности. Выделяются следующие два типа: общедиалектические, охватывающие материальную и духовную действительность, и специфически-диалектические, разделяемые, в свою очередь, на два подтипа: а) противоречия материальных систем (предметные противоречия) и б) диалектические противоречия познания.

Общедиалектические противоречия классифицируют по видам на основании того, в каких всеобщих сторонах действительности они функционируют. По тому, действуют ли они в области явлений (проявлений) или сущности, противоречия образуют два вида: *феноменологические* и *эссенциалистские* (их мы касались при рассмотрении вопроса о сущности и явлении). Если берется форма и содержание, то выделяются противоречия формы и противоречия содержания. Выделяются также противоречия внешние и

внутренние, необходимые и случайные, действительные и возможные и т.п. Рассмотрим внешние и внутренние противоречия.

Внутреннее противоречие — это такое, которое находится внутри системы, ограничено рамками конкретной целостности. Внешнее — это противоречие между данной системой и другой, находящейся вне ее. Внешнее и внутреннее относительны. Одно и то же явления (противоречие) есть одновременно и внутреннее, и внешнее: в одном отношении внутреннее, в другом — внешнее.

Поставим вопрос: какое из противоречий — внутреннее или внешнее — является источником развития? Кажется интуитивно ясным, что на этот вопрос нужно ответить либо в пользу внутреннего, либо в пользу внешнего противоречия. Но, во-первых, к материи, к миру в целом эти понятия вообще не применимы; отвечая «внутреннее», мы тем самым признаем наличие чего-то внешнего по отношению к материальному миру. Во-вторых, применительно к конкретным материальным системам не может быть только внутреннего или только внешнего противоречия (в этом случае мы видим, что вопрос сформулирован неточно, союз «или» ориентирует на выбор лишь одного вида противоречий). Перечень примеров, где внутреннее противоречие является «источником» развития, столь же значителен, как и перечень фактов в пользу внешнего. Экстенсивный путь здесь малопродуктивен.

Представляется, например, верным такое понимание перехода к новому виду в органической природе. Исходный вид (I) приспособлен к среде. Изменение среды ведет к появлению несоответст^[561]вия вида и среды, т.е. такого внешнего противоречия, которое вынуждает живую систему изменять свое основное качество; в ней появляется тенденция к изменчивости, которая во взаимодействии с тенденцией к устойчивости (наследственность) определяет дальнейшее движение, в результате чего образуются неоднозначные следствия: одни системы оказываются приспособленными к внешней среде, другие — не приспособленными; действие естественного отбора ликвидирует последние, оставляя жизнеспособную форму (вид II). Такое понимание на первый взгляд кажется достаточно полным, во всяком случае, убедительным. Однако в нем не учитывается самодвижение системы, и это ведет к механизму.

В эволюционной теории, в генетике (да и в философии) уже давно осмысливаются факты, говорящие о наличии внутренних противоречий. Индивидуальные формы подвержены мутациям, одни из них — под явным воздействием внешних для них факторов, другие — под влиянием изменений в клеточной, физико-химической среде, непосредственно действующей на хромосомы и вызывающей точечные и другие мутации. Для вида, а тем более популяции такие мутации будут результатом внутренних противоречий. Сами импульсы к развитию заключены внутри системы, да и направления возможных изменений качества, границы возможной изменчивости преимущественно определяются природой исходной популяции.

С учетом всего этого роль внешних противоречий, т.е. противоречий живых форм со средой, тоже важна: они могут вызывать изменчивость, вы-

полняя роль искры или толчка; внешние факторы могут существенным образом определять направление изменчивости (отсюда установка медицинской генетики на поиски химических веществ, способных направленно воздействовать на наследственные болезни); внешняя среда выступает также важнейшим моментом естественного отбора, определяющего филогенетическое развитие живой природы.

Итак, мы видим, что развитие определяется и внутренними и внешними противоречиями. Удельный вес каждого из них в детерминации конкретных изменений устанавливается в каждом случае конкретно. Но в общей форме обнаруживается неразрывность внешних и внутренних противоречий.

Поскольку вся материя системна и одни системы взаимодействуют с другими, а меньшая система включается в большую по своим масштабам, постольку бытие конкретных материальных и духовных систем определено и внутренними и внешними детерминантами. Ни одно существование с его развитием не базируется только на внешнем или только на внутреннем, но на взаимосвязи внешнего и внутреннего. В этом ^[562] единстве внутреннее не равнозначно внешнему: развитие сложноорганизованной системы есть прежде всего самодвижение — основные его импульсы заключены во внутренних противоположных тенденциях, их взаимодействии.

Преувеличение внешних противоречий в развитии, их противопоставление внутренним, недооценка внутренних есть механистическая односторонность (*эктогенез*); равно метафизична и точка зрения, считающая единственным источником развития внутренние противоречия (*автогенез*). Источником развития являются внутренние и внешние противоречия системы при ведущей роли в формировании качественной основы системы внутренних противоречий.

В подтипе специфически-диалектических предметных противоречий выделяются виды противоречий по формам движения материи и по структурным уровням ее организации. Возможны другие основания деления.

В обществе, как и в других сферах материальной действительности, действуют разные противоречия (в области экономики, науки, культуры и т.п.). Существуют противоречия отдельных этапов, стадий развития общественно-экономических формаций и этих формаций в целом, имеются также противоречия, так сказать, глобального порядка, функционирующие во всех общественно-экономических формациях (основным из них является противоречие между производительными силами и производственными отношениями); последние принято называть общесоциологическими противоречиями. Они специфицируются в каждой формации.

Под *антагонистическими противоречиями* понимаются противоречия между социальными силами (социальными группами, классами), интересы которых в корне противоположны и обусловлены различным отношением к частной собственности на средства производства. *Неантагонистические противоречия* — противоречия между индивидами, социальными группами (включая классы) и странами, предполагающие общность их коренных социальных интересов.

Существуют противоречия *конструктивные* и *деструктивные*. Деструктивные противоречия могут обрести черты антагонистических противоречий. Эти противоречия для своего преодоления нуждаются в их разрушении. Все это и укладывается в понятие «деструкция». Не изжито представление, будто наличие противоречия у предмета пагубно для него. Гегель писал: «Если в той или иной вещи можно обнаружить противоречие, то это само по себе еще не есть, так сказать, изъян, недостаток или погрешность этой вещи» (Наука логики. Т. 2. М., 1971. С. 68). Противоречия неизбежны, без них нет развивающихся систем.^[563]

Научное познание противоречий социальной действительности и социальной практики необходимо как для управления уже имеющимися противоречиями в интересах прогресса цивилизации, так и для формирования принципиально новых противоречий.



Рассмотренные выше законы диалектики с трех различных сторон характеризуют развитие: закон диалектической противоречивости — источник, импульс развития; закон перехода количества в качество — механизм возникновения новых качеств; закон диалектического синтеза — характер и форму прогрессивно направленных изменений. Первый закон дает ответ на вопрос: почему совершается развитие? Второй — на вопрос: как происходит развитие? Третий — на вопрос: каков характер поступательного развития? В итоге взаимодействия трех отмеченных законов диалектики возникает единая система диалектических связей и переходов, в которой каждый элемент выполняет свою особую функцию, охватывая совокупным действием всю действительность. Закон диалектической противоречивости обнаруживает свое определяющее воздействие в каждом пункте развития, его проявления имеют место в любом масштабе и на любой стадии существования и развития предмета. Закон перехода количества в качество наиболее явно обнаруживает свое действие при переходе к каждому новому этапу развития, т.е. не на каждой отдельно взятой стадии существования предмета, а по меньшей мере в соотношении двух стадий. Действие закона диалектического синтеза проявляется лишь в процессе взаимодействия по крайней мере трех этапов развития.

Обладая специфичностью и несводимостью друг к другу, эти законы в то же время взаимосвязаны и проникают друг в друга, вплоть до полного слияния. Их единство многогранно, многоуровнево. Основа этого — взаимодействие в развитии. Одним из общих звеньев законов диалектики является скачок, т.е. момент, или стадия качественного преобразования развивающейся системы (подсистемы): будучи фокусом закона перехода количества в качество, скачок выступает для закона отрицания отрицания отрицанием-снятием, для закона единства и борьбы противоположностей — разрешением противоречия (скачки происходят не только на этапе конфликта, или

в состоянии дисгармонии, но и в процессе гармоничного развития системы),
в особенности когда противоречия достигают полной меры.^[564]

Глава 31. Прогресс как проблема

Широко распространено мнение (в том числе среди студентов), будто понятие прогресса «марксистское» – чисто идеологическое, применявшееся с целью дезориентировать людей при сравнении «социализма» и «капитализма», и что ныне нужно это понятие отбросить как социально вредное.

Однако, понятие прогресса не Марксом придумано, оно существовало и до него; с его именем связана лишь особая его трактовка, как и вообще развития.

Русский социолог П.А. Сорокин отмечал: «Проблема прогресса представляет собой одну из наиболее сложных, трудных и неясных научных проблем. Принимая различные названия в течение истории... она уже давно привлекла к себе внимание человеческой мысли и давно уже стала предметом исследования» (Обзор теорий и основных проблем прогресса // Новые идеи в социологии. Сборник 3-й. СПб., 1914. С. 116).

Понятие прогресса оказывается нужным науке, в первую очередь истории, социологии, философии, и нужным по ряду соображений. Одно из таких пояснений мы встречаем в работах известного историка Н.И. Кареева (1850—1931). Он спрашивал: какое значение имеет понятие прогресса? И отвечал: понятие прогресса должно дать идеальную мерку для оценки хода истории, без какой-либо оценки невозможен суд над действительной историей, невозможно отыскание ее смысла. «Нет ничего абсолютно совершенного, — писал он, — есть только именно такие относительные и сравнительные совершенства, а их мы можем расположить в известном порядке... по степени их удаления от несовершенного и приближения к совершенному с нашей точки зрения... Применяя этот идеальный порядок к последовательности исторических фактов, мы оцениваем ход истории как совпадающий или несовпадающий с этим идеальным порядком, т.е. как прогрессивный или регрессивный, и, подводя общий итог, высказываем свой суд над целым действительной истории, определяем его смысл» (Философия, история и теория прогресса // Собр. соч. Т. I. История с философской точки зрения. СПб., 1912. С. 122—123).

Следует принять констатацию этим историком (кстати, он не марксист: до революции 1917 г. — активный деятель партии кадетов) того исторического факта, что сама идея прогресса зародилась еще в античное время. В психологическом плане, подчеркивал Н.И. Кареев, у идеи прогресса «было два источника: наблюдения над действительностью и чаяния лучшего будущего» (Идея прогресса в ее историческом развитии // Там же. С. 197). Раньше всего идея эта вытекала из наблюдений, причем прежде всего над^[565] умственной сферой. Об умственном прогрессе писали философы и ученые древности, отцы церкви и сектанты, схоласты и гуманисты. Все были согласны в том, что такой прогресс сводится к расширению и углублению знаний, к выработке более правильных понятий, к увеличению власти над природой. Наряду с этим прогресс в нравственной сфере или игнорировался, или отри-

цался; некоторые даже доказывали нравственный регресс. Но возникновение христианства положило начало новой, все усиливавшейся тенденции. «Христианство явилось как моральное обновление мира с верою в нравственный прогресс... писатели этой эпохи создали два разные представления о прогрессе: одно ограничивалось только внутренним миром человека, другое соединено было с мечтаниями о наступлении царства Божия на земле и в нем новых общественных порядков. Прогресс общественный рассматривался как естественное и необходимое требование морального идеала» (там же. С. 198).

Итак, уже много столетий назад начала формироваться идея прогресса. На заре развития человеческой цивилизации обозначились контуры двух направлений в трактовке прогресса: одно, если говорить современным языком, сциентистское, констатирующее, описательное и другое — аксиологическое, ценностное. В первом констатация умственного прогресса была дополнена в дальнейшем констатацией прогресса в органической природе, в экономике, в технических приспособлениях и т.п.

В середине XVIII столетия в выступлениях французского философа и экономиста А.-Р.-Ж. Тюрго оба названные направления слились воедино. Тюрго характеризовал прогрессы в экономике, политических структурах, в науке, в духовной сфере. Между прочим он указал на три стадии культурного прогресса: религиозную, спекулятивную, научную (эта идея впоследствии была развита основоположником позитивизма О. Контом). Политический оптимизм идеологов буржуазии проявился достаточно ярко в этой идее прогресса, которую разделяли также Ж.-А.-Н. Кондорсе, Ж.-Ж. Руссо и другие просветители второй половины XVIII столетия. В их трудах указывались и противоречия прогресса социального характера, несовместимость с ним прежде всего феодальных режимов. «Тирания, — отмечал Тюрго, — подавляет умы тяжестью своего режима» (Избранные философские произведения. М., 1937. С. 64). По Руссо, прогресс противоречив в том плане, что разрушает гармоничность человеческой личности и превращает человека в односторонность, в человека-функцию. Французская буржуазная революция конца XVIII века совершалась под флагом борьбы за прогресс.

В XIX столетии усилились факторы, действовавшие на то направление в концепции прогресса, которое стремилось «беспристрастно» описывать, или констатировать, объективные явления.^[566] Таковой в сфере познания живой природы стала эволюционная теория. Первое направление все больше превращалось в сциентизированное направление прогресса, свободное от ценностей, идеалов, «субъективизма». Наряду с ним философизировалось второе направление, внутри которого стала разрабатываться теория ценностей. Один из виднейших представителей неокантианства Г. Риккерт настаивал на ценностном характере прогресса, отвергая возможность прогресса в природе. Он подчеркивал положение о том, что понятие прогресса имеет «ценностный характер», а понятие эволюции дает «индифферентный» к ценности ряд изменений (см.: Границы естественнонаучного образования понятий. СПб., 1903. С. 502—520).

Оригинальной концепцией прогресса, в которой неразрывно были связаны оба подхода, явилась теория русского писателя и философа второй половины XIX в. К.Н. Леонтьева. С одной стороны, он исходил из необходимости борьбы с ростом энтропии, провозглашал важность процессов, ведущих к разнообразию, на этой основе — к единениям, а с другой — не мыслил прогресс без эстетического аспекта, без контрастности человеческих чувств (добра и зла, красоты и уродства и т.п.). Равенство, подчеркивал он, есть путь в небытие; стремление к равенству, единообразию губительно. Между тем такого рода прогресс многим по душе. Этот эгалитарный прогресс есть прогресс уравнивательный, смешивающий многоцветие жизни в монотонности, однообразии, усредненности существования, вкусов и потребностей. Эгалитарный прогресс возвращает человечество к его сходной точке — к зоологической борьбе за равное право победить другого, за равное право на зависть, ненависть, разрушение. Противоположностью равенства, т.е. однообразия, выступает единство многообразия. С точки зрения устойчивости организации, сохранения жизни, государства, всякое удержание разнообразия, многоцветия, неравенства живительны для них. Сам Бог хочет неравенства, контраста, разнообразия. К.Н. Леонтьев открывает как бы предустановленную гармонию законов природы и законов эстетики, т.е. признает эстетический смысл природной жизни. Он считает, что прогрессу в природе соответствует и основная мысль эстетики: единство в разнообразии, так называемая гармония, в сущности не только не исключают борьбы и страданий, но даже требующая их. В прогресс, по мнению К.Н. Леонтьева, надо верить, но не как в улучшение непременно, а как в новое перерождение тягостей жизни, в новые виды страданий и стеснений человеческих. Правильная вера в прогресс должна быть пессимистической, не благодушной, все ожидающей какой-то весны. В целом прогресс — это постепенное восхождение к сложнейшему, постепенный переход от бесцветности, от простоты к оригинальности и разнообразию, увеличению богатства внутреннего. Высшая точка развития есть ^[567] высшая степень сложности, объединенной неким внутренним деспотическим единством. Спасение мира — в расширении и упрочении разнообразия.

К началу XX века понятие прогресса уже глубоко вошло в науку, особенно в социологию, историю, философию. Со времени Ж. Кондорсе и О. Конта сделалось своего рода правилом, констатировал П.А. Сорокин, чтобы каждый социолог давал свой ответ на вопрос: что такое прогресс? Многие социологические доктрины почти исчерпываются теорией прогресса. «Но не только в сфере научного исследования социальных явлений посчастливилось термину прогресса; не менее популярен он, — указывает П.А. Сорокин, — и в области обычной житейской практики. Кто только не говорит теперь о прогрессе и кто только не ссылается на прогресс! Государственный муж, посылающий на виселицу десятки людей, гражданин, протестующий против подобных актов, защитник существующих устоев и революционер, разрушающий их, — все они в конце концов ссылаются на прогресс и оправдывают свои действия “требованиями и интересами прогресса”. Каждый из них дает

свою “формулу” прогресса и наряжает его по своему собственному вкусу. При таком положении дела немудрено, что число “теорий” прогресса возросло до невероятности» (см.: Указ. соч. С. 117). С обзором основных теорий прогресса, сложившихся в науке к началу XX в., можно познакомиться по сборнику статей «Новые идеи в социологии. Сборник 3. Что такое прогресс» [СПб., 1914 (здесь помещены статьи: П.А. Сорокин – «Обзор теорий и основных проблем прогресса», Вебер – «Эволюция и прогресс», Е.В. де Роберти – «Идея прогресса», П. Коллэ – «Общественный прогресс», Ф. Бюссон – «К вопросу о политическом прогрессе» и др.)].

Несмотря на растущее число теорий, и в XX столетии можно все-таки видеть два основных направления разработки проблемы: сциентистское и аксиологическое; в некоторых из концепций предпринимаются попытки синтезировать направления; есть теории, ставящие под сомнение саму идею прогресса или даже отвергающие ее.

Имеются концепции, которые лишь на первый взгляд отвергают наличие прогресса, но которые оказываются фактически направленными лишь против упрощенных представлений о прогрессе и раскрывающими новые стороны и уровни этого явления. Одна из таких концепций представлена в трудах С.Л. Франка.

Он отмечает, что имеется ложный тип философии истории (или философии прогресса), заключающийся в попытке понять последнюю цель исторического развития, то конечное состояние, к которому она должна привести и ради которого творится вся история; все прошедшее и настоящее, все многообразие исторического развития рассматривается здесь лишь как средство и путь^[568] к этой конечной цели. Человечество, согласно этому воззрению, беспрерывно идет вперед, к какой-то конечной цели, к последнему идеально-завершенному состоянию, и все сменяющиеся исторические эпохи суть лишь последовательные этапы на пути продвижения к этой цели. В таком воззрении конечное идеальное состояние есть произвольная фантазия, утопия, даже если в них отражены устремления целой эпохи. С.Л. Франк пишет: «Если присмотреться к истолкованиям истории такого рода, то не будет карикатурой сказать, что в своем пределе их понимание истории сводится едва ли не всегда на такое ее деление: 1) от Адама до моего дедушки — период варварства и первых зачатков культуры; 2) от моего дедушки до меня — период подготовки великих достижений, которые должно осуществить в мое время; 3) я и задачи моего времени, в которых завершается и окончательно осуществляется цель всемирной истории». Но не только в этом заключается несостоятельность этой философии истории. «Если даже допустить, — считает С.Л. Франк, — что человечество действительно идет к определенной конечной цели и что мы в состоянии ее определить, само представление, что смысл истории заключается в достижении этой цели, в сущности, лишает всю полноту конкретного исторического процесса всякого внутреннего, самодовлеющего значения. Упования и подвиги, жертвы и страдания, культурные и общественные достижения всех прошедших поколений рассматриваются здесь просто как удобство, нужное для урожая будущего, который пойдет

на пользу последних, единственных избранных мировой истории. Ни морально, ни научно, — заключает С.Л. Франк, — нельзя примириться с таким представлением» (Духовные основы общества. М., 1992. С. 30).



Остановимся теперь на освещении того понимания прогресса (в широком смысле слова), которое мы считаем наиболее обоснованным с философской точки зрения. Последовательность его изложения при этом следующая. Выделяются сначала три сферы материальной действительности: неорганическая природа, органическая природа и социальная реальность, в каждой из них выявляются критерии прогресса, а затем предпринимается попытка решить вопрос о возможности всеобщего, универсального критерия прогресса. Нужно заметить, что наличие развития в неорганической природе само по себе неочевидно, этот вопрос дискуссионный, и многие философы, как и физики, утверждают, что в этой сфере нельзя обнаружить ни развития, ни прогресса. По нашему мнению, преимущества имеет, все же, противоположная точка зрения.

Для неорганической природы достаточным *критерием прогресса* можно считать *степень усложнения структуры системы* (например, молекулярный уровень в сопоставлении с атомарным). Переходы^[569] от одних основных уровней системной организации объектов к другим означают расширение возможностей взаимодействия, изменения этих систем. Правда, не все формы возникшей целостной системы сложнее форм движения ее элементов. Движение микрочастиц, например, подчиняется сложным волновым законам; при объединении частиц в молекулы и макроскопические тела волновые свойства становятся практически незаметными, поскольку длина волны де Бройля при увеличении массы стремится к нулю. Соответственно квантовые законы движения уступают место законам классической механики; последние являются более простым, частным случаем квантовых закономерностей (С.Т. Мелюхин). Но внутри этого «более простого» имеют место более сложные закономерности, так что содержание системы в целом все же оказывается более многообразным. Усложнение здесь происходит не столько в экстенсивном, сколько в интенсивном плане. Общей линией являются усложнение состава и структуры системы, появление новых подсистем (или систем), рост числа внутренних и внешних взаимодействий системы, увеличение возможностей для таких взаимодействий (и в этом смысле — рост степеней свободы систем).

Для низших видов прогресса на элементарном и ядерно-атомарном уровнях организации материи характерной оказывается внутренняя нерасчлененность, недифференцированность, определенная линейность прогрессивных изменений. С возникновением простейших химических соединений дальнейшая эволюция сопровождается фундаментальной дифференциацией путей развития химизма: возникают кристаллическая и молекулярная ветви химической организованности. Если первая обусловила формирование почти

всей массы земной коры, то историческое значение второй определяется прежде всего тем, что именно в рамках молекулярной организации сложилась многообразная химия высокоорганизованных органических веществ, подготовившая и обусловившая переход к биологической организации материи. С возникновением последней структура прогрессивного развития испытала дальнейшее усложнение, ибо прогрессивное развитие живого связано уже с четырьмя основными стволами эволюции — эволюцией организации биологических индивидов, филогенетической эволюцией видов, историческим развитием биоценозов и биосферы, в свою очередь представленными многообразными ветвями прогресса. Соответственно и биологический прогресс не сводится к одному лишь филогенетическому прогрессу видов, а оказывается диалектическим единством четырех фундаментальных форм прогрессивного развития живого: прогрессом биологической индивидуальности, морфофункциональным филогенетическим прогрессом видов (арогенез), прогрессивной эволюцией биоценотической организации и «живого покрова» (биосферы) в целом^[570] (см.: *Молевич Е.Ф.* Прогресс и регресс в процессе развития. С. 210—212).

По отношению к системам органической природы приходится обращаться к комплексному критерию прогресса. Его отдельными моментами являются следующие: степень дифференциации и интеграции структуры и функций живого и оптимальная связь этих параметров; увеличение конкурентоспособности; степень эффективности и работоспособности структур и функций живых систем; степень экономичности всех форм организации живого на разных ступенях их эволюции; степень эволюционной пластичности организации, сохранение или возрастание эволюционных возможностей; увеличение автономизации или относительной независимости от среды; повышение выживаемости, степени целостности и целесообразности индивида и вида; повышение надежности действия живых систем; увеличение запаса информации в результате установления многочисленных связей со средой. Эти критерии, как отмечают А.М. Миклин и В.А. Подольский, с разных сторон (а именно с точки зрения морфологии, физиологии, энергетики, экологии и кибернетики) характеризуют совершенство живого и только взятые в комплексе могут дать правильное представление о высоте организации живых систем.

Несмотря на то что степень прогресса в органической природе наиболее точно может быть установлена посредством целой совокупности критериев, все же в их составе имеется признак (в некоторые из критериев он входит в качестве их компонента), который оказывается доминирующим среди них. Он характеризует развертывание функциональных возможностей систем, а потому его можно обозначить термином «функциональный» (или «системно-функциональный»). Другие критерии хотя и самостоятельны, в чем-то дополняют, корректируют его, но не способны претендовать на ведущую роль в этом комплексе. *Прогресс применительно к живой природе определяется как такое повышение степени системной организации объекта,*

которое позволяет новой системе (измененному объекту) выполнять функции, недоступные старой (исходной) системе.

В отношении общества также применяется, с нашей точки зрения, комплексный критерий прогресса. Фактически каждая сфера общества требует своего специфического критерия, и только в своей совокупности эти критерии способны наиболее полно охарактеризовать ту или иную общественную систему, степень ее прогрессивности по сравнению с другими общественными системами.

Важную роль играют производство, уровень развития производительных сил, степень информатизации общества.

Но производство, как мы знаем, связано и с отношениями между людьми, с обменом информацией. Производительность труда во многом определяется человеческим элементом производительных сил.^[571] Без человека не могут осуществляться ни роботизация, ни автоматизация производственных процессов. Подобным же образом, если не в большей мере, производство начиная с середины XX столетия обуславливается информатизацией и компьютеризацией общества, что тоже тесно связано с человеком, с его физическим и интеллектуальным трудом¹. Односторонне ориентированная экономика в ущерб развитию человека, его духовных потенций отрицательно влияет на развитие экономики. Свободный труд есть характеристика производственных отношений, и степень свободы труда должна приниматься в расчет при характеристике степени совершенства общественной системы.

Социальное развитие идет в конечном итоге в направлении гармонизации интересов общества и интересов индивида. Общество и индивид одновременно могут и должны выступать друг для друга средством и целью. Немецкий философ-просветитель второй половины XVIII в. И.Г. Гердер говорил: «Человечность есть цель человеческой природы». Не может быть прогрессивной система, подавляющая интересы людей, не позволяющая развернуться их духовным способностям.

Все прогрессы — реакционны,
Если рушится человек.

(Вознесенский А. Собр. соч. Т. I М., 1983. С. 411)

Гармоничное развитие индивидов, их способностей к творчеству (что имеет место вопреки явлениям отчуждения) наращивает духовный, общекультурный потенциал общества, ведет к ускорению нравственного и культурного прогресса общества.

В философской и религиозно-христианской традиции большое место занимало представление как о нравственном усовершенствовании человека, так и о росте добра, об увеличении счастья в мире. Американский социолог второй половины XIX — начала XX в. Л.Ф. Уорд писал: «Так как конечную цель человеческих усилий составляет счастье, то истинный прогресс непременно должен быть к нему направлен. Поэтому прогресс состоит в увеличе-

¹ См. подробнее: *Алексеев П.В.* Основы социальной философии. М., 2002. Глава X. На пути к постиндустриальному обществу.

нии человеческого счастья, или, с отрицательной стороны, в уменьшении человеческих страданий» (Психические факторы цивилизации. М., 1897, С. 335). Русский философ XX столетия Н.А. Бердяев считал, что сущность общественного прогресса — увеличение добра и уменьшение зла. П.А. Сорокин указывал как на недопустимость игнорирования счастья, так и на преувеличение его значимости в составе прогресса. Если считать этот принцип единственным, писал он, то социальное развитие будет иметь целью выраживание самодовольных и счастливых свиней,^[572] а может быть, им предпочтительнее страдающих мудрецов? Касаясь безоценочных критериев прогресса (дифференциации и интеграции, принципа экономии и сохранения сил, роста социальной солидарности и др.), П.А. Сорокин показывал, что без принципа счастья они не позволяют уловить реального совершенствования общества; введение же принципа счастья в состав критериев прогресса должно внести поправки или коррективы в остальные критерии и дать целостный их синтез. «Все критерии прогресса, какими бы разнообразными они ни были, — подчеркивал он, — так или иначе подразумевают и должны включать в себя принцип счастья» (Социологический прогресс и принцип счастья // Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 511).

Итак, одним из критериев общественного прогресса является увеличение в обществе счастья и добра (т. е. уменьшение страдания и зла).

Мы приходим теперь к общему выводу относительно критериев общественного прогресса. Такими критериями являются: 1) степень информатизации, компьютеризации, электронизации общественной системы о критериях информатизации¹; 2) темпы роста производства товаров и средств производства, в том числе компьютеров высшего класса; 3) темпы роста услуг, в особенности в гуманитарной области (главным образом в здравоохранении, образовании и социальном обслуживании), а также в профессионально-технической области; 4) степень свободы индивидов, занятых во всех сферах общества, от эксплуатации; 5) уровень демократизации общественной системы; 6) степень реальных возможностей для всестороннего развития индивидов, увеличения продолжительности жизни и проявления творческих потенций человека; 7) увеличение человеческого счастья и добра.

Удельный вес тех или иных критериев в общем их комплексе неодинаков на разных этапах социального развития по отношению к одной и той же стране: на каких-то этапах на первый план может выступать, допустим, экономический критерий или политический. В настоящее время, как известно, в промышленно развитых странах темпы роста производства все больше оказываются в зависимости от экологической ситуации; стоит вопрос о «пределах роста» производства; этот критерий должен все больше уступать место другим критериям (например, при углублении процессов информатизации может встать проблема сдерживания экономического производства). В любом случае для более прогрессивной общественной системы характерна бу-

¹ См.: *Ракитов А.И.* Философия компьютерной революции. М., 1999. С. 32–35; см. также: *Белл Д.* Грядущее постиндустриальное общество. М., 1999.

дет ориентация прежде всего на обеспечение человеческого счастья в обществе.^[573] Такая ориентация, причинно воздействуя на другие стороны общественного развития (экономическую, политическую в том числе), может дать гармонично развивающуюся систему.

Поскольку в общем комплексе критериев общественного прогресса ведущее место занимает гуманитарный вектор, постольку этот комплекс в целом может быть назван *гуманитарным* критерием.

В подтверждение правильности такого вывода приведём соображения компетентных специалистов. А.И. Ракитов отмечает, что найти инвариантные ценности, способные послужить, так сказать, транзитивным основанием критерия социально-исторического прогресса, оказывается совсем не простой задачей, ибо такого рода ценности не лежат на поверхности и, будучи действительно общезначимыми по своему существу, по имплицитной вмонтированности в историю человечества, могут оказаться не только не общепринятыми, но даже и не вполне осознанными. И всё же анализ истории сменяющихся культур и цивилизаций показывает, что такие ценности существуют, и наиболее фундаментальными из них являются свобода и возможность самореализации, или, точнее, свобода как условие такой самореализации. Именно свобода как высшее проявление человечности есть та, быть может, никогда во всей своей абсолютной полноте не достижимая ценность, стремление к которой и возрастание которой составляют подлинное историческое содержание и меру социального прогресса, по отношению к которому технологический, интеллектуальный и экономический прогресс составляет лишь его условия, моменты и предпосылки.

Иначе говоря, можно считать, что гуманитарный критерий есть не только сторона (или вектор) каждого из вышеперечисленных критериев, но и ведущий самостоятельный критерий, по отношению к которому все остальные есть либо его конкретизация, либо условия и предпосылки.

Залогом прогресса, подчёркивают А.В. Иванов, И.В. Фотиева и М.Ю. Шишкин, может и должен стать переход от современной техногенно-потребительской цивилизации (которую авторы справедливо называют тупиковой) к духовно-экологической, или ноосферной, цивилизации. Существо этой цивилизации состоит в том, что научно-технический прогресс, производство материальных товаров и услуг, политические и финансово-экономические интересы должны быть не целью, а всего лишь средством гармонизации отношений между обществом и природой, подспорьем для утверждения высших идеалов человеческого существования: бесконечного познания, всестороннего творческого развития и нравственного совершенствования. В фундаменте духовно-экологической цивилизации должны будут лежать по крайней мере три общечеловеческие ценности: во-первых, признание безусловной значимости и необхо^[574]димости защиты всех национальных идеалов и святынь, отвечающих только одному условию: они не должны оскорблять идеалы и святыни других культур; во-вторых, постепенный переход антропоцентрической морали в природоцентристскую, т.е. взгляд на любые формы естественной природной эволюции (от минералов до биогеоценозов) не

столько как на ресурс, сколько как на сокровище, вверенное человеку для сохранения и творческого приумножения; в-третьих, понимание человека как духовно-космического деятеля, имеющего не только безграничные возможности для роста сознания и духа и актуализации резервов своей телесно-физиологической организации, но и несущего нравственную ответственность за эволюционные процессы на Земле и в Космосе; Человек – это ключевая сила мирового бытия, духовно-материальная сила.

Достижение устойчивого прогресса (на основе информатизации всего общества) будет служить важным, хотя и не единственным средством преодоления основных форм отчуждения и превращения человека из «одномерного» существа во всесторонне («многомерно») гармонично развитую творческую Личность.

Для настоящего времени, как и для прошлых эпох, важное значение имеют диссонансы и противоречия прогресса. Э. Фромм отмечал один из противоречивых моментов социального прогресса: «Технически мы живем в атомном веке, в то время как большинство людей эмоционально живет в каменном веке, включая большинство тех, кто находится у власти».

Прогресс, хотя и связывается в нашем представлении с гармоничным развитием, однако в нем есть и дисгармонии, и конфликты, и регресс, и отчуждение.



Таковы *основные критерии прогресса* по трем сферам материальной действительности: *системно-структурный* — применительно к неорганической природе, *функциональный* — по отношению к органическому миру и *гуманитарный* — по отношению к обществу.

Если теперь переключить внимание с локальных критериев (неорганической природы, органической природы и социальной сферы действительности) на общий универсальный критерий прогресса, т.е. на критерий, который мог бы быть применен к любой сфере материальной действительности, то станет понятной трудность его выделения: функциональный не подойдет к неорганическим системам, а гуманитарный — к системам органической природы. Более сложное не может быть мерилom более простого, но^[575] простое способно стать фундаментальным, исходным для последующих формообразований. Всеобщий критерий прогресса, очевидно, должен базироваться на системно-структурном критерии.

Но представление о системности как критериальном признаке требует пояснения. Понятие «системный» не охватывает абсолютно все, что есть в системах. За его пределами ряд других понятий, в том числе «энергетический», «информационный», хотя, конечно, системы имеют стороны, выражаемые в этих понятиях. В философскую литературу уже прочно вошло соотнесение функций и развития систем непосредственно со структурой, с организацией систем и связывается с системным подходом.

В системно-структурном плане общая тенденция прогресса связана не только с наращиванием состава элементов системы (хотя это важно), сколько с дальнейшей дифференциацией системы, ее подсистем, элементов структуры с одновременным усилением интеграции на новых уровнях дифференциации. Происходит аккумуляция свойств и признаков, их интегрирование, возникновение новых интегративных свойств системы. Основное содержание предыдущего развития обогащается, поднимается выше, переходит в высшее.

Что касается роста степеней свободы (как универсального критерия), то нам представляется, что, во-первых, это явление не тождественно увеличению функциональных возможностей материальных систем, во-вторых, и то и другое есть преимущественно внешние проявления прогресса, во многом зависящие от других систем, взаимодействующих с данной, что способно влиять на свободу и функции и нередко искажать подлинную сущность самой системы и характер ее развития. Уже не раз встречалось толкование прогресса как достижения максимально полной независимости системы от среды. На это выдвигались веские контраргументы. Так, указывалось на несостоятельность положения о независимости системы от среды, ибо они неразрывны; если считать эту независимость критерием высоты организации, то гораздо большей независимостью от внешней среды обладают, например, микроорганизмы, нежели высшие организмы. Применительно к обществу это может быть соотнесено со многими негативными явлениями, например с тенденцией некоторых лиц к свободе от правовых законов, норм морали и т.д. По-видимому, трактовка «роста степеней свободы» как показателя прогресса должна быть теснее связана с детерминизмом и системным подходом.

Системно-структурный критерий в своем «чистом» виде, применяясь к процессам неорганической природы, включается затем в качестве основы в системно-функциональный критерий, используемый для анализа сферы живой природы, и, наконец, вместе с ним входит важным компонентом в гуманитарный критерий,^[576] нацеленный на выявление прогресса в социальной действительности. Системно-структурный критерий относится ко всей материальной и духовной действительности; при учете же его своеобразного выражения в других сферах он может квалифицироваться как системный критерий вообще. Следует отметить, что этот критерий диалектичен: он связан с представлением о противоречиях систем и включает в себе этот момент как один из признаков критериальности. Прогресс неотделим от повышения способности системы и ее частей перестраиваться под воздействием внешних или внутренних факторов и порождать новые состояния. Это способность к преодолению противоречий. Как отмечает Г. Климашевский, материальные процессы одной и той же ступени развития или сами определенные ступени развития материи развиваются прогрессивно, если более поздние процессы (или ступени) могут разрешить или разрешают внутренние противоречия или основное противоречие соответствующих предшествующих процессов (или ступеней).

Конечно, преодоление противоречий, не преодолеваемых на предыдущей ступени развития, имеет место и при регрессе. Но, будучи взятым в

единстве с ростом дифференцированности и интегрированности системы, с ростом многообразия ее содержания, оно ведет к увеличению мобильности, пластичности системы, к увеличению ее стабильности, степени свободы от воздействия внешних факторов, к росту автономности таких систем по отношению к внешним условиям. Одновременно усиливается взаимосвязь частей и подсистем, уменьшается степень их внутренней свободы.

Итак, в *общий, универсальный критерий прогресса* включаются следующие признаки: *увеличение степени дифференцированности (разнообразия) системы, сопряженное с интегрированностью ее частей, компонентов; усиление мобильности, эффективности и надежности материальных систем, увеличение их способности преодолевать противоречия; воспроизведение в расширяющихся масштабах основных функций системы; рост автономности системы по отношению к внешним условиям; усиление степени организации, степени целостности системы.* Все это признаки, объединяемые одним понятием — «системный» (или «системно-структурный»). Если все отмеченные признаки системного критерия прогресса, а к ним могут быть добавлены некоторые другие, связать с понятием «высший», то *прогресс можно определить как развитие системы от низшего к высшему.* Противоположное направление развития — регресс — в таком случае будет изменением системы от высшего к низшему.

Системный критерий прогресса — основной, но он дополняется другими: например, если брать живую природу — экологическим критерием, для всей материальной действительности — ^[577] энергетическим критерием, а при охвате познавательной сферы — информационным критерием. Все они находятся под определяющим влиянием системного критерия.

Прогресс всегда относителен. Для определения того, подчинены ли изменения прогрессу, нужно устанавливать «систему отсчета», ставить вопрос: по отношению к чему рассматривается ряд изменений? В результате одно и то же явление может быть одновременно и прогрессивным, и регрессивным: прогрессивным в одном отношении, регрессивным в другом. Так, возникновение в органической природе паразитических форм оценивается как регресс по сравнению с исходными, им предшествовавшими формами, но в системе органического мира в целом это есть прогресс, связанный с усложнением взаимоотношений живых организмов, с расширением функциональных возможностей живого. Прогресс не абстрактен, но всегда конкретен, для его выявления требуется конкретный анализ. Прогресс, как уже отмечалось, связан с регрессом. И не только в том плане, что восходящая ветвь развития материальных систем рано или поздно переходит в нисходящую ветвь. Помимо этого, сама прогрессивная ветвь может совмещаться с временными отступлениями назад (как в случае контрреволюции в социальной области) или иметь возвраты на более высокой ступени развития (во всех случаях проявления спиралевидной формы развития). Прогресс связан с регрессом еще и «вертикально», когда общий прогресс системы включает в себя регресс отдельных элементов, структур, функций. Диалектика реального такова, что каждый

шаг в осуществлении возможностей, расширяя их диапазон в одних направлениях, закрывает возможности в других.

Из изложенного видно, что нет «чистого», т.е. никак не связанного с регрессом, прогресса (как нет и «чистой» ветви нисходящего развития).

Прогресс всегда связан также с круговоротами (элементов, условий), с механическими движениями; не исключает реальный прогресс и хаотичности в отдельных сторонах материальных систем. Однако в прогрессе все эти изменения и образования подчинены главной тенденции развития материальной системы. В свою очередь, прогресс одной материальной системы, включенной в систему большего масштаба, может оказаться лишь стороной нисходящей ветви развития или круговорота системы большего порядка.



В проблему прогресса в качестве одного из ее аспектов входит вопрос о формах прогрессивного развития. Исследователи сходятся в том, что формы такого развития (по отношению к социальным явлениям) разнообразны. Выделяют линейную (или лестнично-поступательная) форму, спиралеобразную, веерную, волновую и др.

Пример веерной концепции развития — концепция исторического круговорота цивилизаций английского историка и социолога **А.Д. Тойнби** (1889—1975). Как он установил, в истории человечества была 21 цивилизация; из них 13 основных; каждая проходила стадии возникновения, надлома и разложения, после чего погибала. К настоящему времени, считает он, имеется 5 основных цивилизаций: индийская, китайская, исламская, русская и западная. В любой из них имеется прогресс в духовном совершенствовании, в религиозных верованиях и т.п. В концепции А.Д. Тойнби некоторые критики усматривают круговороты. Однако цивилизационный путь у него по форме ничем существенным не отличается от геологических этапов в развитии Земли; и если мы линейность в таком развитии не считаем круговоротом, то неверным будет его точку зрения относить к недиалектическим «круговоротным» построениям. Его представление об отдельных цивилизациях действительно «линейно» (до определенной точки происходит поступательно-прогрессивное развитие), а в другой системе отсчета — в рамках всего общества — оно «веерное».

Можно подумать над вопросом: а не относится ли к этому типу прогресса развитие философии? Мы здесь имеем множество отдельных направлений, формирующихся на основе разных познавательных способностей человека (точнее, вследствие реализации в большей степени каких-то одних способностей) и своеобразного видения мира, обусловливаемого также социокультурными факторами. Какие-то концепции устаревают, сходят со сцены, а какие-то набирают силу. Взаимовлияние концепций, как и цивилизаций, не снимает проблему качественной специфичности каждой из них, их относительно автономного движения.

Верность, заметим, не исключает синтетической картины.

Одной из форм прогресса является восходяще-волновое развитие. Согласно концепции волнообразного прогресса материальная система вначале развивается интенсивно, затем темпы развития ослабевают в результате ограниченных возможностей структуры, наступает период движения как бы по плато, затем начинается спад развития; отсюда — два варианта будущего: либо структуры претерпевают трансформацию и дают начало новому, более быстрому развитию, либо, если их не трансформировать, система будет деградировать и в конце концов разрушится. Количество волн в таком прогрессе зависит от возможных вариантов структур.

При развитии системы может происходить видоизменение формы прогресса под влиянием не только внутренних, но и внеш^[579]них условий. Речь идет, разумеется, не о мире в целом, а о конкретных материальных системах, в данном случае об обществе.

Обратим внимание на одно из научных исследований. В начале XX в. было установлено влияние космических факторов на развитие общества и жизнь людей. В книге А.Л. Чижевского «Физические факторы исторического процесса» (Калуга, 1924) были обобщены результаты многих исследований. Факты показывали, что ритмы солнечной активности воздействуют на динамику эпидемий, урожаев, на социальные события (возникновение революций, войн и т.п.). А. Л. Чижевский отмечал: «В свете современного научного мировоззрения судьбы человечества, без сомнения, находятся в зависимости от судеб Вселенной». Периодичность мощного воздействия Солнца на человечество в среднем составляет 11—12 лет. В качестве иллюстрации такой зависимости можно вспомнить отечественную историю: 1905, 1917, 1929, 1941 гг. «Мы должны помнить, — писал А.Л. Чижевский, — что влияние космических факторов отражается более или менее равномерно на всех двух миллиардах человеческих индивидов, ныне населяющих Землю, и было бы преступно игнорировать изучение их влияния, как бы тонко и неуловимо с первого взгляда оно ни было. В 1927—1929 годах, — предупреждал он [в 1924 г.], — следует предполагать наступление максимума солнцедейтельности. Если допустить существование периода в 60 лет (Young) или в 35 лет (Lockyer), которые присоединяются к основному колебанию в 11 лет, то ближайший будущий максимум должен быть особенно напряженным (*maximum maximumum*), ибо максимум 1870 года отличался большою силою. По всему вероятно, в эти годы произойдут вследствие наличия факторов социально-политического порядка крупные исторические события, которые снова видоизменяют географическую карту».



В связи с вопросом о прогрессе встает проблема развития духа, включающая вопрос о том, конечен или бесконечен прогресс человеческой цивилизации.

Научная философия в принципе не ставит пределов прогрессу духа, за исключением одного: дух всегда будет находиться во взаимозависимости с

природой; материя неисчерпаема, бесконечно и ее познание, которое в своем поступательном развитии может приближаться к абсолютному раскрытию ее разнообразия, но при постоянном росте объема истинной информации все же никогда не будет в состоянии охватить бесконечную природу полностью. Всегда останется область непостижимого.^[580]

Современная космология не отрицает неизбежности гибели Солнечной системы; более того, существуют модели Вселенной (точнее, известной нам части Вселенной), согласно которым должны погибнуть и Солнечная система, и Галактика. Открытие в 1929 г. американским астрономом Э.П. Хабблом красного смещения в спектрах галактик, истолкованное под углом зрения эффекта Допплера и имевшее следствием признание удаления галактик с огромной скоростью, близкой к скорости света, послужило толчком к созданию многих моделей Вселенной — «расширяющейся», «осциллирующей», «инфляционной» — полагающих началом расширения сингулярное состояние материи и возврат Вселенной к этому состоянию, исключаящему не только все живое, но даже молекулярный и атомарный уровни организации материи.

В последние десятилетия, однако, в представлениях о Вселенной происходят глубокие изменения. Все более укрепляется мнение о недопустимости экстраполировать наблюдаемую исследователями часть Вселенной на «Вселенную вообще»; тем самым снимается проблема сингулярности материи. Все больше доводов обретает концепция осциллирующей Вселенной, такая ее разновидность, которая отвергает сингулярность также для Метагалактики, признавая расширение и сжатие до иного предела. В общем, вырисовывается картина постоянного изменения, постоянного движения галактик, но не гибели всей их системы.

За прошедшее столетие в качестве теоретической, а затем и практической встала проблема выхода человека в космос. Освоение космоса необходимо не только для дальнейшего развития общества на Земле. Оно необходимо и в целях обеспечения бесконечного развития самого человечества. Ставится вопрос о создании принципиально новых ракетных двигателей — ионных, плазменных, фотонных, о создании межзвездных и даже межгалактических кораблей, достигающих околосветовых скоростей. Выдвигаются планы преодоления сверхперегрузок, в которых окажется человеческий организм на начальном этапе такого полета. С опорой на теорию относительности Е. Зенгер показал, что, имея новую технику, человек сможет в пределах своей индивидуальной жизни попасть в практически сколь угодно отдаленную область Метагалактики. Предполагается, что если освоение Солнечной системы займет около тысячи лет, то для освоения Галактики потребуется от одного до десяти миллионов лет. Так что если принять, что Солнечная система будет функционировать еще примерно 5—6 миллиардов лет (для галактики 10 миллиардов), то для человечества при оговоренных и других условиях не исключается полностью возможность миграции на другие звездные системы или другие галактики.^[581]

Такая возможность, однако, перечеркивается угрозой гравитационного коллапса, представление о котором содержится в современных моделях расширяющейся и пульсирующей Вселенной. Но в последние десятилетия появились данные, вызывающие сомнение в правильности интерпретации смещения в спектрах галактик к красному концу на основе эффекта Доплера. Этот феномен может быть объяснен как следствие уменьшения энергии и собственной частоты фотонов при движении их в течение многих миллионов лет в межгалактическом пространстве в результате взаимодействия с гравитационными полями, фоном нейтрино, не наблюдаемой пока материей. Кроме того, установлено аномально высокое красное смещение в спектральных линиях квазаров; если бы такое смещение было обусловлено эффектом Доплера, то скорость удаления квазаров в 2,5—2,8 раза превышала бы скорость света. Все это, как и неясность возникновения сингулярности, характера пребывания физической материи в этом состоянии, причин большого взрыва и т.п., меняет характер представления о Метагалактике и Вселенной и усиливает аргументы в пользу предположения о возможности бесконечного существования мыслящего духа.

Не исключается возможность в крайне отдаленном будущем установления преемственности в развитии ряда однопланетных или одно-звездных цивилизаций и слияния духовных систем планетного масштаба в единый поток интеркосмического сознания.

Такая возможность маловероятна, близка к нулю, но не исключена полностью. Если она реализуется, то мыслящий разум, имея начало в конкретных природных системах и обладая также границей в смысле невозможности встать над природой, обретет новое измерение, и перед ним откроется перспектива бесконечного в принципе существования. Как писал Гегель, «природа самого конечного состоит в том, чтобы выходить за свои пределы... и становиться бесконечным».

Итак, у цивилизации, у мыслящего духа, существующего на Земле, имеется две возможности: одна — прекращение существования под влиянием внешних или внутренних причин и другая — обеспечение бесконечного прогресса.^[582]

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Начиная с конца 80-х гг. преподавание философии в российских вузах претерпело существенные изменения. Суть этих изменений заключается в переходе от монотеоретической модели преподавания философии, которая долгое время господствовала в нашей стране, к плюралистической модели. Ранее предполагалось, что существует одна истинная научная философия, которая является высшим этапом в развитии мировой философской мысли, а все остальные философские доктрины находятся на обочине «столбовой дороги» развития мировой философской мысли. Соответственно и преподавание философии сводилось к последовательному изложению принятой философской доктрины, а все проблемы преподавания сводились нередко к спорам о последовательности такого изложения. В настоящее время такая модель преподавания не может считаться приемлемой по различным соображениям.

Монотеоретическая модель была характерна не только для нашего философского образования. И в других странах можно проследить подобную тенденцию. В англо-американской философии, например, явно прослеживается доминирование аналитической философии. Во Франции ощущается господство структурализма. Во многих европейских странах очень сильно влияние феноменологии. Некоторые крупные философы понимают ограниченность монотеоретического подхода. Так, на одном из Всемирных философских конгрессов французский философ П. Рикер говорил о необходимости синтеза марксизма, аналитической философии и феноменологии. Возможен ли такой органический синтез различных философских подходов? Нам представляется, что однозначного утвердительного ответа на этот вопрос дать нельзя. Скорее, между различными философскими подходами существует отношение дополнительности в боровском смысле этого слова.

В повестку дня (и не только в нашей стране) включен вопрос о переходе на новую модель изучения философии. Перед нашими преподавателями стоит задача ознакомления студентов с основными течениями философской мысли в мире на паритетных началах. Причем решение этой задачи не сводится просто к последовательному изложению различных философских доктрин. Это был бы самый простой выход из ситуации. Задача заключается, однако, в том, чтобы сопоставить различные философские подходы в решении отдельных философских проблем. Преподавание философии, весь материал философии требуется подчинить проблемному принципу организации материала.^[583]

При всем многообразии философских концепций, которые часто противостоят друг другу, имеется то, что объединяет все философские искания; таким стержнем является исторически сформировавшийся комплекс проблем, ответ на которые обязателен для каждого философа. Именно проблемный принцип организации материала позволяет реализовать плюралистическую модель преподавания философии. Проблемный принцип построения

материала и плюралистический подход к анализу обсуждаемых проблем и были положены в основание данного учебного пособия, хотя авторы отдают себе отчет в том, что этот замысел реализован далеко не полностью.

Уместно заметить, что плюрализм в философии и плюралистическая модель в преподавании философии — принципиально разные вещи. Философ всегда должен придерживаться определенной мировоззренческой позиции. Философ должен стремиться к непротиворечивой системе взглядов на мир и на отношение к этому миру. Но плюрализм в освоении философии, помимо изложения в лекциях и беседах других точек зрения и подходов, состоит также, а быть может, и преимущественно в ознакомлении студентов и аспирантов с текстами работ философов самых разных направлений. Этой цели служат хрестоматии (антологии) по философии, в том числе и специально подготовленная к данному учебнику «Хрестоматия по философии» (1-е изд. – 1996, 2-е изд. – 1997, 2003).

Плюралистическая модель в преподавании философии нацелена на то, чтобы ознакомить читателей с большим спектром философских концепций, с многообразием различных подходов к решению ключевых философских проблем, что позволит сделать осознанный мировоззренческий выбор, выбор со знанием дела, а не под влиянием моды, что, к сожалению, встречается довольно часто.

Авторы отдают себе отчет в том, что не все преподаватели философии принимают плюралистическую модель преподавания. Уже появился ряд пособий, в которых проводится прежний монотеоретический подход. Мы считаем, что такой подход не имеет перспектив. Из плюралистической модели преподавания философии вытекает и определенное отношение к диалектико-материалистической философии. Имеющаяся иногда среди части наших философов тенденция к ее игнорированию в равной мере не может считаться приемлемой, как и попытка сведения всей философии к философии марксизма. Без знания материалистической диалектики, в которой сконцентрирован ряд достижений мировой философской мысли, философское образование будет неполным и ущербным. Но оно будет ущербным и в том случае, если в нем не будет места изучению теоретических альтернатив материалистической диалектике. Необходимо уважительное отношение к классикам философии независимо от их политической, научной или общемировоззренческой (материалистической или идеалистической) ориентации.

В книге достаточно недвусмысленно выражена и авторская позиция (см., например, главы: «Дух и материя», «Модели развития»).

Цель настоящего пособия заключалась в том, чтобы ознакомить студентов с основными проблемами, которые обсуждаются и решаются в современной философии. В трактовке поставленных проблем в учебном пособии авторы стремились отразить уровень философских разработок в стране и учесть уровень преподавания философии в российских вузах. Изложение материала не предполагает высказываний истин в последней инстанции. Задача студента и аспиранта – не в том, чтобы безоговорочно принять и изложить позицию, содержащуюся в учебном пособии, а в том, чтобы при помощи

данного пособия вникнуть в сущность обсуждаемых проблем, чтобы понять их мировоззренческое и методологическое значение.^[585]

СОДЕРЖАНИЕ

Вместо введения	3
Глава 1. Зачем нужна философия?	4
1.1. Мироззренческие функции философии.....	4
1.2. Методологические функции философии.....	14

Раздел I. ФИЛОСОФИЯ ФИЛОСОФИИ (МЕТАФИЛОСОФИЯ)

Глава 2. Мироззрение. Его сущность и структура	28
Глава 3. Формы мироззрения	33
3.1. Мифологическое мироззрение. Магия.....	36
3.2. Религиозное мироззрение.....	42
3.3. Натуралистское (сциентистское) мироззрение.....	47
3.4. Философское мироззрение.....	53
3.4.1. Специфика формирования философии.....	53
3.4.2. Проблемы философии.....	61
3.4.3. Философия как комплексный вид знания.....	73
Глава 4. Средства познания в философии	96
Глава 5. Уровни постижения действительности	110

Раздел II. ИЗ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ (КРАТКИЙ ЭКСКУРС)

Глава 6. Классическая немецкая философия. XIX век	121
Глава 7. История философии в России. Конец XIX – начало XX столетия	133
Глава 8. Основные направления современной западной философии ...	149

Раздел III. ФИЛОСОФИЯ ПОЗНАНИЯ

Глава 9. Специфика философского подхода к познанию	183
Глава 10. Истина и заблуждение	198
10.1. Понятие истины. Аспекты истины.....	198
10.2. Формы истины.....	207
10.3. Ложь. Дезинформация. Заблуждение.....	215
10.4. Проблема отграничения истины от заблуждения.....	225
Глава 11. Сознание	234
11.1. Сознание, его структура и источники.....	234
11.2. Субъект и объект познания.....	242 ^[586]
11.3. Сознание и бессознательное.....	245
11.4. Проблема идеального.....	250
Глава 12. Познавательные способности человека	261

12.1. Чувственное познание.....	262
12.2. Абстрактное мышление.....	274
12.2.1. Понятие «мышление».....	279
12.2.2. Язык. Знак. Символ. Смысл.....	284
12.2.3. Естественный и искусственный языки.....	295
12.3. Интуиция.....	298
Глава 13. Рациональность и иррациональное.....	316
Глава 14. Вера.....	322
Глава 15. Спор. Аргументация.....	326
Глава 16. Понимание.....	337
Глава 17. Практика.....	345
17.1. Сущность и формы практики.....	345
17.2. Функции практики в отношении познания.....	351
17.3. Функции познания в отношении практики.....	356
Глава 18. Творчество.....	362
Глава 19. Научное познание.....	370
19.1. Методы.....	370
19.1.1. Понятие «метод». Сущность и аспекты научного метода... 370	
19.1.2. Общенаучные методы исследования.....	373
19.1.3. Всеобщий (философский) метод познания.....	376
19.2. Структура научного познания.....	394
19.2.1. Уровни научного познания.....	394
19.2.2. Эмпирический факт.....	395
19.2.3. Теория.....	396
19.3. Компьютер и научное познание.....	398
19.4. Ценность и оценка в научно-познавательной деятельности.....	408

Раздел IV. ФИЛОСОФИЯ БЫТИЯ (ОНТОЛОГИЯ)

Глава 20. Бытие.....	422
Глава 21. Дух и материя, предел противоположности.....	425
Глава 22. Время и пространство.....	444
Глава 23. Самоорганизация и системность бытия.....	451
23.1. Самоорганизация.....	451
23.2. Системность. Уровни структурной организации.....	457
23.3. Понятия «система», «элемент», «структура».....	461
23.4. Типы систем.....	463
23.5. Целое и часть. Антиномии целостности.....	467
23.6. Форма и содержание систем.....	470 ^[587]
Глава 24. Детерминизм.....	474
24.1. Понятие детерминизма.....	474
24.2. Каузальная детерминация.....	476
24.2.1. Причина и следствие. Цепи причинения.....	476
24.2.2. Механизм процессов причинения. Полная причина.....	482

24.3. Непричинные виды детерминации.	
Целевая (телеономная) детерминация.....	487
Глава 25. Сущность и явление.....	491
Глава 26. Объективный закон. Типы законов.....	496
Глава 27. Необходимость и случайность.....	502
Глава 28. Возможность и действительность. Вероятность.....	509
Глава 29. Свобода и необходимость. Свобода и ответственность.....	515
Глава 30. Развитие.....	521
30.1. Понятие развития. Модели развития.....	521
30.2. Законы развития.....	537
30.2.1. Закон диалектического синтеза.....	537
30.2.2. Закон перехода количества в качество.....	546
30.2.3. Закон диалектической противоречивости.....	555
Глава 31. Прогресс как проблема.....	565
Заключение.....	583

Учебное издание

**Алексеев Петр Васильевич
Панин Александр Владимирович**

ФИЛОСОФИЯ

Учебник

Художники **В.А. Чернецов, Н.С. Шувалова**

Художественное оформление серии выполнено
Издательством Московского университета и Издательством Проспект
по заказу Московского университета

Санитарно-эпидемиологическое заключение
№ 77.99.02.953.Д.009109.10.06 от 05.10.2006 г.

Подписано в печать 15.10.07. Формат 60×90^{1/16}
Печать офсетная. Печ. Л. 37,0. Доп. тираж 15000 экз. Заказ № 4757

ООО «ТК Велби»

107120, г. Москва, Хлебников пер., д. 7, стр. 2.

Отпечатано в полном соответствии
с качеством предоставленных диапозитивов
в ОАО «Можайский полиграфический комбинат»
143200, г. Можайск, ул. Мира, 93.