

ФИЛОСОФИЯ  
И ЕЕ МЕСТО  
В КУЛЬТУРЕ

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ  
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ, ФИЛОЛОГИИ И ФИЛОСОФИИ

# ФИЛОСОФИЯ И ЕЕ МЕСТО В КУЛЬТУРЕ

СБОРНИК НАУЧНЫХ ТРУДОВ

Ответственные редакторы:  
кандидат философских наук *О. А. Донских*  
доктор философских наук *А. Н. Кочергин*

Новосибирск  
«Н а у к а»  
Сибирское отделение  
1990

ББК 15  
Ф56

Рецензенты

доктора философских наук  
*В. А. Колеватов, И. С. Ладенко*

Утверждено к печати  
Институтом истории, филологии  
и философии СО АН СССР

**Философия** и ее место в культуре.— Новосибирск:

**Ф56** Наука. Сиб. отд-ние, 1990.— 241 с.

ISBN 5-02-029456-X.

В сборнике рассматривается специфика философии как формы общественного сознания и характер ее отношения к другим формам общественного сознания: науке, морали, идеологии. Исследуется роль философии в процессе формирования новых сфер духовной культуры, место философии в рамках современного общественного сознания. Анализируется проблема соотношения философии и культуры в немарксистских философских системах.

Книга адресована философам, ученым-обществоведам, всем интересующимся философскими проблемами.

Ф  $\frac{0301\ 0401\ 00-029}{042(02):90}$  23-90 II полугодие

**ББК 15**

ISBN 5-02-029456-X © Издательство «Наука», 1990

## ФИЛОСОФИЯ, КУЛЬТУРА, ПЕРЕСТРОЙКА

Возникновение философии как специфической формы общественного сознания знаменовало собой такое усложнение человеческой деятельности и социальной жизни вообще, которое потребовало усиления саморефлексии общества. Философия появилась как осознание форм освоения действительности человеком, как самосознание культуры. В этом своем качестве философия давала возможность осмысливать накопленный социальный опыт и находить ответы на коренные вопросы бытия. Именно философия формулирует и делает достоянием общественного сознания происходящие изменения в ценностных установках общества и личности, вырабатывает основания программ революционных изменений.

Каждая историческая эпоха характеризуется своей философией. К. Маркс писал: «Так как всякая истинная философия есть духовная квинтэссенция своего времени, то с необходимостью наступает такое время, когда философия не только внутренне, по своему содержанию, но и внешне, по своему проявлению, вступает в соприкосновение и во взаимодействие с действительным миром своего времени. Философия перестает тогда быть определенной системой, по отношению к другим определенным системам, она становится философией вообще по отношению к миру, становится философией современного мира. Внешние проявления, свидетельствующие о том, что философия приобрела такое значение, что она представляет собой живую душу культуры, что философия стала мирской а мир — философским, во все времена были одни и те же. Любой учебник истории покажет нам, как стереотипно повторяются простейшие внешние формы, которые с полной

ясностью говорят о проникновении философии в салоны, в дом священника, в редакции газет, в королевские приемные, в сердца современников — в обуревающие их чувства любви и ненависти. Философия вступает в мир при криках ее врагов; но и враги философии внутренне заражаются ею, и они выдают это своим диким воплем о помощи против пожара идей. Этот крик ее врагов имеет для философии такое же значение, какое имеет первый крик ребенка для тревожно прислушивающейся матери; это первый крик ее идей, которые, разорвавши установленную иероглифическую оболочку системы, появляются на свет как граждане мира...

Истинная философия настоящего времени не отличается этой своей судьбой от истинных философий прошлых времен. Напротив, эта судьба есть доказательство истинности философии, которое и должна была дать история»<sup>1</sup>.

Каждой исторической эпохе соответствует своя мера философской рефлексии. В условиях, когда идет стремительное отмирание старых форм социальной жизни и появление новых, когда научно-технический прогресс не только решает, но и ставит новые, еще более сложные проблемы, резко увеличивается опасность сбоя в глобальных системах жизнеобеспечения общества. Начавшаяся перестройка нуждается в выработке оснований, позволяющих создать такой механизм управления ею, который не позволил бы увести ее в сторону от намеченной цели. Все это повышает роль философии в жизни современного общества, в развитии культуры. Однако приходится констатировать, что наличные философские средства не позволяют в настоящее время осуществлять своевременную и адекватную происходящим в мире изменениям философскую рефлексю.

Ф. Энгельс, характеризуя диалектическую философию, отмечал, что для нее «...нет ничего раз навсегда установленного, безусловного, святого. На всем и во всем видит она печать неизбежного падения, и ничто не может устоять перед ней, кроме непрерывного процесса возникновения и уничтожения, бесконечного восхождения от низшего к высшему. Она сама является лишь простым отражением этого процесса в мыслящем мозгу. У нее, правда, есть и консервативная сторона: каждая данная ступень развития познания и общественных отношений оправдывается ею для своего времени и своих условий, но не больше. Консерватизм этого способа понимания относителен, его революционный характер абсолютен — вот единственное абсолютное, признаваемое диалектической философией»<sup>2</sup>. Когда

в обществе в силу тех или иных причин появляются силы, не заинтересованные в дальнейшем революционном изменении действительности, снятии отживших форм жизни, возникает установка на эту консервативную сторону философии. И если эта установка действует достаточно продолжительное время, то происходит утрата философией революционно-критической функции. Она становится апологетической, направленной на сохранение отживших социальных форм. Такая философия уже не в состоянии вырабатывать основания нового мышления, необходимого для решения новых задач. Вместо этого она угнетает культуру, умертвляя ее животворящее начало — духовность.

В многочисленных работах последнего времени, в которых дается анализ ситуации, обусловившей необходимость перестройки, причина сложившегося положения в экономике, культуре и других сферах деятельности усматривается в командно-бюрократической системе. Но и командно-бюрократическая система, и сложившаяся форма философствования могут быть не только причиной, но и следствием. Рассматриваемые явления нельзя вырывать из исторического контекста развития марксистской мысли в России. Для традиции русского марксизма было характерно нивелирование личности, растворение ее в массе, классе. Подобные философские основания не могли не дать своих плодов в культуре. Так, в этом русле появилась установка на осмысление действительности лишь как истории прозрения масс. Поскольку рабочий класс по своему характеру является коллективистским, то конкретный его представитель не нуждается даже в собственном имени — для своего обозначения ему достаточно лишь порядкового номера (А. К. Гастев). Интерес представляет не конкретный человек, а событие, в котором тонет все личностное (В. В. Вишневский).

Нивелирование личности имело трагические последствия, вылившиеся в деформацию принципов социализма, в том числе и в создание административно-бюрократической системы. В связи с этим можно вспомнить слова А. Вознесенского, сказанные уже в наше время: «Все прогрессы реакционны, если рухнет человек». Действительно, там, где «рухнет человек», последствия этого вполне предсказуемы. А. А. Богданов предупреждал: «...Даже там, где социализм удержится и выйдет победителем, его характер будет глубоко и надолго искажен многими годами осадного положения, необходимого террора

и военщины, с неизбежным последствием — варварским патриотизмом. Это будет далеко не наш социализм... Века национального дробления, взаимного непонимания, грубой и кровавой борьбы не могли пройти даром — они надолго оставят глубокие следы в психологии освобожденного человечества, и мы не знаем, сколько варварства и узости социалисты Земли принесут с собой в свое новое общество»<sup>3</sup>. И. П. Павлов в письме к В. М. Молотову уже не предупреждал, а констатировал: «Мы живем под господством жестокого принципа: государство, власть — все, личность обывателя — ничто... Без Иванов Михайловичей (Сеченовых) с их чувством достоинства и долга всякое государство обречено на гибель изнутри, несмотря ни на какие Днепрострои и Волховстрои»<sup>4</sup>. Об этом же говорили М. Горький в «Несвоевременных мыслях», В. Г. Короленко в письмах к А. В. Луначарскому, В. И. Вернадский в своих дневниках, П. А. Флоренский в «Итогах» и многие другие. Где нет уважения к личности — там господствует бездуховность. Не случайно поэтому наша философия оказалась безличностной: она утратила проблемы смысла жизни, понимания, межличностной коммуникации и т. д., ее развитие осуществлялось в безличностной форме, когда авторы выдвигаемых концепций оказывались неизвестными; многие философы выступали вообще от имени марксизма.

Создавшаяся ситуация была описана В. И. Вернадским: «...официальный диалектический материализм... никогда не был систематически до конца философски выработан, полон неясностей и непродуманностей. В течение последних 20 лет официальные его изложения не разменялись, прежние признавались еретическими, создавались новые. Наши философы суровой дисциплиной, в которой они работают, должны были беспрекословно подчиняться под угрозой гонений и материальных невзгод этому новому и публично отказываться от излагавшихся ими учений, признаваться в своих ошибках. Легко представить себе, какой получился результат и как плодотворно можно было идейно работать в такой тяжелой реальной обстановке. В результате создалось положение, очень напоминающее положение православной церкви при самодержавии, и постепенно упадок живой работы, работы в этой области философии, уход в безопасные области знания, издание классиков, предшественников; создавалось новое развращение мысли... такой упадок философской мысли в области диалектического материализма в нашей стране

и, казалось бы, широких возможностей для ее проявления является следствием своеобразного понимания задач философии и снижения углубленной философской работы, благодаря существованию веры среди наших философов, что достигнута философская истина, которая дальше не может измениться и подвергаться сомнению. Это представление, по существу, чуждо и К. Марксу, и Ф. Энгельсу, не говоря уже о Фейербахе. Оно создано на русской почве, в среде эмиграции, и совершенно незаметно исторически выросло в государственное идейное явление, последствия которого были неожиданны и для ряда более крупных свободно мыслящих коммунистов. Борьба кружков в конце концов незаметно и нежданно перешла в государственную философию победившего толкования диалектического материализма»<sup>5</sup>.

Такая философия, конечно же, не может выступать «квинтэссенцией эпохи». В эпоху перестройки от философии требуются не абстрактные догматические построения в духе наивного романтизма или бодреньего оптимизма, а трезвые и взвешенные основания программ преобразования общества. Поэтому перестройка не обретет своей философии до тех пор, пока та форма философии, которая сложилась во времена культа личности и застоя, не избавится от скомпрометировавших себя парадигм мышления и не будет приведена в соответствие с реалиями современного мира<sup>6</sup>.

Фокусом, концентрирующим проявление отживших парадигм философствования, является навязанная философии апологетика. Подмена революционно-критической функции апологетической свидетельствует не только о вине, но и о беде философии. Существовавший социальный заказ обуславливал те формы философствования, которые были необходимы для оправдания и возвеличивания настоящего. Вместо основания политики философия стала выступать ее обоснованием, а поэтому была превращена в разновидность пропаганды, причем далеко не лучшую. В таких условиях истина становилась неудобной, поэтому социальный заказ философии не содержал установку на нее. Подобный сбой в механизме социального заказа с неизбежностью утверждал догматизм, который, в свою очередь, укреплял апологетику, насаждал комментаторство положений классиков марксизма вместо творческого их развития. Необходимость поддержания внешнего престижа философии требовала специальных мер, которые нашли отражение в вульгаризации диалектики, натурфилософ-



ских претензиях, чрезмерной идеологизации философии и т. п. Естественно, что попытки превратить диалектику в универсальное средство решения любых научных и практических задач не могли не дискредитировать саму диалектику. Навязывание науке спекулятивных решений по конкретным научным проблемам обернулось превращением философии диалектического материализма в средство удушения передовых научных теорий в генетике, кибернетике и других областях знания. Чрезмерная идеологизация философии привела к подмене смыслов лозунгами, девальвации декларируемых ценностей, разладу слова и дела, насаждению идеологии триумфализма, лишенной реальных оснований. Вульгарная критика немарксистских концепций привела к апологии собственного невежества, утрате научного сообщества, вне которого развитие философской мысли невозможно, ибо, как известно, борение идей является необходимым условием развития философии.

Изживание скомпрометировавших себя парадигм философствования — не единственная задача перестройки философии. Критика не может быть самоцелью. Потребность очиститься, покаяться породила небывалую по своему размаху критику. Общественное сознание сейчас сверху донизу пропитано критикой. Философу-преподавателю, желающему удержаться «на плаву», тоже приходится втягиваться в критику, поскольку общественное сознание настроено преимущественно на волну критицизма. Несомненно, что критика будет развиваться и дальше, ибо в процессе перестройки мы будем обнаруживать и снимать все новые изжившие себя социальные напластования. Но критика сама по себе лишь расчищает площадку для возведения новых социокультурных конструкций и не может заменить выработку позитивных решений. Нельзя, покаившись и сбросив грязные одежды, длительное время пребывать в обнаженном состоянии. Ведь белые одежды не упадут с неба сами подобно манне небесной. Переход от критики к позитивным решениям, к созданию современной формы материализма будет самым трудным и ответственным моментом перестройки философии.

Сейчас, когда приоритет общечеловеческих ценностей восстановлен, необходимо в соответствии с этим по-новому оценить реалии современного мира. Для этого нужна методология, имеющая более широкие и глубокие культурные основания. В условиях современного глобализма всех связей общества невозможно понять сущность кризисных явлений, вызвавших перестройку, если смотреть на них

лишь сквозь призму нашего внутреннего опыта. Мы живем не в социокультурном вакууме. Мы — часть всемирно-исторического процесса. Сейчас то, что находится *вне*, не может не оказывать влияния на то, что находится *внутри*. Глобальные проблемы наложили существенный отпечаток на понимание сущности и характера социальных проблем, традиционно трактуемых как внутренние. Отсюда следует, что перестройка философии с неизбежностью должна включать в себя переосмысление многих традиционных философских проблем в духе особенностей современного мира.

Традиционная марксистская концепция общественного развития акцентировала внимание на проблемах формационного характера: революции, классовой борьбе и т. п., т. е. рассматривала вопросы преимущественно социально-исторического развития. Глобальные проблемы обнаружили зависимость социально-исторического развития от особенностей естественно-исторического (природного) развития. В связи с этим возникает необходимость тесного увязывания в концепциях социального развития факторов социально-исторического и естественно-исторического порядка. Человек как биосоциальное существо нуждается не только в гуманизированных социальных отношениях, но и в гуманизированной среде обитания. Возможность апокалиптического конца человеческой истории в рамках традиционной марксистской концепции углубленно не исследовалась. Эта проблематика стала объектом исследования западной философии. Сейчас исторический оптимизм философии должен основываться не на игнорировании возможности данного варианта человеческой истории, а на осознании этой опасности как вполне реальной и на выработке мер по ее предотвращению.

Мы живем в условиях постоянного увеличения форм отчуждения человека. Общество, делающее ставку не на духовность, а на комфорт как высшую ценность, вынуждено втискивать человека в технизированный мир, в котором человек подчиняется чуждым его природе законам. Нет никаких разумных оснований полагать, что эти процессы касаются лишь капиталистических стран. Техносфера имеет свои законы функционирования, распространяющиеся на любые социальные системы. В этих условиях расширение базы отчуждения человека ставит перед философией задачу инициирования таких программ общественного развития, которые суживают базу отчуждения.

Любому обществу присуща диалектика «устойчивости» и «раскачивания», проявляющаяся в действии как стабилизирующих жизнь общества механизмов, так и сил, стремящихся к устранению устаревших социальных структур. Противоречия «устойчивости» и «раскачивания» усиливаются в периоды важных социальных преобразований. С одной стороны, всякие социальные изменения имеют смысл в рамках сохранения целостности общества, обеспечивающей жизнеспособность и развитие последнего. А это возможно при условии, если изменения в социальной системе осуществляются с учетом ее развития как естественно-исторического процесса (в данном случае как подчиняющегося объективным закономерностям). С другой стороны, действие «раскачивающих» сил часто оказывается запрограммированным на возможно скорейшее устранение отживших социальных структур, не учитывающее в должной мере закономерности их развития. Именно поэтому нередко и происходит подмена сущего должным в различных программах общественного развития.

В условиях обострения названных противоречий возрастает важность определения в каждый момент времени меры соотношения тенденций «устойчивости» и «раскачивания» существующих социальных структур. Это, в свою очередь, повышает требования к качеству политического руководства, поскольку определение такой меры в конечном счете ассоциируется с нормативами, исходящими от политических органов. Повышение же требований к качеству политического руководства диктует необходимость совершенствования механизма делегирования в высшие государственные органы кадров, способных к выявлению этой меры. Эта способность проявляется как в наличии соответствующей развитой интуиции (когда человек значительно быстрее других как бы угадывает необходимый момент: «сегодня рано — завтра поздно»), так и в отношении к науке, исключаяшем невостребованность предоставляемых наукой данных. Сейчас это не просто желательно, а жизненно необходимо.

Перестройка подтвердила ту истину, что общество не может эффективно развиваться, если его целостность обеспечивается преимущественно за счет разного рода запретов, ограничений разнообразия социальных форм. Начавшийся в процессе перестройки быстрый демонтаж идеологических и иных запретов снял с общества внешние «обручи», обеспечивавшие ранее сохранение его целостности, что привело и к возрастанию действия центробежных

сил, спектр проявления которых весьма широк: от требований введения многопартийной системы до националистических погромов. В этих условиях велик соблазн снова надеть на общество внешние «обручи». Поэтому разрешение противоречий между необходимостью и возможностью социальных преобразований приобретает особую окраску. С одной стороны, общество стремится обезопасить себя от слишком большого риска разгула стихии центробежных сил. С другой стороны, проявление этих сил даже при весьма незначительном риске может быть использовано заинтересованными лицами в качестве предлога для свертывания начавшихся социальных преобразований, что означало бы конец перестройки.

Перестройка предполагает внесение корректив в траекторию развития нашего общества, смену ценностных ориентаций. Смена ценностей, как и вообще перестройка сознания, требует времени. Но вместе с тем перестройка есть такой процесс, который может быть свернут, если не будет найден необходимый темп ее развития. Ясно, что перестройка не может осуществляться быстрее, чем реальные люди способны перестраиваться. Поэтому в программы социальных преобразований должны закладываться основания, позволяющие разрешать противоречие между необходимым темпом социальных преобразований и нашими возможностями определять его.

Определение содержания и темпов перестройки зависит от глубины философского осмысления современной действительности, от разработки современной концепции социализма, в рамках которой должно быть осмыслено обнаружившееся противоречие между провозглашенными принципами социализма и товарно-денежными отношениями, рынком. Как известно, К. Маркс не ассоциировал товарно-денежные отношения с коммунистическим обществом. По его мнению, рыночный подход извращает человеческие отношения, личность в его рамках рассматривается и оценивается не по творческим способностям или индивидуальным признакам (красоте, силе, уму и т. д.), а по количеству денег<sup>7</sup>. Представления о бестоварности коммунизма, негативное отношение к рынку прочно укоренилось в сознании последователей К. Маркса. Поскольку все пороки общества усматривались в товарно-денежном характере хозяйства, то вполне понятным было стремление к его уничтожению. Не случайно поэтому В. И. Ленину пришлось испытать столь сильное сопротивление введению нэпа даже со стороны своих ближайших сподвижников. Поколению революционеров, воспитанных

в неприятии товарно-денежных отношений, трудно было сломать стереотип своего сознания даже под давлением реалий жизни. (Пример этот, кстати говоря, должен предостеречь против надежд на быструю и безболезненную ломку сознания массы людей в процессе перестройки). Негативное отношение к товарно-денежному хозяйству закрепили наши общественные науки, провозгласившие данный подход единственно верным и марксистским.

Говоря об отношении К. Маркса к товарно-денежным отношениям, необходимо сделать одно уточнение. К. Маркс негативно относился к товарно-денежным отношениям при коммунизме, вопрос же о месте товарно-денежных отношений при социализме он не рассматривал. Ясно, что в условиях переходного периода товарно-денежные отношения не могут отмереть мгновенно. Политика военного коммунизма в нашей стране, столь быстро обнаружившая свою бесперспективность, четко ассоциировалась с представлениями о бестоварности нового общества. Реальности жизни, однако, оказались таковы, что спасение положения обеспечивалось именно использованием товарно-денежных отношений, рынка. Поэтому В. И. Ленин в 1921 г. провозглашает, что нэп — это всерьез и надолго. Но данная мера официальной общественной наукой представлялась как тактическая, как временное отступление перед товарно-денежными отношениями. В дальнейшем же оказалось, что чем больше игнорируются товарно-денежные отношения, тем меньше можно похвастаться экономическими успехами. Сейчас возникает настоятельная необходимость более пристально всмотреться в основания концепций социализма и коммунизма с точки зрения места в них товарно-денежных отношений, ибо невозможно успешно осуществлять перестройку, не имея достаточно определенных представлений о соотношении принципов социализма и коммунизма с механизмом рынка. В самом общем виде проблему можно сформулировать в следующем виде: имеет ли социализм собственный механизм регулирования, превосходящий по своей эффективности товарно-денежный? Ясно, что ответ на данный вопрос имеет существенно важное значение для современного понимания социализма, для определения места и роли товарно-денежных отношений в будущем человеческой цивилизации.

Ответ на поставленный вопрос нельзя получить, исходя из априорных идеологических соображений. Марксистское решение проблем всегда ассоциировалось с адекватностью теоретических построений реальной действительности.

Принцип диалектико-материалистического понимания истории остается незыблемым методологическим основанием любой марксистской теоретической концепции общественного развития. Что же касается конкретно-научного содержания таких концепций, то оно вырабатывается на данной методологической основе применительно к своеобразию каждого исторического этапа развития общества. Марксистское решение постоянно выдвигаемых жизнью вопросов вовсе не предполагает на каждый из них искать ответ у классиков марксизма, а обязывает анализировать действительность, думать самим. Поэтому и важно изжить идеологическую «заторможенность», «зашоренность» мышления. Только раскованность мышления позволяет адекватно воспринимать реальность, позволяет не только смотреть, но и видеть, не только слушать, но и слышать. Беда в том, что в периоды культа личности и застоя вульгарные идеологические «призмы» восприятия действительности формировались с помощью весьма жестких механизмов, исключавших какой бы то ни было плюрализм. И пока такие условия будут существовать, будет опасность принимать пороки за добродетели.

Может ли социализм использовать товарно-денежный механизм более эффективно, чем капитализм, есть ли у социализма иные источники развития, кроме рыночных? Ответа на эти вопросы пока не найдено. Складывается впечатление, что многие экономисты, разрабатывающие стратегию перестройки в области экономики, обходят вопрос о месте рынка с точки зрения увязывания его с перспективами коммунистического строительства. Правда, сейчас о коммунистическом строительстве как о некоей реальности предпочитаем не говорить. В силу известных причин мы от провозглашения коммунизма в 80-х годах нашего столетия «откатились» сначала к развитому социализму, затем последовательно к начальному этапу развитого социализма, к социализму в основном и наконец к переходному периоду. Однако от принципиальной постановки вопроса — «Что же дальше?» — все равно не уйти. И если социализм в сфере экономики ничего не может противопоставить рынку, товарно-денежному механизму, то об этом следует говорить открыто, к каким бы обескураживающим выводам мы при этом ни пришли. Стратегия развития общества должна быть адекватна реальности.

В довольно многочисленных выступлениях обществоведов в последнее время высказываются следующие соображения. В сфере экономики человеческая цивилизация выработала и многократно опробовала единственно воз-

можный эффективно действующий механизм регулирования — рыночный механизм, который и обеспечил прогресс цивилизации. Попытки игнорировать этот механизм сурово наказывались замедлением развития экономики, ибо развитие общества есть естественно-исторический процесс, не приемлющий никаких волюнтаристских решений. Все реалистически мыслящие исследователи сейчас поняли, что необходим возврат к товарно-денежному механизму — и в этом должна заключаться перестройка. Однако состояние массового сознания нашего общества, воспитанного в традициях негативного отношения к товарно-денежным отношениям, таково, что оно не в состоянии принять в течение короткого времени идею диаметрально противоположного содержания. Поэтому единственный выход из создавшейся кризисной ситуации — постепенная перестройка массового сознания в направлении признания прогрессивной роли товарно-денежных отношений в развитии общества. При этом одна часть выступающих склонна к мысли, что наиболее эффективное использование товарно-денежных отношений возможно лишь в условиях частной собственности на средства производства, другие считают, что в принципе товарное производство, возникшее значительно раньше капиталистического способа производства, не требует частной собственности, что в условиях социализма, когда решение стратегических вопросов остается в руках государства, могут быть сняты все негативные последствия рынка<sup>8</sup>. Представляется, что должны быть проанализированы обе позиции.

Получить разумный ответ на поставленные вопросы, исходя лишь из абстрактных идеологических соображений, не удастся. В конечном счете ответ будет дан практикой. Ясно, что сейчас бессмысленно отстаивать преимущества избранного нами варианта построения социалистического общества и произносить заклинания о загнивании капитализма. Однако было бы не менее бессмысленно, на наш взгляд, списывать в архив истории социализм с его принципом общественной собственности на средства производства, не попытавшись ни реализовать полностью те его преимущества, которые известны (обнаруживаемые особенно в периоды экстремальных ситуаций), ни вскрыть те, которые мы не успели еще обнаружить (административно-командный вариант социализма не мог не заузить спектр всех возможностей, заложенных в природе социализма). Представляется весьма проблематичным, что путь, приведший к созданию командно-бюрократической системы

с культом личности и отождествлением общенародной собственности с государственной, был единственно возможным. Поэтому целесообразнее говорить о компрометации не социализма вообще, а конкретной формы его реализации. Во всяком случае, прежде, чем выносить вердикт об исторической несостоятельности социализма, необходимо опробовать и иные варианты его реализации.

Социализм вырастает не на пустом месте, а из капитализма, поэтому не следует абсолютизировать их противоположность. Но вместе с тем нельзя и чрезмерно сближать их, из одной крайности, выражающейся в игнорировании товарно-денежных отношений, бросаться в другую, выражающуюся в фетишизации этих отношений. Победить капитализм — это значит преодолеть частнособственническое отчуждение труда, достичь более высокой его производительности, более высокого уровня благосостояния, социальной справедливости, правовой защищенности, психологической комфортности образа жизни, всестороннего развития личности. Победить капитализм только на его основе, т. е. посредством товарно-денежного стимулирования труда, вряд ли удастся — ведь этот механизм действительно более эффективно работает в условиях частнособственнической формы хозяйствования. Поэтому вопрос, как встроить рынок в систему, основанную на общественной собственности на средства производства, — главный вопрос современной концепции социализма. Разработка оснований этой концепции требует высокого уровня философской культуры. Не определив способа разрешения противоречия между социалистическими идеалами и предлагаемыми средствами их реализации, нельзя успешно осуществлять перестройку.

Возникает вопрос: могут ли быть в нашем обществе силы, заинтересованные в отрицании антагонистических противоречий при социализме (независимо от того, истинно или ложно это отрицание)? Известно, что выявление характера противоречий имеет не только теоретический интерес — ведь это предопределяет и форму их разрешения. Предположение о заинтересованности определенных слоев общества в отрицании антагонистических противоречий при социализме в свете процессов последних лет над коррумпированными элементами не выглядит беспочвенным. Существовавший в нашей обществоведческой мысли акцент на единстве противоположностей и принижении роли их борьбы не способствовал выявлению реальной роли противоречий при социализме. Перестройка начинает высвечивать реальные социальные силы и реальные



противоречия нашего общества, которые не укладываются в прежние благостные представления об их характере. С этой точки зрения весьма сомнительным представляется тезис о том, что в процессе перестройки весь советский народ находится по одну сторону баррикад. А как же быть с теми социальными силами, которые отнюдь не стремятся к перестройке и создают мощнейший механизм торможения? Успех перестройки будет зависеть от того, насколько удастся выявить все представленные в настоящее время силы в обществе и их интересы. Если история есть действительно деятельность реализующих свои цели людей, то без выявления этих сил и их интересов невозможно в достаточной мере высветлить механизмы сопротивления перестройке. Необходимы специальные исследования и соответствующая методология, которая не скрывала бы от глаз исследователя реально протекающие в обществе процессы, страхуя авторитетом науки корыстные интересы их носителей, а позволяла бы воспринимать социальную реальность во всех ее сложностях и противоречиях.

Противоречия перестройки проявляются со все возрастающей силой. Если наша философия и на этот раз не выполнит функции критики эпохи, функции интегратора культуры эпохи, то будут все основания ожидать превращения одной апологетики в другую. Несмотря на провозглашение принципа плюрализма мнений, есть тревожные свидетельства в пользу того, что утверждение тех или иных мнений далеко не всегда осуществляется с помощью научных аргументов. Любые положения станут догматическими, как только перестанут проходить проверку огнем критики. Поэтому в современных условиях уровень развития философской культуры всех членов общества выступает своеобразным показателем его культурности и жизнеспособности. Философия призвана реализовать все резервы культуры в интересах перестройки и обеспечить тем самым разрешение противоречий в неразрушительных формах. В этом залог сохранения и развития цивилизации.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Маркс К. Передовица в № 179 «Kölnische Zeitung» //Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 105—106.

<sup>2</sup> Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии //Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 21. С. 276.

<sup>3</sup> Цит. по: Дорощеев В. Оппонент, или Пояснительная записка к речи Н. И. Бухарина на одной из гражданских панихид 1928 года// Лит. газета. 1988. 7 декабря.

<sup>4</sup> Цит. по: Самойлова В., Виноградова Ю. Протестую против безудержного своевластия: (Переписка академика И. П. Павлова с В. М. Модотовым) //Сов. культура. 1989. 14 января.

<sup>5</sup> Вернадский В. И. Научная мысль как планетное явление// Химия и жизнь. 1988. № 9. С. 53.

<sup>6</sup> Кочергин А. Н. Философия перестройки и перестройка философии //Вопр. философии. 1987. № 9. С. 64—67.

<sup>7</sup> Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года// Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 42. С. 148.

<sup>8</sup> Алексеев С. Формула перелома //Лит. газета. 1989. 22 февраля.

А. И. УЕМОВ

## ФИЛОСОФИЯ КАК ФОРМА ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ И ЗАДАЧИ ЕЕ РАЗВИТИЯ В УСЛОВИЯХ ПЕРЕСТРОЙКИ

Отрицательное влияние культа личности И. В. Сталина и периода застоя сказалось на всех формах общественного сознания в нашей стране. Философия, наряду с правом, относится, пожалуй, к числу наиболее пострадавших. Это проявилось не только в снижении уровня, но и в тенденции к ликвидации философии как особой формы общественного сознания.

В первые годы Советской власти был провозглашен лозунг «Философию за борт!», однако тогда же сторонники этого лозунга потерпели поражение. В период культа личности значимость философии и ее самостоятельность как особой формы общественного сознания была признана, что выразилось, в частности, в организации кафедр философии в вузах, философских факультетов и журнала «Вопросы философии». Однако условий для развития философии не было создано, и если сравнить сделанное нашими философами с тем, что было создано классиками марксизма много десятилетий тому назад, то вряд ли наша философия может похвастаться существенными достижениями. Здесь резкий контраст с развитием в нашей стране естественных наук, хотя и их состояние является неудовлетворительным и служит объектом заслуженной критики.

Несмотря на застойные явления в конкретных науках, сами эти науки, за исключением, быть может, в какой-то

мере биологии, никогда не заменялись другими формами общественного сознания. Застой же в философии связан с тем, что такая замена, точнее подмена, постоянно происходила. Нельзя сказать, что философию призывали открыто выбросить за борт, однако к этому борту все время подталкивали. И происходило это под воздействием, казалось бы, благих побуждений.

Очень правильный лозунг связи философии с жизнью. Но жизнь отождествлялась с той политикой, которую проводила административно-командная система. Философия превращалась в служанку этой политики. Философия, подобно войне, становилась продолжением политики иными средствами. Это проявлялось в нарочитой воинственности, когда крепость выражений заменяла силу аргументации. Это проявлялось и в том, что пути развития философии основывались не на работах профессиональных философов, а на материалах партийных решений. Задачей же профессиональных философов считалось комментирование и обоснование этих решений. Да и каким образом эти решения могли быть обоснованы философски, если сама философия зачастую не отличалась от политики? Чтобы помочь политике вооружить ее необходимыми ориентирами, философия должна быть, прежде всего, независимой от нее. Философия должна не следовать за политикой, а предшествовать ей.

Политика, игнорирующая философию, в конце концов начинает игнорировать факты действительности, то, что называется жизнью. Она отрывается от жизни, а вслед за ней отрывается от жизни и философия. Бессмысленно обвинять философию в «схоластическом теоретизировании». Она вынуждена так теоретизировать, ибо это единственный способ теоретизирования, который у нее остается, если она слепо следует за политикой, оторванной от жизни. Без теоретизирования философия вообще умирает.

Политические требования, выдвигаемые философией, не в полной мере способствовали усилению догматических тенденций в ее развитии. А это в свою очередь приводило к появлению таких черт, которые, будучи чуждыми философии, характерны для религиозной формы общественного сознания. Один из наиболее обстоятельных критиков диалектического материализма — католический философ Густав Веттер выделил целый ряд черт, которые, по его мнению, роднят диалектический материализм с религией. К их числу относятся наличие «священных», не подвергающихся никакой критике текстов, культ вождей («святых»), роль ритуала и т. д. Легче всего

с негодованием отнести к подобным сравнениям. Однако честнее признать, что в определенных исторических условиях, а именно в период культа личности И. В. Сталина и в какой-то мере в более поздний период, получивший название застоя, тенденции превращения философии в своеобразную религию действительно имели место. Это повторилось в Китае в период культа Мао Цзедуна. Не следует думать, что квазирелигиозные культы, в которые превращается философия, все в прошлом. И в настоящее время в КНДР так называемые «идеи Чучхе» имеют скорее религиозное, чем философское звучание. Следует отметить, что в истории были такие случаи, когда религии возникали как результат развития, а точнее, — деградации догматизированных философских систем. Таковы конфуцианство и даосизм, такова одна из мировых религий — буддизм.

Но уже первая «оттепель» после смерти И. В. Сталина прервала в нашей стране процесс превращения философии в религию. Философы стали мыслить гораздо свободнее. Было возобновлено запрещенное прежде изучение категорий и закона отрицания отрицания. Однако обстановка периода застоя не позволила избавиться от всех догм, сложившихся в 30-е и 40-е годы. К старым догмам были добавлены новые. Только сейчас, в период перестройки, ставится задача освобождения от всех этих догм. Свежий ветер перемен в нашей стране дает надежду и на исправление перекосов в отношениях между философией и политикой. Требование связи философии с жизнью приобретает рациональный смысл. Оно перестает быть тождественным требованию оправдания любого принятого на достаточно высоком уровне решения. Об этом свидетельствуют многие выступления в дискуссии «Философия и жизнь», организованной журналом «Вопросы философии»<sup>1</sup>.

Однако сказанное не означает, что философия полностью восстанавливается в своих правах. Существует еще одна угроза философии как особой форме общественного сознания. Для многих она совершенно неожиданна. Это — угроза со стороны науки.

Научный аспект философии подчеркивали и разрабатывали самые передовые наши философы, такие как Б. М. Кедров и П. В. Копнин, которым претило превращение философии в придаток политики и ее догматизация. В результате их усилий были созданы новые направления: философские вопросы естествознания, логика научного исследования. Ленинский завет крепить союз с естество-

знанием был реализован. Философы и естественники все чаще принимают участие в общих диспутах.

Но не существует ли опасности растворения философии в науке аналогично опасности растворения ее в политике? Если мы возьмем ряд работ по философии, особенно разделы учебников, посвященные материи и основным формам ее существования, то отличие их содержания от содержания популярных работ по физике далеко не всегда заметно. Соответственно в теме происхождения сознания доминирует изложение материала, относящегося к биологии, физиологии и психологии. При этом далеко не всегда изложение естественно-научного материала философами даже в работах исследовательского характера вполне корректно.

В последнее время опасность растворения философии в науке, прежде всего естествознании, стала осознаваться. В своем выступлении на совещании по философским и социологическим вопросам науки и техники в феврале 1987 г. об этой опасности очень эмоционально говорил проф. А. Л. Никифоров, отстаивающий в связи с этим тезис о том, что «философия — не наука». Этот тезис в плане исторического материализма выглядит довольно банальным, поскольку философия и наука — это действительно разные формы общественного сознания. Однако, с другой стороны, философия у нас определяется обычно так, как Ф. Энгельс определил диалектику, т. е. как «наука о всеобщих законах развития природы, общества и мышления». Здесь философия вводится в класс наук, отличаясь от других наук разве лишь степенью общности.

Противоречие между указанными двумя подходами к характеристике философии очевидно. Попробуем разобраться в нем, обратив внимание на другие определения философии, которые даются в нашей литературе наряду с вышеприведенным определением. Так, существует точка зрения, согласно которой философия уже не наука, а «учение об общих принципах бытия и познания, об отношении человека к миру»<sup>2</sup>. Что такое учение, в этом словаре не определяется, но очевидно, что это понятие существенно отлично от понятия науки. Учения создаются как в рамках науки (учение Коперника, учение Дарвина и т. д.), так и вне ее (учение Сократа, М. Лютера, Сен-Симона). Учение может претендовать на то, чтобы быть наукой, не будучи на самом деле ею (учение Т. Д. Лысенко). До сих пор спорят о том, можно ли считать наукой учение З. Фрейда, однако у самых рьяных против-

ников Фрейда не возникает сомнения в существовании его учения.

Отличие науки в ее современном понимании от просто учения заключается, прежде всего, в характере обоснованности ее положений. Проблема отличия — «демаркации» — научных положений от ненаучных является в настоящее время одной из наиболее актуальных и наиболее дискутируемых. Иногда эту проблему понимают упрощенно, по-видимому, под воздействием позитивной эмоциональной окрашенности самого слова «наука». Так, согласно В. В. Ильину, «чтобы быть научным, прежде всего, знание должно отвечать требованию истинности»<sup>3</sup>. Однако обнаружение ложности ранее признаваемого истинным знания не выводит его за сферу науки. Теория теплорода и сейчас относится к области науки, а не философии, религии или какой-либо иной формы общественного сознания.

Иначе ставит вопрос К. Поппер, предложивший широко известный критерий фальсифицируемости. Знание может считаться научным только в том случае, если оно допускает опровержение (фальсифицируемость) посредством опыта<sup>4</sup>. Этот критерий подвергается достаточно справедливой критике как в нашей, так и в зарубежной литературе. Могут быть предложены и другие, альтернативные критерии, в частности, в рамках общей теории систем<sup>5</sup>.

В данном случае конкретное содержание критериев демаркации научного знания для нас несущественно. Важно другое. Эти критерии устанавливаются в рамках учения, которое заранее само по себе не может рассматриваться как наука. Они устанавливаются в рамках учения об «общих принципах бытия и познания», т. е. философии.

В отличие от науки положения философии не могут быть опровергнуты не только эмпирически, но и логически, если, конечно, речь идет о достаточно последовательном философском учении. Философская критика, и примером в этом отношении является «Материализм и эмпириокритицизм» В. И. Ленина, связана с выявлением противоречивости воззрений, в которых соединены идеи, относящиеся к различным философским направлениям.

Даже в сфере науки развитие в настоящее время нельзя уже понимать как монотонное приближение к абсолютной истине. Никакая научная теория не утверждается и не отбрасывается окончательно, во всяком случае целиком. Тем более это верно по отношению к философским учениям. До сих пор существуют философские направления, возникшие еще в древности. Борьба линий Платона

и Демокрита не устаревает. И это нельзя объяснить только сохранением классовых интересов, заставляющих поддерживать ту или другую линию.

Означает ли сказанное принижение философии как формы общественного сознания в сравнении с наукой? никоим образом. Пусть философия — всего лишь учение, но это учение о принципах, учение о началах. Можно сказать, что это — определенная позиция, совокупность предпосылок. Пусть, далее, философия не наука, но она генератор науки, без которого наука может обойтись только тогда, когда она перестает развиваться. В конце XX в. это очевидно в большей мере, чем в его начале.

Тождественна ли философия в таком случае методологии? Скорее всего, на этот вопрос следует ответить отрицательно. Методологической функцией обладает, вообще говоря, не только философия, но и, например, математика. В последнее время наши философы (Н. Ф. Овчинников, А. Д. Урсул, В. Н. Садовский и др.) достаточно убедительно показали, что существует общенаучная, но не философская методология. Сюда относится, например, системный подход, метод моделирования.

Критерий, отличающий философскую методологию от нефилософской, на наш взгляд, заключается в следующем. Применение любой другой методологии опосредуется определенным способом представления объекта исследования. Так, прежде чем применять математику, мы должны представить этот объект в виде математического объекта, например числа или фигуры. Применяя системный подход, мы представляем объект в виде некоторой системы. Поэтому, несмотря на экстенсивную всеобщность, дающую возможность применять математику или системный подход всюду, интенсивно, как способ видения мира, они могут быть довольно узкими. От этого зависит и эффективность применения, которая может быть в одной области гораздо более значительной, чем в другой.

Проблемы, связанные с соотношением различных специфических способов видения объектов, относятся к сфере всеобщей, т. е. философской методологии. Ее предпосылки формируются в ее же рамках. Это определенный взгляд на мир, т. е. мировоззрение.

Само по себе мировоззрение — не обязательно философия. Мировоззрение может быть и мифологическим, и религиозным. Может быть наивное мировоззрение, основанное на обыденном здравом рассуждении. В каком-то смысле мировоззрение может формировать и наука космология. Своеобразие философии в том, что здесь миро-

воззренческая и методологическая функции слиты воедино. Это методология, являющаяся мировоззрением, и мировоззрение, являющееся методологией.

Трудность определения предмета философии, а значит, и специфики в качестве формы общественного сознания **связана с тем, что его нельзя понимать статически, как это обычно делается.** Особенность философии в том, что она постоянно стремится превратиться в иное — в иную форму общественного сознания: в религию или науку. Это является следствием общеметодологической функции философии.

«Истинную» философию нельзя найти с помощью эксперимента или логического доказательства. Однако есть косвенный путь — через анализ практики функционирования философии. Важно определить, содержит ли та или иная философия элементы, способствующие ее превращению в науку. И. Кант, на наш взгляд, совершенно правильно сформулировал важнейшую задачу философии — найти условия, при которых метафизика может возникнуть в качестве науки. Эти условия еще не найдены. Во всяком случае, они не общепризнаны вне рамок кантианского и неокантианского направлений. И. Кант, не создав метафизики как науки, создал тем не менее новое оригинальное философское учение. Однако надежда на создание такой науки все же остается. Но если она будет создана, то уйдет из сферы философии в область другой формы общественного сознания — науки.

Вернемся теперь к вопросу о диалектике как науке о наиболее общих законах развития природы, общества и мышления. Давая такое определение, имел ли в виду Энгельс существующую в его время диалектику или же перспективу ее развития? Нам представляется, верно второе. Вряд ли он думал, что в тех материалах, которые он нам оставил, включая «Диалектику природы», не подготовленную для печати, уже содержится наука. Он сформулировал философское учение, содержащее основы, например, предпосылки создания такой науки. Но сама наука об общих законах развития должна быть создана нами.

Иногда удивляются, почему за 100 лет после Ф. Энгельса не придумано ни одного нового закона диалектики. Но это естественно. Новые законы были бы сформулированы в большом количестве, но именно в рамках науки о развитии. Такая наука, выходя за рамки философии, впитала бы в себя соответствующий математический аппарат и эмпирический базис, далеко выходящий за рамки бытовых примеров из примечаний к работам Гегеля.



На современном уровне развития диалектики при той степени строгости формулировок, которые они имели, ни один из законов диалектики опровергнуть совершенно невозможно, каковы бы ни были факты. Любой факт является лишь подтверждением этих законов, как часто говорят, «лишним подтверждением диалектики». Иная ситуация была бы в том случае, если бы диалектика стала наукой. Тогда можно было бы их опровергать или ограничивать сферу их действий, подобно тому, как это произошло с законами классической механики.

Парадоксально, но именно наши философы не хотят такого, научного, развития диалектики. Попытки формализации диалектики вызывают у них суеверный ужас. Поэтому такие попытки делаются в основном на Западе. А без формализации в настоящее время невозможно развитие науки.

Позицию наших философов можно если не оправдать, то понять как проявление боязни того, что, став настоящей наукой, диалектика уйдет из сферы их компетенции. Им пришлось бы или перестать заниматься диалектикой, или переqualificироваться, засеив за изучение математики и формальной логики. Поэтому они заинтересованы в том, чтобы диалектика не превращалась в науку, а оставалась на уровне философских, методологических оснований построения такой науки. Но в таком случае и трех законов много, достаточно в качестве предпосылки разработки законов диалектики оставить один закон — единства и борьбы противоположностей.

Если философия будет превращаться в науку, то не означает ли это прогрессирующего сужения предмета собственно философии вплоть до его полного уничтожения? Так было бы только в том случае, если бы возникновение новых наук не ставило новых философских проблем. Предмет философии — не бальзаковская шагреньевая кожа, способная лишь постоянно уменьшаться. Любое ее сокращение тем самым есть и увеличение. Здесь не выдуманная, а реальная диалектика, которую не понимают те, кто стремится определить предмет философии статически, как раз и навсегда данный.

В качестве проблем, которые поставлены развитием современной науки и вне ее не имеют смысла, можно привести, например, проблему элиминации теоретических терминов, проблему истолкования так называемого «антропного» принципа и многие другие.

В период перестройки философия очищается от догм и таким образом вновь становится генератором науки.

Это; на наш взгляд, должно быть главным в перестройке самой философии. Дело здесь не в предметной отнесенности проблем, а в характере их решения, в том, помогает ли философия превращению философских проблем в научные проблемы.

Часто раздающиеся сейчас призывы, например призыв вернуться к человеку, к гуманитарным проблемам, могут иметь и реакционный характер. «Вернуться» иногда означает «отойти от науки», вернуться назад, к пройденным этапам чистого философствования. Один из философов, призывающий к изучению человека, на вопрос, может ли при этом использоваться кибернетика, ответил вопросом: «А что это такое?» Идя к человеку, мы должны не возвращаться, а идти вперед, используя все то, что наработано в науках, не считающихся гуманитарными, в полном соответствии с законом отрицания отрицания.

Каким же образом философия может конкретно помочь перестройке? Прежде всего — именно в качестве генератора науки. Нам нужно радикально преобразовать нашу экономическую и политическую системы. Как это сделать оптимальным образом, т. е. быстро и по возможности безболезненно?

Вряд ли кто решится сейчас утверждать, что общих принципов нашей философии достаточно для решения этой задачи. Сказав так, мы стали бы на позиции тех китайских философов, которые в свое время полагали, что знания диалектики достаточно для того, чтобы хорошо организовать продажу арбузов в больших городах.

Нет готовых ответов на поставленные перестройкой вопросы и у экономистов. Идей и предложений много, однако обоснование их правомерности чаще всего производится лишь на уровне здравого смысла. Различия между более и менее образованными экономистами в этом плане, конечно, есть, но они не очень существенны. И это понятно, поскольку закономерности развития экономических и политических систем изучены недостаточно. По существу, у нас нет науки об этих закономерностях, хотя фундамент такой науки заложен еще классиками марксизма.

В период господства волюнтаризма, когда, казалось, что стоит только принять решение и проследить за его исполнением, и все будет так, как надо, нужды в такой науке не чувствовалось. Сейчас в ней — острейшая необходимость. А практические потребности, как подчеркивали классики марксизма, являются самыми мощными стимулами ускорения развития науки. В нормальных условиях мирного

времени человечество, возможно, только сейчас находило бы пути практического использования атомной энергии. Имея в виду эти условия, можно не удивляться скептическому отношению Резерфорда к возможности такого использования. Война и послевоенное противостояние все изменило в этом отношении. Но война, как горячая, так и холодная, стимулируя развитие одних наук, тормозит развитие других, которые считаются менее актуальными. Из этих областей постоянно происходит перекачка финансов и, самое главное, умов. Не секрет, что быть физиком в нашей стране долгое время было гораздо более престижным, чем быть экономистом или философом.

Сейчас же ситуация такая, что практическая значимость теории развития социальных систем не меньшая, чем в свое время физики атомного ядра. Поэтому, если мы хотим получить отдачу в кратчайшие сроки, именно в этой области необходимо сосредоточить материальные и интеллектуальные ресурсы. Только тогда тот генератор науки, каким является философия, будет работать быстро и эффективно.

Разумеется, теория развития социальных систем нуждается не только в таком генераторе, как философия. Здесь необходима также опора на более общую теорию систем, на общесистемные закономерности. Общая теория систем в настоящее время развивается, но медленно. Задержка развития связана, на наш взгляд, прежде всего с отсутствием адекватного задачам общей теории систем формального аппарата<sup>6</sup>.

Высказанное здесь утверждение не является положением науки, в частности общей теории систем. Оно имеет философский характер и обосновывается в рамках определенного философского учения. Но от того, принимается оно или нет, зависит направление развития исследований и в конечном счете приведет ли оно к созданию науки или нет.

Широко известно высказывание К. Маркса: «...наука только тогда достигает совершенства, когда ей удастся пользоваться математикой». Как понимать это высказывание? Так, что наука берет готовую математику и пытается ею пользоваться, что и приводит к совершенству? Поскольку же «чистая математика имеет своим объектом пространственные формы и количественные отношения действительного мира»<sup>8</sup>, означает ли это, что наука лишь тогда может достигнуть совершенства, когда она описывает пространственные формы и количественные отношения? Положительный ответ на этот вопрос предполагается теми представителями экономической науки, географии, лингви-

стики и т. д., которые стремятся совершенствовать свои науки путем сведения их к изучению пространственных форм и количественных соотношении. Вместе с тем имеет место сопротивление тех, кто не согласен с таким сведением, полагая вместе с тем, что они выступают против математизации своих наук.

Но тождественны ли понятия математизации и формализации или же формализация — более широкое понятие, в равной мере применяемое как к количественным, так и к качественным соотношениям? Не будем рассматривать ответы на эти вопросы, отсылая читателя к другой работе<sup>9</sup>. Здесь нам важно подчеркнуть, что какими бы ни были эти ответы, они даются в рамках философии. Правильность решения поставленных вопросов находится в прямой зависимости от уровня философской культуры.

Далее, допустим, что признана необходимость построения формального аппарата, специально ориентируемого на решение задач общей теории систем. Какова роль философии в разработке такого аппарата? Мы полагаем, что на первой фазе ее роль будет решающей. Здесь существен выбор исходных категорий и самое главное диалектическое истолкование соотношения между ними, при котором каждая из категорий переходит в свою противоположность. При этом важно подчеркнуть, что противоположности вовсе не обязательно должны иметь бинарный характер, как это было у Гегеля. В современной науке особое значение приобретают тернарные категориальные оппозиции, в рамках которых каждая из категорий определяется через две другие. Примером может служить триада «вещь — свойство — отношение», которая очень легко допускает формализацию, в отличие от диады «часть — целое», которая многими еще рассматривается как исходная при построении общей теории систем. На базе указанных трех категорий разработан формальный аппарат, получивший название «языка тернарного описания»<sup>10</sup>. Он применяется к построению одного из вариантов параметрического — общей теории систем<sup>11</sup>. Последняя, в свою очередь, применяется в целом ряде практически очень значимых областей деятельности, таких как экономика, экология и т. д.<sup>12</sup>.

Несмотря на то что в настоящее время не существует единого, общепринятого варианта общей теории систем, закономерности, установленные в рамках различных теорий, уже сейчас могут помочь нам в анализе таких негативных явлений в развитии нашего общества, как, например, бюрократизм. Острота проблемы бюрократизма в настоящее время полностью осознается, в отличие от того, что было

еще несколько лет тому назад. Пресса полна филиппик против бюрократизма. Массы жаждут уничтожить бюрократов. Сами же бюрократы удивляются свалившимся на них гонениям. Они работают, иногда не считаясь со временем и здоровьем, на благо общества, и без них общество будет ввергнуто в пучину анархии — так они о себе думают и говорят искренне.

Чтобы разобраться в природе бюрократизма, необходимо выйти за рамки эмоций. Здесь нужна научная теория. Только она может «объяснить, почему, несмотря на самую жестокую критику, бесчисленные сокращения и чистки, бюрократия оказалась способной не только сохранять, но и от кампании к кампании укреплять свои позиции в обществе»<sup>13</sup>. Авторы цитируемой статьи совершенно правильно ставят вопрос, но все же не могут дать ответ на него, поскольку не опосредуют свои верные философские позиции научной теорией.

Взяв в качестве такой теории общую теорию систем, сущность бюрократизма можно связать с функционированием систем управления, в которых имеет место разделение на управляющую и управляемую части. Решающее значение здесь имеют соотношения между мерами сложности управляемой и управляющей систем. Простая система хорошо управляется как простой, так и сложной системой. Совершенно иная ситуация в том случае, если управляемая система является очень сложной. Характерной чертой такой системы является «нетерпимость к управлению»<sup>14</sup>. Эта «нетерпимость» приводит к тому, что результат управляющего воздействия зачастую противоположен тому, на который рассчитывают, что воспринимается как «контринтуитивность поведения сложной системы»<sup>15</sup>.

Стремясь управлять всем в сложной управляемой системе, система управления пытается решить неразрешимую задачу. В соответствии с принципом необходимого разнообразия Эшби разнообразие в управляющей системе должно быть не меньше разнообразия в системе управляемой. Но требуемого соответствия разнообразий достигнуть невозможно.

Управляющая система стремится тем не менее решить эту задачу, что осуществляется двумя способами. Первый — усложнение управляющей системы. Отсюда количественный рост аппарата управления, увеличение числа уровней иерархии, увеличение потока бумаг, в которых управляющая система стремится отобразить разнообразие, имеющее место в управляемой системе. Другой путь — упрощение самой управляемой системы. Отсюда борьба против разно-

образия мнений, стремление все подогнать под стандарт. Таким образом, получает объяснение ряд феноменов, характерных для бюрократизма как социального явления.

С теоретико-системных позиций борьба с бюрократизмом путем замены одних лиц — «бюрократов» другими — «небюрократами», даже демократически выбранными, не может быть эффективной. Здесь требуется замена самой системы управления — опора на процессы самоорганизации, всегда имеющие место в сложной системе<sup>16</sup>. Вывод, о котором идет здесь речь, получен не непосредственно из философии, но при помощи философии опосредованно через науку, генератором которой является философия.

Во избежание недоразумений подчеркнем, что тезис о философии как генераторе науки нельзя понимать в смысле реабилитации натурфилософии, которая, как известно, пыталась выводить науку из философии. Такие попытки обречены на неудачу. Хотя до сих пор иногда встречаются. Наука строится на основе опыта, но в этом строительстве философия дает исходные идеи.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Вопр. философии. 1987. № 7—12; 1988. № 1, 2.

<sup>2</sup> Спиркин А. Г. Философия //Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 726.

<sup>3</sup> Ильин В. В. К вопросу о критериях научности знания //Вопр. философии. 1986. № 11. С. 64.

<sup>4</sup> Понпер К. Логика и рост научного знания. М., 1983.

<sup>5</sup> Уемов А. И. Роль системных параметров в демаркации научного знания: Тезисы областной конференции «Системный анализ научного знания». Одесса, 1986. С. 108—109.

<sup>6</sup> Подробнее см.: Уемов А. И. Теоретические основания и прикладное значение системного подхода //Проблемы методологии и современная наука. Кишинев. 1988. С. 47—84.

<sup>7</sup> Лафарг П. Воспоминания о Марксе. М., 1965. С. 64.

<sup>8</sup> Энгельс Ф. Анти-Дюринг //Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 37.

<sup>9</sup> Уемов А. И. О природе математических абстракций //Философия и социология науки и техники: Ежегодник. 1987. М., 1987. С. 88—93.

<sup>10</sup> Уемов А. И. Основы формального аппарата параметрической общей теории систем //Системные исследования: Ежегодник. М., 1984. С. 152—180.

<sup>11</sup> Леоненко Л. Л., Сараева А. Н. О применении языка тернарного описания к моделированию значений системных параметров и установлению общесистемных закономерностей //Там же. С. 181—193.

<sup>12</sup> Уемов А. И. Теоретические основания и прикладное значение системного подхода...

<sup>14</sup> Гудков Л., Левада Ю., Левинсон А., Седов Л. Бюрократизм и бюрократия: необходимость уточнений //Коммунист. 1988. № 12. С. 73.

<sup>14</sup> Растригин Л. А. Адаптация сложных систем. Рига, 1981. С. 46.

<sup>15</sup> Форрестер Дж. Динамика развития города. М., 1974. С. 120.

<sup>16</sup> Подробнее см.: Прилюк Ю. Д. Перша «антибюрократична» конференция //Философська думка. 1987. № 6. С. 24—35; 1988. № 7. С. 11—24; № 2. С. 3—16; № 3. С. 3—16.

Е. В. СЕМЕНОВ

## ВЕРИГИ «СТАРОГО» МЫШЛЕНИЯ (о необходимости изживания механицизма)

В 1802 г. в «Письмах женевого обитателя к современникам» Сен-Симон писал: «Друзья мои! В Англии есть много ученых. Образованные англичане питают больше уважения к ученым, чем к королям; в Англии все умеют читать, писать и считать; и вот, друзья мои, в этой стране все городские и даже сельские рабочие каждый день едят мясо, пьют вино и хорошо одеваются. В России, если императору не нравится какой-нибудь ученый, ему отрезают нос и уши и ссылают в Сибирь. В России крестьяне так же невежественны, как и их лошади: и вот, друзья мои, русские крестьяне скверно питаются, плохо одеты и подвергаются палочным ударам»<sup>1</sup>.

Оставим на совести автора конкретные характеристики, но что несомненно, так это зависимость не только материальной культуры общества и уровня жизни людей от развития интеллекта народа, его отношения к науке, интеллигенции, но и зависимость от этого всего общественного устройства с его нравами и учреждениями. Общество, не одухотворенное уважением к истине как к ценности, к научному мышлению как ценности, обречено на примитивность.

Что будет с человеком и обществом, если науку устранить из общественной жизни или свести на нет ее влияние на развитие человека, а следовательно, и на способы решения социальных проблем? Если с обществом происходит такая трагедия, то бурно разрастаются заросли примитивного мышления и параллельно происходит деградация общественных структур. Деградация культуры, т. е. примитивизация ценностей, способ мышления и навыков, с необходимостью ведет к деградации самих структур общества.

Если, скажем, истина не является в обществе безусловной ценностью для людей, то бессмысленно надеяться,

что школьник будет ценить знания и дорожить своим бесплатным образованием, производитель гоняться за достижениями науки, руководитель бережно лелеять творческие находки подчиненных и т. п. Если мышление людей не станет культурным (научным, гуманистичным и т. д.), то технические конструкции, экологические решения, общественные учреждения и прочие продукты человеческого творчества, созданные примитивно мыслящими людьми, с необходимостью будут примитивными.

Японское крестьянство уже в XVI столетии было полностью (не хочется говорить о людях «поголовно») грамотным. Не сказало ли это на характере общественного развития страны, на ее научно-технических и производственных успехах? Вероятно, сказало, и очень существенно, так как культура этого народа оказалась исторически подготовленной к интеллектуальной жизни XX в., к восприятию научных достижений, причем не только технического, но и социального, педагогического и другого профиля.

В нашей стране в XX в. пришлось решать проблему элементарного просвещения. Причем делалось это, в полном соответствии с наличным уровнем мышления, не в форме позитивной постановки, а в форме негативной — отрицания. **борьбы — в форме «ликвидации неграмотности».** Культура развивалась методом *ликвидации!* Культура уподоблена не саду, где что-то выращивают, а полю боя! Сказало ли это на характере развития культуры, общества? Разумеется. Неграмотность ликвидирована, но ценность знания, истины оказалась слабо воспринята обществом. Это находит постоянное подтверждение в отношении и к науке, к ее результатам, что в свою очередь обуславливает и примитивность всевозможных хозяйственных, экологических, социальных, педагогических, управленческих решений. И пока истина не станет безусловной ценностью общества, примитивное мышление не уступит места культурному.

В распространении примитивного мышления сыграла свою роль вся система «подачи» знаний в системе образования, средствами массовой информации, состоящая в насаждении бездумного отношения к знаниям как догмам. В результате этого у множества людей ослаблена или напрочь пропала способность к критическому восприятию чужих мыслей. Как сказал поэт Владимир Лифшиц,

Набором истин кормя из рук,  
Уменье мыслить украли у вас.



На таком фоне остроумная шутка американского писателя Кристиана Нестела Боуви о том, что «немногие умы гибнут от износа, по большей части они ржавеют от неупотребления», отнюдь не выглядит преувеличением.

В последние годы наблюдается заметное оживление интереса к исследованию современных форм ложного или примитивного мышления, таких, как живучие стародавние стереотипы мышления, технократизм, догматизм. К числу этих форм относится и почти совсем не исследованный феномен механицизма в современном мышлении. Остановимся на этом явлении более подробно.

Сущность механицизма — редукция (сведение) явлений и процессов немеханической природы, например биологических или социальных, к механическим явлениям или процессам. Такое толкование механицизма соответствует его общепринятому пониманию, закрепленному в философской литературе. В «Философском энциклопедическом словаре» в соответствующей статье Б. А. Старостина дано следующее определение: «Механицизм — односторонний метод познания, основанный на признании механической формы движения материи единственно объективной. Механицизмом называется также соответствующее этому методу миропонимание и основанные на нем подходы к общенаучным (прежде всего естественно-научным) и мировоззренческим проблемам. В своем конкретном применении механицизм выступает как крайняя форма редукционизма. Для механицизма характерно отрицание качественной специфики более сложных материальных образований, сведение сложного к простым элементам, целого к сумме его частей»<sup>2</sup>.

Философия в своем историческом развитии пережила период практически безраздельного господства механицизма и преодолела его. В истории философии Нового времени механицизм представлен многими именами и работами. Ярким примером его проявления может служить хорошо известная специалистам работа Ж. О. Ламетри «Человек-машина». Достаточно показательным образцом механического мышления является знаменитая «Монадология» Г. В. Лейбница. Вот два первых пункта из этой работы:

«1. Монада, о которой мы будем здесь говорить, есть не что иное, как простая субстанция, которая входит в состав сложных: простая, значит, не имеющая частей.

2. И необходимо должны существовать простые субстанции, потому что существуют сложные; ибо сложная субстанция есть не что иное, как собрание, или агрегат, простых»<sup>3</sup>.

Данный тип философского мышления применительно к исследованию общества выливается в концепцию общества как механического агрегата индивидов, концепцию, часто критикуемую в научных работах и учебниках, но в действительности имеющую чрезвычайно широкое распространение, в том числе и в советской философии вообще и в общественном знании и практике. Чего стоит, например, утверждение типа «Суть перестройки в том, чтобы каждый хорошо работал на своем рабочем месте?» Разве это не та же концепция общества как механического агрегата индивидов, простой их суммы? А подобные суждения мы слышим практически ежедневно. И сам собой вспоминается содержащий бездну иронии афоризм Козьмы Пруткина о том, что смерть для того поставлена в конце жизни, чтобы к ней удобно было приготовиться. Здесь умышленно доведено до абсурда непонимание органичности жизни, не допускающей произвольных механических перестановок, скажем, начала и конца.

Что особенно важно, механицизм имеет распространение не только в духовной сфере, но и в различных видах материальной деятельности, в управлении. Материальное и духовное в деятельности человека вообще связаны неразрывно и именно органично, по словам Гёте, как вдох и выдох.

Особенно заметен механицизм в тех ситуациях, когда он приобретает форму воинствующего механицизма, т. е. фанатичного проведения в жизнь механистического взгляда на общество, которое в таких случаях буквально сводится к системе механической природы — агрегату индивидов, особей, допускающей весьма произвольные эксперименты над собой. И это бывает достаточно часто, так как механицизм — явление низкой культуры, а именно: носители такой культуры особенно склонны к экстремизму, фанатизму и поспешности в общественных решениях.

Примером воинствующего механицизма в действии является кампучийская трагедия второй половины 70-х годов. С методологической точки зрения суть инженерного эксперимента Пол Пота и Иенг Сари заключается в отрицании органичности общества как системы, объективности его структуры. Так, кампучийская конституция 1976 г. упраздняет классы и национальные общности, объективно в то время существовавшие. Классы, национальные общности, а также «стихийно» сложившиеся семьи в соответствии с этими установками конституции расформировывались, и на основе революционных декретов вводились новые произвольные структуры общества, естественно, посредством

чудовищного насилия и, разумеется, ценой невероятных жертв — физической гибели трети населения. Общим итогом эксперимента явилось фактическое разрушение общества<sup>4</sup>.

Кампучийская трагедия — отнюдь не единственный пример практического проявления механистического мышления, механистического практического преобразования общества. Оно проявлялось в самых разных обществах, хотя и в менее трагических формах и в меньших масштабах. К величайшему сожалению, не свободна от механицизма и практика социального управления в нашем обществе. Причем это относится не только к прошлому, но и к настоящему. Рассмотрим несколько примеров.

В управленческой практике широко распространено представление, согласно которому в социальных процессах действуют не люди, а кадры. Это представление отчеканено в формуле «незаменимых людей нет». Ясно, что в этой формуле выражено какое-то особое отношение к людям как к «кадрам», ибо люди-то как раз в силу уникальности каждого человека незаменимы. Кто заменил Пушкина? Кто заменил Ленина? И это относится не только к «выдающимся», но ко всем людям. Томас Манн в статье «Любек как форма духовной жизни» рассказывает историю одного любекского поэта, бывшего достопримечательностью города. Когда он умер, то какая-то старуха спросила: «Кого же теперь назначат поэтом?» Ясно, что в формуле «незаменимых людей нет» выражено отношение к людям как к стандартизированным и унифицированным кадрам, различающимся, подобно патронам или снарядам, разве что калибром. Еще более явно механистическое понимание места и роли человека в социальных процессах выражено в формуле «подбор и расстановка кадров». Даже сама терминология с головой выдает механистические стереотипы мышления, поскольку выражает чисто механическое действие типа подбора и расстановки мебели в кабинете.

Такое механистическое понимание роли человека в общественных процессах, выраженное в идее «заменяемости», в идее «расстановки», широко опробовано в практике бюрократического управления обществом. Особенно наглядны последствия этого подхода, лежащего в основе экспериментов 30-х годов, когда в массовом масштабе «заменили» (незаменимых людей нет!) военных специалистов, ученых, творцов художественной культуры, ленинскую партийную гвардию «подобранными» и «расставленными» кадрами. И стереотипы такого механистического

мышления чудовищно живучи. До сих пор осуществляются и подбор, и расстановка...

Широко распространено понимание процессов обобществления как укрупнения и суммирования. Нисколько не оспаривая объективный характер обобществления и его прогрессивность, подчеркнем лишь распространенность и практический вред их механистического понимания. Что только не укрупнялось под флагом обобществления! И колхозы, и заводы, и школы. Нередко впадали и в подлинную гигантоманию. До сих пор народное хозяйство страны увешано веригами индустриальных гигантов и аграрных «коллективных» монстров, демонстрирующими всестороннюю техническую и организационную отсталость. Эта практика находит просто символическое выражение в «стройках века», которые Н. Шмелев назвал строительством никому не нужных пирамид.

Вся эта практика подлежит внимательному изучению и осмыслению. Но одна ее особенность очевидна уже сейчас. Эта особенность — механицизм, механистическое мышление, способное воспринимать развитие только как увеличение, монотонное суммирование, т. е. только количественно, а не качественно. О порочности именно такого метафизического мышления писал в «Философских тетрадах» В. И. Ленин, когда размышлял о двух концепциях развития. Ненаучную метафизическую концепцию он квалифицировал как мертвую, бледную, сухую. Но, как видно, одно знакомство с ленинскими идеями еще не гарантирует свободу от проявлений механицизма.

Широко распространено понимание равенства как **уравнительства, одинаковости — одинаковости способностей и потребностей, одинаковости вознаграждения за разный по количеству и качеству труд, одинаковости обязанностей и труда мужчин и женщин и т. д.** Это механистическое понимание равенства делает саму идею равенства бессодержательной и неконструктивной. Такое равенство на практике оказывается идеологией удушения всех форм человеческого таланта, вдохновенного труда поощрением безделья, невежества, социальной апатии. Оно ведет к невиданному в истории истощению всех ресурсов общества, включая природу, физическое и нравственное здоровье человека. С таким механистическим пониманием равенства нашему обществу предстоит еще колоссальная борьба, и победа над ним возможна только на основе распространения научных взглядов на общество и человека.

А. Н. Яковлев пишет о святотатстве уравнительства. Он прав в том, что «в общественное сознание и в практику

оказался внедренным постулат: дескать, отсутствие частной собственности и даже просто государственный план определяют, что всякий труд (полезный и вредный, безупречный и халтурный) является непосредственно общественным, необходимым. Эта догма — объективно один из катализаторов затратности. Уравнительно оплачивается любой труд — плодятся приписки, очковтирательство, обман; стихийно и уголовно-организованно перераспределяется национальный доход; искажаются нравственность и этика труда, падает его культура. Оплата по труду деформируется, что подрывает трудовую и общественную мотивацию»<sup>5</sup>.

Широко распространено понимание социальной однородности как единообразия. Это понимание явно выражено в установках на ликвидацию всех и всяческих различий (между городом и деревней, между умственным и физическим трудом, между классами, между нациями и т. д.). При таком взгляде на развитие общества оно сводится к механическому устранению присущего обществу многообразия форм, т. е. к «негативной диалектике». Уничтожение, разрушение, а не диалектическое отрицание старых структур составляет содержание механистического понимания социальной однородности. Диалектическое отрицание старых структур, исторически изживших себя, может осуществляться лишь посредством формирования новых структур. Если же отрицание старых структур сводится только к негативным задачам, то это ведет к обесструктуриванию общества, а в итоге к его уничтожению<sup>6</sup>. Можно привести аналогию, поясняющую всю пагубность механистического понимания социальной однородности. Существует понятие обесструктуривания почвы, т. е. ее механического разрушения, превращения в пыль, в механическую сумму однородных частичек. Обесструктуренная почва ничего не родит. И общество посредством обесструктуривания можно превратить в «пыль».

Думается, что суть идеи социалистического плюрализма, высказанной впервые осенью 1987 г., как раз и состоит в преодолении вьезшейся в наше сознание догмы механистического понимания социальной однородности.

А. Н. Яковлев пишет о получивших распространение легковесных представлениях о развитии нашего общества: «Например, навязывалось представление о нарастающем единообразии по мере продвижения к коммунизму, об исчезновении, отмирании многообразия. В экономике — одна только государственная собственность, одна схема управления ею. В социальной сфере — стирание всех

и всяческих различий. В политической — неизменность политических структур. И так далее. Сторонникам такого подхода прогресс виделся как нарастающее упрощение, спрямление всего и вся. Работы К. Маркса, Ф. Энгельса, В. И. Ленина отличает прежде всего видение реальной диалектики жизни, сложности и неоднозначности исторического развития. Весь известный опыт свидетельствует: история никогда, ни на одном направлении не достигала прогресса через упрощение. Наоборот, каждая следующая формация, социально-экономическая или политическая система оказывались внутренне сложнее предыдущей. И нет оснований считать социализм или коммунизм в этом смысле исключением. Тем не менее концепция единообразия закладывалась с завидным упорством и в практику, и в теоретические построения. Ее можно обнаружить и сегодня в подходах к решению ряда задач экономики, социальной сферы, культуры»<sup>7</sup>.

Число примеров механистического подхода к решению социальных проблем можно приумножить. Но, вероятно, суть дела не в их количестве. Уже и приведенных примеров вполне достаточно для того, чтобы возникло беспокойство: а преодолеваются ли стереотипы механицизма? Думается, для оптимизма особых оснований нет. Стереотипы мышления — это же часть историко-культурной традиции, и они очень устойчивы. Они чаще модифицируются, чем вытесняются чем-то действительно новым. Сама терминология переживаемого нашим обществом периода развития свидетельствует о живучести механицизма, поскольку уже наше время породило новые механистические конструкции. Чего стоит одно только выражение «перестройка мышления». «Строительство», «перестройка» — это слова из **строительной практики, связанной с оперированием неодушевленными предметами.** Строить и перестраивать можно, скажем, коровник. Корову же нельзя строить или перестраивать (живая система), человека и человеческое общество тем более. Даже если считать, что строительная терминология не более как метафора (а это вряд ли так), а не отношение к социальной действительности, то и тогда следует подумать, насколько удачно выбраны наглядные образы для выражения мысли. Кстати говоря, современная практика знает не только термин «перестройка», но и термин «обновление», который с научной и гуманистической точки зрения более удачен, ибо не таит в себе ловушки механистических стереотипов мышления и выражает более человеческое отношение к социальной действительности.

Анализ социального развития, формирование программы социальных преобразований нуждаются помимо многого другого еще и в научном, в частности, методологическом обеспечении, что предполагает среди прочего и освобождение мышления от навязчивых механистических стереотипов и механистических же новаций. Положительное преодоление механицизма видится в развитии диалектического мышления (вспомним, что механицизм — форма противоположного диалектике метафизического мышления), доказавшего свою способность к осмыслению сложной связи целого и его частей, единства и многообразия, качества и количества и т. д.

Механицизм метафизичен, так как не улавливает *качественных* перепадов в природе различных явлений и процессов. Механицизм метафизичен, следовательно, не- и даже антидиалектичен. По крайней мере в случае с воинствующим механицизмом можно уверенно говорить именно об антидиалектичности, а значит, и об антинаучности и об антикультурности, антигуманности механицизма. Поэтому-то положительное преодоление механицизма возможно только на путях развития научной и философской культуры, на путях гуманизации ценностной системы нашего общества.

В какой-то степени эта мысль совпадает с тезисом о «перестройке мышления», но с той разницей, что термин «перестройка» применительно к мышлению как явлению отнюдь не механическому совершенно неадекватно фиксирует и цель, и средства работы по совершенствованию мышления.

Конечно, внимательное рассмотрение с позиций диалектики всей терминологии и фразеологии, характерных для современных теории и практики социального управления, является лишь начальным этапом преодоления механицизма, этапом постановки диагноза, оценки масштабов распространения, фиксации форм проявления механицизма. Но данный этап при всей его недостаточности является *необходимым* условием пусть и мучительно медленного наращивания культурного слоя, но наращивания, причем наращивания, соотносящегося с объективными свойствами и закономерностями общества как системы более сложной, чем механическая, природы.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Сен-Симон А. Избранные сочинения. М.; Л., 1967. Т. 1. С. 125.

<sup>2</sup> Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 368.

<sup>3</sup> Лейбниц Г. В. Соч. В 4 т. М., 1982, Т. 1. С. 413.

<sup>4</sup> См. об этом: Рыбаков В. Опустошительная сила догмы // Проблемы мира и социализма. 1980. № 8.

Яковлев А. Н. Достижение качественно нового состояния советского общества и общественные науки // Коммунист. 1987. № 8. С. 14.

<sup>6</sup> См. об этом: Ионин Л. Г. И воззовет прошедшее: (Размышления социолога о новом фильме Т. Абуладзе) // Социологические исследования. 1987. № 3.

<sup>7</sup> Яковлев А. Н. Достижение качественно нового состояния... С. 7.

О. А. ДОНСКИХ

## НА ПОЛЫННЫХ ПОЛЯХ ФИЛОСОФИИ

Два слова о жанре предлагаемой статьи: это не совсем то, что принято квалифицировать словосочетанием «научная работа» (правда, если не считать философию наукой, а понимать ее как форму общественного сознания, как размышление об основах бытия, как рациональную рефлексию, нужно согласиться, что научность — критерий внешний, несущностный). Здесь дается серия концентрически надстроенных друг над другом рассуждений, рожденных усилиями осознать роль философии в культуре. Автор вполне отдает себе отчет в спорности многих выдвигаемых положений. Это связано и с огромной сложностью проблемы, и с усталостью от бесспорности множества тривиальностей, пережевываемых отечественной философской мыслью.

Да дарует Бог философу понять то,  
что лежит у всех перед глазами.

*Л. Витгенштейн*

Одним из непремённых признаков нашего общественного сознания, стержнем его объявляется то, что называется у нас марксистско-ленинской философией. Причем если такие явления, как дефицит, очереди или должностное хамство называются «деформациями», т. е. в общем-то нежелательными признаками социалистического обществен-



ного устройства, то о нашей философии этого сказать никак нельзя. Она желательна, более того, обязательна, монопольна, более того, она — великое завоевание. Она входит в круг сущностных признаков, составляющих ценнейшее достояние реального социализма. Прокламируемое отношение к марксистско-ленинской философии как к высочайшей, единственной в своем роде ценности определяет смысл, значение ее преподавания («нам не нужны специалисты, если они не владеют основами марксистско-ленинской философии») и место ее в нашем сознании. Или, во всяком случае, определяло их вплоть до самого последнего времени. (Оценка реального отношения разных социальных групп к нашей философии, которая, разумеется, сильно отличается от прокламируемой, в данном случае не принимается в расчет). Поэтому всякий разговор о мировой философии заставляет учитывать этот факт и понимать, что любое употребление самого термина «философия» проецируется на соответствующим образом подготовленную почву, т. е. считается, что высочайший образец философской мысли, равно которому до сих пор не создано и, по всей видимости, не может быть создано, известен. Так что же известно? Какое содержание вкладывается в понятие марксистско-ленинской философии? Это первый вопрос, который предлагается обсудить в данной статье.

Можно с ходу дать, как минимум, два ответа, каждый из которых сам по себе вроде бы верен: 1) это содержание произведений К. Маркса, Ф. Энгельса и В. И. Ленина; 2) это содержание наших учебников с названиями «Основы марксистско-ленинской философии» или «Диалектический и исторический материализм», многократно повторенное в пропагандистской и другой литературе. Идентичны ли эти ответы? Я думаю, что даже самый ретивый из преподавателей философии вряд ли отважится на безоговорочное «да». И дело, конечно, не в том, что содержание учебников претерпело известную эволюцию, — она не так уж велика и вполне несущественна. Дело, скорее, в том, что содержание работ классиков представляется бесконечно богатым, неисчерпываемым, а любой учебник осознается как всего лишь частная интерпретация этого духовного богатства. Позиция практически очень удобная — любой учебник, да и любой текст, можно по желанию критиковать то за схоластику, за бессмысленное, оторванное от жизни «толчение в ступе» категорий (а ведь философия — вспомним «Тезисы о Фейербахе» — должна реально,

действенно участвовать в изменении мира), то за слишком прямое выведение сугубо практических выводов из высокоабстрактных философских положений (ведь философия — вспомним Энгельса — занимается наиболее общими законами бытия). Справедливости ради надо сказать, что эти обвинения не совсем симметричны, все же чаще философию упрекают за схоластику, за оторванность от нужд практической жизни. Тем не менее опасность второго обвинения также всегда осознается: если в учебнике «Диалектический материализм» под редакцией академика Г. Ф. Александрова, вышедшем в середине 50-х годов, каждая глава заканчивалась значением разобранных категорий и законов для деятельности КПСС на современном этапе, то позже это из учебников ушло.

Нельзя не отметить еще одной особенности бытования нашей философии — отсутствия канонического текста. Как известно, Маркс, Энгельс и Ленин не оставили произведения, в котором последовательно и законченно излагались бы положения диалектического и исторического материализма как единой системы. Характеристики отдельных элементов системы разбросаны по разным работам классиков — от писем до критических работ и конспектов. Диалектика, скажем, дана в «Капитале», а формулировка законов диалектики — в «Анти-Дюринге», определение материи — в «Материализме и эмпириокритицизме», а описание форм движения материи — в «Диалектике природы» и т. д. Отсутствие канонического текста, представляющего марксистско-ленинскую философию, влечет своеобразные следствия. Можно, например, вспомнить спор о том, вполне ли зрелое марксистское произведение «Немецкая идеология». К сожалению, Ленин не знал этого произведения и не дал его окончательной оценки. Казалось бы, можно сравнить тезисы «Немецкой идеологии» с известным набором положений, и вопрос решен. Но нет, проблема стоит. Трудности, связанные с отсутствием канона, в полной мере проявились при обсуждении проблемы идеального. Ссылаясь на вырванные из разных текстов цитаты классиков, советские философы доказывают и то, что идеальное — форма движения материи, и то, что идеальное — субъективная реальность, и то, что идеальное — объективно данная форма социальной деятельности.

Однако именно потому, что запрещается отождествлять учебник с бесконечно глубокими по содержанию взглядами классиков, популярные изложения этих взглядов становятся полномочными представителями марксистско-ленин-

ской философии в общественном сознании. И не только учебник. Право перевода классиков на «шершавый язык плаката» присвоили себе партийные идеологи — совершенно неизбежное в нашей культуре звено между Марксом и Лениным и массами. Даже если эти переводы и не объявлялись (как в случае с «Кратким курсом») вобравшими в себя *все* ценное, что было накоплено ранее марксистской, а следовательно, и мировой мыслью, они оценивались как «реальный вклад» в развитие марксистской философии. Иначе невозможно объяснить, как философия неуклонно обогащалась от съезда к съезду.

Присмотримся к любому учебнику. Легко увидеть, что это набор набивших оскомину словосочетаний вроде «практика — критерий истины», «история философии — борьба (всегда прогрессивного) материализма с (всегда реакционным) идеализмом», «три закона диалектики», «спиралеобразное развитие», «рациональное зерно» и «идеалистическая шелуха» и т. п. Действительной точкой отсчета, которая и по сей час задает перспективу видения данного набора, является его сталинская интерпретация, сколоченная в «Кратком курсе».

Есть что-то крошечное в продукте, выдававшемся за величайшее достижение человеческого гения, — знаменитом втором разделе четвертой главы «Краткого курса истории ВКП(б)», рефлексy которого множественно отблескивают в наших учебниках. И даже не потому, что названное «философией» оказалось здесь в тисках столыпинской реакции и вульгарной ругани, а потому, что заворачивающая примитивно-ритмическая дидактика («метод... характеризуется ... чертами: а) ... б) ... в) г) ...»; «материализм характеризуется ... чертами: а) ... б) ... в) ... г) ...») донельзя отлична от пульсирующей, текучей, занудно безостановочной диалектики Гегеля. И настолько же несопоставим интеллектуальный уровень диалектики, «стоявшей на голове», и диалектики, ко всеобщей радости наконец перевернутой. Да и вообще, неужели можно, не пряча от стыда глаза, поставить в один ряд Платона, Декарта, Канта, Гегеля и *вот это?* Оказалось, что можно. Не только поставить, но и торжественно объявить, что *это* выше. Тут и возникает второй вопрос: что стоит в таком случае за словом «философия»? Как минимум, три весьма разные вещи.

1. Исторически преемственная совокупность интеллектуальных учений от античности (имеется в виду, конечно, только западноевропейская традиция) до середины XIX в.

Эта традиция завершилась марксизмом, а всякие возникшие от недомыслия или в силу классово-вражды одновременно с марксизмом и после его появления так называемые «философские учения» вроде иррационализма, неотомизма, эмпириокритицизма, экзистенциализма, «имманентной школы» и т. п., по-видимому, не следует принимать в расчет. Можно только, обкрадывая их (особенно это касается различных направлений позитивизма), зло или снисходительно — в зависимости от времени, «оттепель» это, «детант» или «холодная война» — тыкать их создателей в расхождение с марксистской философией, т. е. в грубые ошибки, очевидные любому школьнику.

2. Мировоззрение, органически присущее определенному классу, просто потому, что он существует. Как сказал поэт, «мы диалектику учили не по Гегелю». История показала, что диалектику (философию) освоили. Да так хорошо, что профессионалы, занимающиеся ее преподаванием и развитием, могут ошибаться, а классовый инстинкт, который всегда начеку, — нет. Поэтому профессионалам остается только подхватывать и толковать рожденные в кругах политиков и идеологов (говорящих от имени этого инстинкта) броские философские идеи вроде «развитого социализма», «определяющей роли человеческого фактора», «закона неуклонного повышения благосостояния», «закона планомерного развития» и т. п. Близкое представление лежит за словосочетанием «стихийный материализм». Утверждается, что любой здравомыслящий человек, не испорченный наймитами реакционной философии, от природы материалист, раз он признает, что мир существует объективно.

3. Уже упомянутое выше содержание учебников, т. е. некоторый набор положений, представляемый как «марксистско-ленинская философия».

Каждое из указанных значений организовано в рамках идеологии правящей от имени народа социальной группы, более или менее инстинктивно и абсолютно монополично располагающей истиной в конечной инстанции. Понимание марксизма как учения, сконцентрировавшего в себе всю накопленную философскую мудрость, дает ей уверенность в интеллектуальном превосходстве над всеми остальными — будь то «агенты буржуазии», отсталые массы или «гнилая интеллигенция». Отождествление философии с классовым инстинктом, составляющим ядро мировоззрения, выгодно в том отношении, что не требует профессионализма и позволяет любые тривиальности обыденного сознания

выдавать ничтоже сумняшеся за последнее слово мировой философской мысли. Более того, такое отождествление впечатывает идеологию и философию в одну плоскость, причем первая оказывается выше и всегда правее второй. Сложилась практика, когда ошибки философов исправляют партийные идеологи от Жданова и Ярославского до Суслова. Уж очень характерно в этом отношении выступление Жданова по поводу учебника Г. Ф. Александрова «История западно-европейской философии», построенное по логике: я не специалист, но я скажу... Что до учебников, то они добросовестно проводят в жизнь поправленную идеологией философию, в доступной форме доводя ее до масс.

Соль ситуации в том, что все три значения философии находятся у нас в состоянии постоянной взаимозаменяемости, чем достигается небывалое единомыслие общества.

**В эту систему представлений органически встроено** положение, что философия — наука. Это как бы придает ей особый вес. Считается, что философия появляется и эволюционирует как синтез развивающегося под влиянием практики научного знания. Философия — наиболее общая из наук. Какое-то время науке вменялось в обязанность подтверждать философские положения — политическая идеология, опекавшая философию, чувствовала себя как бы не совсем уверенно; потом это стало неактуально. И если в среде профессионалов с конца 60-х годов шел спор о том, наука ли философия, и приводились серьезные аргументы в пользу ее отличия от науки, учебно-пропагандистская литература однозначно проводит идею, что марксистско-ленинская философия — обобщение данных наук, высшая из наук. Утверждение научности привело даже к формированию целой дисциплины с названием «научный коммунизм» (переименование ее в «научный социализм» вряд ли что-нибудь принципиально изменит). Замечу, кстати, что в применении к другим наукам определение «научный» нигде не используется: «научная физика» или «научная лингвистика» — это что-то несуразное.

Итак, принципиальная неопределенность термина «марксистско-ленинская философия» связана, во-первых, с отсутствием канонического текста, который представлял бы эту философию как целостную систему, а во-вторых, с намеренным смещением трех очень различных пониманий философии вообще. Ситуация, несомненно, социально оправдана и очень удобна: карманная философия позволяет опрелять в вербальную многозначительность и якобы

научно обосновывать любой тезис, желательный правящей группе. Это главная функция существующей у нас философии.

## II

Наша философия... Может быть, в ней и больше от Маркса, чем только название, но доказывать это я бы не взялся.

*Я. А. Демин*

Идея, что философия может быть непосредственно включена в практику социальной жизни, вдохновляла Маркса. Он выразил ее в знаменитом одиннадцатом из «Тезисов о Фейербахе»: «Философы до сих пор лишь объясняли мир, дело же заключается в том, чтобы изменить его». Тезис сильный, но опасный, как оказалось, для самой философии. Ведь одно дело, когда философия — достояние некоторой группы интеллектуалов, пытающихся объяснить сущее, и совсем другое, когда философия — оружие пролетариата. Становясь оружием, философия, конечно, выигрывает в боевитости, но резко теряет в уровне: она превращается в набор догматически принимаемых положений, отливаемых по мере надобности в политические лозунги. Наша философия, ее положение в обществе — и это нужно четко признать — дитя лозунга «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!» В этом контексте стоит сравнить философию с архитектурой. Архитектура, как известно, стоит в ряду искусств, хотя и отличается от других искусств практической направленностью. (Музыку ради музыки легче представить себе, чем архитектуру ради архитектуры.) Представим себе в качестве мысленного эксперимента, что это слово относилось как к грандиозным храмам и дворцам, так и к глинобитным постройкам утилитарного назначения. Ясно, что искусством было в первую очередь строительство дворцов. Но со временем строить дворцы перестали и в качестве примера искусства архитектуры остались хижины. И если отношение к архитектуре как к искусству до этого было оправдано, то теперь слово «искусство» утрачивает свое эстетическое содержание и обозначает лишь навык, умение. Торжествует утилитаризм. Но, торжествуя, он объявляет себя наследником мировой архитектурной традиции. Неожиданно оказывается, что все лучшее из созданного ранее: египет-

ские и греческие храмы, мавзолеи и маяки, дворцы и портики — все кристаллизовалось в замысле убогой коробки нашего многоквартирного дома. То, что для ее постройки нужен известный профессионализм, очевидно. Но также очевидно, что это не искусство, стоящее в одном ряду с классической музыкой, живописью и т. д. Да, людям нужно где-то жить, но это еще не повод, чтобы потребные для строительства самого серого жилья знания признавать единственно ценными.

Этические учения древности, скажем, также носили практический характер. Но они принимались или отвергались любым гражданином на основе свободного выбора. Их творцы не прибегали в качестве аргумента к полицейской защите государства. И эти учения не считались естественно присущими человеку.

И когда задаешь себе вопрос, может ли то, что фигурирует в нашей культуре как «философия», называться философией, да еще и вспомнить при этом сталинские формулы, хочется сразу же сказать, что это ничего общего с настоящей философией не имеет. Но я не уверен, что такой ответ будет правильным.

Нужно сразу же отвести охранительное соображение, сводящееся к тому, что нельзя бросаться из крайности в крайность. Это соображение из арсенала нашей перевернутой диалектики: если уж Соловьева разрешили называть философом, то нельзя же возвышать его за счет революционных демократов. Да, он философ, но и они философы, развивавшие взгляды, которые почти привели их к диалектическому и историческому материализму... Дело, конечно, не в том, чтобы возвышать Соловьева за счет Чернышевского. Дело в том, что если в качестве меры отсчета мы будем брать В. С. Соловьева — действительно философа мирового класса, — то окажется, что Н. Г. Чернышевский в лучшем случае — популяризатор Фейербаха и достижений науки, публицист, не выдвинувший ни одной оригинальной философской идеи (не говоря уже о создании цельной системы). Разумеется, популяризация — вещь важная, но не ставят же Я. Перельмана в один ряд с А. Эйнштейном и Р. Фейнманом. Другими словами, признание значения Соловьева означает возврат к настоящей, а не идеологизированной шкале ценностей. На последней Чернышевский всегда даст Соловьеву несколько очков вперед.

Нельзя и обойтись простым признанием, что другие направления тоже существуют, наряду с тем, что называется у нас «марксистско-ленинской философией». Вполне

может оказаться, что по настоящим критериям это учение перестанет числиться философией вообще. Обоснованность данного тезиса можно продемонстрировать очень простым способом: вписать содержание «величайшего продукта философской мысли» в мировую интеллектуальную традицию и посмотреть, что получится. Если всерьез говорить о бытующей у нас философии как наследнице всего того лучшего, что накоплено человеческой мыслью, то возникает ряд недоумений.

Во-первых, как определить то ценное, что вошло в марксизм? Обычно этот вопрос даже не ставится, так как подразумевается, что только ценное и вошло, а то, что не вошло, того и не заслуживало. Но так ли это? И возможно ли такое в принципе? Скажем, в истории философии известен ряд этических концепций: киников, стоиков, эпикурейцев, Аристотеля, Спинозы и т. д. Марксизм-ленинизм утверждает классовую утилитарную этику с ее принципом «нравственно то, что способствует построению нового общества». Что ценного заимствовано здесь из этики «золотой середины» Аристотеля? Или из этики долга Канта? А ведь этические системы названных философов признаются высочайшими образцами мировой философской мысли. Получается, что наследование здесь — это отбрасывание всего того, что непохоже. Причем совершенно очевидно, что отбрасывается несопоставимо больше, чем сохраняется. Остается признать, что тезис о сохранении всего ценного — не больше, чем риторический оборот.

Во-вторых, очень своеобразен способ изложения истории философии. Великие мыслители в большинстве своем оказываются жалкими путаниками, у которых на уме одно — **утащить угнетенные трудящиеся массы в болото поповщины**. Они выставляются людьми, не понимающими элементарных вещей, очевидных для любого профана. Колоссальные философские открытия, такие, как открытие Платоном объективности идей, определяющих содержание общественного сознания, квалифицируются как грубые ошибки. Обобщая, можно сказать, что совершенно отсутствует понимание самоценности выдающихся достижений философской мысли. Это примерно то же самое, как если историю живописи представить как целенаправленное движение к цветной фотографии и попутно выбросить на свалку истории все, что плохо соответствует выбранному критерию.

В-третьих, философия подается не как решение проблем, над которыми бились умнейшие люди, а как набор догматов, сомнение в правильности каковых рождает подозрение



в нелояльности по отношению к существующему общественному строю (так как подразумевается, что наш строй реализовал эти догматы на практике). Сомнение — величайшая привилегия свободного человека — заведомо исключается. Тем самым философия из размышления над жизнью, из рационально организованного стремления проникнуть в глубочайшие тайны бытия превращается в примитивную проповедь лозунгов, а проповедник (следуя бытующему выражению) — в «попа марксистского прихода».

**В-четвертых, постоянно делаются ссылки на очевидность** выдвигаемых положений: очевидно, что мир существует независимо от человека; очевидно, что мир познаваем; очевидно, что Бога нет; очевидно, что мораль носит классовый характер, и т. п. Но исторически философия — это всегда преодоление очевидности. Уже первое дошедшее до нас философское высказывание «все из воды» — заведомо не очевидно. Зенон Элейский не был бы Зеноном Элейским, если бы не доказывал, что движения не существует. Беркли стал Беркли именно потому, что неопровержимо доказал зависимость объекта от субъекта. Для обыденного сознания очевидно не то, что есть как таковое, а то, что принято в обществе на определенном этапе его развития. Если в XII в. любому здравомыслящему человеку было очевидно, что Бог есть, то в конце XIX в. довольно большому числу людей было очевидно, что Бога нет. В «холодных» обществах людям очевидно, что главное в жизни — продолжение устоявшихся традиций; для членов «горячих» обществ нормально, что дети будут жить не так, как отцы. Так что ссылки на очевидность в философии никогда не проходили. Декарт предпринимает громадные усилия в поисках того, в чем нельзя усомниться. А здесь, пожалуй, все ясно. Например, как происходит познание? Очень просто: от живого созерцания к абстрактному мышлению и от него к практике. А что означает здесь понятие практики, которое (во всяком случае так, как оно дается в «Тезисах о Фейербахе») включает в себя и живое созерцание и абстрактное мышление? А что значит «живое созерцание»? Восприятие мира, не опосредованное культурой? Но такого созерцания у людей — членов общества — быть не может, и доказательству этого Маркс посвятил немало страниц. И так далее. Очевидность данного высказывания лежит в той же плоскости, что и очевидность горьковского «Любите книгу — источник знаний». Никто и не подразумевает, что это будет анали-

зираться. Но можно ли в таком случае говорить, что мы имеем дело с продуктом высочайшей мысли?

Можно назвать и ряд других признаков, которые заставляют сомневаться в том, что перед нами все лучшее из достигнутого человечеством в области философии.

Сказанного достаточно, чтобы убедиться, что критериям, которые предъявляются к серьезным философским работам, наша философия не отвечает, да и не пытается отвечать. Она просто не рассчитана на сомневающихся. Она не отвечает не только собственным притязаниям, но даже уровню обычной философской школы. (Я еще раз оговорюсь, что имею в виду в данном контексте не марксистскую философию как наследницу немецкой классической философии или как широко известный в конце XIX — начале XX в. экономический материализм — их обсуждение и критика — другой и более сложный вопрос, а то, что называется марксистско-ленинской философией в нашем обществе.)

Можно возразить, что любая философская система в том варианте, в каком она создается, существенно отличается от того варианта, в котором она популяризируется. Так, из всего богатства эпикурейской традиции народ знал только формулу «Проживи незаметно!» Но никто не мешал двигаться при желании к первоисточнику. Только у нас примитивный набор схоластически толкуемых формул был задан в качестве тождественного тому, что имели в виду творцы. Читать их, правда, не запрещалось, но читатель обязан был вычитать то, что ему сказано. Сорняк объявили пшеницей и заставили им питаться. Долгое время пресекались даже попытки профессиональных философов просто понять, что имел в виду Маркс в том или ином тексте. Достаточно вспомнить, с каким подозрением было встречено неоднократно употреблявшееся Марксом словосочетание «духовное производство».

Самый естественный и прямо напрашивающийся вывод — отречься от того, что в нашей культуре ассоциируется со словосочетанием «марксистско-ленинская философия», от связанного с ним глухого сектантства и возродить классические традиции мировой философской мысли. Это, конечно, и должно произойти. Интереснее другое — попытаться понять, может ли это в каком-то смысле все же называться философией? в каком отношении это образец философствования? Ведь очевидно, что данное словопотребление как-то исторически оправдано. Для ответа на эти вопросы нужно отвлечься от нашей эпохи и нашей философии и двинуться в историю культуры.

«Эпохи просвещения» часто выставляют своим теоретическим лозунгом «материализм», материализм революционный, который является орудием борьбы с тьмой во имя света, и быть материалистом в такие эпохи часто значит быть идеалистом.

*Н. Бердяев*

Любая сфера духовной жизни, ее место среди других и общественные функции должны иметь свое оправдание в культуре. Это означает, что, во-первых, данная сфера должна вписываться в сложившийся образ жизни, а, во-вторых, в социуме необходимо должны присутствовать основания выбора сферы самореализации. Иначе говоря, система общественных ценностей должна включать в себя ценности данной сферы. Становление новой области культуры всегда требует ее оправдания со стороны уже имеющихся. Суд над Сократом — это в известном смысле и обсуждение его права заниматься свободной интеллектуальной деятельностью. Вглядимся пристальнее в эту ситуацию.

Сократ — странный человек, который видит цель своей жизни в поиске абсолютных начал бытия. Этот поиск оправдан для него самого тем, что космос — а афинское общество для него часть космоса — морален, он организован в соответствии с этими абсолютными началами. Иначе боги, как хранители мировых устоев, не могли бы в нем существовать. Следовательно, познание абсолютных норм необходимо для сознательного участия в мировой гармонии, в том числе их знание обеспечивает общественную справедливость. Для Сократа при этом несущественно, одобряют сограждане его поведение или нет, ему важно оставаться самим собой и следовать голосу своего демона. И если обвинители Сократа видят его вину в том, что он не признает богов и развращает юношество, то сам Сократ оправдывает свой образ мыслей и действий тем, что он следует канонам традиционной религии: он ведь вдохновлен на свою миссию Аполлоном. В данной ситуации налицо противоречие: 1) интеллектуальный поиск в принципе допускается обществом, но в пределах религиозной формы общественного сознания; 2) выход за эти пределы оправдывается ценностными установками, лежащими внутри той же самой религиозной формы.

Это противоречие типично для всего периода становления философии. Отсюда понятно, что философия могла появиться только как ветвь религии, и лишь позже, осознав себя самостоятельной сферой духовной жизни, она смогла найти основания собственного существования. Главное отличие ее от религии — уверенность в безграничных возможностях человеческого разума. Уверенность в том, что человек в силах постичь божественный замысел, лежащий в основе мира. Именно эти притязания, грех интеллектуальной гордыни, возмущали христианских апологетов и отцов церкви. Они противопоставляли человеческой мудрости божественную, и философия однозначно отождествлялась ими с первой. Парадокс в том, что именно философия оправдывает религию в период утверждения монотеизма. «Боги во множественном числе, всевозможные мифические силы — это объекты окружающего мира, существующие на том же уровне реальности, что и животные или человек. В понятии Бога существенна единичность. Кроме того, реальность Бога как сущего и как ценности должна переживаться человеком как абсолютное внутреннее обязывающее начало. Отсюда возникает вполне понятное слияние абсолютности Бога с абсолютностью философской идеальности. В том общем процессе идеализации, который совершает философия, Бог, если можно так выразиться, логизируется и даже становится носителем абсолютного логоса. Кстати, я склонен усматривать логическое начало уже в том, что с теологической точки зрения религия апеллирует к очевидности самой веры как к специфическому и глубочайшему способу обоснования истинного бытия. В существовании народных божеств, напротив, никто и не думает сомневаться, они всегда налицо как реальные факты окружающего мира, так что и перед философией тут не встает задача критики познания и доказательства очевидности»<sup>1</sup>.

Отношения науки и философии аналогичны отношениям философии и религии. Сначала философия оправдывает науку. Именно философия, а не практические потребности. Установка, что интеллектуальная деятельность должна осуществляться ради нее самой, а не ради практических целей, несомненно, воспринята античной наукой из философии. Понимание ради понимания, а не ради выгоды. Цель философии и науки, например, постижение плана Демиурга, создавшего мир по законам числа. (Поэтому, кстати, бессмысленной и глубоко вредной считалась бы постановка проблемы эффективности внедрения научных результатов.)

Только в Новое время наука отличает себя от философии — чисто интеллектуального поиска трансцендентных начал — как магия, то есть практическое возмещение человеком собственного могущества, утраченного при грехопадении. И уже в XVIII в. французские интеллектуалы пишут гимн науке — Энциклопедию, а Кант ищет основания метафизике как науке. И наконец, в XIX в. воинствующая идеология науки — позитивизм — сначала поспешно празднует победу над метафизикой, а потом, обнаружив, что победа-то не одержана, начинает оправдывать существование философии ее научностью. И философия настолько не уверена в своих силах, что принимает с благодарностью этот поцелуй науки. Наша общественная мысль — сознательно законсервированный духовный продукт конца XIX в., когда торжествовало представление о науке как вене интеллектуальной культуры.

Но этого мало. Самонадеянность человеческого разума нашла свое выражение в идеях тех же французских ученых, которые были убеждены в необходимости и возможности создания науки об обществе с целью сознательного его преобразования. Наиболее ярким выразителем этих идей стал, по-видимому, А. Сен-Симон с его законом трех стадий, развитым впоследствии О. Контом (из сочинений которого, кстати говоря, в нашу философию вошло намного больше, чем признается). Смысл упомянутого закона, как известно, в том, что человечество, переходя от стадии религиозной к метафизической, исключало из своих объяснительных схем персонифицированные силы в виде божеств, а потом, двигаясь от метафизики к науке, выбросило за борт культуры всякие ненаблюдаемые «сущности» вроде причинности. Выйдя на уровень позитивный, человечество способно все объяснить и сконструировать наилучшие схемы собственной жизни. Марксизм создавался и был воспринят европейской общественной мыслью в русле этих идей. Уже своими творцами он сознавался и как объяснение существующего общества, и как средство его преобразования.

В свою очередь русская общественная мысль, мучаясь комплексом культурно-экономической неполноценности, лихорадочно искала средство, которое позволило бы как можно быстрее поставить Россию в строй передовых держав. В контексте этих поисков марксизм был воспринят в своей практической ипостаси. Достаточно оказалось веры в то, что его выводы научно обоснованы. А когда марксизм стал элементом политической борьбы, всякие попытки анализировать основания этой веры третируются как

ревизионизм, отступление и ренегатство. Философское учение, признававшее себя наукой, стало элементом политики и тем самым включилось в чуждую для себя систему отношений. То, что нормально для философии, — постоянное сомнение — стало расцениваться по критериям политики как измена, а предпочтение, отданное другой философской системе (кстати, такое право признавалось, например, за Белинским, который увлекался то Шеллингом, то Гегелем, то Фейербахом), осуждается как предательство.

Обосновать подобные политические установки можно было, естественно, только одним — признанием того, что данная система высшая и лучшая. Ничего выше и лучше в принципе быть не может. Поэтому непризнание ее — уверенный признак недоумия. (Это представление в нашей литературе иногда сдобривают тезисом, что марксистско-ленинская философия — вечно живая и развивающаяся, но данный тезис благоволично вписывается в перевернутый диалектический круг махрового догматизма.)

Исторический экскурс позволяет сделать следующий вывод: наша философия — это снисходительно оправданное наукой XIX в. учение, живущее по законам политической, а не интеллектуальной жизни.

Сказанное проливает некоторый свет на происхождение нефилософских аспектов нашей философии. Поставленный же выше вопрос требует положительного ответа о ее внутреннем содержании.

Для поиска этого ответа стоит вернуться к античности, к способу оправдания философии. Он состоял в том, что философия понималась как устремление к божественным началам мира и, следовательно, боги не могут не покровительствовать подобной деятельности. Человеческая мудрость философии состояла не в самовозвышении человеческого разума, а в обосновании его возможности постичь замысел Творца. Таким образом, необходимой предпосылкой философствования была вера в наличие этого замысла. Вера в то, что все существующее лишь выражает с большей или меньшей полнотой божественный смысл. Платон и Аристотель критиковали Демокрита не потому, что повиновались классовому инстинкту (все они относились к интеллектуальной элите, да к тому же Демокрит добросовестно разделял все классовые предрассудки своего времени). Они не принимали систему Демокрита, поскольку она исключала из Вселенной целеполагающую деятельность богов. Атомизм, как они его понимали, не мог быть оправдан религией и, следовательно, подрывал основы философии. Демокрит оставлял человека один на

один с бесконечной случайной Вселенной. Это было много страшнее, чем атеизм, как таковой. Известно, что в безбожии обвиняли многих. Но у того же Сократа было сильное оправдание, вписывавшееся в традиционную систему ценностей, а здесь подрывались самые основы оправдания свободной интеллектуальной деятельности. Позже арабские богословы — мутакаллимы — нашли такое оправдание для несколько видоизмененной теории атомов и приняли ее. По их мнению, атомизм свидетельствовал о непостижимости замысла Творца: если существующий мир случайно возник из атомов, это ли не лучшее доказательство в пользу непрерывно совершающегося божественного чуда?

Постижение скрытого за вещами смысла и в Новое время остается сущностной характеристикой философии. О. Конт прав: метафизика (философия) необходимо предполагает различие в мире сущности и явления и обращается к сущности или косвенно или прямо (последнее осуществляется в форме теургии или мистики и для науки в принципе немислимо). Наука же признает существование только того, что может описываться на основе эмпирического анализа явлений. Если для философии сущность — смысл существующего, то для науки сущность — всего лишь обобщенное описание внешнего мира.

Поэтому, если человек хочет понять смысл своей жизни, он обратится не к научным, а к философским трактатам. То, что человек произошел от обезьяны, не делает его жизнь по глубинному смыслу обезьяньей. То есть научное знание может много объяснить ему, но не через это знание он будет двигаться к своим идеалам. Они лежат в другой плоскости. (Сказанное объясняет еще одну особенность нашей философии — исчезновение из нее человека. Наука не может рассуждать о смысле человеческой жизни, а раз вопрос не может стоять в рамках науки, он не подлежит включению в постулаты нашей философии. Проблему человека своими ненаучными средствами решает какой-нибудь экзистенциализм.)

Итак, философия — размышление о смысле существующего. Поэтому, кстати, она всегда и самопостижение: философия формулирует найденный абсолютный смысл в терминах определенной эпохи и, сознавая их ограниченность, сама же требует постоянного прояснения.

Но если философия, как она возникала и развивалась, — размышление о смысле реальности, то марксистско-ленинская философия в тех ее формах, как она существует у нас, противоположна философии — она не размышление, не попытка понять, а насильственное внедрение заданного

смысла в человеческое сознание. И она действительно не объясняет мир, а изменяет его в соответствии с заранее заданным смыслом. Отношение оказалось перевернутым: смысл возник раньше реальности и определил ее. Теория отражения обратилась в свою противоположность: общественное сознание отражает то, чего нет, и не отражает того, что есть. Общественное бытие насильственно подгоняется под общественное сознание. А принцип объективности превращается в принцип партийности и требует от человека видеть в окружающем мире не то, что он есть, а то, чем он должен быть. Требуется видеть соответствия известному заранее смыслу. Но что это, как не «махровый идеализм» (который определяется в классическом марксизме как учение, согласно которому сознание первично по отношению к бытию)?

Оправданный победившей политикой, этот идеализм задал догматически торжествующий тон нашему философствованию — ведь все соответствует тому, чему оно учит. Все так верно, что несоответствия просто неоткуда взяться. Учение верно, потому что оно всемогуще. Наша статистика позволяет видеть (точнее, рвется показать), что все обстоит так, как задумывалось, независимо от того, как есть. Как есть, все равно никто не знает. Точно так же наша философия занята утверждением мифологической реальности. Утверждение требует уверенности, уверенность — сознания правоты, сознание правоты требует оптимизма, а оптимизм требует веры. Круг замкнулся. А без сомнения нет ни мудрости, ни печали. Но, как это ни парадоксально, именно опора на мифологическую реальность и делает, по-видимому, нашу философию философией.

#### IV

У какого философа тоска не была спутницей его судьбы?

*Ж. Маритен*

Особенно трудно для души признать господство в душевной жизни чего-то такого, что для сознания души является в такой же степени внешним миром, как и так называемый в обычном смысле внешний мир.

*Р. Штейнер*

Стоит поразмышлять о философии и науке в аспекте их отношения к человеческим возможностям. Наука строится



на фундаменте веры в безграничность человеческого познания, в то, что человек соразмерен Вселенной и способен постичь ее в рамках своих собственных понятий. Философия, если она не ориентирована на науку, как разные варианты позитивизма, также ценит разум в общем выше, чем религия (отчего последняя, бывало, относилась к сочинениям философов с подозрением). Но философия с ее постоянным скептицизмом — разумным сомнением в возможностях человеческого разума (а не «вредным агностицизмом» — примитивной верой в непознаваемость мира, по нашей философской литературе) — ограничивает свои задачи постижением извечно данного смысла вещей. Платоновские идеи-эйдосы реально наполняют мир, их нужно лишь открыть. (А не воссоздать на чистой доске собственно человеческий образ Вселенной.) Даже материалист и атеист (по нашей квалификации) Спиноза понимает материю только в качестве одного из атрибутов божественной субстанции.

Философия и наука несут на себе печать своего первоначального «оправдания»: философия — религией, наука — философией. Философия разумом поверяла божественные истины, а наука разумом поверяла истины философии, т. е. человеческие же. Именно поэтому оказалось, что философия ориентирована на смысл бытия, на сущность, лежащую за видимой действительностью, а наука занята реальностью как таковой.

С чем же конкретно имеет дело философия? Ясно, что не с реальностью — онтологией естественных наук, а с тем, как эта реальность живет в общественном сознании. Это примерно то же самое, что сопоставлять природу физическую и природу в представлении этрусков. Первую изучать эмпирически можно, вторую — нельзя. Первая — предмет науки, вторая — предмет философии. Можно, конечно, научно исследовать и вторую природу: например, в рамках истории культуры. Но если относительно первой природы можно говорить о *законах*, то относительно второй можно говорить только о ее *смысле*. Представляя космос моральным, Сократ переносит смысл второй природы на первую. Парадоксальность ситуации заключается в том, что осознание разницы между первой и второй природой возможно лишь в рамках рефлексии, после того, как они уже даны в понятиях. Рефлексия над наукой дала представление о физической природе, философская рефлексия — о природе, как она дана человеку, т. е. о смысловой наполненности природы. Кант —

философ, поскольку он увидел смысл «вещи в себе» в категориях, изначально присущих человеку. Но Кант изменяет философии, когда он пытается сделать учение о смысле точной наукой. Позитивизм — глобальная измена философии. Не столько потому, что он понимает науку как могильницу философии (отрицая тем самым себя), сколько потому, что он отрицает философскую онтологию, подменяя ее онтологией научной. Он распространяет реальность первой природы на вторую, не отдавая себе отчета в том, что в мире понятий первой нет вне второй.

Смысл вычленяется в процессе рефлексии над тем, что можно назвать миром человека, т. е. над культурой, включающей в себя природу в качестве элемента. Природа, как таковая, вовсе не отчуждается от человеческого смысла: достаточно вспомнить садово-парковую культуру, расцветшую в XVIII в. Отчуждается природа физическая, природа естественных наук. Это отчуждение само по себе и есть продукт развития науки (которая сейчас стремится его преодолеть, и наиболее ярким выражением такого стремления стал антропный принцип).

Философия в противоположность науке стремится сохранить человеку его мир целостным и неустанно ищет основания этой целостности. Но их заведомо нельзя найти в физической природе, поэтому философия имеет дело с духовной культурой. Культура — это традиции, образцы деятельности, умения, а также формы их существования в духовной жизни. Формы эти в ряде случаев выступают в виде мифов — таких феноменов духовной жизни, которые принимаются за саму реальность. Их реальность такова же, как и реальность окружающей человека природы. Больше того, в рефлексии они даже более реальны, так как природа от них «зависит», а они от природы — нет.

Философия и возникает как рефлексия над мифологией. От мифа в образах она переходит к мифу в понятиях. Она облекает его в понятия и сталкивает с другими мифами (за счет этого и рождается бесконечное пространство философии, о котором пишет Гуссерль). Вода Фалеса начинает противостоять воздуху Анаксимена и огню Гераклита, шарообразный божественный космос элеатов — бесконечному мирозданию атомистов.

Но в процессе познания реальность также облеклась в понятия. Поэтому на уровне понятий миф — смысл реальности — оказался в одном ряду с самой реальностью. И перед философией встала задача различения реальности

и ее смысла. Для того чтобы решить ее, философия задает разные онтологии — мифы: Демокрит создает миф об атомах и пустоте; Платон — о мире идей, о конях, влекущих человеческую душу; стоики — об огне, необходимости и дыхании космоса. И огонь, и необходимость, и дыхание, и идеи, и атомы остаются философскими онтологиями, когда переживаются как смысл реальности. Но когда они, как, скажем, атомы, переходят в ранг реальности и начинают изучаться эмпирически, они перестают быть мифами и уходят из философии в науку, куда угодно. Сталинизм — миф, пока он живое наполнение нашей действительности, осознаваемое как смысл ее. Реальная история, разворачивая его в серию чудовищных преступлений, вытаскивая его на уровень реальности, убивает его. Миф живет, пока содержит тайну. Потерявший харизму Сталин — уже не Сталин.

Понятия, из которых строятся философские мифы, непостижимы. Прав Спенсер, когда он рассуждает о Непознаваемом, лежащем в основании науки и религии, имея при этом в виду философские понятия материи и т. д. Дело в том, что предельные понятия науки, которые даже не могут быть обоснованы, не разворачиваются в определениях, но закладываемое в них понимание делает их операциональными. И в рамках определенной системы они начинают функционировать как строго заданные. Философия же оставляет свои предельные понятия принципиально неопределенными, будь то «вещь в себе», «чистое бытие», «экзистенция», «воля к власти»... Оставляя онтологию мифологичной, философии безразлично, как ее обосновывать — логическим ли рассуждением или подстановкой мифологемы (достаточно вспомнить по этому поводу Платона).

Важен не способ обоснования, а устремленность. Позитивистская опора на логические методы обоснования привела к тому, что из истории философии выпали те учения, которые принято относить к мистическим. Наши очерки по истории философии еще усугубили эту интенцию — практически исчез даже неоплатонизм; я уже не говорю о суфизме, построениях средневековых мистиков, Сведенборге... Упоминается, правда, иногда Я. Беме (с его «мукой материи»), да и то в качестве экзотики и потому что о нем одобрительно отозвался Ф. Энгельс. Но это нелепейшее искажение истории философии, определяемое тем, что ее замкнули на историю науки. Отсюда и алхимия — лишь дурно воспитанная предшест-

венница современной химии, и астрология — лишь лженаука. Бедные наши предки, которые вынуждены были питаться такими порченными интеллектуальными продуктами!

Такое пренебрежительное отношение — результат двойной аберрации: 1) вся предшествующая история культуры рассматривается в виде движения к современному состоянию человечества; 2) господствующая форма общественного сознания — в данном случае наука — выставляется полпредом мировой культуры (отсюда, кстати, и идея взять все ценное и отбросить ненужное).

Что касается астрологии и алхимии, я ограничусь лишь констатацией уже выдвигавшегося положения о самоценности любых форм духовной культуры, ведь они реально наполняли человеческую жизнь, давали ей содержание. (Разве было бы лучше, если бы человек действительно думал только о еде, питье и половой любви? И это определяло бы его сознание? Конечно, без этого нельзя, но нельзя и делать это основным содержанием человеческой жизни). И алхимик не должен был знать, что когда-нибудь появится Лавуазье, и его красные и зеленые драконы превратятся в структурные формулы. Кстати, неизвестно, что потеряли мы с драконами. Но это к слову.

Что же касается так называемых мистических учений, на них я остановлюсь подробнее. Уже понятен и не требует разъяснения тот факт, что, когда философию приводят в ее истории к такой цели, как наука, из нее выхолащивается действительное содержание. Из *размышления* над смыслом бытия она становится *методологией* научного исследования. А если так, то философия — холодная рациональная рефлексия (в лучшем случае). Вспомним Пифагора: философ-зритель на Олимпийских играх, философ-созерцатель. Но ведь это акцент на форме, а не на содержании. Переместим акцент. И тогда откроется всегда сопровождавший логически доказательную философию ряд учений, возникших в результате напряженно страстной устремленности к смыслу бытия. Тогда важным станет факт рождения древнегреческой философии в ночи орфических мистерий, откуда пришли посвященные второй ступени «математики» и «теория» — созерцание божества. Вспомним, что Фалес говорил не только о воде как источнике всего, но и о том, что все одушевлено и полно демонов, и то, что античная философия завершает свой круг теургией и гностическими учениями. Вспомнится, что величайший рационалист — св. Фома Аквинский был

другом величайшего мистика св. Бонавентуры. И что в Византии боролись основатель исихазма св. Григорий Палама и рационалист Варлам. И то, что французские материалисты современны немецким мистикам. И что уже в начале XX в. логический позитивизм соседствует с антропософией Р. Штейнера.

Каковы основания, чтобы все это устранить из истории философии? То, что Штейнер пишет об ариманических существах или об эфирном теле? Но это выброшено из философии только потому, что не поддается научной интерпретации. Потому что это мифотворчество. На этом основании из нашей истории философии выпал гностицизм. Каковы аргументы? «...Даже наиболее стройные гностические системы — валентинианство, учение Василида — «не дотягивают» до философии; они насквозь мифологичны, в них отсутствует логическая работа над понятиями, а основой познания объявляется гносис — род тайного знания. Все это чуждо философии, и не только философии в современном понимании: в споре Плотина с гностиками основатель неоплатонизма выражал точку зрения философии, которая желает остаться таковой и не может не отмежевываться от тайноведения любого сорта»<sup>2</sup>. Но почему же тогда мифотворчество Платона не объявляется препятствием к тому, чтобы считать платонизм философией? «Платоновская рефлексия в отличие от досократиков, понимавших «миф» исключительно как ученое «слово», речь, путь исследования... вся пронизана вымыслом, который трансформирует размышления о бытии, материи, общественных и космических законах в миф, обладающий огромной силой воздействия на реальную действительность»<sup>3</sup>. Все дело, конечно же, в традиции и установке.

Отстаивая автономию философии как формы общественного сознания, как стремления осознать в понятиях смысл бытия, отлить эти понятия в образы, мы неизбежно должны признать мифотворчество необходимым признаком философии. И тогда гностицизм — одна из законных форм философствования. А то, что он ближе к религии, чем к науке... — здесь к месту вспомнить о марксизме как «пятой мировой религии» (Луначарский), выросшей из позитивизма. Дело ведь не в системе, как таковой, а в тех формах, в которые она облекается в обществе. Бешеный атеизм конца 20-х — начала 30-х годов по своему фанатизму превосходит самую яростную борьбу с еретиками в эпоху «мрачного Средневековья».

Философии противостоит не мистика (пытаясь вербально описать духовные существа, Штейнер немногим более мистик, чем Спенсер с его Непознаваемым), а отказ от понимания. Не иррационализм (а он, как известно, вполне может стать философией), а отказ от рефлексии над источником своих чувствований. Философия — это устремленность к смыслу бытия, представленному в его мифологических формах.

Когда в Древнем Вавилоне праздновался Новый год, разыгрывались события, происходившие в начале мира. Представлялось необходимым воспроизведение мифа, составлявшего смысловую структуру Вселенной. Эту структуру олицетворял бог Ану. «...Ану — источник и активное начало всякой власти, как в человеческом обществе, так и в большем обществе — вселенском. Он — та сила, которая поднимает общество из хаоса и анархии и преобразует его в структуру, в организационное целое; он — та сила, которая обеспечивает необходимую готовность подчинения приказам, законам и обычаям в обществе и естественным законам в физическом мире, короче говоря, готовность подчинения мировому порядку. Подобно тому, как здание поддерживается фундаментом и отражает в своей структуре его очертания, так и вселенная жителей Месопотамии покоится на божественной воле и отражает ее в *своей структуре*. Приказ Ану — основа земли и неба»<sup>4</sup>.

Во время инициации в традиционных обществах человек переживает смерть и новое рождение, благодаря чему он становится полноправным членом общества. Элевсинские мистерии греков — также переживание смерти (посвящаемые спускались в мрачное царство Аида) и рождение. Но рождение не гражданина, а высоконравственного существа. Во время этого путешествия человек узнавал цикл мифов о Деметре, и полученное знание служило ему не объяснением мира (в отличие от научного знания), а открытием смысла мира.

Мифы, о которых я говорю, составляют духовное содержание религиозных обрядов. Действительно, религия в данном контексте — это непосредственная апелляция к смыслу реальности, способ организации взаимодействия с ним, способ организации веры<sup>5</sup>. Благодаря религии миф — смысл реальности — вплетен в саму реальность. И поэтому Деметра или Афина так же реальны для древнего грека, как земля и маслины. И, что очень важно, в меньшей степени определяют его поведение. Миссия

Христа для христианина не менее реальна, чем налогообложение: и то и другое так или иначе организует его жизнь. А идея светлого будущего для человека, живущего в СССР, определяет едва ли не больше.

Если религия организует веру, которой дан смысл реальности, а философия занята постижением этого смысла, то способом чувственного выявления его является искусство. Легко показать, что искусство занято формированием смысловой реальности, а не простым воспроизведением физической (как это доказывает вполне дискредитировавшая себя доктрина натуралистически понимаемого реализма).

Бренность человеческого существования была осознана давно. Гильгамеш с его поисками и особенно утратой бессмертия — вечный герой мировой литературы. Но если мир так хрупок и полон скорби, что не дает ему исчезнуть, что поддерживает жизнь? Конечно, силы сверхъестественные. А зримым воплощением этих сил становятся зиккураты и пирамиды, храмы и города мертвых: они неизменны, как и обитающие в них боги. Люди приходят и уходят, а созданные их искусством грандиозные сооружения стоят, олицетворяя те силы, которые способны сохранить существующий мир. Да и природа вечна, потому что она — храм вечных богов.

Афинянин рождался и жил в окружении богов: он ходил по освященной ими земле, готовил пищу на дарованном ими огне, посещал их храмы, созерцал их лики, которым знаменитые художники придали черты нездешнего величия. Зевс Фидия — не человек, и также отрешены от земной суеты и человеческой мелочности дети Зевса — Афина, Аполлон... «Мы плохо оценили Фидия, Поликлета, Алкамена, Праксителя, видя в них только художников, хотя бы и религиозного ваяния: это были настоящие пророки, пророки резца. Ту же службу, которую сослужили Древнему Израилю ветхозаветные пророки — создание определенного, возвышенного и притом единого представления о божестве — ее древним элинам сослужили их художники, и притом настолько действительно, насколько образ сильнее слова»<sup>6</sup>. Аристотель не случайно писал: «Если бы когда-либо с нами повстречался человек такого вида, в каком ваятели изображают богов, — не подлежит сомнению, что все были бы готовы поклониться и служить ему, как высшему существу»<sup>7</sup>.

В средневековом городе доминирует храм. Готический собор — воплощение великого мифа и место общения

с героями библейских сказаний. Согласно легенде, для русских главный аргумент в пользу принятия греческого православия — красота храма Софии Константинопольской. Зримая красота свидетельствует реальность стоящего за ней мифа.

Вернемся в нашу действительность: подземные дворцы метро — воплощение превосходства социализма над капитализмом; у нас самые большие заводы, которые выдают больше всех в мире стали; мы создали самое большое число искусственных морей, затопив самое большое количество земли; мы поворачиваем реки... — вся эта иррациональная с точки зрения здравого смысла деятельность не что иное, как реализация мифа. Мифа, властно перекраивающего действительность. Но, хотя все названное несет на себе отчетливую печать мифа, оно выражает его все же с поправкой на сопротивление природы и необходимость учитывать ее законы. Искусство же выражает миф прямо. История советского искусства от «Железного потока» и «150 000 000» до «Белой березы» и «Вечного зова», от картин А. Герасимова до полотен Д. Налбандяна — все это отдельные главки эпоса о деяниях великих и славных «в их революционном развитии». Не таких, какими они были, а таких, какими они должны были быть в соответствии с мифом. Слово «социалистический» сурово расправилось со словом «реализм», не оставив от него камня на камне.

И именно тот набор мифов, тот смысл, который защищало слово «социалистический», и был представлен в понятиях нашей философии. (Понятно, что одновременно с торжествующими соцреалистами жили и гибли те, кто в творческом прозрении выявлял иные мифы. Были «Чевенгур», «Реквием», «Жизнь и судьба», «Пир королей» и «Красная мебель». Но такой смысл насильственно отторгался, и нацеленная на него философия была обречена блуждать в ночи.)

Ни один миф с его тайной (или даже цикл мифов) не исчерпывает смысла реальности (хотя надо отдать должное Иосифу Виссарионовичу — он сделал максимум в отсечении всех возможных двусмысленностей и чуждых мифологем). Но наша философия, как и искусство, оказались замкнутыми на научно доказанный миф о возможности и неизбежности скорого построения общества благоденствия. (Маркс и Энгельс в «Немецкой идеологии» писали о коммунизме как о действительном движении, снимающем предшествующее состояние, а не как



о статичном состоянии.) Искусство врезало соответствующий смысл в бронзу, размножило его в тысячах романов и повестей. Философия изображала этот смысл в понятиях, демагогически увязывая их в цельное учение. А религия — организация веры — жила в ритуалах бессмысленных собраний и приветствий, призывов и демонстраций «в поддержку».

Теперь можно попытаться ответить на заданный ранее вопрос. Наша философия — это философия, потому что она действительно выступает в традиционном для себя единстве с искусством и религией, представляя человеку смысл его бытия. Они вместе замыкают человека на набор мифов, представляющихся более реальными, чем сама действительность, поскольку они якобы оправданы наукой и реально оправданы насилием. И в этом их самый слабый пункт — они несамодостаточны. Но общество боится в этом признаться, ибо тогда процесс разрушения не остановить. Легче верить.

Выше упоминалось, что в начале века ходила фраза о марксизме как о «пятой мировой религии». Можно согласиться с теми, кто утверждал, что социалистическое учение — не вполне религия. Одного признака веры здесь мало. О религии в нашем обществе я говорю в другом смысле — как об оформлении действительной веры в некий тайный смысл. Этот смысл еще труднее отождествить с марксизмом XIX в., нежели нашу философию с работами классиков. Он, как и все сверхъестественное, невыразим: здесь и мистическая мощь государства (которое кажется всемогущим, но в действительности всемогуще лишь по отношению к отдельному человеку), и ореол бесконечной мудрости, осеняющий очередного вождя, и, конечно, фосфорическое будущее, которое реально как факт настоящего,— все то, что благодаря гласности начало уходить под напором рефлексии, то, что уступает место другим мифам, уже определяющим нашу жизнь, но о которых мы еще не подозреваем, потому что для их обнаружения нужны новое искусство, новая религия и новая философия.

По своему месту в духовной жизни наша мифологическая реальность сходна с традиционной. Но выявляемые и защищаемые в рамках наших философии, религии и искусства смыслы совершенно не связываются с действительной жизнью, не конгениальны ей, ибо они ввержены в нее, а не выведены из нее в результате творческого прозрения. Поэтому и соответствующие формы общест-

венного сознания безжизненны — и ритуалы, и соцреализм, и учебные догмы. Они не проникают в ткань реальности, отчуждаются от нее, почему их утверждение и сопровождается постоянным насилием — если не физическим, то духовным. Они — тени в пещере Платона. Театр, который требуют считать жизнью. Горький ветер с полынных полей.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Общество. Культура. Философия: Реф. сб/ИНИОН. М., 1983. С. 39—40.

<sup>2</sup> Шафуров Н. В. Человек и мир в гностических учениях // Эллинистическая философия. М., 1986. С. 84.

<sup>3</sup> Тахо-Годи А. А. Реалистическая и символическая интерпретация мифа у Платона и Порфирия // Византиноведческие этюды. Тбилиси, 1978. С. 39.

<sup>4</sup> Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. М., 1984. С. 134.

<sup>5</sup> Smith W. C. Philosophia as One of the Religious Traditions of Humankind // Differences, valeurs, hierarchie. Paris, 1984. P. 253—279.

<sup>6</sup> Зелинский Ф. Ф. Древнегреческая религия. Пг., 1918. С. 48—49.

<sup>7</sup> Там же. С. 53.

*Б. А. ПАРАХОНСКИЙ*

### **ПРОТОФИЛОСОФСКОЕ СОЗНАНИЕ И РЕАЛЬНОСТЬ МИФА**

Как непомерна разница  
Меж именем и вещью,  
Зачем Россия красится  
Так явно и зловеще?

*Б. Пастернак*

Есть философия на уровне слов, и есть философия на уровне дел. Часто это разные системы даже у одного человека. Сенека проповедовал философию стоицизма, но сам был скорее эпикурейцем. Церковники всех времен и народов создали изощренные теологические системы для обоснования нравственных норм, что не мешало им жить во грехе. Каждый раз, когда разрыв между словом и делом, между именем и вещью становился нетерпимым, появлялись аскетически настроенные люди, создававшие

новую систему идеологии, определявшую норму истинно верного поведения. Но восстановленное тождество слова и дела оказывалось недолговечным, и новое поколение всякий раз упорно разрушало здание, построенное их отцами и учителями, чтобы всякий раз развести слова и вещи как можно дальше друг от друга.

Когда мир слов отрывается от мира вещей и тем не менее провозглашается реальностью и даже, более того, сущностным слоем реальности, мы получаем новый вариант мифологии. Подобно всякой идее, миф, овладев умами людей, становится материальной силой, поскольку служит формой мотивации и оправдания поступков, порой весьма непривлекательных с общечеловеческой точки зрения, равно как и вполне разумных. Парадокс в том, что, сделавшись реальной силой, миф продолжает оставаться мифом, а поддержанный господствующими политическими силами, распространяется вширь и вглубь, стремясь саму реальность сделать иллюстрацией к себе. Известно, что любая сила может быть ниспровергнута такой же силой, соразмерной ей. Миф нельзя уничтожить запретами или уничтожая его носителей, поскольку здесь мы имеем дело с особым механизмом функционирования сознания, а не с формами материального бытия. Единственной силой, на равных противостоящей мифологическому сознанию, является сознание философское. Поэтому наряду с реальностью мифа следует говорить о реальности самой философии, о том, как она представлена на разных уровнях социально-культурного бытия.

Философское сознание является одной из форм сознания общественного и, подобно всем прочим формам, не сводится лишь к своему теоретическому модусу. Теоретическая философия зарождается в древности и занимается изучением проблем бытия, познания, социального устройства и т. п. Она имеет статус науки, и ее отношение к реальности аналогично тому, какое имеет и любая другая форма научного знания. Философия противостоит реальности как некоторое знание, стоящее вне ее. Всякая ее попытка включиться в реальность в качестве необходимого ее элемента тысячелетиями терпела неудачу. Вспомнить хотя бы опыты социального переустройства у Платона или у социалистов-утопистов. В лучшем случае теоретическая философия могла овладеть сознанием людей лишь в виде какой-либо этической концепции. Однако и здесь можно задавать вопрос, действительно ли последняя следует из теории и не является ли сама теория над-

стройкой над определенными моделями поведения, необходимой для их обоснования.

Другой модус философского сознания представлен в виде рефлексии культуры. Здесь различные формы философствования выступают как формы самосознания, составляют своего рода метаязык, на котором строятся высказывания относительно оснований той или иной области духовной, практической или теоретической деятельности. Так методология выступает в качестве самосознания науки, в эстетических концепциях резюмируется опыт художественного освоения мира и т. д. Здесь философия уже может рассматриваться как часть реального творческого процесса, необходимый элемент сознания художника, ученого, священника, правоведа и т. п. Ее отношение к реальности заключено в общие рамки отношения данной формы сознания к действительности.

Значит ли это, что философия может быть отнесена только к некоторому верхушечному слою культуры и есть достояние лишь ограниченного круга людей, занятых профессиональной деятельностью в области культуры? Если философию определять как «науку о...» или «учение о...», то ясно, что здесь предполагается некоторый субъект, который «учит» или разрабатывает эту «науку», т. е. профессионал. Но от науки к практике, от учения к реальному сознанию лежит порой весьма длительный путь, который никем, собственно говоря, и не изучается. Философы заняты своей наукой, а практическая жизнь имеет свои цели и интересы, которые далеко не всегда возможно увязать с «обобщенными системами взглядов на мир и место в нем человека». Это не значит, однако, что в реальной жизни людей нет вовсе общих представлений о мире. Они есть, но далеко не каждый человек может внятно объяснить, каких взглядов он на деле придерживается и чем руководствуется при принятии кардинальных для своей жизни решений. Более того, очень часто люди, декларирующие свою приверженность определенному философскому мировоззрению, на деле действуют прямо вопреки и букве и духу этого учения, поскольку-де того требуют интересы практики.

Следует предположить существование некоего третьего модуса философского сознания, связанного с реальными способами человеческого поведения. Подобно тому как культура не есть только результат деятельности профессионалов, так и философия возникает как реальность практической жизни, на уровне не всегда сознаваемых

норм поведения и ценностных ориентаций. В этом смысле каждый человек имеет свою философию, которая реально проявляется в том, как он оценивает ситуацию в мире, свое положение в нем, как он принимает решения, в каком направлении действует. В этом, видимо, исконный смысл противопоставления своего сознания своему бытию, который в теоретической философии был извращен в виде схоластического вопроса о первичности материи или сознания. **Человек может совершать поступки, опираясь на некие возвышенные идеалы, но мотивами его действий могут служить и вполне земные побуждения, материальные интересы.** В душе человека и в его сознании ведут борьбу эти два начала, две тенденции философствования, а отнюдь не на полях классовых сражений, ведущихся вплоть до полного уничтожения противника.

Материализм и идеализм в истории духовной жизни человечества шествуют рядом, подобно Санчо и Дон Кихоту, литературным проявлениям этих принципов. Их взаимодействие необходимо для любой формы философствования, тогда как увлечение крайностями приводит к разрушительным последствиям. В этом случае приверженность идеалам и принципам становится декларативной, а в самой реальной жизни вырабатываются свои измененные принципы, которые ею фактически управляют. Протест Нины Андреевой<sup>1</sup> из ряда такого же рода деклараций, игнорирующих реальность. Задача же философии в сфере культуры и практики выступает как изменение реальности, опирающееся на высшие формы разума, равно как и преобразование ценностных и смысловых структур сознания, опирающееся на глубокое изучение самой реальности. Ближайшим образом эта задача выглядит как требование называть вещи своими именами, как радикальное сближение слова и дела и фактически как синтез теоретической и практической философии.

В системе магического сознания можно наблюдать некое особенное отношение к словам и знакам как к чему-то такому, что не просто замещает предметы, но является также и наиболее существенной компонентой этого отношения, выступает как «душа» предмета. Имя мыслилось как нечто органически связанное с вещью. Знание имени становилось также знанием сущности предмета. Это знание могло быть и неверным. Важно было знать настоящее имя вещи, которое только и дает над нею власть, позволяющую управлять ее, так сказать, «поведением». Собственно же процесс именованья, назы-

вания вещей соразмерен сотворению мира, есть сакральное действие. Темой множества сказок и легенд разных народов является объяснение причин, почему те или иные предметы называются так, а не иначе или почему звери и птицы имеют определенный вид, означающий их существо. Мир создается словом, которое тождественно делу. Хозяин имени — шаман, жрец, колдун, а впоследствии также поэт-демиург, творящий слова и их значения, а также царь-жрец, высказывающий священное слово, и т. д.

В этой системе отношений имен, вещей и их обладателей вырисовывается определенная концепция познания реальности, связанная не только с некоторой космогонической моделью, но и со структурами собственно власти. Если магическое господство над вещами было достаточно иллюзорным, то в плане организации сознания человека, его ориентаций в мире такая концепция знания давала эффект, поскольку позволяла управлять людьми. Человек живет в пределах созданной им самим символической вселенной, в мире слов и знаков. Назвать вещь значило дать ей причинное объяснение. Заговорить вещь означало привести ее к порядку. «Словом я подчиняю явление», — писал А. Белый<sup>1</sup>. Имя Бога ассоциировано в коллективном сознании с его образом, с присущими ему символом и атрибутами. Обращение к Богу-тотему или Богу языческого пантеона становилось приобщением к той системе ценностей, которая регулировала ту или иную область жизнедеятельности. Практически такая система отношений давала немалые возможности для манипулирования массовым сознанием. Писистрат, по словам Геродота, сумел вернуть себе власть в Афинах, используя ее символический образ — он послал повозку с высокой женщиной в полном вооружении и величественной осанкой в город, где ее принимали за богиню Афину, сошедшую с небес, чтобы оказать покровительство ее любимцу Писистрату<sup>2</sup>.

Этимологические изыскания древних были сориентированы на поиск подлинного, первого слова, некоего этимона, тождественного истинному знанию. Собственно, этого рода поисковые структуры находились в русле общей ориентации духовной жизни на идеализированное и мифологизированное представление о прошлом в виде «золотого века» или о далеких странах, где люди живут праведной и счастливой жизнью. Настоящее время и реальная жизнь представляются как подверженные порче, характеризуются упадком нравов. Порча касается и самого языка, что делает необходимой задачу его очищения.

Для Конфуция задача исправления имен тесно увязана с общей целью упорядочения жизни государства: «Если имена неправильны, то слова не имеют под собой оснований. Если слова не имеют под собой оснований, то дела не могут осуществляться...»<sup>3</sup> Сюнь-цзы, развивавший идеи Конфуция, полагал, что благодаря общеупотребительным именам люди из разных мест, с разными обычаями получают возможность достигать взаимопонимания. Поэтому имена должны устанавливаться сверху, от ванов, что делает возможным управление. Если допустить, чтобы люди создавали имена самовольно, то это приведет к сомнениям и хаосу. Новые имена должны вводиться обоснованно, просвещенным правителем, который указывает народу правильный путь, оценивая, поощряя и наказывая. Если же порядок отсутствует, то появляются «вредные высказывания». Их, однако же, не следует пресекать насилием, но правильность имени обосновывается согласно закону дао в споре и сопоставлении различных мнений<sup>4</sup>.

Таким образом, уже на самых начальных этапах осознания функций языка можно отметить по крайней мере три основных отношения слова к реальности: словом творится реальность, слово есть первичная, сущностная реальность и слово является частью самой реальности, необходимым элементом жизни общества. Устойчивость этих соотношений вплоть до нашего времени основывается на особой значимости слов и имен, знаков и символов в организации человеческого сознания. «Слово есть атом сознания», — писал Л. С. Выготский<sup>5</sup>. Сознание человека получает свой порядок, сообразуясь не столько с положением вещей, сколько с законами функционирования символической реальности. Последняя для сознания обладает большей прочностью, нежели реальность, даваемая опытом, наблюдениями и также вовлекаемая в орбиту ценностей и осмыслений, навязываемых словами и символами. Это связано с функционированием особого уровня деятельности сознания, более высокого ранга, нежели то, которое может быть получено в процессе непосредственного взаимодействия сознания и реальности. Этот уровень связан со структурами самосознания человека, которые в условиях слабого развития личности носят преимущественно коллективный характер.

Особенности мифологического сознания достаточно подробно описаны в научной литературе. Вопрос в том, насколько оно прочно укоренено в жизни современного

общества и почему оно не так быстро, как хотелось бы, вытесняется формами сознания научного и философского.

Это показывают появившиеся в прессе материалы, раскрывающие реальное положение вещей в нашей истории. Во многом и теперь мы больше живем в мире слов и воображаемых реальностей, нежели в мире вещей и действительных отношений. Собственно эпистемологические корни мифологического сознания состоят в том, что моделируемая реальность, мир воображаемых отношений вещей представляется в качестве реального и действительно подлинного, символический универсуум легко отождествляется с миром сущностных отношений, посредством которых все реальные факты и события находят свое окончательное объяснение. Смысл вещей, истина, привносится в действительность извне, а не извлекается из детального ее изучения.

К началу XX в. русская официальная идеология царизма и православия была достаточно сильно расшатана и окончательно дискредитировала себя в 1905 г., когда под пулями солдат развеялся миф о христианском царе-самодержце. Чернотенные попытки реанимации мифа не могли иметь успеха. Новые формы идеологии могли быть созданы на основе глубокого синтеза философских исканий, научных знаний и решений реальных нравственных и социальных проблем<sup>6</sup>. Идеологический и философский плюрализм вырабатывал различные схемы объяснения происходящих в первой трети XX в. событий. Естественно, что это сопровождалось также и новым мифотворчеством. Создание мифа вообще, по словам К. Леви-Строса, направлено «не на изображение действительности, а на раскрытие неудовлетворительности ее построения»<sup>7</sup>.

С установлением новой системы власти формируется и новая идеологическая система, обнаруживающая явные тенденции к монополизации всей духовной жизни. Фактически же массовое сознание оставалось на почве патриархальных или мелкобуржуазных представлений, не объединенных в какую-либо целостность. Мироззрение марксизма привносилось извне, что стало основой для создания нового мифа, связанного с практикой сталинизма.

Вероятно, не будет преувеличением утверждение, что реальное поведение людей в 30-е годы и позднее регулировалось отнюдь не марксистским мироззрением, но особого типа идеологической системой, декларирующей свою приверженность философии Маркса и Ленина. Включение философского учения в реальное сознание



людей в процессе самой жизни достаточно сложный и противоречивый процесс, в котором возможны различные идеологические схемы в соответствии с многообразием самой практики. Идеологический плюрализм означает не отход от самой философии марксизма, но лишь возможность различных путей в реализации ее идей. Установление же в качестве господствующей только одной системы приводит к обеднению и самой философии, поскольку из учения берутся только «нужные» принципы и идеи. Известно, что даже среди лидеров партии не было, как об этом говорится в «Письме к съезду» В. И. Ленина, достаточно последовательных приверженцев марксистской философии. Даже теоретик Бухарин не мог считаться вполне диалектически мыслящим политиком. Что уж тогда говорить о широких партийных массах, испытывавших к тому же давление со стороны традиционных патриархальных воззрений народа. Вероятно, наиболее оптимальным вариантом в этой ситуации могло быть формирование структур коллективного мышления, согласно которым каждая новая ситуация, события и факты могли бы осмысливаться с позиций разных идеологических схем, ориентированных в целом к марксизму, на основе чего с помощью демократических механизмов принимались бы и воплощались в жизнь конкретные решения. Так оно и было в 20-е годы. Монополизация идеологии привела к ее мифологизации и фактическому отрыву официально декларируемого мировоззрения и от реальной жизни народа, и от реальной идеологии сталинизма. Последняя еще недостаточно изучена. Она включает в себя те идеи и принципы, нормы и ценности, которые связаны с личным культом самого Сталина, с его системой истины — для себя, которая радикально отличалась от истин, декларируемых в официальной мифологии. Возможно, это была некая философия власти, оправдывавшая себя вполне достойными целями, но скорее всего — практическая философия административно-бюрократического аппарата, ориентированная на поддержание и расширение своего господства.

В том и другом случае можно говорить о некоей системе двойственной истины и соответственно о раздвоении всего общественного сознания и его носителей на миф официальных ценностей и сферу сокровытности, куда имеют доступ лишь посвященные. Именно в мифологизированном сознании становится позволительным искажать факты в угоду целому, отбрасывать не укладывающиеся в общую

схематику реалии, оценивая их как бессмысленные или бесполезные. Но в мире, очерченном ореолом секретности, эти же факты могут учитываться в полной мере, они могут служить основой для вполне обоснованных решений. Правда, решения эти сориентированы в интересах административной системы, а не общества. Необходимыми элементами мифа являются утопические идеи: представления о будущем «золотом веке» или о «счастливом настоящем», которое есть где-то рядом, но, к сожалению, еще не везде, представление о возможности в короткие сроки построить хорошую жизнь «на новом месте» (на великих стройках) и т. д. Происходит постоянное обновление идеала, реформируется миф, т. е. перестраиваются слова, а дела остаются в принципе такими же, как и раньше<sup>8</sup>.

Эпистемологическая концепция мифологического сознания предполагает такую организацию мира знания, которая ориентирована прежде всего на некую ценностно-смысловую структуру, через которую, в свою очередь, осмыслению подвергаются все остальные реалии. Существует представление о том, что является «порядком», и этот порядок поддерживается и навязывается действительности, тогда как все, что ему не соответствует, отбрасывается и обозначается в терминах «хаоса». Хаотичным оказывается «буржуазное общество», где жизнь полна случайностей и страха перед опасностями. Хаотичным изображается и период, предшествующий установленному порядку, что наводит на мысль о том, что ниспровержение данного порядка чревато опять-таки установлением хаоса, и т. д. Уничтожение прошлого как «мира насилия» столь же тотально, как и установление порядка в настоящем. Следовательно, необходимо уничтожать и культурную среду, оставшуюся в наследие от прошлого.

Новый порядок универсален, он строится на чисто научном фундаменте. Здесь все должно быть рационально, основано на познании объективных законов. Современный миф вполне наукообразен, здесь нет необходимости в трансцендентных существах, святые живут на земле. Истоки подобного рода мифологии можно найти еще в эпоху Просвещения. Просветительские иллюзии возрождаются в современном мире всякий раз, когда какая-то группа людей провозглашает свое понимание истины единственно возможным и предлагает его остальным, навязывает его «непросвещенным» и «темным» людям. На деле же здесь оказывается на первом месте не сама

истина, а некая система ценностей. Ценность же — субъективная характеристика принадлежности вещи миру человека. Она регулирует поведение и мышление людей, делает поступки человека осмысленными с точки зрения универсального ценностно-смыслового космоса.

В качестве субъекта в такого рода эпистемологии выступает некоторое «сверх-Я», творящее, а не познающее мир-объект. Фактически же реальная действительность семантизируется таким образом, что каждая вещь получает ценность и смысл в отношении к этому центральному субъекту. Последнему принадлежит право давать высшие оценки происходящим в мире событиям, выделять круг высших ценностей в соответствии со своим пониманием того, что есть благо. Сверхсубъект — это не обязательно некая реальная личность или личность трансцендентная. Его, скорее, можно назвать личностью символической. В массовом сознании существует некий символический образ, который отделен от реального человека. С ним, этим субъектом, ассоциируется установление и поддержание наилучшего порядка. Порядок и символическая личность отождествляются, так что если в мире появляется некая иная личность или иной порядок, то это создает угрозу, которую следует сразу же устранять всеми возможными средствами.

Конкретный реальный человек находится в сложной ситуации, создаваемой напряжением, разностью потенциалов действительного потока жизни конкретного знания и опыта и этой универсальной символической схемы. Человеку эта мифологическая реальность представляется чем-то более высокоорганизованным, нежели он сам и его жизнь. Коммуникация с этим миром есть для него способ сделать свою жизнь осмысленной. Одно из средств коммуникации — молитва, такого рода общение, которое призвано перевести универсальные формы порядка в конкретную реальность жизни. Такое общение может происходить и в виде разного рода апелляций, призывов, писем к вождю, но они принципиально остаются безответными, точнее, ответ приходит в иной форме — в виде действий, меняющих течение жизни. Другой способ действий — магический. Но магией и волшебством владеет как раз субъект мифологического мира. По его заклинаниям, по мановению руки или слову сотворяются моря или текут вспять реки. Чудом какой-нибудь ничем не примечательный человек может быть вознесен на вершину власти, а человек вполне заслуженный — низвергнут и уничтожен.

Такие процессы — элемент всей системы порядка, поскольку он создается одним сверхсубъектом.

Спокон века мифу противостоит философско-научное сознание, со своей эпистемологией, ориентированной на поиск истины как таковой, на осмысление подлинной реальности. Однако в условиях господства мифа подавляется и наука, которая ставится на службу системе. Все, что не устраивает административно-бюрократический аппарат, отвергая с ходу. К научным выводам никто не считает нужным прислушиваться. Тем не менее иной реальной силы, способной разрушить миф в сфере идеологии, не существует. Научное и философское знание — это не просто продукт деятельности ученых и философов, но результат реального процесса жизни общества. Требование правды, гласности, плюрализма мнений — это все моменты научного мышления, организуемого в рамках коллектива или сообщества. Мифологическое сознание утратит всякую возможность влиять на решение дел, если культура жизни, деятельности и общения будет построена по принципам деятельности сознания философского и научного. Это и станет залогом преодоления разрыва имени и вещи.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Белый А. Символизм. М., 1910. С. 431.

<sup>2</sup> Геродот. История. Л., 1972. С. 28.

<sup>3</sup> Древнекитайская философия: Собрание текстов: В 2-х т. Т. 1. М., 1972. С. 161.

<sup>4</sup> Там же. Т. 2. С. 190—200.

<sup>5</sup> Выготский Л. С. Собр. соч.: В 6 т. Т. 2. Его точные слова: «Сознание отображает себя в слове, как солнце в малой капле воды. Слово относится к созданию... как атом к космосу...» (С. 361).

<sup>6</sup> Лотман Ю. М. Архаисты-просветители //Тыняновский сб. Вып. 2. Рига, 1986. С. 200—201.

<sup>7</sup> Леви-Строс К. Деяния Асдивала //Зарубежные исследования по семиотике фольклора. М., 1985. С. 55.

<sup>8</sup> Лотман Ю. М., Минц З. Г. Литература и мифология //Труды по знаковым системам. Вып. 13. Тарту, 1981. С. 40.

*В. В. КРЮКОВ*

### ФЕНОМЕН ЦЕННОСТЕЙ В КУЛЬТУРЕ

Наука о ценностях — аксиология — восходит к проблеме, поставленной еще Сократом: что есть благо?

© В. В. Крюков, 1990

Этот вопрос обсуждался в различных вариантах на протяжении всей истории культуры, духовного становления человечества, однако лишь в XIX в. древняя проблема начала освобождаться от религиозных наслоений и обозначился переход к научным концепциям добра и зла, блага, пользы.

В философии Нового времени уже Иммануил Кант в работе «Критика практического разума» развил представления о мире должного (на современном языке — мир ценностей и норм), в отличие от мира сущего, мира вещей, того, что есть. В его концепции мораль, сам факт ее существования — доказательство существования трансцендентального блага, внутренне присущего человеку представления о добродетели. Мир должного достраивает мир сущего, а значит и достоверного, до целостности, до системы. Действие, по Канту, невозможно без включения должного в его структуру. Из этого принципа этической полноты Кант выводит свой знаменитый категорический императив, суть которого заключается в следующем: человек живет среди людей, следовательно, должное, как мера ограничения волюнтаризма, необходимо, чтобы действие стало реальным<sup>1</sup>.

Проблему ценностей пытались решать различные школы буржуазной философии<sup>2</sup>. Ее примитивизировали, сводя ценности либо к «третичным качествам» самих вещей (натуралистический психологизм Р. Б. Пэрри, Дж. Дьюи, К. И. Льюиса, С. А. Александера), либо к биологическим проявлениям человека (психоанализ З. Фрейда, А. Адлера, Э. Фромма); мистифицировали, придавая ценностям надличностный смысл: божественный (неотомистский персонализм Э. Жильсона, Ж. Маритена), составляющий «души народов» (культурно-исторический релятивизм В. Дильтея, О. Шпенглера, А. Тойнби, П. Сорокина), или, наконец, представляющий собой изначальные социальные реалии, имеющие внеисторический характер (структурно-функциональный анализ Т. Парсонса, К. Девиса, Г. Фоллдинга, К. Клакхона).

Но если буржуазная аксиология представлена односторонними, субъективистскими гипертрофированными точками зрения на природу ценностей и характер ценностных ориентаций в деятельности человека, если представители западной социологии то растворяют мир ценностей в природном начале человека как индивида, то выводят его за пределы конкретного человеческого бытия, рассматривая личность как объект манипуляции

неких надличностных сил — культурных или потусторонних, то марксизм рассматривает ценностные ориентации в контексте *системного* анализа человеческой деятельности, двойственной природы человека как биосоциального существа, полифункциональной личности в системе общественных отношений.

Принципы этого анализа были разработаны К. Марксом, Ф. Энгельсом, П. Лафаргом, А. В. Луначарским<sup>3</sup>. В последние десятилетия вышел ряд специальных работ по теории ценностей советских философов О. Г. Дробницкого, И. С. Кона, М. С. Кагана, В. Г. Смольянского<sup>4</sup>; проведены коллективные исследования<sup>5</sup>, а также опубликован ряд статей. Для марксистской концепции характерно рассмотрение ценностей в контексте культуры, но культуры, понятой конкретно-исторически, в рамках глобальной дихотомии «натура — культура», где вторая восходит к латинским корням *colere* — возделывать землю и *cultura* — обработка. Иначе говоря, культура — это искусственный мир социума в противоположность естественному миру природы. Первый возникает из второго как синтез неорганических и органических элементов, разнообразных вещей и живых человеческих индивидов. Причем социум строится как синкретичное единство людей и вещей, в котором люди в процессе труда опосредуют отношения между вещами, а вещи в процессе общения опосредуют отношения между людьми. Единство людей и вещей конституируется как целостность, поэтому наука об обществе «...имеет дело не с вещами, а с отношениями между людьми... но эти отношения всегда *связаны с вещами и проявляются как вещи*»<sup>6</sup>.

С точки зрения человека формирование социума выглядит как процесс освоения окружающего мира. Вещество, энергию, информацию, взятые в природе, человек переводит в новую, искусственную форму, придает им свое, человеческое качество, приспособливает к своим нуждам и потребностям. Процесс освоения природы есть, таким образом, процесс созидания искусственной среды обитания, процесс обработки, затраты труда.

Человек потребляет главным образом то, что производит сам, поэтому подавляющее большинство предметов, среди которых он живет, — это продукты его труда. «Потребительные стоимости суть непосредственно жизненные средства. Но в свою очередь сами эти жизненные средства суть продукты общественной жизни, результат затраченной человеческой жизненной силы — *овеществленный*

труд»<sup>7</sup>. Мир предметов, в котором живет человек, именно в силу факта его сотворенности, очеловеченности имеет значение для человека, небезразличен ему, поскольку в нем человек видит самого себя, и чем больше самого себя, своего труда как жизненной силы вложил человек в предмет, тем более пристрастно он к нему относится как к продукту. С этой точки зрения ценность может быть представлена как мера затраты физических и духовных сил человека на освоение им природной и социальной действительности.

Ценность — это человеческое измерение вещей. Выступая по отношению к вещам как созидатель в практической деятельности и как идеализатор, мыслитель и художник в духовной деятельности, человек вкладывает в вещи свой труд и свою душу и тем самым наделяет их смыслом, делает их значимыми и значительными для себя.

Рассмотрим некоторые традиционные позиции в дискуссии о ценностях как феномене культуры.

*Ценность* — философское и социологическое понятие, обозначающее: положительную или отрицательную значимость объекта, в отличие от его экзистенциальных или качественных характеристик (предметные ценности); нормативную предписательно-оценочную сторону явлений общественного сознания (субъективные ценности)<sup>8</sup>. В философии понятие ценности разрабатывается с 60-х годов XIX в. (Лотце, Коген, Спенсер), а в социологии его широко стали применять Дюркгейм, Томас, Знанецки и др.

Предметные ценности — это естественные блага и зло; потребительная стоимость предметов труда (полезность); культурное наследие; полезный эффект познания, истины; моральное добро и зло, заключенные в действиях людей; эстетические характеристики природных и общественных объектов; предметы религиозного поклонения. Иными словами, предметные ценности — это та сторона любых объектов человеческой деятельности, которая вызывает субъективное отношение к ним человека. Предметы различной природы включаются в деятельность человека, в системе общественных отношений служат посредниками в связях между людьми (как, впрочем, и люди опосредуют собой отношения между вещами) и тем самым становятся частью очеловеченного мира, включенного в человеческое бытие. Тем самым этот мир представляет собой не просто совокупность объектов

познания или преобразования: он субъективируется, переживается человеком как часть самого себя, и человек в процессе своей деятельности относится к этому миру как к «своему иному», тем самым распространяя на вещи и явления свое, человеческое качество.

Субъективные ценности — это общественные установки и оценки; императивы и запреты; цели и проекты, выраженные нормативно; идеалы, принципы, нормы действия; представления о смысле истории, прекрасном и безобразном, святом и греховном и т. д. Для всех этих представлений характерны модальность долженствования и отображение значения вещей в одной плоскости: хорошо — плохо, предпочтительно — нежелательно и т. п. Если предметные ценности — результат переноса качества субъективности на объективные вещи и явления, то субъективные ценности — это, напротив, результат объективации ценностного отношения в социальной структуре. Ценности возникают и функционируют в конечном счете не на уровне личности как таковой. Ценность есть продукт коллективной деятельности людей — групп, классов, общества. Это и понятно: только коллективный труд есть собственно труд, только общение с себе подобными дает возможность человеку сформироваться как личности. Поэтому любая ценность формируется как общественная ценность, и именно в силу этого она способна выступать по отношению к личности как императив или норма.

Предметные ценности и субъективные ценности суть полюса *ценностного отношения*. Первые — объекты отношения, предметы потребности, интереса, взятые в субъективно-психологическом, аффективно-волютивном выражении, в виде устремлений, предпочтений, почитания, одобрения или осуждения и избегания. Вторые — выражение этого отношения со стороны субъекта, в котором интересы и потребности переведены на язык идеального, мыслимого и представляемого, модельного и знакового.

Ценность, «еще не раскрывая индивиду предметного содержания объектов и законов его деятельности, «кодирует» это содержание в виде готовых регулятивов и оценок, позволяет ему действовать в сложной социальной действительности, следуя сложившимся стереотипным формулам и установкам»<sup>9</sup>. «Ценности сохраняются на уровне повседневных практических отношений и обыденного сознания как система общественных знаков и готовых формул, запечатлевших в сокращенно-обиходной форме социально-исторический опыт поколений»<sup>10</sup>.



Классификации ценностей даются обычно очень просто: после общего деления на материальные и духовные (предметные и субъективные) дальнейший анализ делается путем привязки ценностей к сферам деятельности человека и соответственно к формам общественного сознания. Так, называют ценности производственно-потребительские (утилитарные), социально-политические, познавательные, нравственные, религиозные и т. д.<sup>11</sup>. Вообще ценностное отношение рассматривается как деятельное отношение человека к вещам, привносящее в них новую, человеческую модальность. Так, М. А. Киссель пишет: «Аксиология как самостоятельная область философских исследований возникает тогда, когда понятие бытия расщепляется на два элемента: реальность и ценность как объект разнообразных человеческих желаний и устремлений»<sup>12</sup>. Расщепление же это происходит со становлением человеческой деятельности, вводящей наряду с отношениями вещей (неживая природа) и индивидов (живая природа) мир субъектно-объектных отношений (социум).

У В. И. Ленина есть очень важная мысль о двух значениях практики: она выступает «и как критерий истины, и как практический определитель связи предмета с тем, что нужно человеку»<sup>13</sup>. Это означает, что отражение человеческим сознанием действительности имеет не только форму познания, т. е. отражения объективной реальности вне зависимости от интересов, желаний, устремлений, целей, идеалов субъекта, но и форму оценивания, т. е. отражения связи объекта с потребностями субъекта. Если не учитывать этого момента, то результатом будет гносеологизация деятельности субъекта, а это неверно уже в силу того, что деятельное отношение к вещам означает прежде всего их изменение, переконструирование в соответствии с человеческими нуждами. В этом смысле сведение отражения к познанию есть уход к созерцательности, против которой неоднократно резко выступали классики марксизма.

Познание есть отражение отношений между объектами — однородными или разнородными, сосуществующими или взаимодействующими. Это отношение можно определить как значение одного объекта для другого. Специфика ценностного отношения состоит в том, что мы сталкиваемся с другого рода значениями — значениями объектов для субъекта. Как отмечал А. Г. Спиркин, «субъект осознает не только сами по себе вещи, их свойства и отношения, но и их значимость для себя, для общества»<sup>14</sup>.

Тот факт, что сознание не сводится только к абстрактно-логическим, рассудочным формам, а включает в себя переживание и волевую направленность, был специально исследован психологами. А. Н. Леонтьев предложил различать «объективные значения» вещей и «личностные смыслы». Значение — это «ставшее достоянием моего сознания... обобщенное отражение действительности, выработанное человечеством и зафиксированное в форме понятия, знания или даже умения»; смысл же «выражает именно его (субъекта) отношение к осознаваемым объективным явлениям»<sup>15</sup>.

Заметим, что субъектом выступает не только личность, а скорее и в большей степени социальная группа, класс, нация, общество в целом. Отсюда «личностные смыслы» должны быть истолкованы более точно как субъективные смыслы и ценности.

Аналогичную идею развивал и один из крупнейших советских психологов С. Л. Рубинштейн: «Сознание человека включает... не только знание, но и переживание того, что в мире значимо для человека в силу отношения к его потребностям, интересам и т. д.» И далее: «...сознание отражает бытие объекта и выражает жизнь субъекта в его отношении к объекту»<sup>16</sup>.

М. С. Каган отмечает: «Если бытие объекта познается человеком как истина, то его ценность переживается и осознается как благо, как добро, как красота, как величие»<sup>17</sup>. **«В то время как интеллект,— писал Гегель, — старается лишь брать мир каков он есть, воля, напротив, стремится к тому, чтобы теперь только сделать мир тем, чем он должен быть»**<sup>18</sup>. С этой мыслью перекликается и знаменитый одиннадцатый тезис Маркса о Фейербахе, где речь идет о том, что мир нужно не только объяснить, но и изменить.

Хотя мы понимаем, что человеческая деятельность имеет целостный характер, что в ней как на уровне рода, социума, так и на уровне индивида, личности теснейшим образом переплетаются и преобразование, и познание, и оценивание, и обобщение, и художественное освоение. тем не менее в целях анализа целесообразно рассматривать каждый из этих моментов в качестве особой формы деятельности. Это тем более оправдано, что в социальной системе, где господствует общественное разделение труда, в деятельности отдельных людей, целых групп и классов резко нарушается гармония, происходит смещение содержания деятельности в сторону того или иного из ее моментов.

Разумеется, все компоненты деятельности должны присутствовать в ней в той или иной мере, ни один из них не может быть сведен к нулю. Тем не менее ведущая форма деятельности нередко в сильной степени подчиняет себе остальные, стремится стать самодовлеющей, и это дает основание для выделения отдельных форм.

Итак, если взять ценностно-ориентационную деятельность как отдельную форму, то в ней, как и в деятельности вообще, можно выделить субъект, объект, уровни и разновидности<sup>19</sup>.

*Объектом* ценностно-ориентационной деятельности могут выступать природа, общество, человек и сам субъект. Отсюда разграничение ценностей на утилитарные, социально-политические, религиозные, эстетические и т. д.

*Субъектом* ценностно-ориентационной деятельности может быть общество в целом, класс, нация, социальная группа, личность. В соответствии с этим делением ценности могут функционировать на уровне общественного, классового, коллективного (общественного мнения) и индивидуального сознания.

*Уровнями* ценностно-ориентационной деятельности выступают материальный и духовный. При этом всякая, в том числе и духовная деятельность, включаясь в социальную коммуникацию, опредмечивается либо в форме вещей, либо в форме поступков, действий, либо в форме знаков. Это не значит, что она становится тождественной своим объективированным формам, но она и не существует вне их.

Говорят об эмпирическом и теоретическом уровнях ценностно-ориентационной деятельности по аналогии с познанием. В первом случае это оценка конкретной вещи, конкретного поступка, а во втором — оценочные суждения в виде абстрактных норм, заповедей, кодексов. Однако термин «теоретический», взятый по аналогии, не слишком удачен: хотя ценностное сознание и подвергается логической обработке, уместнее было бы говорить об идеальном уровне деятельности, что не совсем то же, что духовный, поскольку включает в себя переживание.

*Разновидности* ценностно-ориентационной деятельности в принципе те же, что и деятельности вообще: во-первых, производство, выработка определенных ценностей на всех уровнях и во всех сферах и их потребление массой людей, усвоение; во-вторых, творчество, созидание новых ценностей, систем ценностей и ценностных иерархий и распространение, репродукция этических, эстетических, полити-

ческих и религиозных символов веры, их пропаганда и внедрение в массы людей.

Таким образом, ценностно-ориентационная деятельность охватывает все содержание бытия человека в мире. Любая вещь, факт, поступок, мысль, даже истина может стать объектом оценки. Ценности фигурируют на всех уровнях организации социальной системы — от личности до социума. Вместе с тем сама эта деятельность подвергается воздействиям, влияниям других форм деятельности: это и обработка мира ценностей аппаратом познания (интеллектом), в результате которой ценностные ориентации обретают понятийную форму и логическую структуру (кодексы); это и воздействие преобразовательной деятельности через массовые коммуникации, манипулирование общественным мнением, воспитание; это взаимобмен культур (коммуникация) и эстетизация деятельности (гармоничное развитие) и т. п. Одним словом, ценностное сознание и ценностно-ориентационная деятельность — компоненты синкретичной общественной жизни.

Говоря о взаимодействии различных форм деятельности, об их взаимодействии, «скрещивании», необходимо вместе с тем проводить и четкую их дифференциацию с тем, чтобы в более отчетливом виде выявить особенности и природу каждой такой формы.

Выше уже шла речь о том, что мир ценностей, ценностные отношения включаются в сознание, как индивидуальное, так и общественное. В процессе осознания ценностные отношения (впрочем, как и все, что осознается) подвергаются языковой обработке и получают понятийное выражение. Это императивы и запреты, принципы, нормы и идеалы. Однако, чтобы избежать гносеологизма в трактовке выраженных в языке ценностей, некоторые авторы (М. С. Каган, К. Р. Мегрелидзе и др.), подчеркивая смысловое отличие продуктов познания и результатов оценивающей деятельности, предлагают различать их в плане противопоставления «понятий» и «идей».

М. С. Каган считает, что «природа науки гносеологическая, ибо цель и смысл ее существования заключены в познании, тогда как природа идеологии аксиологическая, поскольку ее назначение и призвание состоят в выработке систем ценностей, в обосновании того, что должно быть и чего не должно быть в социальном мире. Это различие выражается в... понятии и идее»<sup>20</sup>. Понятие, по определению К. Р. Мегрелидзе, «только тогда есть понятие о действительности, когда оно схватывает

и выражает объективный строй реальности, когда, следовательно, понятие законом для себя делает закон вещей»<sup>21</sup>. Идея, в его же определении, «есть не что иное, как кривое или правдивое, верное или ошибочное отражение и осознание людьми своих иллюзорных или действительных интересов»<sup>22</sup>.

Пожалуй, здесь имеет место некоторое недоразумение. Во-первых, нельзя различать понятие и идею по тому основанию, что последняя может быть иллюзорной. Понятие тоже может быть иллюзорным: вспомним теплоход, флогистон и т. п. Во-вторых, с точки зрения логики понятие есть мысль об общем безотносительно к объекту мысли, будь это предмет природы, феномен сознания или та же человеческая потребность, субъективно выраженный интерес, предпочтение, оценка.

Говоря о механизмах переработки информации на уровне личности, М. С. Каган пишет: «Ценностно-ориентационная деятельность сознания, используя в огромной мере могущество мышления, нуждается все же в иной психологической базе. ...Информация, которую данный вид деятельности призван добывать,.. несет сообщение о потребностях субъекта и мере их удовлетворенности, а не о внечеловеческой объективности мира, равнодушного к чьим бы то ни было потребностям, довлеющего себе, а не субъекту»<sup>23</sup>. Мышление, понятно, такой базой быть не может в силу своей абстрактной ориентированности на внешнюю реальность. «Такую роль играют эмоциональные механизмы психики»<sup>24</sup>. Однако и эти механизмы, включаясь в сознание, осмысливаются, а не просто переживаются, т. е. принимают понятийную форму.

С. Л. Рубинштейн в этой связи отмечал, что, «различая интеллектуальные, эмоциональные и волевые процессы, мы не устанавливаем этим никакого дизъюнктивного деления... Один и тот же процесс может быть и, как правило, бывает интеллектуальным, эмоциональным и волевым»<sup>25</sup>. Поэтому, «когда мы говорим об интеллектуальных, эмоциональных и волевых процессах, речь, собственно, идет о характеристике единых и в то же время многообразных психических процессов по преобладающему в таких процессах... компоненту»<sup>26</sup>.

М. С. Каган совершенно правильно подчеркивает, что существует «прямая связь психологического механизма воли с механизмом эмоций: первый является как бы... продолжением второго, способом связи избирательно-ориентационной деятельности психики и практического

поведения индивида. По-видимому, влечение и страх суть первичные эффективные реакции... в социальном развитии человека»<sup>27</sup>. И далее он пишет об эмоциях, что «для ценностного сознания они играют роль именно опорной базы. Мышление же выступает здесь как способ вторичной обработки данных, которые дает переживание»<sup>28</sup>.

При восхождении от индивида к социуму, от единичного к общему целостность деятельности все более гармонизируется и соответственно возрастает роль мышления, понятийно-языкового оформления всех видов деятельности, в том числе и ценностно-ориентационной. Этот момент М. С. Каган связывает с тем, что «если идея пользуется для своего выражения, как правило, понятийными средствами, то при дальнейшем развитии в ней ценностно-ориентирующего момента «идея» превращается в «идеал»; таким образом, системы идей в идеологии служат обоснованию идеалов»<sup>29</sup>.

Думается, однако, что идеал — это не просто ценность и тем более не мысленно-понятийная конструкция. Идеал — это всесторонняя модель потребного будущего, и в его формировании участвуют все виды деятельности. Идеал так же целостен, как и вся совокупная деятельность человека; он и есть как бы экстраполяция этой совокупной деятельности на будущее с расчетом на оптимальные параметры ее осуществления. Вот почему, собственно, идеалы так же историчны, как и сама человеческая деятельность.

Более последовательно рассматривать в качестве базы ценностных ориентаций эмоционально-чувственные реакции, но не только на уровне индивида, а на уровне групп и общества в целом. В этом смысле на всех уровнях организации социальной системы ценностное отношение можно рассматривать как социально-психологический феномен, как элемент общественного сознания с эмоционально-чувственной окраской.

Понятно, что при дифференциации форм деятельности и возрастании многообразия ее видов эмоциональная сторона психики — как общественной, так и индивидуальной — также увеличивает разнообразие. Из простого отношения положительного и отрицательного вырастает целая гамма переживаний по поводу всех компонентов деятельности и соответственно возникают такие парные характеристики, как добро — зло, истина — ложь, красота — безобразие, допустимое — запретное, справедливость — несправедливость и т. д. Ценностный

момент, момент переживания и сопереживания присутствует в любом акте человеческого бытия. Человек не остается равнодушным ни к полотну Рембрандта, ни к теории относительности, ни к новогоднему карнавалу, ни к производственному процессу.

Ценность, как эмотивное отношение, в силу своей психической природы легко усваивается личностью. Этики так отмечают этот момент: «Преломленная через призму индивидуальных интересов человека нравственная ценность, объективно выражающая общесоциальные потребности, превращается в предмет его собственных стремлений. Эмоциональное переживание снимает это противостояние общественного и частного интересов, нравственная ценность теряет свою «отчужденность», противопоставление индивиду. Этот процесс перехода внешнего во внутреннее, общезначимой формы поведения в неотъемлемую составную часть психической структуры личности представляет собой процесс интериоризации нравственных ценностей, в результате которого и складывается нравственный облик личности, происходит ее нравственное формирование»<sup>30</sup>.

Опять-таки в силу своей психической природы ценностные ориентации непосредственно связаны с волей, с пусковыми механизмами деятельности. На основе ценностных отношений, усвоенных личностью в процессе формирования, складываются убеждения, которые «становятся действительным побудителем поведения благодаря тому, что в их структуре в «снятом» виде присутствуют эмоциональные компоненты. Без них убеждения остались бы простым пониманием моральной необходимости, неспособным дать импульс к претворению в жизнь»<sup>31</sup>.

Таким образом, именно эмоциональная природа ценностного отношения делает человеческую деятельность подлинно субъективной, «пристрастной». Переживание, страстное отношение не только к своему собственному состоянию, но и ко всей действительности, включенной в сферу человеческого бытия, к социальной среде, в которой живет человек, и к самому себе как личности — вот специфические характеристики человека как субъекта деятельности и тем самым демиурга как своего собственного бытия, так и всякого бытия, с которым он соприкасается. Именно человек вносит свое личное, чувственное начало в безличное столкновение безличных сил, т. е. очеловечивает предметную действительность, присваивает ее и одухотворяет.

Ценностно-ориентационная деятельность является неотъемлемым моментом субъектно-объектного отношения.

Любое человеческое действие осуществляется с учетом специфики объекта постольку, поскольку его природа «противостоит» человеческому стремлению освоить его, сделать объект частью своего бытия; любое действие осуществляется по вектору ценностной ориентации (желаем — избегаем), с импульсом воли, направленной на вмешательство в ход вещей, т. е. на преобразование налично данного, и, наконец, при непосредственном (кооперация) или опосредованном (подключение опыта) взаимодействии с коллективом.

Ценностное отношение в структуре деятельности в наибольшей степени определяется природой субъекта. И если учитывать, что личность выступает в качестве субъекта постольку, поскольку она «выступает от имени» социальной системы микро- или макроуровня, то ценностное отношение должно быть охарактеризовано как общественное отношение. Этим снимается индивидуалистическая трактовка ценностных ориентаций, вульгарно-биологизаторский подход к миру ценностей.

Вместе с тем ценностные отношения как общественные отношения не являются некими надличностными силами, действующими вне человека. Мир ценностей формируется в совокупной деятельности конкретных людей в конкретной социальной системе в конкретный исторический период. Эти ценности и соответствующие им ориентации могут быть осознаны, но в любом случае они представляют собой достояние общности и, в силу своей психической природы, достояние личности, воплощающей в себе эту общность, персонифицирующей ее и представляющей эту общность в своих действиях. Тем самым односторонне социологическому подходу в аксиологии марксистская теория деятельности противопоставляет диалектику личного и общественного, индивидуального и общечеловеческого.

Марксизм раскрывает творчески-деятельную суть человека, показывая истинную ценность его бытия, намечая пути к подлинному расцвету и раскрытию богатств человеческой личности, формированию гармоничного человека в гармоничной социальной среде.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> См.: Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 1. М., 1965.

<sup>2</sup> См.: Любимова Т. Б. Понятие ценности в буржуазной социологии // Социальные исследования. Вып. 5. М., 1970.

<sup>3</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 13, 19, 23; Лафарг П. Экономический детерминизм К. Маркса // Соч. Т. 3.



Л., 1931; Луначарский А. В. Этюды. К вопросу об оценке. М.; Л., 1931.

<sup>4</sup> Дробницкий О. Г. Мир оживших предметов. М., 1967; Он же, Ценность //Философская энциклопедия. Т. 5. М., 1970. С. 462—463; Кон И. С. Социология личности. М., 1967; Каган М. С. Человеческая деятельность. М., 1974; Смолянский В. Г. Ценности социалистического мира. М., 1977.

<sup>5</sup> Проблема ценности в философии. М.; Л., 1966; Личность и ее ценностные ориентации. М., 1969; и др.

<sup>6</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 13. С. 498.

<sup>7</sup> Там же. С. 15; см. также: Т. 23. С. 46—47.

<sup>8</sup> Философская энциклопедия. Т. 5. М., 1970. С. 462—463.

<sup>9</sup> Там же. С. 463.

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> Тугаринов В. П. Теория ценностей в марксизме. Л., 1968.

<sup>12</sup> Большая советская энциклопедия. Т. 41. М., 1978. С. 491.

<sup>13</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 42. С. 290.

<sup>14</sup> Спиркин А. Г. Сознание и самосознание. М., 1972. С. 111.

<sup>15</sup> Леонтьев А. Н. Проблемы развития психики. М., 1969.

С. 288—291.

<sup>16</sup> Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии. М., 1973.

С. 149—150.

<sup>17</sup> Каган М. С. Человеческая деятельность. С. 74.

<sup>18</sup> Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. 1. М., 1971. С. 338.

<sup>19</sup> Каган М. С. Человеческая деятельность. С. 77—79.

<sup>20</sup> Там же. С. 75.

<sup>21</sup> Мегрелидзе К. Р. Основные проблемы социологии мышления. Тбилиси; Москва, 1965. С. 273—274.

<sup>22</sup> Там же.

<sup>23</sup> Каган М. С. Человеческая деятельность. С. 154.

<sup>24</sup> Там же.

<sup>25</sup> Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии. С. 97—98.

<sup>26</sup> Там же.

<sup>27</sup> Каган М. С. Человеческая деятельность. С. 159—160.

<sup>28</sup> Там же.

<sup>29</sup> Там же. С. 76—77.

<sup>30</sup> Личность: Этические проблемы. М., 1979. С. 113—114.

<sup>31</sup> Там же.

*Г. А. АНТИПОВ*

## **ОТ ФИЛОСОФИИ К ЛИТЕРАТУРЕ. ОТ ЛИТЕРАТУРЫ К ФИЛОСОФИИ**

Идущий к самому себе рискует с самим собой встретиться.

*К. Г. Юнг.*

Едва ли не одним из самых лестных комплиментов, которыми обычно награждают литературное произведение,

служит указание на его «философичность». Говорят о «философской глубине», «философском проникновении», «философских обобщениях» и т. п. Причем эти характеристики пускают в ход отнюдь не только тогда, когда речь идет о литературе определенного типа, например о так называемом «интеллектуальном» романе: произведениях Манна, Гессе, Джойса и т. д. Ареал подобных интерпретаций значительно обширнее, а границы его порой оказываются столь же зыбкими, сколь неопределен сам термин «философский» в такой, например, сентенции одного из героев В. Конецкого: «Моя нелюбовь к котам и кошкам имеет в некотором роде философский характер».

Философия, философствование со своей стороны хотя и не обнаруживают особенно стремления акцентировать литературные достоинства своих произведений, однако же нередко строят их по канонам, отнюдь не чуждым литературе. Вместе с тем и писатели не так уж редко оказываются включенными в философское сообщество, а их идеи — в общий процесс эволюции философской мысли. Вот один из последних примеров. М. К. Мамардашвили, формулируя некие способы описания и исследования человеческой цивилизации, выдвигает «принцип трех «К». Это, так сказать, три измерения, обращаясь к которым, можно судить о нормальном состоянии цивилизации либо о ее вырождении. Характерно, что два из этих измерений восходят к творчеству философов Декарта и Канта, третье — к творчеству Кафки. Писатель и философ оказываются, таким образом, представителями одного и того же мира, провозвестниками и выразителями каких-то его однопорядковых закономерностей<sup>1</sup>.

При всем том, однако, бросается в глаза какой-то очень внешний и в силу этого весьма неопределенный способ сопоставления философии и литературы. В самом деле, хотя утверждение «Многие писатели были философами, многие философы прибегали к художественному слову»<sup>2</sup> может претендовать на роль эталона фактуальной очевидности, что из него следует? Ведь немало писателей философами вовсе не были и даже высказывали к ней враждебное отношение. К тому же есть философские тексты, написанные высокой прозой, однако опять-таки это нельзя считать нормой. Более того, именно здесь усматривается различие между философией и литературой. Вспомним Белинского: «Философ говорит силлогизмами, поэт — образами и картинками, а говорят оба они одно и то же».

Правда, высказываются и такие суждения, в которых отношению философии и литературы пытаются придать и более «сущностный» смысл, задать его как нечто органичное и необходимое. Утверждается, например, что «философское начало нельзя рассматривать как нечто привнесенное извне, как косметику,— оно есть признак глубинной структуры произведения, главный массив его подводного течения»<sup>3</sup>. По крайней мере, в некоторых произведениях, относящихся к жанру собственно «философской прозы» (Ф. М. Достоевский, Л. М. Леонов, М. М. Пришвин, А. П. Платонов), «философское начало играет структурообразующую роль»<sup>4</sup>. Но и произведения, непосредственно не относящиеся к указанному жанру, например, «Поднятая целина», не чужды философского содержания, так как в них затрагиваются вечные вопросы человеческого бытия<sup>5</sup>.

Если приведенное что и добавляет к простой констатации: многие писатели были философами, многие философы — писателями, то, видимо, лишь в отношении красочности языка. В самом деле, мало ли где затрагиваются вечные проблемы бытия, существенно не «что», а «как». Безусловно, любое литературное произведение отражает жизненные коллизии, в центре которых жизнь и смерть, любовь и ненависть, благо, счастье и т. д. Но ведь и в публицистике, правовой практике, медицине, не говоря уже о самой философии, данные категории фигурируют отнюдь не в меньшей мере. Да и просто всякий человек, как говорят, «с улицы», с подобных позиций должен быть объявлен философом. Такая точка зрения, кстати, имеет место. Сошлемся на Б. Данэма. «Философия,— писал он,— это или освобождение, или ничто. Она спасает всех или никого. Ее нельзя распихать в сверточки или похоронить в библиотеках и письменных столах: ведь что бы ни думали о философии профессионалы, их действия и действия других людей всегда определяют, чем в действительности является философия. А это значит, что наш рядовой человек, склонность которого к философии мы обнаружили и которая несколько удивила нас, был просто таким, каким он должен быть. Он не мог совершить ни одного самого незначительного поступка, не затронув важнейших философских вопросов. Он не мог познать, в чем его собственное благо, не имея при этом какого-то представления о том, что такое знание и что такое благо. Он не мог стремиться ни к одному, ни к другому, не имея при этом какого-то представления об изменении»<sup>6</sup>.

Каждому человеку, очевидно, приходилось перевязывать порезанный палец и заниматься зодчеством, возводя, скажем, песчаные крепости на детской площадке или на пляже. Значит ли это, что все люди — врачи, архитекторы и т. п.? Ответ в большинстве случаев будет, видимо, все-таки отрицательным. Думается, с философией и философами обстоит точно таким же образом. Литература — в этом же ряду, т. е. отнюдь не всякое произведение, где затрагиваются «вечные» вопросы человеческой жизни, может быть причислено к разряду философских.

Есть, таким образом, основания утверждать, что не существует сколь-нибудь удовлетворительной концепции взаимоотношений философии и художественной литературы. Имеется лишь множество довольно разрозненных, чаще всего сугубо феноменологических утверждений, приводящих при ближайшем рассмотрении либо к сомнительным, либо весьма неопределенным следствиям.

В чем же причина? И может ли дело обстоять иначе, если учесть, сколь смутны сплошь и рядом наши представления и о литературе, и о философии как таковых. Например, согласно Ц. Тодорову, «до настоящего времени никто не сумел дать устойчивого определения литературы»<sup>7</sup>. Он утверждал, что существуют два наиболее распространенных определения литературы: «Согласно первому, отличительная особенность литературного дискурса заключается в том, что составляющие его предложения не являются ни истинными, ни ложными, но создают представление о вымышленной действительности. Однако, с одной стороны, не всякая литература является вымыслом: вне этого определения остаются лирическая поэзия, некоторые культовые тексты, эссе; с другой — не всякий вымысел является литературой: таков миф. Согласно второму определению, отличительной чертой литературного дискурса, благодаря систематическому характеру его организации, является сосредоточение внимания на сообщении ради него самого. Однако, если уточнить смысл слов, входящих в это определение, мы поймем, что и оно либо слишком узко, либо слишком широко: с одной стороны, организованностью и систематичностью отличается всякий дискурс; с другой — язык романа, например, не может восприниматься только «ради него самого». Любое свойство, присущее литературным произведениям, можно встретить и вне этих произведений; отсюда — уязвимость любого теоретического исследования, основанного только на понятии «литература»<sup>8</sup>.

В конце концов, Тодоров вообще приходит к сомнению «в правомерности самого понятия литературы»<sup>9</sup>. Как вид дискурса литература не существует. «Оппозиция между литературой и нелитературой уступает место типологии дискурсов»<sup>10</sup>.

Стоит ли, однако удивляться полученному результату? Не та же ли это ситуация, как если бы химика попросили определить, ни на йоту не выходя за границы его профессиональных методов, чем, допустим, часы отличаются от вольтметра, гитара от скрипки, полотно Кандинского от картины Бродского и т. п.? Ясно, что в каждом из этих случаев исследователь получил бы практически тождественные наборы химических элементов и должен был бы заключить, что принципиальных различий между часами и вольтметром отнюдь нет, а между Кандинским и Бродским если и имеются, то целиком сводятся к количеству присутствующей в пробах сажи.

То же и с литературой. Взятая как знаковая система (дискурс), она, конечно, и не может быть специфицирована, ибо ее *differentia specifica* находится отнюдь не в знаковой плоскости (как способность одного прибора измерять электрическое напряжение, а другого — время вовсе не находится в «плоскости» химического состава материала, пошедшего на их изготовление).

К аналогичным трудностям приводит попытка перевести обсуждение данной проблемы в план гносеологии. Здесь может, например, утверждаться, что «главное отличие художественной речи от той, которая литературой не становится и остается научным, научно-популярным, документальным или бытовым сообщением, состоит в том, что художественно-литературное произведение есть образ (система образов)»<sup>11</sup>. Оставляя в стороне неясность (при громадной литературе вопроса) самого понятия «образ»<sup>12</sup>, заметим, что взамен рассмотренным выше возникают новые трудности с определением литературы. В самом деле, художественно-образное отражение действительности присуще всем видам и жанрам искусства. Поэтому, с одной стороны, и в этой системе представлений мы не отличим, допустим, миф от романа, а с другой — столкнемся с тем, что литературу и живопись разграничивает лишь характер материала: слово и краски. Показательное явление в связи с этим: даже те, кто критикует указанный способ спецификации литературы и живописи, приходят так или иначе вообще к отрицанию необходимости как-то их демаркировать. Подобное мнение

может быть сформулировано так: «Четкое деление средств и форм, присущих каждому виду искусства в прошлом, ныне весьма затруднительно. Весь опыт постижения мира с помощью зрения (высшей точкой которого, естественно, является живопись) составляет необходимый арсенал как в создании, так и в восприятии литературного образа. С другой стороны, все достижения человечества в осознании действительности и самого себя с помощью понятий-слов становятся совершенно необходимыми для развития живописи»<sup>13</sup>.

И, хотя такого типа заключения в общем-то не заслуживают серьезного отношения, их наличие требует обращения к вопросу о собственной природе искусства.

Но, как известно, и здесь особой ясности нет. Одна из наиболее распространенных позиций заключается в том, что в искусстве видят по преимуществу форму познания. В данном отношении искусство оказывается сопоставимым науке. Их отношение есть отношение познания интуитивного и познания дискурсивного. Искусство обеспечивает убедительность интуитивным суждениям. Его назначение — убедить в недоказуемом, тогда как наука использует логику, дискурсивное доказательство.

Эта точка зрения может, конечно, получать и иную аранжировку. Но в любом случае возникают сомнения. В частности, остается неясным, что же это за истины, доступные исключительно интуиции? Да и вообще, применимы ли к интерпретации искусства понятия доказательства, метода, истины? Допустим, Шекспир «создал образ Отелло для апперцепции идеи ревности», но куда деваться от того факта, что были люди, причем весьма авторитетные, отнюдь не в ревности видевшие главную пружину поведения мавра? Кроме того, как мы знаем, каждая эпоха прочитывает и интерпретирует художественные тексты существенно по-разному. Наконец, очевидно, интуиция присутствует и в научном познании, а, с другой стороны, дискурсивное мышление — в искусстве.

Как на альтернативную можно сослаться на точку зрения Л. С. Выготского. Он считал, что художественное творчество не сводимо к познанию, оно не есть форма познания по преимуществу. Для объяснения природы искусства им было выдвинуто представление о катарсисе. Катарсис — сложное превращение чувств, своеобразный разряд нервной энергии. В ходе этого метаморфоза чувств «мучительные и неприятные аффекты подвергаются некоторому разряду, уничтожению, превращению в противо-

положные»<sup>14</sup>. Приводя человека в состояние катарсиса, искусство и выполняет свое культурное назначение.

Таким образом, если в первом случае мы имеем дело с рационалистической трактовкой искусства, то во втором — с эмотивистской. Настораживает, кроме всего прочего, именно эта полярность, альтернативность позиций. Познавательный опыт подсказывает, что чаще всего подобные противоречия требуют, так сказать, диалектического снятия, а говоря конкретнее, построения некоего теоретического конфигуратора, задающего всей проблематике иную перспективу.

Думается, обнаружить специфику искусства как культурного феномена можно, лишь связав его существование с миром ценностей. Ценности — конечные основания человеческого выбора. В этом смысле ценности суть формы человеческой свободы. В ценностях аккумулированы «сущностные силы» человека; реализуясь же в деятельности, ценности очеловечивают мир, превращают его во вторую природу. Таким образом, существуют два плана, в которых представлена «жизнь» ценностей: вся совокупность порождений человеческой цивилизации, вторая природа и собственно культурные формы их функционирования.

Второй план нас и будет интересовать прежде всего. Действительно, спрашивается, где существуют ценности как таковые? Каким образом они принимаются большими группами людей, как они передаются от поколения к поколению?

Ответ состоит в том, что искусство и выступает основным способом социокультурного существования ценностей. Художественное творчество создает особое культурное измерение, в котором пребывают ценности. Содержание художественного творчества заключается в том, что оно воплощает ценности в образцах, используя для этого различный материал: слово, звук, телодвижение и т. п. Благодаря этому ценности приобретают самостоятельную форму существования, выделяются из сложного контекста человеческой жизнедеятельности. Искусство — это своего рода собрание эталонов ценностей, некое подобие палаты мер и весов, сохраняющей эталоны измерения. Художник экстериоризирует присущие его культуре ценности, создает формы их объективации.

Сказанное позволяет, между прочим, увидеть позитивные аспекты эмотивистской и рационалистической трактовок искусства. Безусловно, произведения искусства обладают катартическим действием, ибо в определенном

смысле проводят человека через ситуацию выбора, поскольку ценности, как выше говорилось, являются конечными основаниями выбора. Но выбор всегда сопровождается достаточно сильным эмоциональным разрядом. Отсюда и пресловутое «бремя выбора». Вместе с тем искусство не пользуется доказательством, вообще не совпадает со сферой дискурсивного мышления. Ценности «не доказываются». Смысл старого: *de gustibus non est disputandum* не в констатации (люди на самом деле только и занимаются спорами о вкусах), а в том, что это не споры в собственном смысле. Здесь стороны не обмениваются аргументами и доказательствами. Они чаще всего просто не слышат друг друга. Поэтому и Шекспир ничего не доказывает, ничего не объясняет. Он просто гениально находит культурные формы воплощения таких ценностей, как добро и зло, правда и ложь и т. п.

Итак, искусство есть там, где существует интенция на воплощение каких-то ценностей в образце, эталоне. В данном отношении искусство — квинтэссенция того, что «растворено» в повседневной жизни, ибо человек реализует ценности в любой акции своей свободы. Художник же свою свободу реализует в том, чтобы воплотить основания своего выбора в определенных культурных образцах, своего рода материальных носителях ценностей.

Поэтому универсальным аспектом искусства является отношение к материалу (слово, звук, краски и т. д.), мера овладения материалом. Это деятельностный контекст того, что характеризуется категориями формы и красоты. Отношение человека к миру как предмету приложения своих сил, поскольку оно находит выражение в некотором образце, отличает искусство от всех других форм существования ценностей.

Если теперь вернуться к вопросу о специфике литературы, то ее первородство можно увидеть в отношении к моральным ценностям. Иными словами, текст (дискурс) становится литературой лишь в том случае, если оказывается репрезентатором моральных ценностей. Тем самым литература становится и средством выражения всего мира личности, ибо личность и есть то качество общественного человека, которое очерчивается прежде всего этическими ценностями.

Сошлемся на известное суждение Л. Н. Толстого, согласно которому люди только и делают, что решают моральные проблемы, хотя видимость такова, будто они



воюют, торгуют, строят и т. д. Сказанное выглядит парадоксально. Конечно, строго говоря, реальная жизнь наполнена отнюдь не только нравственными коллизиями. Но, подумаем, для истинного писателя слово есть дело, а литература — сама жизнь.

Казалось бы, напрашивается возражение: моральные ценности могут быть репрезентированы не только литературными произведениями, но и, например, живописью. Разве «Возвращение блудного сына» или «Тройка» не содержат известных нравственных установок?

Следует, однако, учитывать, что налицо пограничная ситуация. Подобный жанр живописи возможен лишь потому, что существуют хорошо всем известные «литературные» сюжеты и тексты, взятые за основу художником, либо художник, максимально используя семиотические аспекты костюма, телодвижения, мимики и т. п., превращает изображение в нечто очень близкое к тексту. Картина становится чем-то очень напоминающим иероглиф или пиктограмму. С точки зрения ортодоксально толкуемых задач живописи подобные явления представляют собой, несомненно, вырожденный случай. Поэтому едва ли стоит **выражать неудовольствие ожесточенной борьбой французских импрессионистов с литературой в живописи**<sup>15</sup>. В известных условиях такая позиция не менее законна и необходима, чем, скажем, борьба за национальное самоопределение на определенных этапах социального развития.

Поскольку литературу делает литературой ее способность служить репрезентатором моральных ценностей, пути сопоставления литературы и философии как будто бы найдены. Ведь этические проблемы традиционны для философии. Дело, однако, в том, что философия и литература представляют собой разные формы культурного отображения моральности. Воплощать моральные ценности в значимых для всех образцах и строить философские этические учения — далеко не одно и то же. Уместно в связи с этим привести знаменитое рассуждение Сократа о поэтах: «Таким образом, и о поэтах я узнал в короткое время, что не благодаря мудрости могут они творить то, что творят, но благодаря некоей природной способности, как бы в исступлении, подобно гадалкам и прорицателям; ведь и эти тоже говорят много хорошего, но совсем не знают того, о чем говорят. Нечто подобное, как мне показалось, испытывают и поэты; в то же время я заметил, что из-за своего поэтического дарования они считают

себя мудрейшими из людей и во всем прочем, а на деле это не так»<sup>16</sup>. Можно привести множество подтверждений справедливости сказанного Сократом. Разительный пример — тот же М. Шолохов. Создатель «Тихого Дона» и вместе с тем человек, которому адресовались слова: «...За все многовековое существование русской культуры я не могу припомнить другого писателя, который, подобно Вам, публично выразил бы сожаление не о том, что вынесенный судьями приговор слишком суров, а о том, что он слишком мягок... Дело писателя не преследовать, а вступаться»<sup>17</sup>. Одно и другое столь, на первый взгляд, несовместимо, что невольно напрашивается вопрос «На самом ли деле речь идет об одном и том же человеке?»

Мудрость, о которой толкует Сократ,— это философия. Думается, адекватно определить предмет философии нельзя без обращения к представлению о рефлексии. Рефлексия есть обращенность сознания на самое себя. В рефлексии сознание полагает самое себя в качестве предмета. Рефлексия, ориентированная на познание всеобщих форм и предпосылок человеческой деятельности, становится философией. Философию поэтому можно рассматривать как культивированную, целенаправленную рефлексию. В русле философии рефлексия конституируется как устойчивая, воспроизводящаяся форма духовности и познания. Сам вопрос, который в марксистской традиции принято считать основным вопросом философии, не имеет смысла и не может возникнуть вне рефлексивной позиции. Хорошая иллюстрация — рассуждение известного американского математика М. Клайна: «Существует ли реальный физический мир независимо от человека? Существуют ли горы, деревья, суша, море и небо независимо от того, есть ли люди, способные воспринимать все эти объекты? Такой вопрос кажется нелепым: разумеется, существуют. Разве мы не наблюдаем окружающий мир постоянно? Разве наши органы чувств не рождают у нас непрерывно ощущения, подтверждающие существование внешнего мира? Но люди мыслящие полагают не лишним подвергнуть сомнению очевидное, даже если это сомнение разрешается еще одним подтверждением»<sup>18</sup>. Необходимо внести лишь одно уточнение. Просто ссылки на «людей мыслящих» здесь явно недостаточно. Есть множество очевидных вещей, в которых мыслящие люди тем не менее не находят нужным усомниться. Вопрос возникает именно потому, что для рефлексии объективное существование

«гор, деревьев, суши, моря и неба» совсем не очевидно, ибо рефлексия имеет дело с феноменами, то есть с формами, в которых мир дан человеческому сознанию. Поэтому, между прочим, как справедливо указывает М. К. Мамардашвили, «феноменология, очевидно, есть момент всякой философии»<sup>19</sup>.

Рефлексивная позиция, а это и позиция философии, предполагает, таким образом, отстраненность, «выключенность» из контекста жизнедеятельности, обращенность сознания к самому себе. Это-то и оправдывает постановку основного вопроса философии: как соотносятся две возможные позиции: нерефлексивная (арефлексивная) и рефлексивная, ибо очевидно, что занимать обе эти позиции одновременно нельзя. Нерефлексивная и рефлексивная позиции дают существенно разные проекции в область человеческой жизнедеятельности и поведения. Вспомним, к примеру, данное Пифагором определение философа: «Жизнь, говорил он, подобна игрищам: иные приходят на них состязаться, иные — торговать, а самые счастливые смотреть; так и в жизни иные, подобные рабам, рождаются жадными до славы и наживы, между тем как философы — до единой только истины»<sup>20</sup>.

Действительно, отношение арефлексивной и рефлексивной позиций выражает одно из «напряжений» культуры. Оно чревато противоречиями, конфронтацией. Так, у Платона в его знаменитом символе пещеры отношение этих позиций передано образами узника, вынужденного созерцать лишь тени на стене пещеры, и человека, освобожденного от оков и поэтому способного выйти на свет, к сиянию подлинного мира. Примечательно в связи с этим, как Платон рисует возвращение в пещеру: «А если бы ему снова пришлось состязаться с этими вечными узниками, разбирая значение тех теней? Пока его зрение не притупится и глаза не привыкнут — а на это потребовалось бы немалое время, — разве не казался бы он смешон? О нем стали бы говорить, что из своего восхождения он вернулся с испорченным зрением, а значит, не стоит даже и пытаться идти ввысь. А кто принялся бы освобождать узников, чтобы повести их ввысь, того разве они не убили бы, попадись он им в руки?»<sup>21</sup>.

За тысячелетия, отделяющие нас от великого афинянина, мало что изменилось. В частности, арефлексивная позиция (ее наиболее колоритным выражением является так называемый здравый смысл, реализм) отнюдь не утратила своей агрессивности. «Наивный реализм» всякого здорового

человека, не побывавшего в сумасшедшем доме или в науке у философов-идеалистов,— писал В. И. Ленин,— состоит в том, что вещи, среда, мир существуют *независимо* от нашего ощущения, от нашего сознания, от нашего Я и от человека вообще»<sup>22</sup>.

Обратимся вновь к литературе и ее отношениям с философией. Из сказанного, таким образом, вытекает, что близость литературы и философии выражается степенью *проявленности* в ней рефлексивной позиции. И хотя, вероятно, трудно найти литературный текст, где нашли бы выражение только арефлексивная или только рефлексивная позиция, их «пропорция» может существенно различаться. И чем больше места занимает в литературном произведении рефлексия, тем больше оно становится, говоря словами Андрея Платонова, «путешествием по человеческой душе». Заметим, что представление о душе возникает благодаря рефлексии. Вне данной позиции, например с точки зрения научной психологии (арефлексивная позиция), душа «превращается» в чисто «метафизическое», натурфилософское понятие.

Преобладание рефлексии в литературном тексте существенно меняет весь его строй и соответственно восприятие читателем. Прежде всего бросается в глаза, что уходят на второй план или даже исчезают реалии повседневного быта, поступки и действия совершаются героями не по «логике» здравого смысла, весь мир подобного произведения приобретает часто черты какой-то ирреальности, расплывчатости, само время утрачивает качество «формы бытия материи» и т. д. Внимательные наблюдатели так или иначе фиксируют данное обстоятельство. Вот что, например, писал по поводу Достоевского С. Моэм: «Братья Карамазовы» — не реалистическое произведение. Достоевский, не отличаясь особой наблюдательностью, к тому же и не стремился к правдоподобию. Поэтому поведение его персонажей трудно судить по стандартным меркам обычной жизни. Их поступки до безумия нелепы, да и мотивы этих поступков явно нелогичны. Олицетворяя различные страсти: гордыню, чувственность, ненависть,— они мало похожи на характеры, которые вы тут же распознаете, стоит вам взяться за романы Джейн Остин или Флобера. У тех герои списывались с жизни, а затем благодаря авторскому мастерству и таланту становились значительнее, чем в жизни. У Достоевского же это сгустки растерзанного и болезненного субъективного сознания. Но, совсем не жизнеспособные, его герои тем не менее трепетно живы»<sup>23</sup>.

Действительно, если вообще литература есть способ репрезентации в культуре моральных ценностей, то сами эти ценности могут быть «взяты» двояко. В последнем случае речь должна идти о той форме их существования, для адекватного выражения которой в философии Платона было введено понятие «эйдоса». Это то, что, согласно Платону, есть «само в себе прекрасное, доброе, великое и иное прочее». Если же обращаться непосредственно к литературе, то по отношению к ней (воспользуемся опять-таки суждением С. Моэма) будут приложимы характеристики следующего рода: «Многие исследователи говорили, что роман посвящен поискам Бога, а я бы сказал, что основой здесь стала тема зла»<sup>24</sup>. Не поступки людей как таковые, совершаемые в «типических обстоятельствах», а выбор, конечные основания этого выбора становятся главным содержанием литературного текста.

Можно сказать и по-другому. Либо художник занимает арефлексивную позицию, и тогда он бытописатель: его интересуют нравы, моральные ценности для него не отделены от эмпирии жизни, «прекрасное, доброе, великое» не акцентируются им как существующие сами по себе. Либо в центре внимания художника именно ценности как таковые, те движения мысли и чувства, которые ведут от прекрасного, доброго, великого «самих по себе» к поступкам, действиям. Но в этом случае ведущей позицией писателя становится рефлексивная позиция. Вслед за Пикассо он вполне мог бы в данном случае сказать: «Я пишу вещи не такими, какими вижу, но какими их знаю».

Показательно в этом отношении, сколь различным оказывается и восприятие литературных произведений, в которых нашли выражение два указанных подхода, насколько разнятся те жизненные и духовные контексты, в которые они включаются. Хорошо известны, например, слова Эйнштейна: «Достоевский дает мне больше, чем Гаусс». Их часто повторяют. В чем, однако, их подлинный смысл? Что могло сблизить вдруг столь отдаленные, казалось бы, вообще несоизмеримые миры? По нашему мнению, только одно: рефлексия, ее сложные траектории и ступени, нашедшие исключительно точное и прекрасное воплощение у автора «Братьев Карамазовых».

Конечно, приведенная интерпретация — не более чем гипотеза. Но вот другой пример. Относясь к той же плоскости обсуждения, он обладает, однако, большей конкретностью.

Опять-таки широко известны многочисленные ссылки Н. Бора на книгу П. Мёллера «Похождения датского студента». Бор даже требовал от своих сотрудников знакомства с «Похождениями», считая это частью их профессиональной подготовки<sup>25</sup>.

Представление о книге Мёллера можно составить по тем отрывкам и комментариям, которые приводит в своей работе о принципе дополнительности Дж. Холтон. Вот один из них: «Моя бесконечная рефлексия лишает меня возможности достичь чего-нибудь в жизни. К тому же я начинаю думать о своих мыслях, относящихся к тем ситуациям, в которые я попадаю. Я даже размышляю о том, что я обо всем этом думаю, разделяя себя в итоге на удаляющуюся в бесконечность последовательность различных «Я», постоянно следящих друг за другом. Ни на одном из них я не могу остановиться, и, даже если в какой-то момент я это и сделаю, тут же возникает новое «Я», совершающее то же самое. В итоге я лишь запутываюсь и впадаю в смятение, как от взгляда в бездонную пропасть, а все мои умственные усилия приводят только к ужасной мигрени»<sup>26</sup>.

Приведенный отрывок дает очевидную картину рефлексии. И хотя возможны разные толкования того, какова, собственно, подоплека обращения Бора к книге Мёллера и каковы следствия этого факта<sup>27</sup>, рискнем все же настаивать, что, как и в предыдущем случае (Достоевский — Эйнштейн), дело в опыте рефлексии и в значимости этого опыта для профессионального развития создателей физики XX в. К такому выводу подводит как раз ситуация в физике и та роль, которую в ней играли и Эйнштейн, и Бор. Революция в естествознании, формирование новой картины мира породили пристальный интерес к основаниям науки, к анализу, так сказать, всей системы «гносеологических отношений», в которые включен ученый. Наблюдается целый всплеск философских дискуссий и обсуждений, с активным участием самих творцов нового естествознания, прежде всего, понятно, новой физики. При этом в центре внимания оказываются не только традиционные проблемы научной рациональности, но и вообще познавательный статус исследователя, его место и роль.

Наука XIX в. к этой проблематике «равнодушна», так как сама познавательная ситуация никоим образом не требует учета роли «наблюдателя». Положение кардинально меняется в неклассическом естествознании. (Заметим попутно, что одна из не обративших до сих пор на себя

внимания особенностей «Материализма и эмпириокритицизма» заключается как раз в ориентации еще на гносеологические идеалы классической науки. Думается, причины односторонности в оценках этой работы кроются прежде всего в непонимании указанного обстоятельства.)

Вся совокупность подобных обсуждений есть, по нашему мнению, проявление процессов адаптации самосознания науки или того, что можно назвать ее экокультурной системой<sup>28</sup>, к происходящим в науке изменениям. Адаптация эта осуществляется на базе и посредством рефлексии. Вот почему появляются точки соприкосновения между определенными литературными формами и наукой: опыт рефлексии универсален. В определенном смысле литература даже предпочтительней, нежели философия, ибо воплощает этот опыт в «произведениях искусства», т. е. в отвечающих канонам прекрасного образцах.

Существенно иной культурный и духовный отклик вызывают произведения литературы, созданные на основе арефлексивной позиции. Хорошей иллюстрацией этому может послужить отзыв Ф. Энгельса о Бальзаке: «Бальзак, которого я считаю гораздо более крупным мастером реализма, чем всех Золя прошлого, настоящего и будущего, в «Человеческой комедии» дает нам самую замечательную реалистическую историю французского «общества», особенно «парижского света», описывая в виде хроники, почти год за годом с 1816 по 1848 г., усиливающееся проникновение поднимающейся буржуазии в дворянское общество, которое после 1815 г. перестроило свои ряды и снова, насколько это было возможно, показало образец старинной французской изысканности. Он описывает, как последние остатки этого образцового, для него, общества либо постепенно уступали натиску вульгарного богача-выскочки, либо были им развращены; как на место великосветской дамы, супружеские измены которой были лишь способом отстоять себя и вполне отвечали положению, отведенному ей в браке, пришла буржуазная женщина, наставляющая мужу рога ради денег или нарядов. Вокруг этой центральной картины Бальзак сосредоточивает всю историю французского общества, из которой я даже в смысле экономических деталей узнал больше (например, о перераспределении движимого и недвижимого имущества после революции), чем из книг всех специалистов — историков, экономистов, статистиков этого периода, вместе взятых»<sup>29</sup>.

Действительно, Бальзак — писатель иного склада, иного отношения к действительности, чем, скажем, Досто-

евский. Как метко заметил Н. И. Надеждин, «перо Бальзака нашло тайну излагать философию современной истории в мелких сценах домашнего быта»<sup>30</sup>. Его позиция — своеобразный аналог научной позиции. Это не «путешествие по человеческой душе», а скорее, путешествие этнографа, описывающего вновь открытый континент. «Я» писателя, его «тенденциозность» максимально элиминируются, на что, кстати, Энгельс тоже обращает внимание.

Если учесть, что марксизм в целом выражал движение от философии к формам научного знания об обществе, можно понять, почему именно Бальзак так импонирует Энгельсу. В теоретико-познавательном плане ситуации, в которых рождались неклассическая наука, с одной стороны, и марксизм — с другой, имеют противоположные знаки. Отталкиваясь от философской традиции, создатели материалистического понимания истории, т. е. исследовательской программы гуманитарных наук об обществе на уровне целостного организма<sup>31</sup>, приходят тем самым к отказу от рефлексивной позиции. Объект и познающий субъект поляризуются, идеалом становится описание существующих вне и независимо от сознания законов и структур. В обществознании, имеющем дело с наделенными волей и сознанием людьми, формирование подобной установки встретилось с определенными трудностями. Их преодоление и нашло свое выражение в создании исторического материализма<sup>32</sup>.

Иначе с естествознанием XX в. Здесь, напротив, в условиях ломки классической картины мира понадобился в целом ряде случаев выход в рефлексивную позицию, в рамках которой полярность объекта и субъекта перестает быть актуальной. Познание погружается в особенный мир, весьма непривычный, подчас чуждый тому, который высвечивает арефлексивная позиция. Литературный текст обнаруживает «странность» этого мира порой очень рельефно. Не случайно в анализе подобных текстов возникают ассоциации с философией. Вот что, например, можно прочитать о Кафке: «Многие произведения Кафки основаны на онтологии Декарта, Brentano, Мейнонга. Например, в рассказе «Приготовление к свадьбе в деревне» в словах рассказчика прямо проявляется картезианский дуализм, когда он говорит: «Мне даже не нужно идти за город самому, в этом нет необходимости. Я пошлю мое одетое тело... сам останусь». В рассказе «Превращение» интеллект Грегора Замзы несмотря на то, что его тело принимает форму огромного насекомого, остается неиз-



менным»<sup>33</sup>. И хотя апелляция к онтологии Декарта выглядит достаточно сомнительной, ибо едва ли корректно связывать с декартовским дуализмом всякую литературную метафору, где «отделяется», так сказать, душа от тела, не следует в то же время упускать из виду, что «*cogito, ergo sum*» есть одна из форм фиксации именно рефлексивной позиции.

Как оказывается, рефлексия вообще есть мощный фактор эволюции культурных комплексов. Показательна с данной точки зрения история возникновения христианства.

Хорошо известный и даже тривиальный факт состоит в том, что христианство складывалось под сильным влиянием античной философии и усвоило многие ее воззрения. Можно сослаться, в частности, на учение Платона, неоплатонизм и стоицизм. Ницше даже принадлежит хлесткая фраза, что христианство — это «платонизм для народа». Существует две наиболее распространенные позиции в отношении указанного факта. Традиционная атеистическая критика использует его для доказательства того, что христианство не есть нечто уникальное, что оно имеет вполне очевидные земные исторические корни, что оно лишь использовало тот культурный материал, который был создан вне его и до него.

Другая позиция утверждает, что христианство, и это его культурная заслуга, усвоило и транслировало любознательные древних последующим поколениям. Вне христианства оно могло бы погибнуть в разлившемся море варварства.

Нет оснований полностью исключать и ту и другую точки зрения. И та и другая в известных границах справедливы. Можно, однако, усомниться в том, что этими двумя подходами схвачено главное и основное в отношениях философии и христианства. В любом случае остается неясным, почему христианство оказалось столь комплементарным к античной философии? Почему в дальнейшем, усвоив это содержание, оно его сохраняет и развивает?

Главное, на наш взгляд, заключается в том, что в определенном смысле христианское учение было продуктом философии, точнее, она сыграла здесь роль порождающей структуры. Кстати, точно такую же роль впоследствии философия сыграла по отношению к науке. А именно, наука была «создана» философией как форма общественного сознания. Были осознаны адекватные научной познавательной деятельности идеалы, ценности и нормы, т. е. произошло конституирование научной рациональности.

Но точно так же христианство как форма религиозного сознания было порождено философской рефлексией. Поэтому христианство представляет собой наиболее рафинированную форму религиозности, точно так же, как наука — рафинированную форму познания. Этим в значительной мере обусловлена была идеологическая мощь христианства.

Нет возможности детально анализировать этот тезис. Ограничимся лишь одним моментом. Важно здесь то, что в христианстве религия впервые превратилась в форму самосознания, в форму рефлексии. Это достаточно очевидно, так как все, о чем говорит христианская доктрина, проецируется на плоскость отношения духа и мира, души и тела. Акценты человеческого мышления перемещаются с предметной деятельности, действительности на внутренний мир, собственные человеческие чувства и переживания. Древнерусская икона удивительным образом сумела выразить это перемещение средствами живописи.

Христианство сделало рефлексию чем-то таким, что оказалось способным войти в массовое сознание. То, что для античности было уделом немногих «мудрецов», которым противостояла толпа, чернь, стало, по крайней мере в возможности, достоянием всех. Самое же существенное в том, что благодаря рефлексии христианство породило нечто совершенно уникальное: общечеловеческие ценности. «Нет различия между иудеем и эллином, потому что один Господь у всех». Это было действительно новое мышление. Высшей ценностью в иерархии культурных ценностей стал человек.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Мамардашвили М. К. Сознание и цивилизация // Природа. 1988. № 11.

<sup>2</sup> Современный советский роман: Философские аспекты. Л., 1979. С. 4.

<sup>3</sup> Бекедин П. В. Философия в образах // Современный советский роман: Философские аспекты. С. 65.

<sup>4</sup> Там же. С. 65—66.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Данэм Б. Гигант в ценах. М., 1958. С. 28.

<sup>7</sup> Годоров Ц. Семиотика литературы // Семиотика. М., 1983. С. 351.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Годоров Ц. Понятие литературы // Семиотика. С. 355.

<sup>10</sup> Там же. С. 368.

<sup>11</sup> Грякалов А. А., Прозерский В. В. Литература в системе художественной культуры // Искусство в системе культуры. Л., 1987. С. 130.

<sup>12</sup> См.: Лосев А. Ф. Проблема вариативного функционирования живописной образности в художественной литературе //Литература и живопись. Л., 1982. С. 31.

<sup>13</sup> Вартапов А. С. О соотношении литературы и изобразительного искусства //Там же. С. 29—30.

<sup>14</sup> Выготский Л. С. Психология искусства. М., 1986. С. 268.

<sup>15</sup> Вартапов А. С. О соотношении литературы и изобразительного искусства. С. 5.

<sup>16</sup> Платон. Соч. В 3 т. Т. 1. М., 1971. С. 98.

<sup>17</sup> Евграфов Г., Карпов М. По статье 70-й //Огонек. 1989. № 19. С. 24.

<sup>18</sup> Клайн М. Математика: Поиск истины. М., 1988. С. 11.

<sup>19</sup> См.: Вопр. философии. 1988. № 12. С. 55.

<sup>20</sup> Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 334.

<sup>21</sup> Платон. Соч. В 3 т. Т. 3. М., 1972. С. 324.

<sup>22</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 65.

<sup>23</sup> Писатели Англии о литературе. М., 1981. С. 273.

<sup>24</sup> Там же. С. 274.

<sup>25</sup> Холтон Дж. Тематический анализ науки. М., 1981. С. 180.

<sup>26</sup> Там же.

<sup>27</sup> Там же. С. 179—196; 207.

<sup>28</sup> Антипов Г. А., Фахрутдинова А. З. Методология науки и историко-научное исследование //Проблемы методологии науки. Новосибирск, 1985.

<sup>29</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 37. С. 36—37.

<sup>30</sup> Надеждин Н. И. О современном направлении изящных искусств //Хрестоматия по теории литературы. М., 1982. С. 240.

<sup>31</sup> См.: Антипов Г. А., Кочергин А. Н. Проблемы методологии исследования общества как целостной системы. Новосибирск, 1988.

<sup>32</sup> Там же.

<sup>33</sup> Общественные науки за рубежом //Реф. журн. Сер. философия и социология. 1989. № 1. С. 14.

Т. В. БАРЧУНОВА

## ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ НАУКИ

Философское исследование — это привычка постоянно видеть альтернативу.

У. Джеймс

Современная философия науки переживает тяжелые времена. Известно, что начиная с Нового времени западная философия является прежде всего рефлексией по поводу научного знания. В период господства научной установки философия и методология науки занимают положение самой уважаемой философской

дисциплины. Однако в последнее десятилетие и даже несколько раньше философия науки начинает утрачивать эти позиции. В определенной мере это связано с наступлением антисциентизма в самых разных его проявлениях, с эсхатологическими настроениями, свойственными современному человеку, с усилением интереса к иррационалистическим, мистическим направлениям в культуре.

Если говорить об отечественной философской традиции, то, принимая во внимание «социальный заказ», исходящий от общественных сил, занятых реконструкцией нашего общества, можно прогнозировать существенное ослабление интереса ко многим проблемам логико-методологического анализа научного знания. Другим социокультурным фактором, отодвигающим логико-методологическую организацию научного знания на периферию исследований в отечественной философии, может служить возрождение школ, развившихся вне позитивистского русла.

Происходит также усиление интереса к другим областям философского знания — философии права, этике, аксиологии и пр. В свете этого интереса структура научного знания уже не представляется столь актуальной темой исследования, как прежде. Однако дело не только в этом. Само состояние философско-методологических исследований можно назвать критическим.

Как известно, признаком критического состояния науки является пересмотр ее философских оснований. Используя этот признак, можно диагностировать современное состояние философско-методологических исследований как критическое. На философию науки обрушился своего рода философский «бумеранг». Очень остро стоят сейчас в философии науки такие вопросы, как вопрос об источниках и границах познавательных возможностей философии науки, вопрос о смысле демаркации науки и ненауки, критериях истинности философских концепций науки, нормативно-предписательных функциях философского знания по отношению к науке, вопрос об отношениях между философией науки и историей науки, когнитивными исследованиями в области психологии, искусственного интеллекта. Эти и другие вопросы<sup>1</sup> служат предметом обсуждения в мета-методологической литературе. Однако само по себе обсуждение этих вопросов нельзя считать признаком критического состояния. В пользу последнего говорит характер обсуждения.

В эпиграф к статье не случайно вынесено высказывание Дж. У. Джеймса о потребности создания альтернативных

концепций, пронизывающей философское исследование. Критическая функция и стремление к формулированию альтернатив свойственны и другим формам теоретического мышления. Однако для философии критический подход и аргументация составляют самую суть метода познания.

В данной статье мы постараемся показать, что современное, в известном смысле «неопределенное», состояние философии науки связано с тем, что набор наиболее простых теоретических моделей историко-научного процесса исчерпан. Мы постараемся также показать, какое направление принимает в связи с этим ход философско-методологической рефлексии.

О «неопределенности» состояния философии науки говорит тот факт, что критика, как таковая, высказывание альтернативных точек зрения относительно механизмов развития науки отсутствуют, несмотря на видимый полемический накал. Это относится как к дискуссиям в рамках западной традиции философии науки (мы будем опираться на англо-американскую литературу), так и к отечественной философской критике западной философии. Надо сказать, что отечественная философско-методологическая традиция развивалась преимущественно в форме полемики с западными школами, поиска противоречий в их концепциях. К сожалению, то позитивное, что было наработано в отечественной философии науки, нашло не слишком много откликов у зарубежных коллег<sup>2</sup>.

Итак, покажем, что альтернативы исчерпаны и попытки высказать нечто новое сводятся к какой-нибудь из уже высказанных точек зрения. Воспользуемся в качестве примера разбором концепции науки, предложенной Л. Лауданом в книге «Прогресс и его проблемы»<sup>3</sup> и составляющей, по мнению последнего, альтернативу высказанным ранее идеям. Л. Лаудан представляет модель рациональности, в которой исходным моментом научного знания полагается попытка решения проблем. Этот базовый постулат снабжается описанием того, что входит в процесс решения проблемы и как оценивается результат. Проблемы решаются с помощью теорий и исследовательских традиций, которые определяются достаточно широко — как «общие допущения относительно сущностей и процессов, входящих в предмет исследования, и методов, соответствующих исследованию проблем и построению теорий в данной области» (с. 81). При решении проблем ученые не нуждаются в рассмотрении вопроса об истинности и ложности (с. 24). Теории оцениваются по их способности

к решению проблем. Выбирается та теория, которая обладает наиболее высокой способностью к решению проблем. Таким образом, рациональность «паразитирует на прогрессивности» (с. 125). Рациональность тождественна способности выбирать то, что прогрессивно (с. 125). Лаудан различает проблемы концептуальные и эмпирические. Концептуальные проблемы могут быть внутренними (непротиворечивость, неоднозначность и пр.) и внешними (каузальность). Наиболее значимы для развития науки **концептуальные проблемы**. **Эмпирические проблемы** являются вызовом для теории или исследовательской традиции в том случае, если они нашли свое разрешение в другой исследовательской традиции.

Таким образом, оценка уровня развития научной теории и характер этого развития определяются в сравнении с другими теориями. Однако, выдвигая это требование, Лаудан сам его не выполняет. На это обратил внимание П. Фейерабенд, посвятивший критическому анализу работы Лаудана специальную статью, которой он придает, по-видимому, большое значение, так как он счел необходимым поместить ее не только в журнале<sup>4</sup>, но и в сборнике своих избранных сочинений<sup>5</sup>. Фейерабенд пишет, что Лаудану свойственно следовать способу критики, который противоречит его же требованию ориентироваться на теоретический контекст: «...философ или историк науки представляется как... сторонник некоторой точки зрения А. Точка зрения А исследуется, опровергается и заменяется В, которая является естественным выводом из модели Лаудана. Эта модель, очевидно, во многих отношениях превосходит альтернативные. Тем не менее бедный философ **никогда не высказывал точки зрения А. Он придерживался В**, то есть тех самых идей, которые Лаудан выдает за свои собственные». В свойственной ему иронической манере Фейерабенд добавляет, что в этой ситуации Лаудан похож на жулика, ругающего свои жертвы за то, что у них нет тех вещей, которые он у них только что украл<sup>6</sup>.

Что же касается самой базовой модели Лаудана, то здесь он также не находит нужным соотнести ее с другими теориями. Фейерабенд приводит в своей статье многочисленные высказывания К. Поппера и его последователей, в том числе философов из Лондонской экономической школы<sup>7</sup>, демонстрируя почти буквальные совпадения между концепцией Лаудана и высказываниями других философов науки. Так, Поппер, проводя демаркацию между

феноменом науки и другими формами сознания человека (например, мифом), сообщает, что наука — это мировоззрение плюс модель разрешения проблем. Поппера интересуют концептуальные проблемы ранних форм научного знания. Он показывает, как проблемная модель развития науки проецируется на неэмпирические вопросы, т. е. распространяется даже на метафизические теории, которые, не будучи подлежащими опровержению, могут быть оценены по их способности к решению проблем. Он критикует современную физику за несерьезное отношение к концептуальным проблемам<sup>8</sup>. «Совершенно справедливо,— пишет Фейерабенд,— что попперианцы, соединив проблемную (problem-solving) модель с понятиями истинности, правдоподобия и подтверждения, последнее время почти похоронили ее под этими идеями, но это не уменьшает полезности самой модели»<sup>9</sup>.

Фейерабенд, характеризуя стиль дискуссий в Лондонской экономической школе и приверженность ее философов к проблемной модели развития науки, не может удержаться от «платоновской», как он говорит, образности и характеризует ее как «место, где даже собаки уже не просто наблюдают и отмечают те следы, которые оставили их собратья, но и хотят знать проблемы, которые явились причиной этих solutions»<sup>10</sup>. Таким образом, сопровождая свое весьма серьезное сопоставительное исследование анекдотическими ремарками, П. Фейерабенд приходит к справедливому выводу о необоснованности претензий Л. Лаудана на качественное отличие своей концепции от других.

Приведенный нами пример мнимой альтернативы показателен тем, что Лаудан, безусловно, относится к числу наиболее серьезных современных философов науки. Он сам осознает складывающееся ныне критическое положение в области философско-методологического анализа научного знания и пытается наметить пути его преодоления<sup>11</sup>. Его оппонент П. Фейерабенд, также оценивая положение философии науки как критическое, не ограничивается диатрибой в адрес Лаудана. В других своих работах он рассматривает концепции и других авторов, а также стремится выявить их общие недостатки, приведшие, по его мнению, к теперешнему состоянию<sup>12</sup>. Рассмотрим, в чем Фейерабенд видит причины «разложения» философии науки.

Он считает, что порочен сам принцип построения философско-методологических концепций науки, который коренится в способе организации философско-методологи-

ческого знания как концептуальной системы. Он проводит различие между двумя возможными способами организации концептуальных систем, восходящими в свою очередь к двум типам традиций в культуре. В традициях первого типа процессы и объекты являются агрегатами относительно независимых частей, а понятия являются репрезентациями таких агрегатов в различных ситуациях, и «знание» сводится к перечислению того, что происходит, когда мы переключаемся от одной ситуации к следующей. В таких традициях список не является предварительным и ошибочным шагом на пути к более адекватному определению. Фейерабенд считает, что это единственно адекватная форма знания.

Традиции второго типа построены на абстрактных отношениях между абстрактными понятиями относительно бедного содержания. Он называет первые традиции историческими, а вторые — абстрактными. Поскольку данное разделение не является абсолютным и в абстрактных традициях может содержаться исторический элемент, Фейерабенд предлагает ввести уточняющее различие между теоретическими и эмпирическими традициями. Сторонники первых пытаются заменить квазиинтуитивные и только частично стандартизированные процедуры абстрактными моделями и абстрактными отношениями между ними и максимально используют эти отношения в своей аргументации. Сторонники эмпирических традиций отрицают универсальную значимость и полезность таких процедур. Фейерабенд считает, что противостояние этих двух традиций имманентно истории культуры и приводит в подтверждение своего тезиса такие примеры, как спор между научной медициной и «лекарями», сторонниками интуитивного постижения правил изобразительного искусства и «учеными» художниками, склонными к следованию строгой методе, и т. п.

Каждая традиция, с точки зрения Фейерабенда, обладает своими достоинствами и своими недостатками. Так, теоретическая традиция породила астрономию и математику. Но в то же время она столкнулась и с определенными проблемами. В рамках теоретической традиции возникли парадоксы Зенона, семантические парадоксы, сложности в теории идей, проблема соотношения чувственного и рационального.

Фейерабенд считает, что философия науки в настоящее время является почвой для противостояния двух традиций — теоретической и исторической. Он приводит



целый ряд доводов в пользу того, что философия науки, складывающаяся под сильным влиянием К. Поппера, развивается в духе абстрактных теоретических традиций и не соответствует науке, которая на самом деле представляет собой историческую традицию и не может быть втиснута в ту схему рациональности, что была предложена Поппером и его последователями.

Теория науки Поппера включает по крайней мере четыре постулата. Наука развивается, по Попперу, путем постановки проблем и их решения с помощью гипотез, которые: а) релевантны, б) фальсифицируемы, в) более богаты по содержанию, чем описания, из которых выросли проблемы, и, наконец, г) если обнаруживается подходящая гипотеза, то ученый пытается опровергнуть ее и сопротивляется любым попыткам отделаться от объяснений сложных случаев. Так наука прогрессирует путем выдвижения предположений и их опровержения. Фейерабенд приводит целый ряд доводов, из которых следует, что эта получившая широкое распространение теоретическая концепция развития науки не является удовлетворительной<sup>13</sup>, хотя субъект научной деятельности и может в ряде случаев придерживаться подобного алгоритма исследования. Среди этих доводов следующие.

1. Замена теории не всегда происходит как фальсификация. Так, Фейерабенд считает, что в случае с системой Птолемея, электронной теорией Лоренца нельзя привести таких фактов, которые привели к отказу от этих систем.

2. Содержание теории, которую мы хотим проверить, и наше решение относительно фальсифицирующих примеров не столь независимы друг от друга, как это подразумевается в теории Поппера.

3. Переход от одной системы знания не всегда приводит к содержательному росту. Здесь Фейерабенд приводит в пример переход к научной психологии, который привел к существенному сужению содержания.

4. Требование поиска опровергающих обстоятельств и серьезного к ним отношения может привести к устойчивому прогрессу тогда, когда опровергающие факты единичны и редки. Если же теория окружена «океаном аномалий», то правила фальсификации могут быть использованы только как временные, а отнюдь не необходимые условия научной рациональности. Фейерабенд приводит и другие аргументы против фальсификационистской теории развития науки. Он считает, что не имеет смысла вносить отдельные уточнения в эту теорию, а необходимо пересмотреть основания подхода к науке в целом.

Ближе других к пониманию сути научного исследования как историко-научного процесса подошел, по мнению Фейерабенда, Лакатос, но и он не продвинулся дальше, чем изобретение достаточно произвольной терминологии<sup>14</sup>.

Фейерабэнд считает, что рациональные схемы развития науки неадекватны ее сущности как исторической традиции. «Понимание этапа в развитии науки подобно пониманию стилистического периода в истории искусств. Здесь наблюдается очевидное единство, но оно не может быть суммировано в нескольких простых правилах... Общее представление о таком единстве, или парадигма, будет, следовательно, бедным, и оно скорее порождает проблему, нежели обеспечивает ее решение,— проблему заполнения эластичной, но плохо определенной концептуальной системы постоянно изменяющимся конкретным историческим материалом»<sup>15</sup>.

Действительно, любая из предложенных к настоящему времени моделей развития науки оказалась беднее, чем реальный процесс развития науки,— будь то развитие физики, химии, математики или какой-либо гуманитарной дисциплины. Однако это вполне естественно, и любая модель развития науки, которая не будет сводиться к хронологическому перечислению произвольно выбранных фактов из истории науки, окажется в каком-то смысле упрощением «реальной» картины. Фейерабэнд и сам признает, что построение теории может привести к потере в содержании. Таким образом, дело не просто в огрублении реальной картины, возникающем при построении теории. Проблема здесь заключается в том, что философия науки, как мы уже отмечали, исчерпала возможный набор теоретических принципов построения моделей развития науки. Поясним свою мысль подробнее. Для этого обратимся к аналогии с развитием органического мира.

Ч. Пирс выделял три основные теории органического вида<sup>16</sup>:

1) дарвинистская теория (эволюция путем последовательных, чисто случайных и незаметных изменений при воспроизводстве); 2) ламаркистская теория (эволюция путем очень незначительных изменений, которые не являются случайными, а целиком и полностью — результат устремлений индивидов); 3) теория эволюции путем «катаклизмов» (изменения происходят преимущественно при воспроизводстве, но не являются ни незначительными, ни случайными — они связаны с внезапными изменениями окружения).

Пирс считает вероятным, что имели место все три способа эволюции. Он же предложил, что эти способы подхода к эволюционирующему объекту распространяются **и на эволюцию науки. Мы в дальнейшем будем исходить** из того, что нет аргументов против возможности такой аналогии.

Так, дарвинистская модель развития науки представлена концепцией К. Поппера, который писал, что критическое отношение к определенной научной теории может быть описано как «сознательная попытка заставить наши теории, наши предположения страдать вместо нас в борьбе за выживание наиболее приспособленных. Оно дает шанс устоять при элиминации неадекватных гипотез...»<sup>17</sup>.

Экстерналистские теории развития науки, ставящие развитие науки в зависимость от внешних<sup>18</sup>, например социальных, факторов, можно отнести к третьему способу трактовки эволюционирующего объекта. В западной литературе сюда подпадают некоторые модели в рамках социологии знания. В советской литературе распространен умеренный экстернализм<sup>19</sup>.

Получившая широкую известность концепция развития науки Т. Куна сочетает в себе два первых подхода. В той ее части, где речь идет о нормальной науке, она принадлежит ламаркистскому направлению, тогда как момент революции в науке укладывается в дарвинистский подход<sup>20</sup>.

Сам Пирс полагал, что ламаркистский тип эволюции больше соответствует историко-научному процессу, чем какой-либо другой. Он писал: «Ламаркистская эволюция может, к примеру, принять форму постепенной модификации наших взглядов для того, чтобы эти взгляды лучше соответствовали известным фактам, по мере того как накапливаются результаты наблюдения... поскольку эти модификации не являются случайными, а являются по большей части движениями по направлению к истинности... нет сомнения, что от десятилетия к десятилетию даже без каких-либо великолепных открытий или значительных успехов наука будет ощутимо продвигаться вперед»<sup>21</sup>. К ламаркистской модели развития науки можно отнести концепции историко-научного процесса, построенные на понятии стиля мышления, где стиль мышления трактуется как концептуальная система, подвергающаяся постепенным изменениям<sup>22</sup>.

Каждая из теоретических моделей, базирующихся на том или ином подходе, столкнулась со своими трудностями.

Так, классический фальсификационизм К. Поппера столкнулся с целым рядом принципиальных проблем, вызвавших к жизни концепции развития науки 60—70-х годов, осуществившие так называемый исторический поворот в методологии науки (Кун, Лакатос, Лаудан, Тулмин и др.). Критические замечания в адрес этих концепций можно разнести по двум направлениям.

Первое направление — это критика методологических основ концепций историко-научного процесса. За рамки статьи, безусловно, выходит задача отражения дискуссии по каждой из концепций. Мы ограничимся некоторыми репрезентативными, на наш взгляд, примерами.

Так, было показано, что И. Лакатос, попытавшись решить проблемы, вставшие перед фальсификационизмом, лишь переформулировал проблему выбора теории в терминах более крупной единицы — научно-исследовательской программы<sup>23</sup>. Вопрос о том, когда ученый отказывается от программы и начинает разрабатывать другую, а когда «спасает» ее, вводя новые вспомогательные гипотезы, остается у него теоретически не разрешимым.

Парадигмальная концепция науки Т. Куна вызвала, как известно, значительный поток критических замечаний. Наиболее глубоко затрагивает ее основы Л. Лаудан. Он обратил внимание на то, что эта концепция внутренне противоречива. И дело отнюдь не в неоднозначности понимания парадигмы, а в том, что Кун не вскрывает механизма формирования нормальной науки; его тезис о несоизмеримости разных картин мира противоречит потребности в консенсусе, лежащем в основе нормальной науки<sup>24</sup>.

Остановимся еще на двух неудовлетворительных моментах философских концепций развития науки, которые присущи многим из них. Первый связан с тем, что философия науки складывалась как логический анализ научных теорий как *продуктов* интеллектуальной деятельности. Тем самым «человеческое измерение» научного познания — его ценности и идеалы, соотношение между объективными целями науки и субъективными устремлениями отдельных индивидов — закономерно оставались за скобками теоретических построений. Однако исследование *процесса* функционирования науки с необходимостью влечет интегрирование этих параметров в модели научной деятельности. Потребность в учете этих параметров осознается философами и методологами науки<sup>25</sup>. Если исходить из типологии подходов к эволюции объекта,

предложенной Ч. Пирсом, то только экстерналистские, построенные по принципу катаклизмов, вызванных внешними обстоятельствами, теории не нуждаются в освещении вопросов о целенаправленности-случайности изменений в науке, так как здесь направление развития задается извне.

Однако и те философы науки, которые построили неэкстерналистские модели — дарвинистские и ламаркистские, — также обошли такие вопросы, как целенаправленность — нецеленаправленность научного процесса в целом, соотношение между объективным направлением развития науки и субъективными целями индивидуальных исследователей и т. п., т. е. те вопросы, которые вытекают из самого существа этих моделей.

В связи с этим не вызывает удивления то, что Т. Кун, стремясь в своем исследовании истории квантовой механики<sup>26</sup> понять «интересы (Планка) и его мотивы, которые определили данный тип и стиль исследования»<sup>27</sup>, не прибегает к концептуальному аппарату своей философско-методологической модели. Он не использует понятий парадигмы, дисциплинарной матрицы, кризиса, революции, аномалии и пр.

Таким образом, поскольку в предложенных моделях вопрос о целях и ценностях остался открытым, вполне естественно, что дискуссии о научной рациональности и успешности науки как возможности выбора метода, адекватного поставленной цели, зашли в тупик. Многое по-прежнему неясно. Каковы критерий научной рациональности? Какие познавательные стандарты оценивать как «универсалии», а какие имеют исторически ограниченную область действия (например, ориентация на выдвижение фальсифицируемых теорий; избегание модификаций *ad hoc*, постулирующих ненаблюдаемые сущности; предпочтение предсказательных теорий теориям, обладающим красотой и изяществом, простотой; предпочтение количественных или качественных процедур анализа и т. п.)? Можно ли считать открытия великих ученых рациональными и могут ли эти открытия служить критериями правильности теорий науки? Как оценивать работу предшественников (признанных и непризнанных) великих ученых? И. т. п.

Исходя из тех сложностей, с которыми столкнулась философия науки в вопросе о случайности или целенаправленности изменений, происходящих в науке, и т. п., можно было бы сделать вывод о том, что эти вопросы

не входят в компетенцию философа науки и что типология подходов к развивающемуся объекту, предложенная Пирсом, не распространяется на данный предмет анализа. Однако автор настоящей статьи склонен к другому выводу. Безусловно, вопрос о случайности или целенаправленности изменений, о целях и ценностях, лежащих в основании научного поиска, подлежит философско-методологическому анализу, но современные концепции науки можно счесть лишь первым приближением к разработке этого вопроса.

Какой прогноз можно сделать относительно дальнейшей судьбы предложенных моделей развития науки? Если судить по тем движениям, которые происходят в философии науки, можно утверждать, что это не шаг на месте, а определенный прогресс. Продвижением вперед мы обязаны тем методологам и историкам науки, которые взяли на себя задачу, куда более сложную, чем критика и только критика методологических оснований предложенных моделей. Имеются в виду те, кто воспринял философские модели развития науки как подлежащие верификации на материале истории науки. Это направление можно лишь условно отделить от сугубо теоретической критики методологических оснований, ибо проекция моделей на эмпирический материал имплицитно подразумевает уточнение и ревизию<sup>28</sup>.

Как показывает опыт этих исследований, наиболее **реалистичной оказалась концепция методологии научно-исследовательских программ И. Лакатоса**<sup>29</sup>. Но и здесь возникла масса проблем в плане идентификации как единой исследовательской программы в отличие от последовательности программ, так и структурных элементов в рамках одной программы — различения эвристики и ядра.

Что же касается парадигмальной концепции науки Т. Куна, то она, как уже говорилось, встретила наибольшее число возражений. Трудно сказать, рассчитывал ли Кун на то, что появятся желающие апробировать его теоретическую схему на материале истории науки, но он многих — тех, кто не имел возможности лично от него услышать о том, что он разделяет свою позицию историка науки и позицию философа науки,— ввел в заблуждение своими историческими иллюстрациями в книге «Структура научных революций». В результате целого ряда исследований Кун отошел от своей первоначальной схемы, а книга обрела самостоятельную жизнь. Сложилась интересная, с точки зрения социологии науки, ситуация: существует реальный человек со своими теоретическими взглядами

на науку, и параллельно существует некогда нарисованная им схема, которая навсегда срослась с его именем. Схема, ясно сформулированная и потому представляющая удобную мишень для критики. Таким образом, ведется критика не реального Куна, а некоей — иногда упрощенной — схемы, которая ему приписывается. Эта ситуация в истории культуры имеет целый ряд аналогов.

Мне известна только одна работа по истории науки, автор которой исходит из терминологического понимания слова «парадигма», т. е. того понимания, которое вложил в него Кун в книге «Структура научных революций»<sup>30</sup>. Остальные исследования, оперирующие этим, ныне расхожим, термином в положительном ключе, используют его как синоним понятия стиля мышления, интеллектуального климата и т. п.

Что же касается критики этого понятия и концепции в целом с позиций историка науки, то здесь наблюдается еще одно любопытное явление. Методологи экономики<sup>31</sup>, приходя к выводу о том, что она неприемлема для этой науки, предполагают, что она правомерна для химии. Методологи химии<sup>32</sup> (и методологи лингвистики<sup>33</sup>) кивают на физику и астрономию, тогда как методологи физики и астрономии<sup>34</sup> выдвигают множество как общих аргументов, так и частных примеров, опровергающих адекватность парадигмальной концепции науки фактам истории этих дисциплин. Работ подобного рода великое множество. Надо сказать, что позитивное значение книги Т. Куна в том, что она чрезвычайно стимулировала обсуждение вопроса о теоретизации истории науки, которая возникла как самостоятельная область исследования достаточно недавно — в 30-е годы нашего века — и нуждается в методологическом обеспечении.

Таким образом, современная философия науки испытывает значительные трудности философско-методологического плана. Мы показали, что эти трудности сказываются на характере философских дискуссий по поводу реконструкции историко-научного процесса. Эти трудности связаны, **на наш взгляд, с тем, что исследование процесса развития науки исчерпало наиболее простые, «наивные», по выражению Фейерабенда, модели, укладывающиеся в типологию подходов к развитию объекта, предложенную Ч. Пирсом.** Что не менее существенно — авторы моделей в ряде случаев не использовали всех допустимых выразительных возможностей, вытекающих из существа моделей. Тем самым естественное для философии движение к построению альтернатив оказалось перекрытым.

**Выходом из этого в известной мере кризисного состояния может быть «обходной маневр», заключающийся в соединении философско-методологического анализа с историческим подходом. Природа знаниевых форм, возникающих в ходе этого «маневра» методологов науки, пока неясна. Вероятно, что они уже не принадлежат сфере традиционного философского мышления, а войдут в формирующуюся когнитологию. Но уже сейчас очевидна их польза в силу того, что они способствуют созданию теоретического аппарата истории науки как специальной области знания.**

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> См., например: Петров Ю. Гносеологические аргументы в методологии науки // Теория познания, логика. М., 1988. С. 14—20.

<sup>2</sup> Характерно, например, что одна из немногих западных работ, посвященных советским работам по философии науки, представляет собой обзор критических замечаний советских философов в адрес книги Т. Куна «Структура научных революций» (Josephson P. K. Soviet Historians and «The Structure of Scientific Revolutions» // *ISIS*, 1985. Vol. 76. P. 551—559).

<sup>3</sup> Laudan L. *Progress and Its Problems*. Berkeley, 1977. (Далее ссылки на эту работу даны в тексте.)

<sup>4</sup> Feyerabend P. K. *More Clothes from the Emperor's Bargian Basement* // *British Journal for the Philosophy of Science*. 1981. Vol. 32, N. 1.

<sup>5</sup> Feyerabend P. K. *Philosophical Papers*. Vol. 2: *Problems of Empiricism*. Cambridge et al., 1981. P. 231—246.

В настоящей статье ссылки делаются по этому изданию.

<sup>6</sup> *Ibid.* P. 233.

<sup>7</sup> *Ibid.* P. 234.

<sup>8</sup> Popper K. *Conjectures and Refutations*. N.-Y., 1962.

<sup>9</sup> Feyerabend P. K. *Philosophical Papers*. P. 235.

<sup>10</sup> Там же. Игра слов: solutions в английском языке имеет два основных значения — «раствор» и «решение проблемы».

<sup>11</sup> Laudan L. *Progress or Rationality? The Prospects for Normative Naturalism* // *American Philosophical Quarterly*. 1987. Vol. 24, N. 1. P. 19—29.

<sup>12</sup> Feyerabend P. K. *Historical Background: Some Observations on the Decay of the Philosophy of Science* // Feyerabend P. K. *Philosophical Papers*. P. 5 ff.

<sup>13</sup> *Ibid.* P. 22 f.

<sup>14</sup> *Ibid.* P. 25.

<sup>15</sup> *Ibid.* P. 24.

<sup>16</sup> Концепция Ч. Пирса излагается по: Niiniluoto I. *Is Science Progressive?* Dordrecht, 1984.

<sup>17</sup> Popper K. *Conjectures and Refutations...*

<sup>18</sup> Merton K. *A Paradigm for the Study of the Sociology of Knowledge* // Lazarsfeld P. (ed.). *The Philosophy of Social Research*. Glencoe, 1962.

<sup>19</sup> Примером крайней формы экстерналистского подхода может служить книга А. А. Смирновой «Социально-мировоззренческие основания научного познания» (Минск, 1984).



<sup>20</sup> Niiniluoto I. Is Science Progressive?

<sup>21</sup> Цит. по: Niiniluoto I. Is Science Progressive?

<sup>22</sup> См. подробнее: Барчунова Т. В. Понятие стиля мышления как средства методологической рефлексии // Мир рефлексии. Новосибирск, 1990.

<sup>23</sup> См., например: Musgrave A. Evidential Support, Falsification, Heuristics and Anarchism // Boston Studies in the Philosophy of Science. 1978. Vol. LVIII. P. 181—202.

<sup>24</sup> Laudan L. Science and Values: The Aims of Science and Their Role in Scientific Defeat. Berkeley et al., 1984. Ch. 1.

<sup>25</sup> Косарева Л. М. Ценностные ориентации и развитие научного знания // Вопр. философии. 1987. № 8. С. 44—54.

<sup>26</sup> Kuhn T. Black-Body Theory and the Quantum Discontinuity, 1894—1912. Oxford, 1978.

<sup>27</sup> Такова оценка направленности книги одним из ее рецензентов (см.: Galison P. Kuhn and the Quantum Controversy // British Journal for the Philosophy of Science. 1981. Vol. 32, N. 1. P. 73).

<sup>28</sup> Например, И. Лакатос оценил как значительное улучшение своей концепции исследование И. Захара, выполненное на материале физики (см.: Lakatos I. Philosophical Papers. Vol. 1: The Methodology of Scientific Research Programmes. Cambridge et al., 1978. P. 184—189).

<sup>29</sup> См., например: Michod R. Positive Heuristics in Evolutionary Biology // British Journal for the Philosophy of Science. 1981. N. 32. P. 1—36; Urbach P. Progress and Degeneration in the IQ Debate // British Journal for the Philosophy of Science. 1974. Vol. 25. P. 99—135, 235—259.

<sup>30</sup> Shrader-Frechette K. Atomism in Crisis: An analysis of The Current High Energy Paradigm // Philosophy of Science. 1977. P. 409—440.

<sup>31</sup> Loasby R. G. Hypothetical Paradigm in the History of the Firm // Economic Journal. 1971. Vol. 81. P. 863—886.

<sup>32</sup> Nordman A. Comparing Incommensurable Theories // Studies in the History and Philosophy of Science. 1986. Vol. 17, N. 2.

<sup>33</sup> Wasik L. Paradigmaty i rewolucje naukowe w jezykoznawstwie // Kultura i Spoleczenstwo. XXX. N. 3. P. 93—106.

<sup>34</sup> См., например: Cushing J. Models and Methodologies in Current Theoretical High Energy Physics // Synthese. 1982. Vol. 50. P. 5—101, 109—123.

*В. Н. ТУРЧЕНКО*

## ГУМАНИЗМ — КУЛЬТУРА — ГУМАНИТАРИЗМ

### I

Гуманизм — одна из фундаментальных характеристик общественного бытия и сознания, суть которой состоит в отношении к людям как к высшей ценности. Он проявляется в альтруизме, стремлении сеять добро, в мило-

сердии, сострадании, желании помогать людям. Существует серьезно обоснованная гипотеза о том, что способность к сознательному самопожертвованию во имя блага и спасения соплеменников была важнейшим фактором в борьбе за существование, за выживание и выделение человечества из животного мира.

Определение гуманизма как «совокупности взглядов, выражающих достоинство и ценность человека, его право на свободное развитие, утверждающих человечность в отношениях между людьми», отражает только одну — субъективную сторону<sup>1</sup>. Самое главное состоит в практическом гуманизме — обеспечении реальных, достойных человека материально-технических, экономических, политических и культурных условий его жизнедеятельности, а также соответствующих *объективных* общественных отношений. Поэтому гуманизм можно определить как совокупность объективных и субъективных отношений к каждому человеку как к высшей самостоятельной ценности. Его реальное бытие — общественно полезная деятельность, свободный труд, сознательно отдаваемый на пользу другим людям. Работа, совершаемая под принуждением и насилием, означает отрицание гуманизма, безотносительно к полезности ее результатов. Гуманизм, конечно, не сводится только к труду, а выражается в любых проявлениях заботы одного человека о благе другого. Он необходимо предполагает определенную «духовную ориентацию», благожелательные чувства к людям, искреннее желание приносить им радость, но решающее значение имеют поступки, деяния.

Антигуманистичным может быть не обязательно злой человек, какой-нибудь мизантроп, но и человек, исполненный добрых чувств по отношению к окружающим, однако живущий за счет других людей. Никак нельзя также назвать гуманистичным строителя, бездумно возводящего плотины, угрожающие благополучию природы и населения, руководителя предприятия, заботящегося о выполнении и перевыполнении планов производства никому не нужной, тем более — вредной продукции, кооператора, пользующегося конъюнктурой рынка, чтобы содрать с трудящихся непомерную сумму денег.

Отчуждение человека от высокого смысла своей деятельности приводит к возникновению весьма примитивного, но крайне опасного типа людей, которые в любых условиях и ситуациях жаждут только одного: наибольших выгод и удовольствий для себя лично.

В результате они как личности, говоря словами Ф. М. Достоевского, превращаются в «несуществующих людей». Именно распространение людей подобного типа в хозяйственной жизни привело нас к парадоксу — «производству ради производства», работающего само на себя, а не на человека, к появлению дегуманизированной «самоедской» экономики.

Поскольку взаимопомощь и сотрудничество в достижении общих целей служат основой общественной жизни, необходимым условием является развитие индивидуальности каждого, постольку именно гуманизм есть субстанциональное свойство всего человеческого. Это не только не исключает, но необходимо предполагает как диалектическую противоположность антигуманизм, означающий отношение каждого человека к другому как к средству своей жизни, средству удовлетворения эгоистических целей и потребностей. Уже в силу того, что каждый человек объективно зависит от деятельности других людей, его отношение к ним как к средству собственного бытия существует объективно, независимо от осознания этого факта. Точно так же любой индивид, пусть даже обладающий абсолютной властью монарх, деспот, хочет он или не хочет, объективно выступает и средством достижения целей, удовлетворения потребностей других людей.

Конечно, далеко не всегда подобные отношения уместно назвать «антигуманными», поскольку за этим термином закрепился резко негативный смысл, но важно зафиксировать в сознании диалектику категорий «цель — средство» при познании взаимосвязей личности и общества. Следует иметь также в виду, что чаще всего люди проявляют в той или иной мере жестокость в одних случаях и милосердие в других, поскольку в реальной жизни добро и зло обычно выявляются не «в чистом виде», а как единство переходящих друг в друга противоположностей. Об альтруистическом или эгоистическом началах, о гуманизме или антигуманизме обществ, **социальных групп, индивидуумов имеет смысл говорить** лишь как о преобладании тех или иных моральных и психологических установок, а самое главное, тенденций поведения, образа жизни.

«...Воззрение, приписывающее человечность высшей стороне нашей породы, уже этим самым признает существование и низшей, жестокой, ее стороны. В человеческой душе, по-видимому, существуют два различных и враждеб-

ных друг другу течения, побуждающие одно — к разрушению и жестокости, другое — к кротости, единению и любви; истинная цивилизация представляет из себя картину постепенного ослабления низшего начала и такого же постепенного развития и возрастания высшего»<sup>2</sup>. И хотя Лекки — автор приведенного рассуждения — исходит из «вечных качеств души», а не из объективных исторических условий жизнедеятельности индивидов, тем не менее он прав, говоря о неизбежности в реальной жизни существования и взаимодействия противоположных нравственных начал. Он прав также в том, что истинный социальный прогресс немыслим без увеличения роли гуманного начала в обществе.

Альтруизм, забота каждого об общем благе и благе каждого другого человека есть сущность морального поведения. Преобладание альтруизма над эгоизмом и гуманизма над антигуманизмом было, по-видимому, необходимым условием выживания первобытных общин и прогресса личности. Тот, кто наиболее успешно добывал для всех пищу, помогал другим в работе и в быту, тот не только объективно утверждал человеческое общество и человечность, но и в большей мере развивался сам как личность.

Было бы неверным представлять далекое прошлое как нравственную идиллию. Становление человечества и его история наполнены драматической борьбой не только с природными стихиями, но и борьбой между людьми. Господство принципов сотрудничества и альтруизма не исключало соперничества и острых конфликтов внутри общин, а гуманизм в отношении соплеменников мог сочетаться с крайним антигуманизмом по отношению ко всем остальным, которых можно было не только убивать, но и съедать без каких-либо угрызений совести. Отношение к другому человеку как к средству удовлетворения своих потребностей выступает здесь самым непосредственным образом, в своей первоначальной и грубой форме.

Если судить по наблюдениям за «реликтовыми» племенами, сохранившими первобытнообщинные отношения до нашей эпохи, то можно полагать, что и доклассовые общества существенно различались по степени развития гуманизма и что эти различия тесно связаны с различиями систем воспитания подрастающих поколений. Так, например, для жителей о. Алора в Тихом океане характерно слабое внимание к детям. Дети голодают. От них ничего

не скрывают, но и ничему не учат, даже ходить они учатся сами. В результате возникает общая замкнутость и подавленность детей, перемежающаяся вспышками ярости. Молодежь поздно и с трудом достигает социальной зрелости. Последствия такого типа воспитания отражаются и на взрослых, проявляясь в частых ссорах, в мрачном эмоциональном фоне всей жизни.

Для индейского племени команчей, наоборот, была характерна большая постоянная забота о детях со стороны обоих родителей, сочетающаяся с разумной требовательностью. После первой удачной охоты подросток приобретал самостоятельность. В результате эмоционального и достаточно строгого воспитания у команчей развивалась сильная и уверенная в себе, гармоничная личность, не знающая страха смерти. Отношения взрослых были наполнены теплой атмосферой поддержания и заботы друг о друге<sup>3</sup>.

Первобытный гуманизм во всех случаях был не только неосознанным, «естественным», выражающимся в стихийно сложившихся моральных нормах и образцах поведения, жестко продиктованных объективной логикой выживания, но и весьма ограниченным. Тем не менее уже на заре человечества зарождаются основы общечеловеческой морали и универсального гуманизма, проявляющиеся, например, в обычаях гостеприимства, стремлении к мирному сосуществованию и дружеским контактам с иноплеменными людьми из самых далеких общин. Гуманистическая сущность первобытных обществ состояла, во-первых, в том, что каждый постоянно отдавал свой труд другим людям и никто не мог жить за счет чужого труда; во-вторых, в том, что постоянная забота каждого о благополучии всех была господствующей нормой образа жизни; в-третьих, в том, что не было разделения на богатых и бедных, на господ и рабов.

Частная собственность, будучи по своей сущности не чем иным, как распоряжением чужой рабочей силой, присвоением чужого труда, несомненно, выражала усиление и развитие антигуманистической тенденции в истории. Вместе с тем именно она, появившись на основе быстрого прогресса производительных сил, позволила отдельным людям приобретать относительную независимость от общины, выделяться из общей массы, позволять себе роскошь быть непохожими на других, развивать уникальную неповторимость личности, увеличивать разнообразие способностей и талантов в обществе. Самобытность, индивидуальность, инициативность личности в Древней Элладе,

**например, уже не рассматривались как преступление перед полисом, перед традицией и заветами предков. Эта раскованность, разрушение жестких традиционных норм поведения индивидуума было первым условием культурного переворота, «греческого чуда»<sup>4</sup>.**

**Материальное благополучие свободных граждан полиса зависело не только от их собственного богатства, владения рабами, но и от могущества государства, способного обеспечивать приток новых рабов и абсолютную их покорность воле своих владельцев. Поэтому система воспитания Древней Греции культивировала не только гуманизм, но и жестокость. Платон, например, считал, что педагоги должны воспитывать прежде всего отважных воинов, граждан, полностью подчиняющих себя интересам государства. Он идеализировал систему Спарты, включающую суровые наказания детей за малейшие нарушения дисциплины и систематическое участие юношей в кровавых криптиях — периодически проводимых государством карательных экспедициях против илотов (земледельцев, находившихся в полурабской зависимости)<sup>5</sup>.**

При всем умственном развитии и чуткости у греков было мало сердечности; человеческие чувства проявлялись у них порывами и не были постоянной чертой их характера, мягкость нравов эллинов вытекала, скорее, из эстетических, нежели этических соображений. «Они были добры с родными и друзьями,— писал проф. Магаффи,— но у них недоставало великодушия по отношению к врагам и беззащитным рабам»<sup>6</sup>.

История рабовладения связана, бесспорно, с возрастанием жестокости, насилием над огромными массами людей, с падением нравов, особенно наглядно отразившимся в гладиаторских боях, получивших распространение в Римской империи, и в массовых, особо изощренных казнях (распятие стало широко применяемой мерой наказания). Несмотря на все это, продолжает развиваться и гуманистическое начало за счет высокого развития людей, занимающихся литературой, искусством, наукой, спортом, а также за счет довольно широкого распространения образования. В Италии, например, почти все дети свободных граждан в течение пяти лет учились в школах<sup>7</sup>.

Культурный подъем страны касался свободного населения, имеющего в своей частной собственности огромную массу рабов, во много раз превосходящую его по численности. Частная собственность и выдвижение на первый план ценностей обладания, психологии «моего» как

определяющего мотива поведения выражали тенденцию нравственного регресса, примитивизации и огрубления человеческих отношений. Частная собственность, отмечал К. Маркс, сделала нас настолько глупыми и односторонними, что какой-нибудь предмет является нашим лишь тогда, когда мы им обладаем, когда его *потребляем*, и на место *всех* физических и духовных чувств стало простое отчуждение *всех* этих чувств — чувство *обладания*. Право на частную собственность есть право своекорыстия, когда другой человек рассматривается не как *осуществление* своей свободы, а наоборот, как ее *предел*; это право *ограниченного*, замкнутого в себе индивида<sup>8</sup>.

По своему объективному содержанию частная собственность есть утверждение и разностороннее развитие личности собственника за счет использования сил, жизненной энергии несобственника, за счет односторонности и деградации его личности. В историческом единоборстве богатства и нищеты частная собственность, таким образом, выражала диалектически противоречивое единство гуманизации и дегуманизации человеческих отношений общества. Рабовладельческий строй, резко увеличив производительные силы, а тем самым надежность обеспеченности средств существования, позволил не только *изжить каннибализм*, не убивать *пленных*, но и использовать их в качестве рабочей силы. Кроме того, если прежде в результате голода, вызванного капризами стихии, часто вымирали целые племена, то теперь была обеспечена гораздо более высокая степень устойчивости общества как целого и, в известном смысле, индивидуального существования. В условиях глубокой имущественной дифференциации индивиды, оказывающиеся без средств к существованию, могли теперь не умирать с голоду, а идти, например, во временное или постоянное услужение к богатым.

Поэтому появление строя, основанного на эксплуатации человека человеком, с одной стороны, означало резкое усиление антигуманизма, жестокости, возведения войн в ранг нормы необходимого условия восполнения постоянного источника рабочей силы, низведение огромных масс людей до уровня говорящих орудий, а с другой — выражало прогресс гуманизма в общественной жизни. В период феодализма прямое присвоение труда раба господином было заменено опосредованным через собственность феодала на землю, что означало утверждение более человеческих отношений между людьми. И огромный прогресс гуманизма знаменует характерная для капита-

лизма отмена любого прямого принуждения людей к труду, замена его рынком, продажей и куплей рабочей силы юридически свободных и формально равноправных участников торговых сделок. Нельзя также умалять и позитивную роль институтов буржуазной демократии, существенно ограничивающих произвол и диктат нанимателей.

А. Смит, замечает Ф. Энгельс, был прав, когда объявлял торговлю гуманной, ибо абсолютно безнравственного нет ничего на свете. Кулачное право средневековья, открытый грабеж на дороге стали несколько гуманнее, когда превратились в торговлю. В интересах торговца поддерживать хорошие отношения с покупателем, сохранять мирные отношения между государствами. В этом и состоит гуманность буржуазной системы торговли, которая тем не менее остается в сущности узаконенным обманом, способом злоупотребления нравственностью для безнравственных целей<sup>9</sup>.

При капитализме уже не сословные привилегии и происхождение, а обладание деньгами становится абсолютным выражением индивидуального могущества людей. Деньги становятся отчужденной родовой сущностью мощи человечества, универсальной извращающей силой, которая делает верность изменой, добродетель пороком, порок добродетелью. Развертывание противоположностей частной собственности в ее «свободной» буржуазной форме приводит к максимальному выявлению ее антигуманной сущности, потому что эксплуатируются не только физические, но и духовные силы трудящегося, его чувства и даже потребности. По мере возрастания власти денег возрастает нуждаемость человека, который становится, говоря словами Маркса, изобретательным и всегда расчетливым рабом нечеловеческих, рафинированных, неестественных и надуманных вождлений. «...Промышленный евнух приспособляется и к извращеннейшим фантазиям потребителя, берет на себя роль сводника между ними и его потребностью, возбуждает в нем болезненные вождления, предостерегает каждую его слабость, чтобы затем потребовать мзду за эту дружескую услугу»<sup>10</sup>.

Взаимодействие противоположностей — гуманизма и антигуманизма, понижывая всю историю становления и развития человечества, принимает самые различные формы, в которых регрессивное и прогрессивное оказывается порой в самых парадоксальных соотношениях.



Тем не менее поступательная линия возвышения человечности неуклонно пробивает дорогу через все хаотичные переплетения случайных событий и огромное количество трагедий, потрясающих наше сознание людской жестокостью, ужасами геноцида и изощренностью злого ума. Эти объективные противоположные тенденции получили адекватное отражение в истории человеческого духа, в общественном сознании.

Именно в условиях рабовладельческого строя, как это ни парадоксально, появляется в форме буддизма, даосизма, джайнизма, а позднее и христианства идеология универсального гуманизма, согласно которой любой человек представляет высокую самостоятельную ценность, обусловленную имманентно присущим ему божественным началом. Одновременно в религиозном сознании утверждается и антигуманистическая тенденция, основанная на принципе избранности отдельных народов, социальных групп и личностей, на принципе оправдания тотального использования людей в качестве средств и орудий достижения избранными своих эгоистических целей, как «богоугодном», «святом» деле. В иудаизме, например, **нажива, стяжательство, хитроумный обман, возведенное** в культ презрение к человеку, если только он не «свой», провозглашены высшей добродетелью, а возникшие внутри самой религии секты ессеев, а затем и раннее христианство явились, по сути дела, восстанием против воинствующей бездуховности, вульгарно-материалистической этики иудаизма, прикрывающейся ханжескими рассуждениями о служении высшим целям абстрактного божества. Ессеи из нравственных соображений уничтожили рабство, были вегетарианцами, жили самоуправляемыми общинами, состоящими из крестьян и ремесленников<sup>11</sup>.

Первая гуманная линия всегда отражала чаянья угнетенных и эксплуатируемых, а вторая (противоположная) — идеологию элиты и служила идейным обоснованием правомерности ее привилегированного положения, обоснованием правомерности эксплуатации других людей путем ссылок на «божественное» происхождение этой элиты. Нельзя вместе с тем не видеть позитивного значения религиозного гуманизма как средства воспитания доброты, терпимости, стремления помогать другим людям, облегчать их страдания.

Однако религиозный гуманизм, даже поднимаясь до универсализма, неизбежно оставался ограниченным и консервативным, поскольку призывал к примирению

эксплуатируемых с их реальным положением. Путь к освобождению он усматривал либо в достижении особого состояния сознания (например, в нирване), либо в благах загробного мира как награде за страдания на земле. Ограниченность религиозного гуманизма проявляется и в том, что служение человеку предстает не самостоятельной нравственной ценностью, а лишь средством служения высшему всемогущему существу, перед которым человек вынужден постоянно пресмыкаться, быть беспомощной тварью.

## II

Попытки философского обоснования необходимости гуманизма, опирающиеся на осмысливание объективных условий человеческого бытия, несомненно, выражали прогресс нравственного сознания. Возникновение философии как «мыслящего рассмотрения предметов» (Гегель), как критической рефлексии результатов и процесса мышления с самого начала ставило под сомнение основополагающие догмы мифологического и религиозного сознания, а следовательно, непосредственно ударяло по эгоистическим интересам господствующей элиты и по «святым» предрассудкам обыденного сознания толпы. Так, греческие философы, отмечал Гегель, враждовали с древней религией, уничтожая ее представления, и за ниспровержение религии и государства, существенно связанных друг с другом, философы подвергались изгнанию и умерщвлялись<sup>12</sup>. Протагор, провозгласивший человека мерой всех вещей и открыто подвергнувший сомнению существование богов, был вынужден спасаться бегством от обвинения в бесчестии, выдвинутом против него афинянами.

Философы неизбежно так или иначе ставили и решали вопрос о сущем и должном в отношениях между людьми, обращаясь к фундаментальным проблемам нравственности, апеллируя уже не столько к вере, сколько к рассудку. Они могли при этом более или менее последовательно придерживаться гуманистических или антигуманистических принципов. В античной философии, например, явственно просматривается культ человека, поклонение красоте и мощи его тела, признание в человеке божественного начала. Однако во внимание там принимался лишь свободный «по природе» человек, господин, рабовладелец, а другой — несвободный — человек служит, подобно

любому орудю, лишь простым продолжением тела и имущества его владельца. Согласно Аристотелю, раб, являющийся таковым якобы «по природе», лишен какой-либо субъективности.

Почти одновременно с религиозным (буддийским и даосистским) обоснованием универсального гуманизма на Востоке на Западе стали распространяться его философские обоснования и, в частности, учение Пифагора, опирающиеся на идею о переселении душ. Известное изречение Теренция «Я человек, и ничто человеческое не должно быть мне чуждо» выражало общую тенденцию развития гуманного образа мысли, которая получила отражение в произведениях Лукреция Кара, Цицерона, Вергилия. Сенека осуждал бессердечность рабовладельцев, ужасы Колизея и обжорство богачей.

В переломную эпоху поздней античности центр тяжести в вопросе «Я» и «Мир» все более переносился с «Мира» на «Я» — на проблемы внутреннего мира личности. В гностицизме, например, человек и общество рассматривались едиными по своей сути, но отделенными друг от друга миром. Путь к спасению провозглашается через знание, через познание прежде всего собственной души<sup>13</sup>.

Т. Мор и Эразм Роттердамский, апеллируя к разуму, провозглашали, вопреки общей удушающей атмосфере религиозной нетерпимости, слепой вере в античеловечные по своей сути догмы, необходимость терпимости и сотрудничества. Мор подходил к производству с позиции его последовательной гуманизации, считая, что надо стремиться не к изобилию материальных благ, а, отказываясь от вещей, без которых можно обойтись, больше тратить времени на духовное и физическое самосовершенствование человека. Вопреки великому реформатору Лютеру, утверждающему взамен прежних новые, не менее жесткие догматы и ничтожность человека перед волей божьей, Эразм утверждал приоритет человеческого перед божественным, необходимость создания гармонического сообщества, приобщенного к гармонической этике и культуре, покончившего навсегда с войнами.

Французские материалисты Гольбах, Гельвеций, Дидро отчетливо связали рационалистическую линию обоснования гуманизма с материализмом и с бескомпромиссным атеизмом. Они сделали крупный шаг вперед, развивая просветительские идеи «естественных прав» человека, как бы вытекающих из его биологической природы.

Пожалуй, наиболее основательную попытку рационального обоснования гуманизма предпринял в своей

«Этике» Б. Спиноза. Эту традицию продолжил и блестяще развил И. Кант. Критикуя концепцию «разумного эгоизма» французских просветителей, он показал: если все делать по расчету благоразумия и себялюбия, то человек неизбежно мучается в противоречиях сталкивающихся интересов, а поэтому высшей мудростью является нравственный разум. Считая невозможным в принципе его рациональное обоснование, Кант тем не менее четко определяет как аксиому основной принцип нравственного поведения — категорический императив: «...Поступать так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился к нему только как к средству»<sup>14</sup>. В нем, по сути дела, концентрированно выражается суть гуманизма вообще. Следуя этому принципу, полагал Кант, люди придут к ликвидации войн, к вечному миру на земле. Альтернативу такому подходу он видел лишь в вечном кладбищенском покое всего человечества. Нельзя не отметить особую актуальность этой мысли в наши дни.

Ниспровергая основанные на слепой вере или традиции нравственные императивы, многие творцы философских учений стремились логически доказать необходимость гуманизма. Однако, несмотря на известные достижения, эта задача в целом остается не решенной и, по-видимому, до конца не разрешимой.

В наши дни интерес широкой общественности к проблеме гуманизма переживает, пожалуй, небывалый в истории подъем, который идет с самых различных, даже противоположных идейных и социально-политических движений. Л. Швейцер видел спасение человечества в новом рационализме, то есть разуме, согретом верой в святость жизни, божественность нравственного духа. Другой выдающийся гуманист нашего времени Тейяр де Шарден оптимистическую уверенность в будущем черпает в идее имманентного миру целенаправленного разума.

Продолжая традицию последовательного атеистического гуманизма, Г. Хаутон показывает, что идея Бога не служит больше нравственному совершенствованию человека. Моральный образец христианского божества, мстительного и жестокого, не соответствует, по его мнению, критериям добра и справедливости современного человека. Сущность гуманистической революции Хаутон видит в победе гуманистических идей над религиозными.

Тейяр де Шарден же, полагая, что гуманистическая вера в мир необходимо предполагает ссылку на божест-

венное, и отмечая отрицание этого марксистским атеизмом, выражает уверенность в преодолении этой противоположности. Вера в человека — это общее, что сближает марксиста и христианина, а «все, что является верой, растет, а все, что растет, неизбежно сходится»<sup>15</sup>. Тот факт, что верующие и атеисты, исходя из противоположных посылок, могут приходиться к общему гуманистическому идеалу — отношению к человеку как высшей ценности, является основанием для их сотрудничества.

Самое же примечательное, что идеи гуманизма сегодня все глубже и шире захватывают народные массы, выливаясь в деятельность различных **формальных и неформальных объединений разных политических ориентаций**. В частности, известны так называемые альтернативные движения, которые, считая капиталистический путь тупиковым, ведущим к неразрешимым глобальным кризисам, духовной и физической деградации личности, а также учитывая негативный опыт социалистических стран, стремятся найти новый альтернативный путь. Выступая против «всеобщего материализма» (абсолютизации материальных потребностей), характерного для капитализма, они пытаются организовать противодействие, которое предполагает готовность отказаться от усилий в пользу материального благополучия, отказавшись от демонстративного, т. е. престижного потребления, направить их на достижение равенства, содружества и товарищества.

Понятие «альтернативное» охватывает широкий спектр демократических движений — от «зеленых» и антивоенных до предприятий, основанных на коллективной собственности, **равенстве и демократическом самоуправлении, и даже коммунарского движения**, связанного с различными экспериментами по организации новых коллективных дел, совместной производственной и бытовой жизни. В частности, в США в 70-е годы альтернативные (то есть необычные) формы семьи охватили около 8% населения. Материалы социологических исследований показывают, что большинство населения в некоторых капиталистических странах уже не воспринимает индустриальные ценности как высшее благо, и наблюдается усиление ориентаций в сторону альтернативных, гуманистических систем ценностей. Во Франции, например, в 1974 г. к сторонникам альтернативного типа ценностей относилось 35% опрошенных, а в 1984 г. — уже 52%<sup>16</sup>.

В 1969 г. в Аргентине была создана первая гуманистическая партия, а в начале 1989 г. во Флоренции был

созван митинг уже 35 гуманистических партий, чтобы создать Гуманистический интернационал. Основные заповеди программы этого движения: признание человека главной целью при любой форме организации общества; ни один человек не является низшим по отношению к другому, каждый волен принимать или отвергать существующий порядок, делать свободный политический выбор. Гуманисты выступают за демократию, но считают, что насилие нельзя победить насилием: демократические режимы могут быть установлены лишь ненасильственным путем<sup>17</sup>.

Гуманизм и демократизм являются стержневыми принципами перестройки советского общества. Искреннее желание участников новых движений решить острейшие глобальные и национальные проблемы современности, глубокий гуманизм представляют хорошую основу для широкого сотрудничества с коммунистами. Вместе с тем особо актуальным сегодня становится философское осмысление проблемы гуманизма, определение путей наиболее эффективного утверждения его принципов как основы мирового сообщества. Пожалуй, основной вклад философии в дело практического утверждения гуманизма как образа мысли и жизни осуществляется через внедрение идей просвещения, рассматривающих знания и приобщение к искусству как самостоятельную ценность, как главное средство нравственного воспитания и радикального улучшения общества.

Примечательно, что гуманизм как особое, четко оформленное идейное течение сложился в эпоху Возрождения, когда христианская религия потеряла в значительной степени свое первородное гуманистическое начало, а приоритетное значение приобрели в ней аскетизм, утверждение о ничтожности человеческой природы, презрение к «бренным благам» и «плотским» удовольствиям в качестве проявления высшей добродетели человека. Вместе с тем нетерпимость церковников к инакомыслию, зловещая слава инквизиции серьезно подорвали веру в официальные догмы религии и насаждаемые ею ценности. Гуманизм же как идейное течение через изобразительное искусство, музыку, литературу и философию вторгался не только в жизнь, но и в содержание самих религиозных мифов, очеловечивая их образы, утверждая даже в них чувственные потребности человека и требуя их осуществления в этом земном мире<sup>18</sup>.

Новые художественные и философские идеи могли распространяться, утверждаться в общественном сознании

главным образом через распространение просвещения, народного образования. Весьма примечательно, что именно в это время с идеей гуманизма перекликаются идеи просвещения как силы гуманистического переустройства мира, и именно в это время резко расширяется система образования. Весьма характерно, что эпоха Возрождения совпадает с распространением в Западной и Центральной Европе классно-урочной системы, возникшей сначала в монастырских, а затем и светских школах и получившей классическое оформление в трудах Яна Амоса Коменского. Новая система обучения позволила одному преподавателю обучать в десять раз больше учеников, чем прежде, при достаточно высоком по тем временам качестве знаний. Впечатляющий взлет человеческого духа был тогда во многом обеспечен благодаря изобретению классно-урочной системы, значение которой люди начали вполне понимать, как это ни парадоксально, лишь тогда, когда она уже практически исчерпала возможности своего прогрессивного развития и достигла гипертрофированных размеров, закрыв дорогу для педагогических экспериментов, для внедрения новых, более прогрессивных форм организации учебно-воспитательного процесса.

«Понятие образования (Bildung), — подчеркивает Х.-Г. Гадамер, — в то время завладевшее умами, было, вероятно, величайшей мыслью XVIII века, и именно оно обозначило стихию, в которой существовали гуманитарные науки XIX века, даже если они не знали еще ее гносеологического обоснования»<sup>19</sup>.

Необходимо отметить, что именно в эпоху Возрождения образование начинает выполнять новую социальную роль — главного элемента в механизме наследования культуры. Отношение между образованием и обществом, считает Р. Кинг, более всего характеризуется третьим понятием «культура», которым, по его мнению, обозначается качественная определенность общества, заметно отличающая его от других. Общество обеспечивает свое существование передачей культуры от поколения к поколению. Процесс передачи культуры есть именно то существенное, что обозначается термином «образование». Под образованием же Кинг понимает, во-первых, ценности, верования, умения, знания и способы их выражения, во-вторых, социальную систему (институт) для передачи культуры и, в-третьих, ту часть культуры, которую эта подсистема передает<sup>20</sup>.

Культура в литературе трактуется, во-первых, в самом широком смысле — как совокупность материальных

и духовных ценностей, созданных человечеством в противовес «неокультуренной» природе; во-вторых, в более узком смысле слова, для обозначения гуманного начала в созданиях, мыслях и поступках людей, соответствуя рериховской интерпретации культуры как культа света и добра, противостоящего культу тьмы, насилия и зла. С этих позиций все материальные и духовные творения можно рассмотреть в терминах культуры и антикультуры. Под антикультурой тогда понимается злое, жестокое начало, все, что оправдывает, прославляет и поддерживает культ грубой силы, жестокосердия, возвышения и расцвета одних людей за счет унижения и деградации других.

Как ни парадоксально, но образование, будучи по своей сущности непосредственно обращено к человеку, к культуре в ее высоком гуманистическом смысле, в XX в. стало все более отчуждаться от человека и фундаментальных общечеловеческих ценностей. Невиданное ускорение научно-технического прогресса, непрерывный каскад открытий, изобретений, фантастически увеличивший силы людей, породил гипертрофированные представления об абсолютном приоритете естественно-научных и технических достижений перед гуманитарными, логического познания перед эмоционально-чувственным, вещественного богатства над духовным. Само образование стало рассматриваться с сугубо утилитарной стороны — в качестве средства приобретения знаний, навыков, умений, необходимых для освоения определенных технологий и техники, для выполнения узкопрофессиональных функций.

Среди значительной части молодежи и даже зрелой научно-технической интеллигенции считается проявлением «серьезности», «хорошего тона» интересоваться только тем, что нужно непосредственно для работы по выбранной узкой специальности. Например, об одном известном математике в новосибирском Академгородке некоторые его коллеги осуждающе говорили как о «разбрасывающемся» только за то, что он всерьез занимался проблемами биологии, педагогики, философии и искусства. «Да, в математике у него, конечно, результаты выдающиеся, но могли бы быть еще выше, если бы занимался только своим делом...» Противоположный же ход рассуждения, исходящий из посылки, что именно широкий кругозор, общая культура позволили добиться ему блестящих достижений в специальной области математики, просто заведомо исключается.

Снобистское отношение к гуманитарному как к чему-то второстепенному (второсортному), легкому и как к практи-



чески бесполезному нередко встречается даже среди крупных естествоиспытателей. Оно имеет под собой определенную философию: во-первых, максимальное сосредоточение на узкой предметной области — необходимое условие достижения в ней существенных результатов, а во-вторых, естественное знание, используемое для увеличения материального богатства, рассматривается как бесспорно приоритетное по отношению ко всяким прочим наукам и искусствам. Привлекают на помощь даже цитаты классиков марксизма: «...прежде чем быть в состоянии заниматься политикой, искусством, религией и т. д., люди в первую очередь должны есть, пить, иметь жилье и одеваться...»

Что же касается истории, политэкономии, философии и прочей гуманитарии, то, говорят, сегодня всем стало очевидна их бесполезность, возможность доказывать в рамках этих дисциплин с помощью словесной эквилибристики все, что угодно. Следовательно, и образование можно разделить на полезное, серьезное и на бесполезное, несерьезное (т. е. гуманитарное). Справедливости ради следует признать, что сами «гуманитарии» дали более чем достаточно поводов для подобных сентенций.

В литературе и в устном общении понятия гуманизма и гуманитаризма часто употребляются как синонимы или почти совпадающие по объему понятия. В частности, под гуманитаризмом еще в прошлом веке подразумевалось «изучение и приложение к жизни человеческих начал сострадания, любви, кротости и всеобъемлющего доброжелательства», равнозначно русскому слову «человечность», понимаемому в самом широком значении. Причем Г. С. Солта связывал это понятие с требованием защиты всех живых существ, с отказом от убоя животных, охоты, рыбной ловли и с полным вегетарианством.

Гуманизм же у него трактуется довольно узко, как подъем в области науки и литературы лишь в эпоху Возрождения, причем не затронувший, по его представлениям, нравственность. «Эпоха эта была грубая и жестокая, полная кровопролитных войн и разбоя, истязаний и преследований, жестокости к людям и животным, гнетущих лесных замков и диких увеселений. Около этого времени стала возникать торговля неграми; а теория Декарта о том, что животные будто бы лишены сознания, явилась, со своей стороны, предлогом для безжалостного обращения с ними»<sup>21</sup>.

Правда, затем Г. Солта, признавая бесспорную связь между гуманизмом и человечностью-гуманностью, отмечает,

что в литературе эпохи Возрождения можно найти достаточно блестящих примеров проповеди сострадания и человечности. Задача гуманитария, гуманиста, по его мнению, состоит в том, чтобы, воспитывая в себе самом доброе, любящее чувство ко всему живущему, защищать все живые существа от жестокостей и несправедливостей, совершаемых над ними другими людьми, и смягчать страдания, ставшие уже неизбежным фактом<sup>22</sup>. Учитывая современную практику словоупотребления, следует в соответствии с ней более четко развести понятия гуманитарного и гуманного и соответствующие им «измы». Еще в конце 20-х годов, имея в виду словесно-языковой формальный характер дореволюционной классической гимназии, ее характеризовали как «гуманистическую школу»<sup>23</sup>, в то время как, безусловно, правильно в этом случае было употребить прилагательное «гуманитарное». В наши дни даже в международных документах имеет место большая неопределенность при употреблении данных понятий.

Поскольку дефиниция понятия «гуманизм» уже рассматривалась, то следует лишь заметить, что в наиболее широком смысле она может использоваться не только для качественной характеристики отношений между людьми, но и отношения людей к достижениям культуры, природе, животным. В самом узком смысле — как светское вольномыслие эпохи Возрождения, противостоящее схоластике, духовному засилью церкви и связанное с изучением вновь открытых произведений классической древности, как прогрессивное движение этой эпохи, направляемое к освобождению личности. Слово же «гуманитарный» используется обычно по отношению к определенному классу наук, означая «относящийся к изучению культуры и истории народа в отличие от наук о природе»<sup>24</sup>.

### III

В связи с тем, что понятие «гуманитарный» стало в последнее время предметом философских дискуссий, на нем следует остановиться особо. Ведь «относиться» определенным образом к изучению культуры, истории могут и такие науки, как, например, спектроскопия, кримиология, гигиена и т. п. Кроме того, технические науки, хотя и не являющиеся гуманитарными, тоже нельзя назвать науками о природе.

В другой работе понятие «гуманитарный» определяется как «имеющий отношение к сознанию человека и человеческому обществу»<sup>25</sup>. Заметим: медицинские науки тоже имеют отношение к сознанию человека и человеческому обществу, хотя и под своим специфическим углом зрения. Более точно определение гуманитарного как имеющего отношение к общественному бытию и сознанию<sup>26</sup>.

В общем, все указанные авторы, как и большинство других, едины в том, что гуманитарные науки — это общественные науки (история, политэкономия, филология и др.), в отличие от естественных и технических. Однако некоторые авторы пытаются так или иначе уточнить или сузить такое общепринятое понимание. В частности, Г. А. Антипов утверждает, во-первых, что «в гуманитарных науках понимание является компонентой познавательных процедур, а в естествознании — нет. В естественных науках понимание не характеризует отношения субъекта к исследуемой реальности, оно выражает лишь отношение **исследователя к продуцируемым в этих науках текстам**»<sup>27</sup>.

Между тем без «понимания» не может быть вообще никакого научного исследования, никаких «познавательных процедур». Причем субъект может понимать или не понимать не только «тексты» (формулы, описывающие определенные физические взаимосвязи, теоремы и т. п.), но и суть непосредственно наблюдаемых явлений. Например, для того, чтобы понять, что карандаш, кажущийся в стакане воды переломленным, на самом деле остается прямым, познающему субъекту совсем не обязательно выражать свое отношение к каким-либо «текстам».

Понимание в гуманитарной области имеет, несомненно, свои особенности, весьма значительные нюансы, связанные прежде всего с познанием внутренней, субъективной стороны познаваемого. Не всегда однозначно могут быть поняты и интерпретированы высказывания, поступки людей, а также продукты гуманитарного творчества. Все это создает специфические реальные проблемы и позволяет выделить специфическую область эпистемологических исследований. Однако нельзя не видеть, что и в естествознании, в математике, в технических науках проблема понимания не только существует, но иногда приобретает особую остроту, когда одни и те же факты интерпретируются прямо противоположным образом.

Такая ситуация обусловлена обычно разной глубиной постижения предмета. Академик Л. И. Мандельштам говорил о двух степенях понимания. Первая, когда вы изучили какой-нибудь вопрос и как будто знаете все, что

нужно, но еще не можете самостоятельно ответить на новый вопрос, относящийся к изучаемой области. Вторая степень понимания, когда появляется общая картина, ясное понимание всех деталей, когда ученый способен разрешить парадоксы, возникающие в процессе развития научного знания. Многие, даже очень хорошие, физики часто так и не достигали «второй степени понимания», у них просто не возникало в этом потребности.

Во-вторых, Г. А. Антипов, считая понятие «гуманитарный» вполне приложимым к плоскости анализа процессов физического исследования, например в эпистемологии (т. е. гносеологическом анализе), полагает, что в применении к самому физическому исследованию оно теряет свой конструктивный смысл. «В первом случае — интерпретируемой реальностью выступают тексты, во втором же — физическая реальность, существующая независимо от любых текстов»<sup>28</sup>. Не совсем ясно, правда, что именно автор понимает в данном случае под «физической реальностью», но, по-видимому, в данном случае он разделяет точку зрения М. М. Бахтина, усматривающего специфику гуманитарных наук именно в том, что они имеют дело не с самой действительностью, а только с текстами (как любыми связными знаковыми комплексами)<sup>29</sup>.

Такое определение правомерно, когда речь идет о таких дисциплинах, как историография, искусствоведение, филология. Однако историка, политэконома, социолога интересуют прежде всего реальные исторические процессы. Бесспорно, тексты здесь играют более важную роль, чем, скажем, в физике, но это обстоятельство не следует преувеличивать: в противном случае сама социальная реальность как объект исследования исчезает, остаются лишь суждения о ней. Кроме того, тексты имеют не меньшее значение и в некоторых явно негуманитарных науках, например в математике.

Другие авторы видят специфику гуманитарных наук в том, что они в качестве своей основной ценности имеют сопереживание, диалог, как особый способ отношения к объекту. При этом утверждается: «Во-первых, невозможно отделить исследования от исследователя как субъекта познания, от его сознания. Во-вторых, диалог предполагает отношение к предмету исследования как к оппоненту, коллеге, партнеру, т. е. как к субъекту»<sup>30</sup>.

Однако сопереживание с объектом исследования, пожалуй, не меньшее, а даже большее, чем для гуманитариев, значение имеет для медиков. Способность «вживаться» в объект исследования, безусловно, весьма ценное для

гуманитария качество, но нельзя преувеличивать его значение. Мысленный диалог, скажем, с египетским фараоном или каким-нибудь неандертальцем может быть весьма полезным приемом, но «обратная связь» историка с субъектами такого рода не только весьма условна, но и всегда чревата опасностью произвольного навязывания им своего образа мышления и видения проблем. Как известно, легче всего в итоге исследования любой сложной проблемы найти именно то, что ожидаешь.

Поэтому при всей неразделимости объекта (предмета) и субъекта как сторон познавательного процесса исследователь обязан всегда стремиться четко отразить принципиальное различие, отделять свое субъективное отношение от исследуемого объекта. В этом залог объективности научного знания и выражение субъективной честности ученого.

Трудно также согласиться с М. А. Розовым, усматривающим существенную особенность гуманитарных наук в рефлексии, способности человека описывать свое поведение<sup>31</sup>. Бесспорно, гуманитарные науки всегда так или иначе выражают самопознание человечества, но то же самое можно сказать и о комплексах негуманитарных, например, медико-биологических или экологических наук, тоже описывающих поведение человека, результаты которых также могут существенно влиять на последующее развитие изучаемых объектов. Специфика гуманитарного знания, очевидно, в том, что оно отражает, «рефлексирует» бытие и сознание на «социетальном» уровне.

Отрицая существование какого-либо собственного метода в гуманитарных науках, Х.-Г. Гадамер считает в то же время возможным постичь их сущность, скорее исходя из понятия образования в его гуманистической традиции, чем из методических идей современной науки<sup>32</sup>. В частности, он ссылается на данное Гердером основополагающее определение образования как «возрастания гуманности». Отмечая тесную взаимосвязь, родственность указанных понятий, необходимо все-таки их четко разводить.

«Расщепление» понятий гуманитарного и гуманистического становится особенно очевидным, если учесть, что образование и особенно гуманитарные дисциплины могут быть наполнены антигуманистическим, например расистским, шовинистическим, содержанием и вообще могут быть пронизаны духом насилия и жестокости, как это бывает в фашистских государствах. Поэтому гуманитаризация образования не всегда может означать его гуманизацию. Антигуманно также, например, насильно

заставлять учащихся под флагом гуманитаризации изучать увеличивающиеся объемы материала по общественным наукам, каковым бы ни было их содержание.

Как же можно наиболее точно определить сущность и специфику гуманитарного в устоявшемся современном словоупотреблении? Во-первых, оно связано с определенным классом наук, называемых общественными. Во-вторых, общим основанием для отнесения той или иной дисциплины к классу гуманитарных служит то, что объектом ее является изучение тех или иных сторон социальной формы движения.

Тогда гуманизм — это направление мышления и деятельности, ориентированное на благо всех людей как высшую ценность и высший смысл жизни при безусловном уважении свободы каждой личности. Гуманитаризм же — направление мышления и деятельности, ориентированное на всемерное развитие, освоение и использование гуманитарного знания в качестве средства гуманизации жизни. Причем оба эти понятия в современных условиях используются в значении, противоположном технократизму — направлению мысли и деятельности, абсолютизирующем роль техники, материального производства, а также соответствующих наук и специалистов как фактора социального прогресса, при игнорировании или умалении ценностей духовной культуры и потребностей развития личности.

Довольно жесткое размежевание естественных и технических наук с гуманитарными, слабая взаимосвязь между **этими областями знания проявились в том, что вплоть** до середины XX в. они развивались почти независимо друг от друга. Однако в условиях научно-технической революции возрастает объективная необходимость **все более тесной интеграции, соединении естествознания** и наук о человеке, как предвидел К. Маркс, в одну науку<sup>33</sup>. К сожалению, осознание такой необходимости научным сообществом происходит с большим запозданием.

Спор между физиками и лириками, развернувшийся в начале 60-х годов, вместо того, чтобы осветить «физиков» духовным светом, а «лирикам» явить лицо реально изменившегося мира, не получил позитивного завершения. Вставший у конвейера технического прогресса физик выгоду своего места употребил на то, чтобы добиваться победы. «Не прошло и двадцати лет, как симпатичный «физик», напоминавший гусара,— пишет В. Распутин,— вырос в опасного и самовластного технократа, ловко лавирующего между долгом, целью, выгодой и моралью»<sup>34</sup>.

Проектирование, планирование, производство гигантских и сверхмощных, но практически не нужных машин, формально эффективных, а на деле чрезвычайно вредных химикатов, строительство имеющих катастрофические экологические последствия крупнейших в мире плотин и мелиоративных сооружений, выбор ошибочных стратегий развития вычислительной техники, металлургии, домостроения и производства древесины являются прежде всего следствием низкой общей культуры и технократического способа мышления специалистов, образования, отвлеченного от истинно человеческих потребностей. Все это — практическое проявление технократизма, культивируемого в нашей средней и высшей школе. Борьба сторонников и противников поворотов рек, строительства плотины в Финском заливе, новых ГЭС на Катунь, Нижней Тунгуске и т. п. — это противостояние методологических подходов, вытекающих из различий технократического и гуманистического мировоззрений, также не в последнюю очередь формируемых системой образования.

Именно разрыв между нравственными началами и знаниями инженеров и ученых повлек осуществление целого ряда непродуманных, вредных и дорогостоящих проектов, поставивших нашу страну на грань экологической катастрофы, экономического кризиса, обострившихся национальных проблем и технологического отставания от многих стран мира. Разделение на «физиков» и «лириков» привело к надуманному примату науки над культурой, нанесло величайший ущерб целостности личности. Нужно, наконец, понять: гуманизация и гуманитаризация, делает вывод ректор Таганрогского радиотехнического института Н. Малышев, — это ключевые слова сегодня<sup>35</sup>.

Было бы ошибкой не видеть органической связи технократизма с бюрократизмом, с общими деформациями социализма, сводить его причины к недостаткам гуманитарного образования специалистов. С другой стороны, повышение уровня общей культуры населения, качества гуманитарной подготовки всех работников может быть важнейшим фактором преодоления узости, однобокости мышления, формирования ценностных ориентаций, более правильно отражающих истинно человеческие потребности. Поэтому гуманитаризация профессионального образования — важнейшее направление его гуманизации и, следовательно, гуманизации нашего общества.

## ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> Бессонов Б. Н. Гуманизм и технократизм как типы духовной ориентации // Филос. науки. 1988, № 1. С. 26.
- <sup>2</sup> Цит. по: Солта Г. С. Гуманитарное учение или гуманизм. М.; СПб, 1986. С. 6.
- <sup>3</sup> См.: Соколов Э. В., Дукович Б. Н. Семья как источник воспитательных воздействий // Семья как объект философского и социологического исследования. Л., 1974. С. 133—135.
- <sup>4</sup> Зайцев А. И. Культурный переворот в Древней Греции VIII—V вв. до нашей эры. Л., 1985. С. 39, 143—170.
- <sup>5</sup> См.: Платон. Соч.: В 3 т. Т. 3. М., 1972. Семья как объект философского и социологического исследования. Л., 1974. С. 138.
- <sup>6</sup> Солта Г. С. Гуманитарное учение и гуманизм. С. 9—10.
- <sup>7</sup> См.: Сергеенко М. Е. Простые люди Древней Италии. М.; Л., 1964. С. 23—31; Щурановский Г. Е. Очерки по истории античной педагогики. М., 1940.
- <sup>8</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 400—401; Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. С. 592.
- <sup>9</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 549—550.
- <sup>10</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. С. 599—600.
- <sup>11</sup> См.: Робертсон А. Происхождение христианства. М., 1959. С. 81—82.
- <sup>12</sup> Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. М., 1975. Т. 1. С. 111.
- <sup>13</sup> Трофимова М. К. Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979. С. 22.
- <sup>14</sup> Кант И. Соч. В 6 т. Т. 4, ч. 1. М., 1965. С. 270.
- <sup>15</sup> Цит. по кн.: От Эразма Роттердамского до Бертрама Рассела. М., 1969. С. 213.
- <sup>16</sup> Вдовиченко Л. Н. Альтернативное движение в поисках альтернатив. М., 1988. С. 90.
- <sup>17</sup> Лит. газета. 1989. 22 февраля.
- <sup>18</sup> Там же.
- <sup>19</sup> Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988. С. 50.
- <sup>20</sup> King R. Education. Longmans, Green and Co, Ltd, 1969. P. 2.
- <sup>21</sup> Солта Г. С. Гуманитарное учение или гуманизм. С. 5.
- <sup>22</sup> Там же. С. 14—19.
- <sup>23</sup> См.: Педагогическая энциклопедия. Т. 1. М., 1927. С. 505.
- <sup>24</sup> Ожегов С. И. Словарь русского языка. М., 1983. С. 133.
- <sup>25</sup> БСЭ. 3-е изд. Т. 7. М., 1972. С. 446.
- <sup>26</sup> Советский энциклопедический словарь. М., 1984. С. 349.
- <sup>27</sup> Антипов Г. А. О культурно-познавательном статусе гуманитарных наук // Гуманитарные науки в контексте социалистической культуры. Новосибирск, 1984. С. 73—74.
- <sup>28</sup> Там же.
- <sup>29</sup> Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1986. С. 297—298.
- <sup>30</sup> Митрофанов Б. С., Митрофанова С. С. Парадокс гуманитарной науки // Гуманитарные науки в контексте социалистической культуры. Новосибирск, 1984. С. 94.
- <sup>31</sup> Розов М. А. Проблема специфики гуманитарного познания // Гуманитарные науки в контексте социалистической культуры. Новосибирск, 1984. С. 78.



<sup>32</sup> Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 49—60.

<sup>33</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения. М., 1956. С. 596.

<sup>34</sup> Правда. 1987. 11 марта.

<sup>35</sup> Малышев Н. Мастерская личности //Сов. Россия. 1989. 16 апреля.

В. Г. ПЫХТИН

## ФИЛОСОФИЯ И СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ОСНОВАНИЯ ПОЗНАНИЯ

Последние пять-десять лет в нашей отечественной философской литературе наблюдается исключительный интерес к социокультурным составляющим познавательного процесса. Это связано с двумя причинами. Во-первых, в связи с современным этапом научно-технической революции, когда «...складываются новые структуры философских оснований естествознания. Они характеризуются осмыслением исторической изменчивости не только онтологий, но и самих идеалов и норм научного познания, видением науки в контексте социальных условий ее бытия и ее социальных последствий, обоснованием допустимости и даже необходимости включения аксиологических факторов при объяснении и описании ряда сложных системных объектов (пример тому — теоретическое описание экологических процессов, глобальное моделирование, обсуждение проблем генной инженерии и т. д.)»<sup>1</sup>.

Во-вторых, в последнее время были сняты многие догматические барьеры в отечественном философском мышлении. Именно марксистская философия в лице своих классиков стремилась положить основным правилом рассмотрения когнитивных феноменов их **социально-деятельностную интерпретацию, что не раз обеспечивало** приоритет марксизма в понимании механизма обусловленности ряда технических и научных тенденций развития человечества. Например, доклад Б. Гессена<sup>2</sup> на II Международном конгрессе по истории науки и техники оказал большое влияние на становление экстерналистского направления социологии науки, на взгляды таких историков науки, как Дж. Бернал, Дж. Нидам, Р. Мертон, С. Тулмин и др. Однако в целом идеи социально-деятельностной

интерпретации познания не получили должного развития — и из-за частой вульгаризации этих взглядов, выразившейся в стремлении любой познавательный феномен, любые модификации в знании однозначно детерминировать изменениями экономического базиса, соотношениями классовых сил и т. д., и из-за господства в нашей философии в определенный период традиций «созерцательного» материализма, который обуславливал все когнитивные феномены лишь одним фактором — внешним объектом познания, структура которого якобы изоморфно определяла отражение объекта в знании. Положение Локка «думать о каждой вещи именно так, как она есть сама по себе»<sup>3</sup>, объявлялось идеалом научного познания и автоматически распространялось на все остальные типы знания, в том числе и на философию, где это положение отождествлялось с материализмом в теории познания. Все остальное, что могло вноситься в познавательный процесс и в структуру знания, трактовалось как лишнее, ошибочно или намеренно с целью искажения истины привносимое субъектом. Под прессом борьбы с субъективизмом и иррационализмом социально-деятельностный культурологический подход долгое время влачил довольно жалкое существование.

Возвращение к исходным принципам марксистского философского знания означает и восстановление в подлинных правах культурологического подхода к пониманию оснований познавательного процесса и детерминантов его генезиса в истории человеческой цивилизации. Этот возврат необходим не ради самих принципов марксизма в силу того, что это «наши принципы», а потому, что они являли собой новый прогрессивный шаг в развитии философии и культуры, шаг, который в нашей философской мысли так никогда и не был сделан в том человеческом измерении, которое ему предопределял еще Маркс.

Идея Маркса в понимании сущности познавательного процесса заключалась в том, что основным фактором, определяющим генезис познания, типологию способов выражения знания, его структуру, содержание, формы обоснования и практического использования, являлся один — система человеческой деятельности, то есть культура общества, так как она в широком понимании и есть система и результат деятельности людей. Наиболее емко эта мысль выражена в тезисах о Фейербахе, где Маркс со всей определенностью настаивает на том, что действительность в знании выражается не столько «в форме объекта или в форме созерцания», сколько в форме человеческой чувственной деятельности, практики<sup>4</sup>.

Энгельс эту же мысль проясняет следующим образом: «Как естествознание, так и философия до сих пор совершенно пренебрегали исследованием влияния деятельности человека на его мышление. Они знают, с одной стороны, только природу, а с другой — только мысль. Но существенной и ближайшей основой человеческого мышления является как раз изменение природы человеком, а не одна природа как таковая, и разум человека развивается соответственно тому, как человек научился изменять природу»<sup>5</sup>.

При рассмотрении механизмов деятельностной обусловленности познания возникает трудность, связанная с «круговым» характером обусловленности, так как познание — это тоже деятельность, и традиционное различие здесь деятельности материальной, независимой — практики, и идеальной, вторичной — познания, является весьма условным и относительным. Это различие не этапов (сначала идет этап практики, а затем начинается этап познания — такое понимание во многом бессмысленно), а, скорее, различие двух сторон одной и той же «монеты» — деятельности. Способы материальной деятельности определяют и структурируют способы познавательной деятельности, обеспечивают такой феномен, как понимание — понять что-либо в знании, полученном информационным путем, вы можете лишь в той степени, в какой знаковая модель получает интерпретацию в моделях и способах вашей же деятельности.

В свою очередь, способы познания, формы знания, степень понимания обуславливают и структурируют практику. В конкретной ситуации каждый акт деятельности представляет собой целостный феномен, где явления материального и духовного порядка слиты в единую систему. Вспомним, например, известную притчу о строителях Шартрского собора: один и тот же не различимый для внешнего наблюдателя акт материального действия — катание тачки — имеет для разных лиц, осуществляющих этот акт, различную смысловую нагруженность: от понимания того, что он катит тачку или зарабатывает кусок хлеба, до понимания своего участия в великом культурно-творческом действии — строительстве собора. А поэтому, как справедливо замечает М. А. Розов, «... деятельности их существенно различны, ибо различны цели и лежащие в их основе ценностные ориентации»<sup>6</sup>. До поры до времени различия этих деятельностей остаются незаметными, но стоит измениться внешним условиям, например

условиям оплаты труда, как различия сразу становятся явными.

Означает ли это, что сходные системы деятельности должны порождать и сходные познавательные феномены? Вопрос не простой, и, если даже считать, что объекты деятельности, также, как и действующие субъекты, примерно аналогичны по своим природным качествам, все же между деятельностью и познанием лежит некоторое пространство, детерминирующее (вероятно) познание и деятельность, в которое включены многие сложные факторы, в том числе и некоторые сами познавательные феномены, имеющие автономный характер.

В примере со строителями Шартрского собора видимое тождество деятельностей объясняется прежде всего тем, что принимается во внимание лишь один изолированный акт деятельности отдельных субъектов, а целостные системы их деятельности оказываются вне контекста рассмотрения, между тем как они-то и должны анализироваться в первую очередь, если бы мы хотели вскрыть механизм отражения деятельности в сознании.

В общем случае, имея в виду круговую обусловленность познания, основанием познания можно считать факторы двух родов: либо не входящие непосредственно в систему познавательной деятельности, но ее детерминирующие, либо автономные факторы самого познания, которые входят в эту систему, определяя узловые моменты ее структуры и смену парадигм ее развития. В первом случае это факторы внешнего порядка, определяющие природу субъекта деятельности, ее условия и структуру. Во втором случае это нормы и ценности, противоречия, условия понимания, устоявшиеся парадигмы и этапы самого познавательного процесса, протекающего в сфере идеального.

Та же причина не дает нам возможности жестко подразделять эти два рода факторов на изолированные и независимые группы. Что касается второй группы, ее вторичность по отношению к внешним факторам не **вызывает возражений. Но я думаю, что мы не отступим** от материализма, когда будем настаивать и на относительности независимости факторов первой группы. Казалось бы, например, природа субъекта и объекта, включая такие моменты, как физико-биологические данные субъекта, его морфологические конститутенты, особенности психики, ее конкретные состояния, и онтологическая структура объекта, его физические свойства и т. д. могут рассматриваться как исходные и независимые от познания. Но

это далеко не так. Само подразделение мира на объект и субъект, объективное и субъективное не может носить абсолютный характер и во многом зависит от развития познавательной ситуации. При этом не может существовать какой-то «абсолютной» познавательной ситуации, которая позволяла бы дать «абсолютные» значения субъекту и объекту, установить между ними жесткую демаркационную линию. Разграничение всегда носит деятельностный характер и демаркационная линия меняется в различных системах деятельности, в различных культурах.

Для нас это разграничение часто представляется имеющим относительный смысл лишь в понятийном аспекте: какие возможные значения можно приписать понятиям «субъект» и «объект», «объективное» и «субъективное». Перенесение этой относительности в онтологию, в саму действительность вызывает протест и кажется покушением на устои материализма. Такой протест вызван, с одной стороны, созерцательностью нашего материализма, когда под действительностью мы понимаем объект вне нас, а не материальную деятельность, в которой линия разграничения субъекта и объекта может передвигаться (и на самом деле сдвигается), а с другой стороны, **тем, что мы всегда находимся внутри определенной** парадигмы деятельности и сопутствующей ей познавательной ситуации и зачастую не можем себе представить, что могут существовать иные варианты и иные альтернативы.

Обращение к истории развития общества, к современным различиям между, например, восточной (азиатской) и западной (европейской) культурами, к объяснению таких феноменов, как отчуждение, экологическая проблема, проблема управления и бюрократии и т. д., показывает, что разница в структуре субъект-объектных отношений в разных эпохах и в разных культурах не только существует и по-разному осмысливается, но и само осмысление этих отношений в философском знании этих эпох и этих культур в значительной степени определяло дальнейшие пути развития, узловые моменты зарождения в переходные эпохи различных тенденций и в последующем бифуркацию культурного развития этих цивилизаций.

Особенно эта разница касается первобытного и современного мышления. «Основное отличие современной мысли — различие между субъективным и объективным. На этом различии научная мысль строит критический и аналитический метод, с помощью которого последовательно сводит

все индивидуальные явления к типическим событиям, подчиняющимся универсальным законам. Таким образом, она создает все увеличивающуюся пропасть между нашим восприятием явлений и концепциями, с помощью которых мы делаем их понятными. Мы видим восход и заход солнца, но думаем, что земля движется вокруг солнца. Мы видим цвета, но описываем их как длины волн... Однако в мгновенности первобытного переживания нет места для такого критического расщепления восприятий. Первобытный человек не может отвлечься от присутствия явлений. Поэтому различие между субъективным и объективным значением лишено для него смысла». «...Для современного человека мир явлений есть в первую очередь «Оно», для древнего — и также для примитивного человека — он есть «Ты»<sup>7</sup>.

Многие исследователи отмечают существенные различия в понимании и в самой форме существования субъект-объектных отношений в современных восточной и западной культурах. Восточное мировоззрение носит более целостный характер, и противоположность субъекта и объекта не имеет столь резкого и жесткого противоборствующего смысла, как в европейской цивилизации и рефлексирующей над ней западноевропейской философии. Если в западной философии противоположности исключают друг друга, то в китайской философии они рассматриваются как переходящие одна в другую, а в индийской — как тождественные между собой. Другим важным отличием является то, что в западной традиции знанию придается умозрительный описательный характер и оно далеко не всегда рассматривается как принудительный мотив к деятельности, тогда как на Востоке знание рассматривается в регламентационном, рецептурном ключе как мотив, технология действия.

Система деятельности определяет структуру объекта и субъекта. В отношении субъекта это достаточно очевидно, так как в его структуру входят не только природные конститuentы, но и конститuentы, определяемые развитием деятельности и ее отражением в познании. Личность как субъект может рассматриваться лишь в контексте развития общественных отношений, а развитие последних детерминировано генезисом структур деятельности, степенью и реализацией возможностей их осознания. Структуры деятельности определяют и онтологию самого объекта. В современной физике хорошо известно, что многие характеристики объекта (особенно в микромире) невозможно дать вне зависимости от деятельностных характе-

ристик субъекта по отношению к объекту. В частности, это находит выражение в классификации типов относительности в физике: «Первый тип — относительность к системе отсчета — это фактически относительность существования отношений между физическим объектом и определенным классом системы отсчета. Второй тип относительности к средствам наблюдения можно интерпретировать как относительность существования некоторых свойств физических объектов. Третьим типом физической относительности можно считать относительность существования эмпирических объектов с их свойствами и отношениями к другим объектам»<sup>8</sup>.

Относительный характер человеческого знания и его зависимость от деятельности показывают недостаток обычного классического понимания корреспондентской теории истины как знания, соответствующего объекту. Знание, знаковая модель должны определяться по отношению к системам деятельности, а не по отношению к объекту, так как последний не может быть выделен и представлен ни в самом объективном мире, ни в знании в каких-то абсолютных характеристиках, значимых самих по себе, вне системы целостного мира и вне системы деятельности, выделяющей его в этом мире. Такое понимание относительности знания нельзя путать с агностицизмом, так как последний предполагает существование у объекта каких-то независимых абсолютных свойств при одновременной невозможности их познания. Агностицизм жестко разводит объективность внешнего предмета и субъективность знания, а деятельностная концепция сводит их вновь вместе и делает соотносительными в деятельности.

Таким образом, любая ссылка на объект неявно предполагает существование некоторой системы материальной и познавательной деятельности, которая позволяет выделить и зафиксировать этот объект и относительно этой деятельности в приложении к объекту эксплицировать в знании какие-то характеристики. Поэтому любые характеристики объекта суть вместе с тем и характеристики той деятельности, которая этот объект включает в круг своего взаимодействия. «Онтологические представления объектов природы, сформировавшиеся в ходе развития естествознания и закрепленные в рамках соответствующих научных традиций, обеспечивают превращение знаний о «поведении» объекта в процессе человеческой деятельности в знания о свойствах этого объекта самого по себе, безотносительно к этой деятель-

ности»<sup>9</sup>. Проблема возникновения науки, научного знания есть вместе с тем и вопрос о том, каким образом процессуальные, регулятивные, рецептурные характеристики деятельности превращаются в онтологические субстанциональные внесубъективные характеристики объекта в знании.

Когнитивные, т. е. собственно познавательные факторы, составляют второй слой детерминантов самого же познавательного процесса. Поскольку, как я уже говорил, расчленение всех детерминантов на две группы весьма условно, нельзя признать влияние когнитивных факторов на познание второстепенным. Более того, если мы считаем, что познавательный процесс человечества носит системный и развивающийся характер и развитие процесса идет в сторону усложнения его организации, повышения степени его целостности, то:

а) с необходимостью должны существовать **внутренние факторы, противоречия, обуславливающие структурирование** и развитие системы познавательной деятельности;

б) происходит изменение роли внешних и внутренних детерминантов по мере развития этой системы;

в) всегда есть возможность наступления такого момента в развитии системы, когда внутренние (в данном случае когнитивные) факторы могут стать решающими в детерминации собственного процесса развития. По оценке В. П. Фофанова: «Системность духовной деятельности выражается в том, что здесь сознательное отражение развивается на собственной основе. Новые знания целенаправленно вырабатываются при посредстве ранее полученных знаний, которые в каждый момент существуют в определенном виде как специализированные знаковые системы. Они и образуют основу для живой отражательной деятельности субъектов — носителей системы. Именно предшествующие результаты теперь непосредственно детерминируют развитие, являются собственным источником развития системы»<sup>10</sup>.

Диалектика соотношений когнитивных и некогнитивных факторов детерминации познавательного процесса, рассматриваемая через круговую структуру деятельностной обусловленности, позволяет нам в каких-то пунктах прояснить, а в каких-то вообще снять некоторые моменты спора «когнитивистов» (К. Поппер, И. Лакатос, Е. Захар, Дж. Агасси, Л. Лаудан и др.) и «социологистов» (Т. Кун, М. Поляни, С. Тулмин, П. Фейерабенд и др.) в постпозитивистской философии науки. Поскольку, с моей точки зрения, всякие познавательные феномены



имеют деятельностную, культурную обусловленность, то с этих позиций наиболее обоснованной представляется «социологистская» интерпретация развития науки, но с рядом уточнений.

Во-первых, острота спора о том, детерминируют ли познавательный процесс социокультурные факторы (являясь непосредственным основанием для всех поворотов познавательного процесса, входя в структуру получаемого знания) или они всего лишь влияют на познавательный процесс (составляя как бы условия, внешний фон действия когнитивных факторов, ролью которых можно исчерпывающе объяснить всю внутреннюю логику познания, содержание и структуру знания), вызвана линейным, однонаправленным пониманием механизма детерминации. Лишь такое упрощенное понимание действия факторов требует настоящего ответа на вопрос «Где «начало» детерминации и где его конечный результат?» Представление о круговой структуре обусловленности деятельности и познания снимает остроту этой проблемы, поскольку рассматривает «круг» как целостную систему, элементы и части которой взаимообуславливают и взаимодетерминируют друг друга, и все они имеют равное основание в деятельности общества, его культуре, т. е. все по существу являются социокультурными феноменами.

Во-вторых, вне контекста деятельностной интерпретации культурно-познавательных феноменов постоянно возникает трудность преодоления «параллелизма» в трактовке соотношения когнитивных и некогнитивных факторов, обуславливающих познавательный процесс. Например, если структуру общества и структуру познания рассматривать вне их детерминации деятельностью общества, то с равным успехом можно считать и то, что структура общества обуславливает структуру познания, и то, что система понимания общественного развития накладывает свой отпечаток на структуру общества, и то, что это независимые параллельные процессы, лишь случайно коррелирующие друг с другом. Между тем и структура общества, и структура познания имеют равные основания в деятельности общества и через нее взаимовлияют и на нее и друг на друга.

В-третьих, представление о том, что соотношение и роль когнитивных и некогнитивных факторов не остается неизменным, а само развивается от простого к сложному, требует для объяснения этого соотношения конкретного обращения к различным этапам развития

человеческой культуры и человеческого познания. На заре развития человечества некогнитивные факторы играли решающую роль и в структурировании человеческой деятельности, и в появлении и развитии таких феноменов, как познание, человеческая духовная культура. Круговая структура взаимообусловленности деятельности и сознания не сложилась еще на этом этапе в систему, большинство факторов деятельности не проходили через сознание, и механизм обусловленности носил стихийный и бессознательный, в основном «линейный» характер. Естественно, об автономности действия когнитивных факторов здесь не приходится вести речь. С развитием рефлекслирующих моментов осознания культуры, и прежде всего с появлением философского знания, роль когнитивных факторов возрастает, и они складываются постепенно в автономную гомеостатическую систему, оказывающую все более существенное влияние на определение направлений развития самой деятельности, культуры и форм организации общества.

Конечно, развитие деятельности и познания, складывание их в круговую систему взаимообусловленности могло идти и без философии, например, через обыденное знание, мифологию, религию, искусство и т. д., но именно философия (особенно ее рационалистические разновидности), рефлекслируя над предельными основаниями человеческой культуры, постоянно выводя культурные феномены на сцену их рефлексивного осознания, гигантски ускоряет складывание системы деятельностно-познавательной обусловленности в единое органическое целое. Темпы и направления развития цивилизации в дальнейшем во многом определялись и определяются формами и темпами развития философского знания. В тех цивилизациях, где философия не играла существенной роли концептуального экспликата культуры, наблюдался существенный застой, деградация всего деятельностного развития. В определенной степени это можно проследить на примере развития древнего и средневекового Китая, Индии. К сожалению, процесс застоя затронул и нашу страну, где роль философии была низведена к апологетическому комментированию политических деяний бюрократического аппарата управления.

При трактовке круговой структуры деятельностной обусловленности культурных феноменов важным вопросом является понимание того, каким образом происходит развитие этой системы, как в ней появляются новые элементы. Возникновение новаций можно объяснить

следующим. В круговую структуру обусловленности вовлечены многие факторы, устойчивая связь которых в функционировании системы и обеспечивает существование закономерностей, норм, традиций, программ, парадигм познавательного процесса. Но взаимосвязь этих факторов в функционировании носит не динамический **(однозначный)**, а **статистический (вероятностный) характер**. Каждый новый «виток» взаимообусловленности деятельности и познания повышает «насыщенность» процесса во многом за счет постоянной экспликации и в общественном сознании, и в сознании индивида низлежащих структур деятельности. Поэтому каждый последующий «виток» в этом процессе не тождествен предыдущему. Кроме того, уже за счет вероятностной детерминации связей отдельных частей и элементов круговой обусловленности происходит стохастическое пересечение норм, традиций, структур деятельности, исследовательских программ и т. д. Именно в этих точках пересечения появляются новые элементы, новые структуры, вновь втягиваемые в круговой процесс. Количественное накопление нового рано или поздно приводит к качественному сдвигу, расширению всего круга обусловленности, к выходу его на принципиально новый виток функционирования.

Попробуем проследить действие деятельностно-познавательного механизма обусловленности познания при возникновении такого феномена, как наука. Все многообразие точек зрения на время возникновения науки можно свести к двум основным.

Согласно первой и самой распространенной точке зрения, получившей название «кумулятивистской», наука — это систематизированная совокупность знаний о мире, и возникает она автоматическим образом в результате аккумуляции знания, постоянно накапливаемого в ходе развития человеческого общества. Поэтому у науки нет подлинной родины, а время ее появления различно для каждой из научных дисциплин и в основном зависит от сложности познаваемых объектов. Близка к подобному пониманию и позиция позитивизма, несмотря на то, что он в лице своего основателя — О. Конта — выделил три качественных этапа развития человеческого познания: теологический, метафизический и позитивный, связав появление науки с последним этапом. Но поскольку смена этапов, по Конту, происходит автоматически, опять же в результате накопления фактов, якобы независимых от способа познания, то позицию позитивизма можно рассматривать как разновидность кумулятивизма<sup>11</sup>.

Вторая точка зрения оформилась относительно недавно, хотя истоки ее можно проследить у К. Маркса и у того же О. Конта, но особенно у М. Вебера. Согласно ей, не существует линейности и простого кумулятивизма в накоплении знаний. Знания оформляются в системы, но эти системы знаний существенным образом дифференцированы друг от друга социокультурными основаниями и специфическими формами познания, характерными для каждой эпохи и каждого человеческого общества. Наука не просто сложная система знаний, но и специфический способ видения мира, взаимосвязанный с социальной **организацией общества и зависящий от этапа его развития**. В свою очередь, возникнув в силу специфических условий общественного развития и определенной направленности когнитивных процессов, наука не остается индифферентной по отношению к этим условиям, а сама выступает определяющим фактором общественного развития, расширяющим дорогу новым системам деятельности и новым общественным и познавательным структурам. Так, по М. Веберу, европейская наука возникла на основе сочетания математического знания и эксперимента и уже как система рационального мышления оказала важное влияние на появление капитализма: «В конце концов создателями капитализма были рациональное постоянное предприятие, рациональная бухгалтерия, рациональная техника, рациональное право, но даже и не они одни: мы должны отнести сюда рациональный образ мысли, рационализацию образа жизни, рациональную хозяйственную этику»<sup>12</sup>.

Большинство сторонников второй точки зрения считают, что «причины именно европейского происхождения науки можно искать в особенностях социальных и экономических условий, которые преобладали в Европе в эпоху Ренессанса», а саму науку вслед за Вебером понимают как «...успешное приложение математизированных гипотез к систематическому экспериментальному исследованию природы»<sup>13</sup>. Такое понимание науки и Дж. Нидам, и Э. Цильзель напрямую связывают с социальными условиями ее возникновения — для них появление науки есть результат ломки социальных барьеров между деятельностью верхнего слоя ремесленников и университетских ученых-схоластов. Р. Мертон согласен с тем, что науку прежде всего отличают такие черты, как рациональность и эмпиризм, но социальные условия ее появления связывает с уникальностью социально-экономических усло-

вий и религиозно-психологического климата Англии в XVII в. и прежде всего с влиянием пуританизма на строй мышления и социальный уклад жизни англичан.

Другой видный историк науки — А. Койре, хотя и поддерживает версию о возникновении науки в указанную эпоху, но главную причину ее появления видит во внутренних факторах генезиса самой познавательной ситуации в произошедшей в XVII в. научной революции, характеризующейся следующими чертами:

а) развенчание Космоса, т. е. замена конечного и иерархически упорядоченного мира Аристотеля и средних веков бесконечной Вселенной, связанной в единое целое благодаря идентичности своих элементов и единообразию своих законов;

б) геометризация пространства, т. е. замещение конкретного пространства (совокупность «мест») Аристотеля абстрактным пространством евклидовой геометрии, которое отныне рассматривается как реальное»<sup>14</sup>.

В целом этот второй подход импонирует и своим историзмом, и диалектикой, но лишь по сравнению с первой точкой зрения. Его достоинства есть вместе с тем и выражение недостатков, так как именно историчности и диалектики ему не хватает. Говоря об уникальности появления науки, о качественном изменении познавательной ситуации, связанной с ее появлением, этот подход игнорирует другой момент — момент преемственности в развитии, обусловленности уникальной ситуации XVII в. предшествующим ходом исторического развития.

По моим представлениям, в истории возникновения науки были не один, а по крайней мере два базовых скачка. (Думаю, что двухскачковая интерпретация возникновения науки касается не только ее, но и других сложных феноменов: первый скачок задает вероятностную основу появления этого феномена, второй знаменует его собственное рождение как целостного явления.) Один из них связан со специфическими чертами античной культуры, а второй действительно произошел в эпоху позднего Ренессанса.

Когнитивные факторы возникновения науки лежали на том магистральном пути, который привел к теоретическому, безличностному знанию. Его этапы следующие: неконцептуальные формы знания — предконцептуальные формы — концептуальные формы — теоретическое знание. Главные отличительные черты этих форм знания следующие: степень расчлененности субъективных и объективных

характеристик в знании и степень рефлексии над этой расчлененностью, выраженная в формах философского мышления; наличие и роль обобщающих абстракций, роль логики в способах изложения; степень тяготения к ответам на вопросы «как», «почему»; способы детерминации событий в знании; характер пространственно-временных представлений. Неконцептуальные формы знания выражены в первобытном мышлении и связаны главным образом с полной нерасчлененностью субъекта и объекта в знании, отсутствием обобщающих абстракций, «размытой» логикой рассуждений и глубоким антропоморфизмом обоснований событий: «Ища причину, он (первобытный человек. — П. В.) ищет не «как», но «кто». Поскольку для первобытного человека мир явлений — это сталкивающееся с ним «Ты», он не ожидает обнаружить управляющий процессом универсальный закон. Он ищет целенаправленную волю, совершающую действие»<sup>15</sup>.

Предконцептуальное знание — это в основном различные формы предфилософского знания. К ним относятся мифология, начальные формы религии, предфилософские и парафилософские рассуждения. В этом знании субъективные и объективные моменты уже расщеплены, но степень рефлексии над ними очень невысока, обобщающие абстракции носят конкретно-чувственный характер, сохраняется господство социо- и антропоморфных элементов.

Пока еще трудно ответить, в чем состоял качественный скачок при переходе от неконцептуального к предконцептуальному знанию и был ли он вообще, так как различие, возможно, носит только количественный характер. Прошли ли его все народы Земли, или племена, находящиеся на примитивной стадии развития, как раз и остановились на стадии неконцептуального развития?

Концептуальное знание — это прежде всего философское знание, связанное с традицией герметизма (алхимия, кабалистика и т. д.) и рефлексивные надстройки развитых форм религиозного знания (теология, теософия). Основное отличие этого уровня знания — внимание к рефлексии над субъект-объектными отношениями, наличие глубоких абстракций внечувственного характера, рациональный строй рассуждений, стремление к логической доказательности. Рационализированность, системность, доказательность — главные видовые отличия философского знания от остальных форм предконцептуального знания. Именно эти черты, с общей ориентацией на объективность,

послужили для философии основными моментами ее превращения в «предтечу» научного знания, и именно эти черты получили наивысшее развитие как раз в античной философии. В когнитивном плане это было обусловлено такими важными ориентациями этой философии, как интерес к соотношению субъективных и объективных **компонентов знания**<sup>16</sup> **стремление к типологизации знания** по этим компонентам, большая роль натурфилософской и логической проблематики. В свою очередь, эти ориентации находят свое основание в так называемом «вещном» типе деятельности, развитом античной цивилизацией<sup>17</sup>.

Натурфилософская ориентация античной философии объясняет и некоторые другие ее черты. Изгнание антропоморфного и социоморфного элементов знания удобно именно при этой проблематике, так как она наиболее трудна для инкорпорации в те системы знания (этико-нормативную, оккультно-религиозную, управленческо-правовую и т. д.), которые тяготеют к личностной форме выражения. Удаляясь от непосредственной утилитаризации, натурфилософская проблематика приобретает возможность вознестись на высокие ступени абстрактности, рациональности и концептуальности. В то же время, лишаясь критерия утилитарного испытания своей полезности, она с необходимостью должна была выработать внутренние критерии своей значимости. Отсюда и внимание античной философии к логической проблематике. Противопоставление «истины» как высшего типа знания и «мнения» как обыденного псевдознания основано во многом на логических критериях (четкость, организованность, обобщенность, абстрактность, рациональность и т. д.). Развитие логики во многом стимулировало развитие математики и ее тяготение к дедуктивному обоснованию своих положений.

Сказанное позволяет утверждать, что в античной культуре произошел качественный сдвиг познавательной ситуации, связанный с отрывом от утилитарного понимания знания в сторону его умозрительности, объективности и в конечном счете в сторону создания концептуальных систем знания. И главным когнитивным фактором этой тенденции выступила античная философия. (В социокультурном плане умозрительная тенденция, возможно, обуславливается характером рабского труда в античности и резким противопоставлением свободной и независимой деятельности господина принудительному и «запрограммированному» материальному труду раба.)

Средневековье часто рассматривают как эпоху застоя научного знания и культуры. Но так ли это было на самом деле? Засилье церкви, конечно, сдерживало тот дух свободомыслия, который был в некоторой степени характерен для античного мира. Все системы знания были частично или полностью инкорпорированы в религиозное знание. Институциональные образования науки, которые мы встречаем в античности, типа Академии Платона или Ликейя Аристотеля, в средние века были включены в церковные организации. Однако в целом Средневековье не только сохранило греческую познавательную традицию, но и развило ее дальше, в ряде случаев поднимая на более высокий уровень. Сохранение греческих когнитивных традиций объясняется поддержанием высокой социальной оценки умозрительных, концептуальных систем знания, так как христианская религиозная традиция с самого начала была ориентирована на рациональное концептуализированное истолкование мира загробного существования и деяний бога в реальном мире. Не случайно первыми из работ Аристотеля были переведены логические работы, а мировоззрение «отцов церкви» складывалось под большим влиянием идей Платона (например, идей о творении мира Демииургом, об отрешении от всего чувственного и о познании сверхчувственного и т. д.). Примечательно и другое: сам по себе факт инкорпорированности философских, натурфилософских и логических концептуальных систем знания в религию с необходимостью должен был потребовать анализа взаимоотношения знания и веры и вести к поискам возможных логических моделей интерпретации этого взаимоотношения, наиболее важной из которых была концепция «двойственной истины» при оценке религиозного и философско-научного знания. Эта концепция опять же чисто логическим, умозрительным путем должна была привести к идее о различных путях обоснования этих видов знания: оставить за религией наиболее престижный умозрительный путь, а натурфилософским концепциям оставить малопrestiжный путь экспериментирования, аналогичный деятельности ремесленника. И вот этот пункт пересечения экспериментальной деятельности ремесленника и концептуальной умозрительной деятельности натурфилософа, логика и математика, наметившийся в позднем Средневековье, послужил отправной точкой второго сдвига познавательной ситуации и привел к появлению собственно научного знания.



## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Степин В. С. Научные революции как «точки» бифуркации в развитии науки // Научные революции в динамике культуры. Минск, 1987. С. 54.

<sup>2</sup> Гессен Б. М. Социально-экономические корни механики Ньютона. М.; Л., 1933.

<sup>3</sup> Локк Дж. Избр. филос. произведения: В 2 т. Т. 2. М., 1960. С. 212.

<sup>4</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 1.

<sup>5</sup> Там же. Т. 20. С. 545.

<sup>6</sup> Розов М. А. Проблема ценностей и развитие науки // Наука и ценности. Новосибирск, 1987. С. 5.

<sup>7</sup> Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсон Т. В преддверии философии: Духовные искания древнего человека. М., 1984. С. 25, 31—32.

<sup>8</sup> Мостепаненко А. М., Мостепаненко В. М. Проблема физической реальности и развитие идеи физической относительности // Материалистическая диалектика и пути развития естествознания. Л., 1987. С. 57.

<sup>9</sup> Розова С. С. Классификационная проблема в современной науке. Новосибирск, 1986. С. 164.

<sup>10</sup> Фофанов В. П. Социальная деятельность и теоретическое отражение. Новосибирск, 1986. С. 79.

<sup>11</sup> Черняк В. С. История, логика, наука. М., 1986. С. 21—22.

<sup>12</sup> Вебер М. История хозяйства. Пг., 1923. С. 221.

<sup>13</sup> Нидам Дж. Общество и наука на Востоке и на Западе // Наука о науке. М., 1966. С. 150—152.

<sup>14</sup> Койре А. Очерки истории философской мысли. М., 1985. С. 16.

<sup>15</sup> Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсон Т. В преддверии философии. С. 35.

<sup>16</sup> Мамчур Е. А. Проблема социокультурной детерминации научного знания. М., 1987. С. 19—22.

<sup>17</sup> Косарева Л. М. Предмет науки. М., 1977.

*В. М. ФИГУРОВСКАЯ*

## **РЕАЛИЗАЦИЯ ИНТЕГРАТИВНЫХ ФУНКЦИЙ ТЕХНИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ В ФОРМИРОВАНИИ ТЕХНОЛОГИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ И РАЗВИТИИ КУЛЬТУРЫ**

В нашем сознании, в системе функционирующих и вновь возникающих научных теорий, концепций, представлений преобразованная в процессе материальной деятельности среда нашего существования зафиксирована в понятиях, описаниях, образах. Картина мира обычно

© В. М. Фигуровская, 1990

более или менее отрефлексирована в специальных теоретических исследованиях. Однако в обыденных рассуждениях по поводу связей «всего со всем» целостность мира подразумевается как нечто само собой разумеющееся. Правда, при этом отсутствует стремление раскрыть причины такой целостности.

Важно отметить именно то обстоятельство, что в мыслях субъект имеет дело не с миром, а с некоторой картиной мира. В самом общем виде можно отметить: картина мира является средством онтологизации наших представлений о мире и одновременно детерминирует характер ориентации человека в мире, являясь важнейшим компонентом мировоззрения. Это во-первых.

Во-вторых, понятие «картина мира» многозначно: 1) это целостное представление о мире, его образ, зафиксированный в понятиях; 2) это знания о мироустройстве; 3) это определенная концепция, описывающая реальность со стороны ее частей и связей между ними; 4) наконец, это система научно обоснованных представлений, раскрывающая не только устройство мира, но и объясняющая механизм детерминации его элементов. Последнюю обычно называют научной картиной мира.

Естественно-научная картина мира представляет собой мозаику, складывающуюся на основании данных отдельных (в первую очередь, фундаментальных) наук. При этом обнаруживается, что чем более абстрактным является язык науки и чем более общие закономерности она вскрывает, тем более цельной является даваемая ею картина мира. В конце концов оказывается, что предельно общую картину дает философия. В рамках отдельных наук возможно функционирование отдельных, частных картин мира, которые не только интегрируют в некоторую онтологическую систему наши знания о тех или иных аспектах действительности, но часто сами определяют направления дальнейших исследований, выполняя функции исследовательских программ. Например, таблицу Менделеева можно рассматривать в качестве некоторой картины химической реальности; в то же время наличие в этой таблице незаполненных клеток послужило толчком к поиску неизвестных химических элементов. Надо сказать, что ошибочная картина мира может неверно ориентировать ученых и практиков. Истории науки известны поиски «мирового эфира», теплорода, «живой силы», «вечного двигателя» и т. д.

Очевидно, что без субъекта познавательная деятельность невозможна, однако естествознание в качестве эталона,

идеала истины представляет абсолютно объективное знание, стремится максимально элиминировать субъекта. Иная задача стоит перед техническим знанием. Его целью является преобразование мира, т. е. прямо подразумевается вмешательство субъекта в объективные процессы. Поэтому техническая картина мира — это образ мира, изменяемого посредством человеческой практики. В ней (картине) подчеркивается конструктивно-преобразующий аспект, субъект включается в нее через собственные целеполагания и целеосуществления. На этом основании можно утверждать, что техническая картина в определенном смысле является более общей, чем естественно-научная, поскольку относится к реальности, соединяющей два мира — природу и человека. Она формируется через уяснение технологического аспекта взаимодействия общества с природой.

Технологическое отношение к природе представляет собой деятельность по преобразованию объективной реальности в соответствии с интересами и потребностями субъекта, ее включение в социальное движение, создание «второй природы» — техносферы. Становление этой новой системы требует оптимизации отношений между обществом и природой, выявления возможных нежелательных последствий техногенного характера.

Техническая картина мира возникает со времени появления машинного производства и накладывает отпечаток на стиль мышления эпохи, свидетельством чему служат даже названия философских сочинений: «Система природы» (Гольбах), «Человек — машина» (Ламетри). Научно-техническая картина мира начинает формироваться в условиях НТР. Ее аналогом можно считать ЭВМ, позволяющую рассчитать «возможные миры». При этом, поскольку с необходимостью должен возникать целенаправленный поиск более благоприятной среды нашего существования, следует заранее знать и выделить некоторые общие принципы организации тех взаимодействий, которые позволят составить новую систему техносферы. К их числу относятся такие принципы, как конструктивность, технологичность, системность, эффективность, надежность, перспективность.

В соответствии с исторически сложившимся техническим базисом можно назвать три основных принципа, составляющих основания той или иной технической картины мира: догматический, эвристический и технологический. Для первого определяющим является образ, для второго —

ЭВМ, для третьего — равноправное партнерство общества и природы, которое очень приблизительно можно соотнести с некоторой «деловой игрой», где человек как субъект оперирует знаниями, но они во многом фрагментарны, нецелостны (хотя и системны); природа как «партнер» имеет в запасе массу возможностей, вытекающих из ее целостности, о которых субъект не знает. Такое положение может уравнивать шансы партнеров и устанавливать равновесие в их взаимодействии.

Естественно-научная картина мира не содержит описания технологического взаимодействия природы и общества. Такую задачу решает техникосознание. А поскольку речь идет об отражении в познании сложной системы «общество — природа», формой такого отражения должен быть особый вид общественного сознания, который пока отсутствует в общей классификации уровней, форм и видов общественного сознания. Мы называем эту форму технологическим сознанием. Сама постановка вопроса о новом виде (форме) сознания является дискуссионной. Но можно сослаться на аналогичную ситуацию с обсуждением проблемы существования экономической и экологической форм общественного сознания, которая обсуждается сейчас в философской литературе. Во всяком случае, имеют место серьезные попытки расширить реестр существующих форм сознания и дать более углубленный анализ самой проблемы классификации форм общественного сознания<sup>1</sup>.

Сознавая дискуссионность такой проблемы, мы считаем нужным привести ряд аргументов в пользу выдвинутого положения.

Прежде всего, новая форма отношения человека к природе (и осознание этого обстоятельства) выявилась лишь в последнее время, что связано с уже не раз упоминавшимися экологическими кризисами, когда происходит нарушение природного равновесия в результате неумелой организации материального производства. Правда, как пишут некоторые исследователи, человечество и раньше сталкивалось с подобными ситуациями, например, когда в результате чрезмерного развития скотоводства на месте плодородных пастбищ появлялись пустыни. Однако такой довод не следует рассматривать в качестве контраргумента сформулированному выше положению. Наоборот, с нашей точки зрения, он свидетельствует в нашу пользу. Во-первых, для осознания того, что скотоводческая деятельность является причиной изменения природных процессов,

необходимо было подняться в целом на более высокий уровень развития науки. Во-вторых, ранее происходившие экологические кризисы были результатами *не* технической деятельности, а совсем иного способа производства. В настоящее время именно технический базис промышленного производства является средством преобразования природы.

Кроме того, наука достигла того уровня, что, став непосредственной производительной силой, с необходимостью должна создавать в полной мере «онаученное» производство. Следовательно, вопрос состоит не в том, следует ли специально анализировать новые формы знания и материальной практики, а в том, укладывается ли отражение этих связей в традиционно существующие формы общественного сознания.

В условиях развитого машинного производства существенно изменились отношения общества с природой, выявился новый аспект их взаимодействия. В течение многих тысячелетий общество в большей степени зависело от природы, чем природа от общества. Получая от природы в процессе материального производства необходимые средства существования, общество вынуждено было довольствоваться естественными предметами. Это определило характер существовавшей технологической деятельности, и, в свою очередь, технологическая деятельность определяла непосредственную зависимость общества от того, какая ее сторона может быть вовлечена в производство. Последствия такого технологического вмешательства не проявлялись в глобальных масштабах на самих природных процессах.

Но теперь характер зависимостей изменился. Не зная прямых или опосредованных последствий применения в производстве вредных технологий, общество ставит под угрозу само существование природы, которая сегодня нуждается в особой защите. Именно осознание такой перестановки акцентов во взаимодействии общества и природы диктует необходимость формирования нового вида сознания.

**Мы не считаем необходимым специально обсуждать** проблему определения структуры, форм, уровней, видов, сфер общественного сознания не потому, что здесь все вопросы решены. Дело обстоит гораздо сложнее, и многие советские авторы заняты исследованием этой проблемы. Можно сослаться на работу В. Д. Попова, который корректно систематизировал имеющиеся точки зрения.

Можно вполне согласиться с тем, что он пишет в заключение проделанного им анализа: «...в гносеологическом аспекте в качестве основного (и вместе с тем специфического) критерия выделения компонентов общественного сознания можно принять структуру общественных отношений»<sup>2</sup>.

В таком случае можно говорить о наиболее крупном разделении общественных отношений на отношения людей к природе и отношения людей друг к другу. В этой структуре общественных отношений технологическая деятельность объединяет эти сферы, поскольку она связана с отношением к природе в соответствии с осознанием социальных потребностей технического характера.

Исследование технологической формы сознания должно производиться на основе фундаментального положения марксизма о соотношении общественного бытия и общественного сознания, в первую очередь исходя из закона об определяющей роли общественного бытия по отношению к общественному сознанию и об относительной самостоятельности и активности общественного сознания. Классики марксизма подчеркивали, что «вместе с условиями жизни людей, с их общественными отношениями, с их общественным бытием изменяются также и их представления, взгляды и понятия»<sup>3</sup>, т. е. их сознание.

Исследуя анатомию капиталистического общества, К. Маркс скрупулезно изучает историю развития техники — инструментальной и машинной — и делает вывод о том, что производительные силы (а следовательно, и техника) составляют содержание способа производства. Продолжая гносеологический ряд, введенный К. Марксом, можно сделать вывод, что содержание сознания, характер используемых понятий есть не что иное, как отражение различных сторон практической деятельности.

Материальное производство в принципе является преобразующим и творческим. Мы не рассматриваем при этом индивидуальной деятельности тружеников, которые на протяжении тысячелетий вынуждены были производить монотонную и закабаляющую их работу, подчиняясь не только своим хозяевам, но созданным ими самими предметам, приспособляясь к движениям станка или других средств труда. В данном случае, говоря о творческом характере материально-производственной деятельности в целом, мы имеем в виду, что в результате этой деятельности создаются вещи, до того в природе отсутствовавшие. В технической практике утверждаются, проверяются и развиваются творческие потенции человека.

Не выделяя в качестве особой формы сознания технологическую, К. Маркс тем не менее подчеркивал, что в процессе автоматизации человек достигает технологической степени свободы, на которой только и может осуществиться осознание человеком себя как существа универсального и потому свободного. Это означает, что и характер такого осознания должен быть особым, отличным от того, что дают известные виды сознания. В основе этой формы отражения лежат знания из разных областей деятельности — естественно-научной, экономической, политической, собственно производственной. Их соотношение во многом определяет мировоззренческие и методологические позиции субъекта. Следовательно, для планомерного развития производства в целом и техники в особенности в дальнейшем необходимо выявить, в каком направлении необходимо совершенствовать формы воспитания и образования людей.

Следует учесть также, что техника в настоящее время не сводится только к средствам производственной деятельности, но «ныне, как никогда, выявилась гигантская культурная роль техники»<sup>4</sup>. Именно в связи с этим в технике происходит «предметное воплощение позитивных человеческих ценностей — требование организованности, коллективизма, надежности, точности, совершенства»<sup>5</sup>. Именно в технике реализуются сущностные силы человека.

Сегодня техника становится общим достоянием не только потому, что каждый работник производства связан с техникой, но и потому, что люди, работающие в тех областях, которые традиционно считались непромышленной сферой, также не могут обойтись без технических средств. Техника необходима учителю, врачу, деятелям театра, не говоря уже о том, что развитие науки как духовного производства немыслимо ныне без сложной экспериментальной техники. Сегодня практически нет ни одной профессии, которая так или иначе не была бы связана с техникой. Без использования бытовой техники трудно представить жизнь современного человека.

Короче, техника действительно стала всеобщим условием бытия людей. Все это означает, что в сознании каждого человека формируется представление о месте и роли техники в жизни общества, о ценности тех или иных технических достижений, о пользе или вреде действующих технологий. Понятно, что эти представления не могут быть охвачены никакой другой формой сознания из тех, что нам известны. Но технологическое сознание не только отражает сложившиеся общественные отношения. Его роль чрезвычайно

важна в формировании представлений о возможных изменениях среды нашего существования, о том, какой общество хотело бы видеть будущую техническую реальность, каковы возможные модели становящейся техносферы. Эти представления во многом детерминируют поведение людей в настоящем, направление технического творчества, темпы роста производительности труда.

В философской литературе отсутствует однозначное определение и использование терминов «вид» и «форма» общественного сознания, и в зависимости от концепции, развиваемой тем или иным автором, эти понятия употребляются то как идентичные, то как имеющие разное содержание. В контексте нашего исследования мы употребляем их как равнозначные и подчеркиваем лишь то, что в содержательном плане специфика технологического сознания определяется той стороной общественных отношений, которые представлены конструктивно-проектирующей и предметно-трудовой деятельностью.

Дело заключается также в том, что в гносеологическом плане отражение объекта в сознании как результат познавательной деятельности и сам процесс познания разделить трудно. В конце концов, только *логический* аспект исследования имеет дело с готовыми понятиями и формами их взаимодействия; что же касается гносеологии как теории познания, то она всегда предполагает процесс, диалектику, переходы понятий, их живую связь. Потому сопоставление таких рядов понятий, как «форма сознания» — «способ отражения» — «сфера культуры», хотя и может служить цели уточнения структуры общественного сознания, для нашего исследования в данном случае не является существенным<sup>6</sup>.

Будучи специфической формой отражения особого вида общественных отношений, технологическое сознание должно быть определено через объект, предмет, способ и глубину отражения.

Объектом технологического сознания являются два вида общественных отношений: материальные (предмет труда — орудие труда — результат труда) и идеальные (отношения по поводу идей как совокупности знаний, организующих технологическую деятельность).

Предметом технологического сознания является технологическая деятельность на основе машинной (автоматизированной) техники. Эта деятельность включает три вида отношений: взаимодействие материальных вещей в производственных процессах, взаимодействие людей



и вещей, а также взаимодействие людей между собой по обмену трудовой деятельностью. Степень «присутствия» субъекта в этих отношениях различна, но целиком он не может быть элиминирован ни в одном из них.

Кроме того, поскольку уже существует особая сфера деятельности по *производству знания*, определенные аспекты этой сферы следует рассматривать в качестве предмета технологического сознания. Так, конструктивно-проектирующая деятельность по своим целям, задачам и результатам отличается от естественно-научной деятельности.

Конечно, не каждый вид знания следует рассматривать в качестве особой формы общественного сознания. До тех пор, пока отсутствует общественный субъект, заинтересованный в формировании нового вида сознания, знание не становится сознанием общества. Поэтому необходимо принимать во внимание характер *отношения* общества к существующему знанию, стремление широких масс к овладению знаниями, функционирование знания в общественной практике.

История развития техники и технического знания дает нам возможность сделать вывод о том, что на ранних этапах общественной жизни техническое знание, существовавшее **главным образом в форме обыденного ремесленного** опыта и «вплетенное» в орудийно-производственную деятельность людей, не могло стать предметом особой формы общественного сознания. Но в условиях развитого машинного производства возник и постоянно развивался отряд людей, чьей профессиональной деятельностью стало целенаправленное изыскание методов и форм использования достижений естествознания для создания новых отраслей техники, конструирования и проектирования более производительных машин. Для них техническое образование и дальнейшее развитие технического знания являлось выражением социального заказа. Вместе с тем само знание дифференцировано в соответствии с объектами отражения и способами деятельности. Поэтому мы будем анализировать здесь прежде всего соотношение технического знания и технологической формы сознания.

Мы говорили выше о том, что техническое знание является формой превращения науки в непосредственную производительную силу. Не естествознание само по себе, а технические науки детерминируют развитие техники, повышение производительности труда, профессиональную подготовку инженеров и рабочих. Поэтому не естественно-научная картина мира, а техническая реальность определяют

содержание знаний людей, занятых непосредственно в материальном производстве.

**Стало общим местом рассуждение о том, что технические науки решают вопросы, связанные с созданием технических объектов, т. е. искусственных систем, выполняющих определенные, заданные человеком функции.** Так же, как существует разница между естествознанием и отдельными естественными науками, она имеет место и в отношении научно-технического знания и технических наук.

Потому, создавая теории, объясняющие поведение технических объектов, технические науки ориентированы в первую очередь на изучение условий, реализующих ту или иную функцию технического объекта. В силу этого техниквед (теоретик, конструктор, технолог) обычно не связывает решение конкретной технической задачи с анализом последствий внедрения нового технического объекта в уже имеющуюся техносферу. Молчаливо предполагается, что техника есть лишь составная часть общественного производства и не имеет своих, отличных от общесоциальных, законов. Однако можно указать по крайней мере три закона, присущих собственно технике. Не расшифровывая в данном случае их содержания, перечислим их в такой последовательности:

- 1) закон фазового развития технического базиса;
- 2) наличие антропологической спирали в развитии технических объектов в истории общества;
- 3) превращение техносферы в ноосферу.

Действие этих законов детерминирует «поведение» любого технического объекта и в действительности вызывает в соответствии с всеобщими законами диалектики те последствия, о существовании которых мы начинаем узнавать уже сейчас, не только в связи с трудными экологическими ситуациями, но, что более опасно, наблюдая изменения человеческого организма (установлено, что существует связь между ростом радиоактивного загрязнения и числом раковых заболеваний, нарушением состояния генофонда и, вполне возможно, возникновением СПИДа).

Тем важнее для научно-технического исследования оказывается переход от лабораторной модели к технической (и шире — природной и социальной) реальности. Для физики, например, всего лишь один опыт Майкельсона в принципе мог стать отправным фактом для создания новой физики — теории относительности, которая оказалась не простым продолжением классической, но прорывом в новую область реальности. Задача собственно теорети-

ческого анализа состояла в дальнейшем в том, чтобы объяснить этот факт и найти другие аргументы в пользу новой теории, а уже затем на ее основании создать новую физическую картину мира.

Для технических наук, «эксплуатирующих» на практике релятивистский эффект и обеспечивающих, к примеру, запуск искусственных спутников, а также позволяющих осуществить коррекцию их движения на большом удалении от Земли, создание одного спутника «еще не делает погоды». Только их множественное систематическое изготовление подготовило подлинную революцию в науке. На заре конструирования первых искусственных спутников ни теоретики, ни практики не могли предполагать таких глобальных последствий внедрения новых технических объектов.

Вместе с тем технические объекты, используемые в качестве средств познания, а не только производственной деятельности, могут принципиально изменить поведение исследуемого предмета и даже вызвать деформацию той системы, элементом которой данный предмет является. Так, запуская искусственные спутники, или изучая внутриядерные процессы, или проникая внутрь живой клетки, мы нечаянно можем «задеть» те процессы, о существовании которых не подозреваем. Последствия такого незнания могут оказаться катастрофическими.

**В силу этого чем сложнее искомый технический объект** и чем глубже по отношению к непосредственной наблюдаемой действительности оказывается ее исследуемый объект, тем важнее становится предварительный анализ социотехнических закономерностей. Сложность его тем более усиливается, что в соответствии с законом фазового развития техники взаимодействие человека (общества) с созданными им техническими объектами становится реализованным (т. е. представленным актуально) лишь тогда, когда наличие технических средств определенного класса становится массовым, что обеспечивает, с одной стороны, превращение этих средств в элемент системы, а с другой стороны — оказывается объективным показателем необходимости перехода к новым техническим объектам, поскольку развитие данного становится все менее эффективным.

Отсюда довольно очевидной становится и другая особенность научно-технического знания в сравнении с естествознанием. Техниковед привлекает для решения технической задачи знания из различных естественных

наук, создавая новую систему их взаимодействия. При этом он имеет относительно большую свободу в выборе принципа действия будущего технического устройства, а следовательно, и исходных естественных и технических теорий, с помощью которых можно обосновать и рассчитать его функции и структуру. В этом отношении зависимость от естественно-научной системы знаний не столь очевидна, как это имеет место при формировании естественных наук.

Наконец, сопоставляя детерминацию технического знания и технической реальности, с одной стороны, и естествознания и природы — с другой, можно увидеть, что непосредственным стимулом для развития техники и технических наук является социальный заказ, сформулированный в виде проблемы и указывающий на осознание определенной общественной потребности и отсутствие необходимых технических средств ее удовлетворения в исторической реальности. Такое положение является свидетельством того, что полное содержание технического знания (а опосредованно и отдельных технических наук) представляет собой отражение объективно существующих социотехнических закономерностей. Поэтому становление ноосферы как особой биокосмической ступени развития Вселенной представляет собой объективно-субъективное единство материальных и идеальных взаимосвязей, важнейшим элементом которых являются социотехнические отношения.

Рассмотрим теперь гносеологический аспект проблемы функционирования технического знания и превращения его в технологическое сознание. Схематично путь от конкретного вида знания, каким является техническое знание, к технологическому сознанию можно изобразить как ряд необходимых этапов:

1) отражение объективной реальности (технической реальности) в особой форме знания;

2) образование системы знаний, формирование технических наук;

3) осознание противоречий в развитии общественного производства между данной технической реальностью и необходимостью ее изменения путем создания новых технических средств, способствующих перспективному развитию не только технической реальности, но и самого человека;

4) развитие и расширение общественных групп, заинтересованных в повсеместном распространении спе-

циальных технических знаний, выражающих смысл технологической деятельности общества;

5) превращение системы технических знаний в технологическую форму (вид) общественного сознания.

Как и все формы сознания, технологическое сознание проявляется на эмпирическом и теоретическом уровнях, выступает как обыденное и научное, присутствует в общественной психологии и идеологии. Проблема структуры технологического сознания должна стать предметом специального философского анализа. Мы же выскажем лишь ряд соображений по этому вопросу.

Технологическое сознание представляет собой совокупность знаний, взглядов, настроений больших социальных групп и общества в целом, выражая отношение к технической реальности и перспективам ее изменения. Чем сознательнее люди относятся к тому, что они делают и могут делать, какие технические средства применяют для достижения личных или общественных целей и каковы последствия их технологической деятельности, тем скорее они поймут, что в основе нашей преобразующей деятельности по отношению к природе должен лежать принцип совершенствования техники в направлении сначала уменьшения урона, наносимого природе, а затем и создания такой техники и технологии, которые перестали бы быть инородным телом природы, а стали ее органическим продолжением.

Вместе с тем технологическое сознание, выражая отношение общества к характеру и средствам материально-предметной деятельности, является формой интеграции знаний из различных областей всеобщего общественного знания. Это определяется тем, что сама производственная деятельность является основой всей общественной жизни и, следовательно, так или иначе, непосредственно или опосредованно представлена во всех видах общественных отношений и во всех формах их отражения. Кроме того, техническое знание определяет способ превращения природно возможного в социально действительное, т. е. в нем переплетаются природные и общественные закономерности. Таким образом, в самом содержании технического знания как отражения технологической деятельности интегрированы естественно-научные, социальные, экологические, собственно технические (конструктивно-проектирующие) и другие виды знания. В силу этого перерастание технических знаний в технологическое сознание является одновременно и выражением универсальности образования и воспитания нового человека.

Развитие общественного сознания и материального производства — необходимые элементы культуры. В творчестве, связанном с преобразованием среды существования, происходит самореализация человеческих сущностных сил. Поэтому материальная и духовная культура общества определены прежде всего в техносфере, состояние которой и является показателем того, насколько эта истина отражает объективность взаимодействия и его гуманистический смысл.

### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Попов В. Д. Экономическое сознание: Сущность, формирование и роль в социалистическом обществе. М., 1981.

<sup>2</sup> Там же. С. 41.

<sup>3</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 4. С. 445.

<sup>4</sup> Коган Л. Н. Культура и творчество // Культура и творчество масс. Свердловск, 1976. С. 16.

<sup>5</sup> Сунягин Г. Ф. Место и роль технических средств в системе классической и современной буржуазной культуры // Проблемы исторического материализма. Вып. III. Л., 1973.

<sup>6</sup> Попов В. Д. Экономическое сознание... С. 26.

*В. Л. КАГАНОВ*

## **РЕФЛЕКСИВНАЯ МОДЕЛЬ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ И КУЛЬТУРА** *(методологический подход)*

Мысль о том, что специфика философского знания как особой формы теоретического освоения действительности заключается в рефлексивном характере этого знания, зародилась еще в античности и получила особое развитие в Новое время. Смысл такого подхода заключается в том, что философ имеет дело с особым рода духовной реальностью, составляющей содержание человеческой культуры и выступающей в качестве объекта осмысления и критического анализа для философского сознания. Можно сказать, что предметом философской рефлексии является всякое «непосредственное» знание о мире, всякий «непосредственный» опыт, запечатленный в тех или иных формах общественного сознания. Для рефлектирующего мышления действительность всегда выступает

в форме *осознанного бытия*, в виде действительности человеческого сознания, отражающего все многообразие явлений.

Такой подход начиная с 60-х годов завоевывает все большее признание в советской философии. Он отражен уже в «Философской энциклопедии». А. Огурцов дает следующее определение рефлексии: «*Рефлексия* — форма теоретической деятельности общественно-развитого человека, направленная на осмысление своих собственных действий и их законов; деятельность самопознания, раскрывающая специфику духовного мира человека. Содержание рефлексии определено предметно-чувственной деятельностью; рефлексия в конечном счете есть осознание *практики*, предметного мира культуры. В этом смысле рефлексия есть способ определения и метод философии, а диалектика — рефлексия *разума*. Рефлексия мышления о законах формирования социально-исторической действительности, о предельных основаниях знания и поведения человека составляет собственно предмет философии. Изменение предмета философии выражалось и в изменении **трактовки рефлексии**»<sup>1</sup>.

Сходные идеи о специфике философского знания развивает Э. Г. Юдин. Он пишет: «Философская рефлексия есть самосознание духовной деятельности вообще, а не какого-то ее определенного вида; это, если угодно, методология всякого познания — как научного, так и любого иного. Ее своеобразие определяется своеобразием философского предмета, т. е. поисками «предельных оснований»... Таким образом, философская рефлексия — это поиск логических и иных (нравственных, ценностных, эмоциональных и пр.) оснований и форм духовной жизни, культуры в целом»<sup>2</sup>.

К этому следовало бы добавить, что своеобразие философской рефлексии обусловлено и самим типом рефлексии, ибо философские учения различаются не только своим предметом, но и своим методом. Многообразные гносеологические, психологические, культурологические аспекты изучения рефлексивного познания освещены в сборнике «Проблемы рефлексии»<sup>3</sup>. Здесь, в частности, предпринята интересная попытка рассмотреть проблему периодизации историко-философского процесса с позиций представления о рефлексии как главной специфической черте философского познания<sup>4</sup>. Несомненно, смена культурно-исторических эпох, как показывают авторы, влекла за собой изменения в самосознании культуры, в преобла-

дающем типе философской рефлексии. Однако, как нам представляется, действительная картина этого процесса была намного сложнее и многозначнее, чем ее видят авторы. В частности, требует объяснения значительное многообразие философских учений, которое мы наблюдаем в любую крупную культурно-историческую эпоху, будь то античность, средние века, Новое время или любой значительный период указанных эпох. Эти учения отличаются многообразием: как круга проблем, так и подходов к их рассмотрению. Привычка выделять из той или иной эпохи лишь наиболее известные имена философов сильно обедняет и упрощает историко-философский процесс, но даже при таком методе изложения истории философии совершенно невозможно свести основные философские учения, скажем, периода позднего эллинизма или эпохи Возрождения к какому-то одному типу философской рефлексии или одному кругу проблем. Тем более невозможно сделать это для философии XIX в.

Таким образом, если исходить из рефлексивной модели философского познания, необходимо более основательно разобраться как в самой природе философской рефлексии, так и в соотношении философии с социально-историческими процессами, с другими формами общественного сознания, со сложным комплексом культуры в целом. Не претендуя здесь на решение всех этих вопросов, мы хотели бы остановиться на некоторых методологических аспектах проблемы. Как нам представляется, именно недостаточная методологическая разработка рефлексивной модели философского знания мешает в полной мере использовать эту модель для решения конкретных проблем, в частности, проблемы систематизации философских учений и школ, проблемы периодизации историко-философского процесса и других проблем.

Ясно, что рефлексивная модель философского знания должна охватывать собой все существующие философские учения, школы и системы, т. е. иметь универсальный характер. Для этого она должна быть эксплицирована в таких универсальных терминах и категориях, которые бы действительно позволили описать на метафилософском уровне рефлексивную структуру любого типа философского знания, не упустив ни одного существенного фактора. Возникает вопрос: где же нам взять эти универсальные категории, как не в самой философии? Ведь все основные понятия и методы рефлексивного анализа принадлежат именно философии. Но не возникает ли тогда пресловутый



«парадокс Мидаса», описанный М. А. Розовым<sup>5</sup>? Самопознание философии как особого рода рефлексивной деятельности задает здесь рефлекссию второго порядка, что, согласно общему принципу, ведет к включению рефлексивного описания в качестве элемента самой рефлектирующей системы.

Как нам представляется, ситуация здесь имеет несколько другой характер. Она больше напоминает ситуацию лингвиста, который пытается установить некоторые общие законы строения и функционирования целой группы языков, неизбежно включая при этом в рассмотрение рефлекссию носителей этих языков (ибо язык по природе своей рефлексивен). Разумеется, он сам при этом тоже должен пользоваться каким-то языком, его тип языкового сознания может как-то повлиять на его анализ и выводы, но при этом мы все же не отрицаем ни лингвистики, ни научного значения открытых ею законов. Философ, строящий рефлексивную модель философского знания, также неизбежно включает при этом в рассмотрение рефлекссию носителей философского знания, равно как и свою рефлекссию. Только так он и может выявить законы философской рефлексии.

Не углубляясь далее в анализ этой темы, мы хотели бы заметить следующее: до сих пор ни М. А. Розову, ни кому-либо иному не удалось показать, как можно, изучая природу человеческого знания (научного, художественного, философского и т. д.), выйти на надрефлексивную позицию по отношению к этому знанию. Это в принципе и невозможно сделать, поскольку невозможно элиминировать духовное содержание исследуемого знания из сознания исследователя, а следовательно, и его рефлекссию по поводу этого знания. Смысл ситуации нам видится в другом: в разных уровнях рефлексивного анализа ученого-предметника и гносеолога-методолога, в способности последнего к смене рефлексивных позиций, к их сравнению и различению и, наконец, к анализу самой природы научной, философской и иной рефлексии как формы человеческого сознания.

Именно этот уровень рефлексивного анализа необходим нам для уяснения особенностей философской рефлексии как формы самосознания культуры. Вообще говоря, анализ всякой деятельности, в том числе и познавательной, предполагает выделение субъекта, объекта, средств, задач и целей (или мотивов) этой деятельности. Начнем с того очевидного факта, что всякое философское учение является

продуктом духовной деятельности конкретного мыслителя — субъекта этой деятельности. Культура, как и история, сама по себе ничего не создает, не преследует никаких целей и не является мыслящей и действующей личностью. Выражение «самосознание культуры» сугубо метафорическое, и смысл этой метафоры заключается, очевидно, в том, что разные мыслители, принадлежащие к данной культуре, выражая определенные потребности общественного сознания, активно размышляют над теми или иными проблемами и приходят к тем или иным выводам, что во многом определяет собой духовный облик данной культуры в данную эпоху. Так, многие мыслители из разных стран Европы в период с IV по XIV в. активно размышляли над проблемами отношения Бога и мира, Бога и человека, веры и знания и т. д. При этом были выработаны и отшлифованы весьма тонкие средства рефлексивного анализа и обозначился целый спектр разных точек зрения по ряду вопросов. Их размышления и труды во многом определили собой духовный облик культуры этой эпохи, поэтому можно сказать, что схоластическая философия, осложненная элементами христианского неоплатонизма и мистики, явилась преобладающей формой самосознания западноевропейской культуры этого времени. Эта крупномасштабная картина требует, разумеется, более конкретного и дифференцированного рассмотрения. Тогда мы сможем, например, увидеть разницу между учением Ансельма Кентерберийского и учением Петра Абеляра и должны будем поставить вопрос: в чем именно эти два типа философской рефлексии средневековой европейской культуры сходны, а в чем они различны. Но при этом мы будем отчетливо понимать, что оба эти мыслителя представляют в своих учениях разные формы самосознания именно средневековой европейской культуры как живого целого.

При этом, разумеется, нельзя игнорировать особенности творческой индивидуальности разных мыслителей, многообразие индивидуально-психологических и социокультурных установок, проблем и способов их рассмотрения. Ведь в конечном счете это многообразие и определяет собой «философский ландшафт» данной эпохи, порождая целый спектр философских учений, претендующих на выражение самосознания данной культуры. Диалектика общего, особенного и единичного проявляется здесь в той же мере, как и в любых других явлениях природы и общества. И историк философии, занимаясь метафилософской

и культурологической рефлексией, должен в полной мере уметь увидеть эту диалектику и определить для себя масштаб рассмотрения историко-философского процесса.

Если под субъектом философской рефлексии понимать конкретного мыслителя, преломляющего в своей творческой индивидуальности объективное содержание определенной культуры, то что в таком случае следует понимать под *объектом* философской рефлексии? На первый взгляд может показаться, что субъект и объект в рефлексии совпадают, ибо, по определению, рефлексия — это деятельность сознания, обращенного на себя. Но философская рефлексия не тождественна самопознанию философа. Иначе говоря, в качестве объекта философской рефлексии выступает не сам субъект и не его сознание, а то или иное предметное содержание сознания субъекта. Такое предметное содержание обусловлено опытом и знаниями субъекта, интенциональной направленностью его сознания и выступает в виде осознаваемой им реальности, которую он определяет в терминах данной культуры. При отсутствии или недостатке терминов он создает свои собственные понятия, выражающие его духовный опыт, и вводит их в тезаурус культуры. Тем самым он не только определяет объект своей рефлексии, но и развивает интеллектуальные средства рефлексивного анализа.

Объектом философской рефлексии всегда является некоторое *знание* (любой природы и происхождения), выступающее для сознания в своей языковой форме, хотя за ней может быть скрыто не выразимое до конца образное, символическое и бессознательное содержание. Это необходимо особо подчеркнуть, чтобы отметить несводимость сознания к рефлексии, духовной деятельности к сознанию, личности мыслителя к его духовной деятельности. К сожалению, для историка философии, изучающего те или иные философские учения, личность мыслителя и его духовная деятельность остаются во многом скрытыми. Для него чаще всего доступны только те или иные тексты, которые он пытается интерпретировать и осмыслить в контексте той или иной культуры. При этом не всегда легко определить, что в изучаемом тексте принадлежит культуре, а что — самому философу. Изучая Гераклита или Платона, Гегеля или Ницше, мы постоянно видим и чувствуем их неповторимую творческую индивидуальность, но вместе с тем и духовное содержание культуры их времени. Поэтому можно сказать, что философская рефлексия каждого из них образует собой уникальное единство индивидуального и всеобщего, личности и культуры.

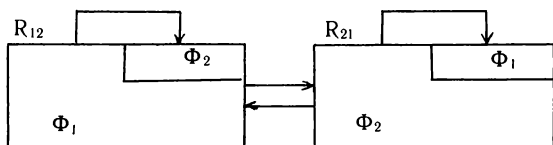
Это диалектическое единство должно быть осознано исследователем, если он не желает превратиться в безликого робота на «социальном конвейере» знаний, изучающего таких же безликих роботов, выступающих в роли «социальных ячеек» памяти. Ведь сам исследователь воплощает в себе это же диалектическое единство личности и культуры! И он в своей метафилософской рефлексии не может элиминировать ни свое индивидуальное сознание, ни свой культурный опыт (включающий в себя и знакомство с изучаемой культурой). Но при этом он должен уметь отрефлексировать в своем сознании как личность изучаемого им философа (его тип сознания, интенциональность и т. д.), так и представленную им культуру в ее конкретном своеобразии. Контекст личности и контекст культуры взаимно дополняют друг друга, и эта дополнительность пронизывает собой всю философию и всю культуру.

Если выявить предметное содержание философской рефлексии, т. е. определить сам объект философской рефлексии того или иного учения нам помогает сам изучаемый философ, который, как правило, явно эксплицирует свой объект в присущих ему терминах, то выявить его метод, присущий ему тип философской рефлексии оказывается гораздо сложнее. Во-первых, далеко не каждый философ дает нам развернутую экспликацию своего метода; во-вторых, мы не всегда можем довериться его рефлексии. Его способ рассмотрения тех или иных проблем, тип его философской рефлексии сами по себе являются проблемой, которую должен рассмотреть историк философии, выступающий в роли методолога. Для этого он должен располагать необходимым инструментом анализа в виде разработанной систематики и классификации типов и форм философского знания (и знания вообще), типов и форм рефлексии, рефлексивной логики и т. д.

Та категориальная сетка понятий, которой мы пользуемся для этой цели, бессистемна и эклектична. Она строится из таких понятий, как рациональный — иррациональный, объективный — субъективный, диалектический — формальный и т. д., а также обычных понятий формальной логики, и привычно делит предметную область философского знания на онтологию и гносеологию, этику и эстетику, антропологию и натурфилософию и т. д. Наконец, она состоит из закрепившихся в философской традиции названий разных философских учений — таких, как платонизм, стоицизм, неотоцизм, позитивизм, персона-

лизм и т. д., а также некоторых культурологических понятий. Очевидно, все эти понятия, классификации и способы рассмотрения как-то работают и могут быть полезны исследователю, но, во-первых, неясно, насколько они пригодны для описания философских учений, принадлежащих разным эпохам и культурам (т. е. насколько они адекватны), а во-вторых, было бы полезно привести эти понятия и классификации к какому-то одному основанию и единой структуре. Этого мы пока не имеем, как не имеем и общей типологии знания. Трудность ситуации заключается и в том, что мы зачастую при анализе того или иного философского учения смешиваем его понятия и термины с нашими понятиями и терминами. Культурологическая рефлексия исследователя смешивается с рефлексией учения. Именно поэтому так важно четко представлять себе рефлексивную логику подобных культурологических рассмотрений и проекций.

Учитывая потенциально взаимный характер культурологической рефлексии двух систем знания (включая рефлексия одного философского учения о другом), полезно представить эту ситуацию в виде простой структурной схемы:



Два философских учения  $\Phi_1$  и  $\Phi_2$ , связанные между собой культурной коммуникацией (односторонней или двусторонней), формируют друг о друге некоторое представление на уровне рефлексивных моделей  $R_{12}$  и  $R_{21}$ . В этот рефлексивный процесс с необходимостью должен быть включен контекст культуры  $K$ , который для  $\Phi_1$  и  $\Phi_2$  может быть либо общим, либо различным (в случае, если учения принадлежат разным культурам). В последнем случае мы имеем дело с аналогичной кросс-моделью взаимной рефлексии для двух культур  $K_1$  и  $K_2$ . Если процесс коммуникации носит односторонний характер, то имеет место лишь односторонняя рефлексия (есть  $R_{12}$ , но отсутствует  $R_{21}$ ).

В случае взаимной рефлексии множества философских учений  $\Phi_1, \Phi_2, \Phi_3$  и т. д. можно построить рефлексивную матрицу взаимных отображений  $\{R_{ik}\}$ , где  $R_{ik}$  означает

рефлексивный образ учения  $\Phi_k$  в учении  $\Phi_j$ . Соответственно, диагональные элементы матрицы вида  $R_{np}$  означают рефлексивный образ учения  $\Phi_p$  в самом этом учении. Ясно, что в случае одностороннего характера культурной коммуникации (или при ее отсутствии) многие клетки рефлексивной матрицы будут пустыми. Так, при обращении к философским учениям прошлого культурная коммуникация всегда носит односторонний характер. Для философских учений одной эпохи их культурная коммуникация может перерасти в диалог и оказать взаимное влияние на развитие этих учений.

С учетом всех изложенных выше соображений, рефлексивная модель философского знания (учения  $\Phi$ ) может быть символически выражена формулой

$$\Phi_{iax} = R_i(S_a \rightarrow O_x) : K$$

Здесь  $R_i$  обозначает тип философской рефлексии,  $S_a$  — субъекта этой рефлексии,  $O_x$  — объект рефлексии,  $K$  — контекст культуры, в котором они определены. Таким образом, философское учение  $\Phi_{iax}$  определяется в рефлексивной модели тремя переменными: типом рефлексии, объектом рефлексии и субъектом рефлексии. Иначе говоря,  $\Phi_{iax}$  — это рефлексивная модель объекта  $O_x$  в сознании субъекта  $S_a$ , а  $R_i$  — тип этой рефлексии.

Рефлексивную позицию философа, который включает в рефлексивный анализ свой метод (т. е. тип рефлексии), можно выразить формулой

$$R_i(S_a \rightarrow O_x, R_j) : K.$$

Ясно, что здесь невозможно элиминировать ни субъект, ни объект, ни тип рефлексии, ни контекст культуры. В этом смысле предложенная формула является универсальной и применима к любому философскому учению. Она может служить основой для систематизации и классификации самых разных философских учений — при условии, что мы располагаем достаточно разработанной классификацией типов философской рефлексии и объектов философского знания. Но даже при отсутствии такой классификации мы можем пользоваться этой формулой при построении рефлексивной модели философского знания, всякий раз выявляя эмпирически предметное содержание и тип рефлексии в том или ином философском учении. Теоретический анализ в этом случае проводится в той категориальной структуре, какой располагает исследователь, с дополнением и углублением по мере привлечения все более широкого материала. Ясно, что при этом

нам не обойтись без культурологического анализа, ибо содержательный анализ философского учения возможен только в контексте культуры, к которой принадлежит это учение. Необходимы также особые средства анализа и интерпретации, в частности, типология культур, история и т. д.

Не проще обстоит дело и с возможностью учесть индивидуальные особенности творца того или иного учения (субъекта философской рефлексии). Во многих случаях это почти невозможно сделать из-за недостатка информации. Вместе с тем эволюция взглядов того или иного философа, его тип сознания, ценностные и социокультурные ориентации с необходимостью должны быть учтены для правильного понимания его учения. Их приходится так или иначе реконструировать из всего доступного нам материала, в первую очередь, из его собственных трудов. Личность творца никак не может быть элиминирована из контекста его творчества, а стало быть, и из историко-философского анализа этого творчества.

Проведенное выше рассмотрение некоторых методологических аспектов рефлексивного подхода к философскому знанию показывает, что встречается немало трудностей при использовании данного подхода. Тем не менее, эти трудности не кажутся нам непреодолимыми. Их осознание есть первый шаг к их преодолению. Диалог различных философских учений, диалог различных культур — неотъемлемая часть мирового процесса взаимопонимания и сближения культур. По своей природе этот диалог с необходимостью включает в себя взаимную культурологическую рефлексия, и можно надеяться, что рефлексивная модель философского знания имеет важное значение для понимания этих процессов и может послужить делу самопознания и сближения культур.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Огурцов А. Рефлексия //Филос. энциклопедия. Т. 4. М., 1967. С. 499.

<sup>2</sup> Юдин Э. Г. Отношение философии и науки как методологическая проблема //Философия в современном мире. Философия и наука. М., 1972. С. 172—173.

<sup>3</sup> Проблемы рефлексии: Современные комплексные исследования. Новосибирск, 1987.

<sup>4</sup> Антипов Г. А., Донских О. А. Проблема периодизации историко-философского процесса с позиций представления о рефлексии// Проблемы рефлексии.

<sup>5</sup> Розов М. А. Проблемы эмпирического анализа научных знаний. Новосибирск, 1977.

## Л. ВИТГЕНШТЕЙН О ПРИРОДЕ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

Тексты Витгенштейна имеют своеобразный характер: это отдельные заметки, далеко не всегда связанные между собой, каскады вопросов, остающихся без ответа, длительные и подчас утомительные переборы всевозможных случаев употребления языковых выражений, и все это без четко сформулированных итогов рассмотрения. Конечно, понимание таких текстов оказывается делом более сложным, нежели усвоение систематизированных «академических» трактатов. Чтобы адекватно понять любую витгенштейновскую заметку, любой афоризм, надо видеть их связи с целостным образом витгенштейновской философии. При этом особую важность приобретает вопрос о том, как представлял себе Витгенштейн смысл и задачи философской деятельности.

Самым роковым недоразумением при этом оказывается мнение, будто Витгенштейн относился к философии практически так же, как и логические позитивисты: отрицал философские проблемы, считал их бессмыслицей, которая должна быть устранена путем анализа языка, и тем самым полностью сводил философию к логическому, а позднее к лингвистическому анализу.

Но действительно ли это недоразумение? Ведь самому Витгенштейну принадлежат следующие утверждения: «Большинство вопросов и утверждений философии объясняется тем, что мы не понимаем логику нашего языка»<sup>1</sup>; «Философия есть не учение, а деятельность» по прояснению предложений и «Результатом философии являются не «философские утверждения», но прояснение утверждений»<sup>2</sup>. Сходные идеи звучат и в поздних работах: «Мы видим в философском мышлении проблемы там, где их нет. И философия должна показывать, что там нет никаких проблем»<sup>3</sup>; «Результатом философии является открытие какой-нибудь голой бессмыслицы и шишки, которые набил себе рассудок, ломаясь за границы языка. Они, эти шишки, и позволяют нам оценить данные открытия»<sup>4</sup>; «Мы не должны строить никакой теории. В нашем рассмотрении не должно быть никаких гипотез. Все объяснения должны быть устранены, и их место должны занять одни описания»<sup>5</sup>.



Чем же витгенштейновское понимание философии принципиально отличается от позитивистского? Первое существенное отличие состоит в том, что для позитивистов бессмысленные высказывания делают философы, а логики, математики, физики в состоянии видеть эту бессмыслицу, потому что владеют навыками строгого научного мышления. Для Витгенштейна же дело обстоит иначе, а во многих случаях прямо противоположным образом. Для пояснения воспользуемся предложенной западногерманским исследователем В. Швайдлером<sup>6</sup> трактовкой философских рассуждений Витгенштейна как непрерывного диалога между философствующим и философом. Именно философствующий ломает голову над метафизическими псевдovoпросами и, пытаясь успокоить себя псевдоутверждениями, производит бессмыслицу. А философ-витгенштейнианец помогает ему избавиться от псевдопроблем и псевдоутверждений, показывая, что проблемы нет, есть просто нарушение правил использования языка. В роли философствующего, как показывают материалы Витгенштейна, выступают не столько философы-метафизики, сколько математики, логики, психологи и просто люди, рассуждающие на уровне здравого смысла. Метафизические устремления логиков и математиков Витгенштейн подчеркивает постоянно: «Ни в одном вероисповедании нет такого злоупотребления метафизическими выражениями, как в математике»<sup>7</sup>.

Второе и не менее важное отличие утверждений о философии, которые делали логические позитивисты, от витгенштейновских, состоит в их интонации. Мы особенно обращаем внимание на это обстоятельство, потому что оно свидетельствует о многом. В самом деле, против чего предостерегали логические позитивисты философов? Против бессмыслицы. Какой могла бы быть в их глазах расплата за эту бессмыслицу? Непонимание и пренебрежение со стороны «позитивно мыслящих» представителей математизированного естествознания. Но подобная расплата является чем-то внешним. В конце концов, и метафизик, в свою очередь, может посмотреть с пренебрежением на того, кто смотрит с пренебрежением на него.

Совсем по-другому обстояло дело для Витгенштейна. Мучительная, надрывная интонация многих его записей показывает, что расплата за псевдопроблемы и псевдоутверждения в его представлении является чем-то внутренним и очень серьезным. Недаром он говорит о философских *болезнях* и формулирует задачу своего философа-

ствования как терапевтическую. Но говоря о *шишках*, которые набивает рассудок, бьющийся в плену философских псевдопроблем, о борьбе с околдованностью нашего сознания нашим языком, Витгенштейн подчеркивает, что философские проблемы, т. е. проблемы, которые ставит себе философствующий, отличаются мучительностью, навязчивостью и безысходностью. Углубление в них сопровождается чувством того, что попадаешь в плен, бьешься, как муха о стекло, и так же, как муха, всеми своими усилиями не приближаешь своего высвобождения. «Философская проблема,— пишет Витгенштейн,— имеет вид: «Я не знаю, как из этого выбраться»<sup>8</sup>. Поэтому он и провозглашает, что задачи его собственной философии являются терапевтическими. Она призвана «показать мухе выход из мухоловки»<sup>9</sup>, высвободить сознание из-под власти навязчивых представлений, дать ему успокоительную ясность. А это «может означать только одно — что философские проблемы должны полностью исчезнуть. Собственно открытием является то, которое позволяет мне прекратить философствование, когда я захочу. Оно успокаивает философию, прекращает ее терзание вопросами, ставя под вопрос ее самое...»<sup>10</sup>.

Но в чем же состоит эта роковая «мухоловка», эта «ловушка языка»? Вообще, роль языка в познании и деятельности людей невозможно переоценить. «Не в том дело,— пишет Витгенштейн,— что без языка мы не могли бы объясняться друг с другом. Без языка мы не могли бы определенным образом влиять на других людей; не могли бы строить улицы и механизмы, и т. д. Ну и, конечно, без использования речи и письма мы не могли бы объясняться друг с другом»<sup>11</sup>. Язык — не просто средство передачи другим уже имеющихся у меня знаний и намерений. Он является важнейшим средством познания и освоения мира и организации совместной деятельности людей. Язык — это та линза, через которую — и посредством которой! — мы вообще смотрим на мир. При этом мы естественным образом не замечаем самое линзу. Метафора оптического средства или органа, с помощью которого мы смотри на мир, но которого не замечаем и не можем замечать, повторяется у Витгенштейна в разные периоды его творчества.

В нормальных ситуациях мы не должны обращать внимания на свой оптический инструмент. Однако бывает так, что мы, сами того не сознавая, переносим фокус своего зрения на эти «линзы» и, всматриваясь в неясные отблески, играющие на их поверхности, воображаем, что

всматриваемся в глубокую сущность рассматриваемого явления. Чаще всего это происходит тогда, когда человек философствует. «Проблемы, возникающие из-за неправильного понимания языковых форм, имеют характер *глубины*. Это глубокое беспокойство... оно коренится в нас так же глубоко, как и формы нашего языка»<sup>12</sup>.

Таким образом, воспользовавшись удачной формулировкой М. С. Козловой, можно сказать, что «основная философская задача Витгенштейна — достижение адекватной корреляции знания и реальности»<sup>13</sup>. «Неадекватное прочтение форм языка, подобно искажающим очкам, порождает, по убеждению Витгенштейна, неверное видение вещей. Это усугубляется ещё и тем, что мысленные схемы, модели, концепты, формулы и т. д. нередко отождествляются с самой действительностью, а вербальное уяснение часто вытесняет реальное видение ситуации»<sup>14</sup>. Таким образом, «ловушки языка», для Витгенштейна, заключаются в том, что, привыкнув использовать языковые формы для обсуждения реальности, мы начинаем путать их с самой реальностью, недооценивая сложный, многообразный и далеко не прямой характер связи языка и реальности.

В подобной постановке проблемы Витгенштейн является бесспорным продолжателем расселовской критики философии. Б. Рассел утверждал, что неаналитическое отношение философов-метафизиков к языку заставляет их считать **каждое обозначающее выражение — и даже такие, как «Пегас», «золотая гора» и т. п., — именем какой-то сущности**. Вследствие этого они оказывались вынуждены обсуждать, в каком смысле существуют «золотые горы», круглые квадраты и пр., различать виды и уровни бытия. Рассел предлагал устранять метафизические проблемы такого рода с помощью своей теории дескрипций.

Есть ли какое-то существенное отличие в позициях Витгенштейна и Рассела? Да, есть. Чтобы оценить его, надо опять вспомнить мучительную интонацию высказываний Витгенштейна. Она связана с тем, что, по его убеждению, «ловушки языка» не искоренимы никакими логическими ухищрениями и реформами языка, что в них попадают не только философы-метафизики, но люди самых разных профессий и положений. Причем чем человек дальше от философии, тем более «метафизическими» могут оказаться на поверку его рассуждения и тем труднее ему самому, без помощи выбраться из «мухоловки».

Для подтверждения того, что сфера «ловушек языка» не ограничивается только философскими проблемами,

приведем один эпизод из воспоминаний ученика Витгенштейна Нормана Малькольма. Осенью 1939 г. они с Витгенштейном регулярно совершали совместные прогулки. Как-то они стали обсуждать передаваемое германским радио обвинение британских властей в желании организовать физическое уничтожение Гитлера и ответные опровержения британских властей. Малькольм заметил, что обвинение действительно неправдоподобно, потому что подобное желание не соответствует «британскому национальному характеру». Замечание Малькольма вызвало столь сильное раздражение Витгенштейна, что он прекратил совместные прогулки с Малькольмом. И спустя пять (!) лет, в ноябре 1944 г., в письме к Малькольму Витгенштейн возвращается к этому эпизоду: «Я тогда подумал,— писал Витгенштейн,— какая же польза от изучения философии, если оно дало Вам только умение правдоподобно рассуждать о некоторых затруднительных вопросах логики и т. п. и если от этого не изменилось Ваше мышление о важных вопросах повседневной жизни, если Вы не более сознательно, чем какой-нибудь журналист, используете *опасные* (курсив Витгенштейна.— З. С.) фразы, которые эта публика использует в своих целях»<sup>15</sup>. И далее Витгенштейн пишет о том, как трудно честно осмысливать свою жизнь и жизнь людей вообще. В таких размышлениях не получаются сенсационные результаты. Это очень тяжелая и неприятная работа, но чем она тяжелее и неприятнее, тем она честнее.

Данный эпизод показывает, что Витгенштейн прилагал свое представление о «ловушках языка» к широкому кругу явлений и проблем современной ему западной культуры. Тенденция видеть за каждым существительным обозначаемую им определенную сущность способна привести в сфере манипуляций массовым сознанием к гораздо более серьезным и трагическим последствиям, чем в сфере профессионального метафизического философствования.

Чтобы «показать мухе выход из мухоловки», Витгенштейн стремится продемонстрировать реальную работу механизмов языка, реальное употребление его понятий и многообразие путей, какими они соотносятся с реальностью. Конкретной реализацией идеи многообразия соотношений языка и реальности являются выдвигаемые Витгенштейном принципы «семейного сходства» и «значения как употребления».

Принцип «семейного сходства» направлен против традиционной теории абстракции. Для Витгенштейна

**абстрагирование и обобщение — это методы естественных наук. А в философии — в его философии — важно не потерять специфику каждого конкретного случая, в частности специфику каждого конкретного способа соотношения языкового выражения и реальности.** Подобная установка на специфическое и единичное противоречит основным традициям европейского философского мышления, для которого общее и существенное гораздо важнее многообразных частных проявлений этого общего. Частное рассматривается как ширма, скрывающая общее и существенное. Если общее и не усматривается сразу, то считается, что его надо выявить с помощью какой-нибудь особой техники анализа.

Здесь надо пояснить, что Витгенштейн не занимается проблемой сущности и явления, как и вопросом о том, может ли положительная наука проникать от явлений к сущности. По-видимому, он склонен рассматривать поиск сущностей и причин как одно из правил «научной игры», принимаемое без обсуждения. А философия вовсе не призвана что-либо менять в языковых играх. Обсуждая проблему абстракций, Витгенштейн имеет в виду философскую и логическую проблематику. Речь идет о поиске абстрактных общих свойств, которыми обладают все предметы, обозначаемые одним и тем же понятием: все «предложения», все «имена», все «языки», все «народы», все «религии» и т. п.

Витгенштейн противопоставляет традиционной теории абстракции свою теорию «семейного сходства», согласно которой некоторые группы предметов, называемых одним и тем же словом (например, некоторые виды игр), сходны между собой в одном отношении (так, можно выделить общие характеристики игры в шахматы и игры в футбол), другие группы — в другом отношении (например, игра в футбол и детская игра в мячик), еще какие-то — в третьем (игра в мячик и игра в куклы). Но нет общего свойства, которым бы обладали все те и только те виды деятельности, к которым прилагается понятие «игра». Поэтому предметам, связанным отношением «семейного сходства», нельзя дать общего определения согласно канонам традиционной логики — через род и видовое отличие.

Таким образом, концепция «семейного сходства» направлена против идей о том, что каждому общему понятию реально соответствует определенное абстрактное свойство. Поэтому она должна быть дополнена идеей значения как употребления. Если отрицается, что значение

общего понятия определяется известным абстрактным свойством, то нам приходится допустить, что использование данного понятия по отношению к данному кругу предметов регулируется набором парадигм типа: игрой называется это и еще это, и то тоже игра. Ориентируясь на такие образцы, мы можем употреблять данное понятие в привычных, известных случаях. Но относительно каких-то новых явлений наличный набор парадигм не предрешает, распространится ли на них употребление соответствующего понятия.

В последние годы концепция «семейного сходства» привлекает все большее внимание в связи с проблемами классификации. Она оказывается очень полезной для наук, описывающих объекты реальности, а не абстрактные идеализированные структуры, например для истории, антропологии, этнографии, биологии. Эти науки постоянно сталкивались с тем, что в одни и те же классификационные разряды попадали различные явления, которые попарно имели достаточно общих черт; но в то же время не прослеживался признак, общий для всех явлений данного разряда и только для них.

Нам представляется, что принцип «семейного сходства» может пролить свет на дискуссии вокруг понятия «наука». Затруднения, связанные с определением науки, упираются в то, что любое предлагаемое определение оказывается либо слишком широким, и тогда в него попадают явления, которые мы не склонны были бы считать наукой; либо слишком узким, и тогда то, что мы интуитивно считаем наукой, оказывается за пределами определения. Если определение выражает сущность современной науки, то, согласуясь с ним, мы вынуждены считать, что наука возникла чуть ли не в XIX в. Более мягкие определения, позволяющие включать большее число исторических феноменов, страдают, как кажется, тем, что совершенно не выражают сущности науки. С одной стороны, алхимия, очевидно, не наука. С другой стороны, ее нельзя исключить из истории науки средних веков и Возрождения. С одной стороны, можно согласиться с таким определением науки, в силу которого математика будет не наукой, а только языком науки. С другой стороны, как можно исключить античную математику из истории античной науки? Как охватить в одном определении технические науки и историю, искусствоведение? Поэтому, как нам представляется, для истории науки определение науки по принципу «через род

и видовое отличие», претендующее при этом на раскрытие сущности абстрактного предиката «быть наукой», позволяющего провести демаркацию между наукой и ненаукой,— такое определение не даст искомой ясности, но лишь добавит затруднений и путаницы. Надо признать, что «наука» обнимает многообразие явлений, не имеющих единой и общей «сущности», но связанных между собой по принципу «семейного сходства». Конечно, такое признание сразу снимает самую проблему демаркации науки от ненауки благодаря выделению сущностного признака науки.

Согласившись с этим, мы должны признать далее, что распространение понятия «наука» на какие-то формы и сферы познания может быть не результатом открытия «научной сущности» этих форм и сфер, а решением о принятии новой парадигмы словоупотребления. Это не надо понимать так, что данное решение произвольно. Конечно, оно должно иметь под собой серьезные основания. В качестве таковых можно назвать прежде всего достаточное сходство с какими-то из признанных форм науки, реальные связи с признанными научными институтами, использование методов, считающихся типично научными, роль в выработке современного корпуса научного знания. Существенным моментом являются *генетические* связи. Возможно, что сам термин «семейное сходство» вводился Витгенштейном не как метафора, а как указание на ведущую роль генетических связей. Словоупотребление часто переносится на «предков» и «потомков» обозначаемого соответствующим термином явления. **Но важно подчеркнуть, что** решение, даже достаточно обоснованное, остается решением, потому что сходство и несходство между различными «науками» не детерминирует его однозначно. Если это обстоятельство не осознается адекватно, то рождаются лишние концептуальные «псевдопроблемы» и путаница.

Но вернемся ближе к Витгенштейну. Ловушки языка, о которых он говорит, многообразны. Витгенштейн не пытается дать их полного перечня или провести демаркационную линию между «опасными» и «безопасными» языковыми формами. Здесь действует тот же принцип, что и в фармакологии, где, как известно, «всякое лекарство — яд, и всякий яд — лекарство». Одни и те же способы выражения иногда могут представлять опасность, а в других ситуациях быть безвредными. Так, в XVIII в. оборот «мнимые числа» таил в себе опасность, но сейчас он совершенно безвреден, ибо ясно, что свойства комплекс-

ных чисел определяются на основе аксиом, а не проникновением в смысл слова «мнимое».

В записях и заметках Витгенштейна большое место занимает проблема математического существования. Как известно, она была одной из центральных для ведущих направлений в основаниях математики. Главным пунктом споров между формалистами, интуиционистами, конструктивистами был вопрос о том, что значит для математического объекта «существовать». Размышления Витгенштейна над этой проблемой привели его к тому, что она тоже является признаком, что сознание философствующих математиков попало в «ловушку языка» — в данном случае языка математического. Что же это за ловушка?

Ответ на этот вопрос мы обсудим немного позднее, потому что предварительно нам придется ответить на вопрос о смысле и ценности деятельности философа-витгенштейнианца. Если он должен только излечивать заблуждения философствующего, проясняя для него его высказывания, то после «излечения» ничего не остается ни от проблемы, ни от ее философского излечения. В самом деле, если задача философа является только критической, то после того, как его критика признана и критикуемое воззрение устранено, она теряет всякий интерес, начинает выглядеть трюизмом. Поэтому Витгенштейн и сравнивает философские решения проблем с подарками колдуна: вынесенные из заколдованного замка, они превращаются в мусор<sup>16</sup>.

Но, таким образом, получается, что деятельность и самое существование философа-витгенштейнианца зависят от того, попадет ли кто-нибудь в «ловушку языка». Не окажется ли наш философ когда-нибудь без работы? От ответа на данный вопрос зависит, признаем ли мы за философией Витгенштейна какое-то положительное содержание или будем считать, что она чисто разрушительна.

Как нам представляется, у Витгенштейна есть определенная концепция языка, которая объясняет, почему «околдование» разума языком неизбежно. И эта концепция дает новый и довольно неожиданный взгляд на всю современную культуру.

Среди заметок Витгенштейна о «ловушках языка» есть следующая: «Когда мы философствуем, мы становимся дикарями, первобытными людьми, которые слышат выражения цивилизованных людей, неправильно их понимают и потом извлекают из них очень странные заключения»<sup>17</sup>. На первый взгляд это может показаться



простой метафорой. Но знакомство с текстом<sup>18</sup> наводит на мысль, что сравнение с дикарями надо понимать буквально. Витгенштейн действительно убежден, что магическое отношение к знаковым системам присуще цивилизованным людям ничуть не в меньшей степени, чем дикарям. Это касается таких пластов сознания, которые никак не затронуты «прогрессом». Целовать портрет возлюбленной, изничтожить изображение врага — эти символические действия могут приносить нам, цивилизованным людям, не меньшее удовлетворение, чем дикарям, хотя мы и знаем, что они не имеют реального воздействия на изображаемый объект. Магическая сопричастность знака и обозначаемого переживается нами сама по себе, не в меньшей степени, чем магические свойства знака.

Как нам представляется, высказывания Витгенштейна правомерно интерпретировать так, что в этом глубинном пласте сознания и заложены механизмы, заставляющие нас принимать знаковую систему за самую реальность, субстантивировать знаки, выводить из сущности знаковых форм сущность вещей.

Для дикаря знак может активно воздействовать на людей и на вещи. Для здравомыслящего современного человека, когда масло дорожает, то это «поступок» самого масла, определяемый свойствами масла. В любом случае предмету, выступающему в действительности как знак, приписываются способности, никак не коренящиеся в его физической природе.

Но разве мы не видим в современной науке сферу, где знаки без всякой мистики определяют, что могут и чего не могут делать с ними люди? Речь идет о математике. Так, сам натуральный ряд определяет, что мы можем, а чего не можем утверждать о нем. Мы не свободны в этом. Закон недопустимости противоречия как бы сам заставляет нас подчиняться ему. Именно в силу того, что мы не свободно изобретаем свойства математических объектов, но *открываем* их, исследуя математические системы, и встает вопрос о «математическом существовании». Допущение особых математических объектов, которые способны вступать с нами во взаимодействие, представая перед нашим умственным взором и заставляя правильно описывать себя, кажется единственным объяснением этой ситуации.

Признание существования математических объектов связано также со стремлением уподобить математику

и логику естествознанию, представить их как квазиэмпирические. Недаром Рассел сравнивал логику с зоологией в том смысле, что зоология описывает существующие виды животных, а логика — существующие виды логических объектов. Однако, с точки зрения Витгенштейна, подобная «естественно-научная» установка по отношению к математическим объектам является проявлением более глубокой склонности человека и фетишизации используемых им знаковых систем.

Масло, способное на такую «деятельность», как дорожать или дешеветь; непонятно, каким образом существующие математические объекты, которые с неотразимой силой определяют, что мы можем говорить о них, заставляют вспомнить о классическом анализе К. Марксом «мистических свойств» товаров и денег в главе «Товарный фетишизм и его тайна» первого тома «Капитала». Здесь Маркс показал, что наделение товаров и денег удивительными силами и способностями является результатом того, что на них переносится отчужденная от индивида сила социально-экономических отношений<sup>19</sup>.

Реконструируя мысль Витгенштейна, мы решаемся предположить, что для него решающую роль в фетишизации знаковых систем играет то обстоятельство, что со знаками связаны системы правил, определяющие наше поведение. Мы не свободны в том, как оперируем со знаками и как реагируем на знаковое поведение других людей. Мы подчиняемся социальным нормативам, которые мы выучили, обучаясь языку. Когда нас обучают значению того или иного слова (а позднее математического понятия), то при этом и происходит обучение определенному языковому поведению, т. е. подчинению нормам языка (правилам счета). Сила, с которой эти нормативы регулируют наше поведение, начинает рассматриваться как свойство самих знаков либо абстрактных объектов, которые якобы способствуют знакам<sup>20</sup>.

К. Маркс исследовал причины возникновения и условия преодоления отчуждения. У Витгенштейна подобной постановки вопроса мы не найдем. По-видимому, для него, как и для подавляющего большинства буржуазных мыслителей, отчуждение непреодолимо. (Здесь надо оговориться, что термин «отчуждение» он не употребляет. Однако речь у него, как нам представляется, идет именно об этом.)

Поэтому Витгенштейн говорит только о конкретных «болезнях», порождаемых неправильным пониманием функционирования языка. Для конкретных болезней он

предлагает конкретные терапии. Но он в принципе не собирается реформировать язык. Последний для него есть факт естественной истории человеческого рода, так же как и наша склонность к его фетишизации. Против этих обстоятельств бессмысленно бороться в целом. Поэтому Витгенштейн подчеркивает: «Философия никоим образом не должна нарушать повседневное использование языка; она может, в итоге, его только описывать. Также она не может обосновывать язык. Она оставляет все, как есть. И математику она оставляет, как она есть, и никакое математическое открытие не может продвинуть ее дальше»<sup>21</sup>.

Философ вмешивается в случаях, когда разум попадает в конкретную «ловушку» и бьется там особенно мучительно. Он пытается решить проблему показом будничной работы языка в данном конкретном случае. При этом он всякий раз показывает то, что уже известно философствующему. Философствующий попадает в затруднение не из-за недостатка знаний, но из-за недостатка *самоконтроля* и *воли*, чтобы остановиться на известном и не соскользнуть якобы «вглубь», а на самом деле — вдоль поверхности языковых форм. Из рассуждений Витгенштейна ясно, что для излечения философских болезней требуется волевое усилие<sup>22</sup>. Философская деятельность витгенштейнианского толка требует прежде всего *воспитания воли*, чтобы противостоять естественной склонности к фетишизации знаковых систем.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Wittgenstein L. Tractatus Logico-Philosophicus. L., 1949. § 4.003.

<sup>2</sup> Ibid. § 4.112.

<sup>3</sup> Wittgenstein L. Philosophische Grammatik. Frankfurt a/M., 1973. P. 47.

<sup>4</sup> Wittgenstein L. Philosophical Investigations. Oxford, 1953. § 119.

<sup>5</sup> Ibid. § 109.

<sup>6</sup> Schweidler W. Wittgensteins Philosophiebegriff. Freiburg; München, 1983.

<sup>7</sup> Wittgenstein L. Culture and Value. Oxford, 1980. P. 1.

<sup>8</sup> Wittgenstein L. Philosophical Investigations. § 123.

<sup>9</sup> Ibid. § 309.

<sup>10</sup> Ibid. § 133.

<sup>11</sup> Ibid. § 491.

<sup>12</sup> Ibid. § 111.

<sup>13</sup> Козлова М. С. Концепция философии в трудах позднего Витгенштейна // Природа философского знания/ИНИОН. М., 1975. С. 218—263.

- <sup>14</sup> Там же. С. 229.  
<sup>15</sup> Malcolm N. Ludwig Wittgenstein: A memoir. L., 1958. P. 39.  
<sup>16</sup> Wittgenstein L. Culture and Value. P. 11.  
<sup>17</sup> Wittgenstein L. Philosophical Investigations. § 194.  
<sup>18</sup> Wittgenstein L. Remarks on Frazer's «Golden Bough» //Atlantic Highlands. N.-Y., 1979.  
<sup>19</sup> Маркс К. Капитал //Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 23.  
<sup>20</sup> Bloor D. Wittgenstein: A social theory of knowledge. N.-Y., 1983. P. 20.  
<sup>21</sup> Wittgenstein L. Philosophical Investigations. § 124.  
<sup>22</sup> Ср.: Kenny A. The legacy of Wittgenstein. Oxford, 1984.

В. Н. КАТАСОНОВ

КАРЛ ЯСПЕРС:

## НАЧАЛА ФИЛОСОФИИ И ЕЕ МЕСТО В КУЛЬТУРЕ

Имя Карла Ясперса — одно из самых известных философских имен XX столетия. Его популярность есть не только выражение удивительной плодотворности и широты интересов немецкого мыслителя, писавшего, помимо собственно философских сочинений, по проблемам психологии, литературоведения, историософии, политологии. Эта популярность тесно связана и с особенностями его собственной философской системы, с ее открытостью к диалогу, с ее специфической «ангажированностью». Обсуждению взглядов Ясперса на источники философской активности и место философии в культуре и посвящена эта статья.

Что касается начал философии, как тех вечных духовных источников, от древности и поныне питающих философствование, то здесь Ясперс не был оригинален. Более того. Подчеркнутый пиетет к исторической традиции, — хочется даже сказать, доверие к истории — заставляет Ясперса выдвинуть на первый план то, что уже давно стало прописями философских школ. В качестве начал философии (в онтологическом, а не историческом смысле) Ясперс выделял прежде всего три: удивление, сомнение и осознание потерянности человеческого существования. Вместе с Платоном и Аристотелем Ясперс подчеркивал роль *удивления*. Удивление помогает осознать незнание, помогает выйти из натурального состояния самодостаточности. Удивление пробуждает надежду на обретение высшей, скрытой истины и побуждает ее искать.

*Сомнение* является другим мощным стимулом философствования. Человек может однажды осознать условность всех тех знаний и предписаний, которые даны ему через образование и естественные условия человеческого общежития. Человек вдруг обнаруживает, что эти нормы и знания не несут с собой той достоверности, которая бы окончательно убедила разум. Как только этот «зазор» между условностью знаемого и безусловностью чаемого знания осознан, перед человеком встает дилемма: или остановиться на голом отрицании, признать, что нет ничего достоверного, или же постараться найти достоверное самостоятельно. Декарт, движимый именно сомнением, находит это достоверное в своем *cogito ergo sum*. Методически культивируемое сомнение становится двигателем философского познания. Подвергая философские положения беспощадной критике, сомнение разрушает зыбкое, сомнительное и ищет основательное и достоверное.

Однако удивляющийся и сомневающийся человек, несмотря на всю радикальность своего сомнения, может тем не менее быть занят лишь миром вещей и их отношений и, следовательно, быть отвлеченным от своей собственной **экзистенциальной ситуации**. Лишь обратив внимание на последнюю, человек, по Ясперсу, осознает всю глубину собственной незащищенности и потерянности. Императивом в этом случае становится одно: «Ни на что в мире нельзя положиться»<sup>1</sup>. Человек беспомощен перед лицом природных стихий. Та безопасность, которую удалось обрести ему в результате долгого развития цивилизации, есть лишь иллюзия защищенности. Человек все так же смертен, подвержен болезням, опасностям, случайностям, как и многие тысячи лет назад.

Объединение людей в общества, союзы для совместного решения жизненных проблем создало новые угрозы. Человек оказывается беспомощным и перед лицом социальных катаклизмов: войн, революций, восстаний, групповой борьбы. Никакое государство, никакой общественный институт, никакая идеология не могут дать человеку гарантированной защищенности. Жизнь неумолимо ставит человека в *предельные ситуации* (термин ясперсовской философии) — смерть, страдание, борьба, вина, — в которых человек осознает свою беспомощность перед загадочным Целым жизни. Вопрошание, рождающееся из этой беспомощности, и есть, по Ясперсу, третий — вместе с удивлением и сомнением — источник философствования. Ясперс полностью принимает формулу стоика Эпиктета: «Начало

**философии — это опыт нашей собственной слабости и бессилия». В предельных ситуациях человек беспомощно ищет, за что схватиться, в чем обрести опору, ищет прежде всего ту идею, которая помогла бы выйти из безвыходного положения. И отчаяние самим фактом своего появления в мире, подчеркивает Ясперс, свидетельствует о том, что находится вне мира. Человек хочет быть спасенным. Философия не может дать этого спасения, однако «философствовать — это всегда побеждать мир, это нечто аналогичное спасению»,— пишет Ясперс<sup>2</sup>.**

Нашей непосредственной целью не является обсуждение ясперсовской метафизики. Однако, чтобы двигаться дальше, необходимо вспомнить ее хотя бы в общих чертах. Главным здесь выступает у Ясперса концепция объемлющего. Все мыслимое предстает нам в некотором горизонте мышления. Характер этого горизонта входит конституирующим моментом в наше знание. Этот горизонт может в свою очередь сам заключаться в более широком горизонте и выступать внутри последнего как некий объект. Однако, подчеркивал Ясперс, философия начинается именно тогда, когда мы задумываемся о горизонте, который ни при каком условии не может выступить для нас в качестве объекта.

Такой горизонт существует для нас как объемлющее (Umgreifende). Так, Кант, например, осознает, что мир как целое представляет для нас лишь идею и никогда не дан нам в опыте, как таковой, в качестве объекта. Мир (Welt) представляет, по Ясперсу, один из типов объемлющего. Другим типом объемлющего выступает сознание вообще (Bewusstsein überhaupt). Сознание вообще есть тот универсальный тип разумности, в пространстве которого разворачивает свои построения новоевропейская наука. Индивидуальное сознание, взятое под этим углом зрения, представляет собой лишь экземпляр этого универсального сознания, выступает лишь как медиум последнего и, вообще говоря, случайно (для самой истины в ее научной форме). Этой безразличной универсальности сознания вообще противостоит уровень объемлющего как эмпирического существования (Dasein). Существенным здесь выступает именно временное «бытование» живого человеческого индивидуума во всей непосредственности его витальности. Человек в горизонте эмпирического существования — это существо, «которое имеет начало и конец своего существования, которое трудится и борется в своем окружении, изнемогает и уступает, наслаждается и страдает, испытывает страх и надежду»<sup>3</sup>.

Человек также причастен и другому уровню объемлющего, названному Ясперсом *дух* (Geist). Существование на уровне духа — это членство в некоей динамической становящейся целостности. Таким выступает человеческое существование в рамках социальных союзов, нации, профессии, школы и т. д.

Эти уровни объемлющего, однако, не исчерпывают, по Ясперсу, всего бытия. Они представляют собой лишь сферу имманентного бытия. Несмотря на то что, от древности и до сегодняшнего дня существуют философские школы, настаивающие на единственности имманентного бытия, на том, что оно исчерпывает всё бытие, Ясперс считает, что история мысли подтверждает противоположное мнение. Имманентное оставляет человека неудовлетворенным. Человек чувствует себя в нем потерянным. Через всю историю человек апеллирует к надмирному, к трансцендентному. Это трансцендентное по самому своему определению не может, подчеркивает Ясперс, выступить в мире в качестве некоего объекта. Поэтому только благодаря особому модусу мысли — *трансцендирующему скачку* — касается человек последних уровней объемлющего. Отталкиваясь от мира, достигает он божественного (или трансценденции); отталкиваясь от эмпирического существования, сознания вообще и духа, человек постигает себя как *экзистенцию*.

Экзистенция выступает как тот глубинный носитель самобытия; который поддерживает все остальные уровни объемлющего. Без экзистенции все было бы безлично и безразлично. В своей глубине экзистенция остается всегда темным и таинственным источником свободы, спонтанности. Экзистенция не может быть, собственно, познана. Познание экзистенции выступает в качестве особого акта, называемого Ясперсом высветлением экзистенции. «Когда экзистенция понимает себя,— пишет Ясперс,— то это не есть понимание, которое могло бы быть отделено от понимающего; не какое-либо наблюдение, это есть в самом высветляющем понимании впервые становящееся возникновение»<sup>4</sup>. В своей непосредственности духовная активность человека (объемлющая, как дух) проявляется в верности некоторой идее, в разворачивании содержания этой идеи в действительном мире. Непосредственное же проявление экзистенции, по Ясперсу, есть *вера*. Эта вера, как познание соотнесенности временного бытия с вечным, с трансценденцией, выступает как парадоксальный способ присутствия вечного во временном, как *историчность*. Эта «висящая в воздухе» вера, ничем

не подтвержденная с точки зрения имманентных критериев, оказывается вестником особой экзистенциальной достоверности.

Экзистенция выступает как основание всех модусов объемлющего, которыми бытие представлено в нас самих. Эти модусы и все внутри них существуют не раздельно, а так или иначе взаимосвязанно. Начало этой взаимосвязи носит у Ясперса название *разума*. Ясперс старается при этом учесть весь богатейший опыт философского осмысления разума. Разум, когда он выступает на уровне сознания вообще, называется рассудком. В рамках духа разум есть стремление к тотальности некоторой становящейся идеи, развивающей свое и отталкивающей чужое. В своей полноте разум оказывается волей к универсальной взаимосвязи. Благодаря ему не только связываются и высветляются все модусы объемлющего, но разум способен касаться и абсолютно иррационального. Разум всему стремится дать язык, даже тому, что хочет спрятаться от света именованья. Разум есть постоянное **беспокойство, нарушающее тождество любой данности. «Но он может быть также и источником глубокого удовлетворения и мира, не удовлетворенности самоуверенно рассудочного целого, а тишины (Ruhe) самого бытия; как оно открывается через разум»**<sup>5</sup>. Разум есть сила, стремящаяся к ясности и единству. Однако он не удовлетворяется ни научным единством сознания вообще, ни тотальностью духовной деятельности. Так же, как и экзистенция, разум преодолевает эти единства. Поверх всех барьеров разум ищет возможности коммуникации между экзистенциями. «Разум не есть еще любовь, но условие свободы, истины и чистоты любви»,— пишет Ясперс<sup>6</sup>.

Особую, характеризующую роль играет в философии Ясперса понятие философской веры. Она связана с религиозной верой, но и существенно отлична от нее, как постоянно настаивает философ. Человеческая свобода приводит экзистенцию к вопрошанию о причине мира, о том, почему вообще есть нечто, а не ничто. С другой стороны, существование зла и страдания в мире также свидетельствует о недостаточности мира самого по себе. Именно через свою свободу касается человек трансценденции, Бога. О едином Боге говорят человеку и мировые религии, и история философии. Однако, считает Ясперс, и первые, и вторая дают неправильное истолкование опыту трансценденции. Священники, настаивающие, что познание Бога возможно только через смирение и подчинение



церкви, путают подчинение Богу с подчинением человеческим институтам и мнениям. Бог говорит с человеком о его свободе. Для человека, ищущего водительства Богом, нет никаких гарантий того, что он не примет неправильного решения. Но желание уклониться от риска прямой коммуникации с трансцендентным, желание спрятаться за церковную ограду свидетельствует, по Ясперсу, скорее о боязни этой коммуникации. Вместе с тем философия стремится доказать существование Бога. Однако безуспешность (и самопротиворечивость) этих попыток вполне засвидетельствована историей философии (как, впрочем, подчеркивал Ясперс, и невозможность доказательства бытия Бога). Философские доказательства бытия Бога следует понимать, по Ясперсу, метафорически. Так, космологическое «доказательство» ставит вопрос о причине мира, о первопричине. Однако, как показал Кант, нельзя применять к миру в целом те схемы мысли, которые применяются к феноменам внутри мира. Мир никогда не дан нам как целое, как феномен. Тем не менее космологическое доказательство, по Ясперсу, взятое не как доказательство, а как некий «знак», обнаруживает нашу неудовлетворенность, имманентно пробуждает нас к созданию тайны оснований мироздания, приводит нас к объемлющему.

Философская вера Ясперса, не допускающая никакой объективации, открывается только свободе индивидуального исторического существа. Более того, человеческая свобода и Бог оказываются неразделимыми. «Я уверен в одной вещи,— пишет Ясперс,— как свободное существо я не существую сам по себе, но я дан в настоящем самому себе... Высшая свобода, свобода от всякой зависимости в мире осознает себя в то же время глубочайшим образом связанной с трансценденцией... Я уверен, что Бог есть благодаря тому самому решению, которое дает мне существование. Эта уверенность не позволяет заключить Бога в формулу, а превращает его в постоянное присутствие для экзистенции»<sup>7</sup>. Философская вера у Ясперса не «кристаллизуется» в символ веры, а актуализуется в исторических ситуациях. Попытка человека приписать Богу какие-то конкретные черты есть всегда идолатрия. Примером этого является, по Ясперсу, Бог Ветхого завета, который гневается, любит, ревнует. Даже попытка схватить «образ» безличного Бога в греческой философии, в индуизме и даосизме также, по мнению Ясперса, не удалась. Лишь философская рефлексия, отталкиваясь

от любого образа, приходит в конце концов к осознанию молчаливого присутствия некоторого сознания, дающего нашей жизни взыскуемое основание.

Концепция философской веры Ясперса при более внимательном рассмотрении оказывается в высшей степени синкретическим элементом его философии. С одной стороны, мы явственно слышим в ней *sola fide* протестантской традиции, со всем ее характерным отталкиванием от пышной материальности культовых форм католицизма, с ее упрямым стремлением к более внутренним, «спиритуальным» формам христианства. С другой же стороны, настойчиво выдвигаемый немецким философом тезис об историчности аутентичной веры естественно возвращает его обратно к... историческим формам религиозности. Ясперс как бы хочет принять их истоки, их экзистенциальную историческую событийность, но не желает принять всего того, что эти истоки породили. Хотя именно эти религиозные традиции во всей полноте их догматической, культовой, организационной структуры и есть историческое же разворачивание заложенных в истоках возможностей...

По Ясперсу, философская вера должна принять на свою ответственность библейские заповеди, «в которых истинное отношение человека к Богу находит наиболее глубокое выражение»<sup>8</sup>. Однако эти заповеди должны быть философски очищены от всего «случайно исторического». Так, вторая заповедь Моисея — «Не сотвори себе кумира, и всякого подобия...» — исторически была направлена против идолатрии современного Моисею общества и означала, что Бог невидим и не может быть представлен никаким предметом. Философский же смысл заповеди, учит Ясперс, состоит в том, что Бог не только не представим, но, вообще говоря, немислим и неименуем. Сам Ветхий завет отступает от этой заповеди, считает Ясперс, когда описывает Бога в антропоморфных терминах — гневающийся, любящий, наказывающий Бог. До чистого созерцания апофатического Божества поднимается только философское сознание, специально культивируемое усилием...

Другая заповедь: «Да будет воля Твоя...» Ясперс опять вменяет эту заповедь философской вере. Человек, следующий этой заповеди, должен смиренно осознавать свое бессилие понять пути промысла Божия и в то же время быть исполненным к нему доверия и надежды. «Подобное отношение доверия делает возможным целост-

ное чувство признательности, любви одновременно бессловесной и безличностной»<sup>9</sup>. Очень трудно понять, как можно любить «бессловесно и безлично» чистое трансцендентное. Апофатическая трактовка Божества внутри христианства логически и психологически была внутренне согласована: на пути (духовном) апофатического поднятия к Богу «погашению» имен Бога соответствовала и психологическая трансформация. Высшие этапы созерцания характеризовались скорее как «экстаз», чем как любовь. У Ясперса же парадоксальным образом соединяются апофатически мыслимое божество: «Бог веры есть Бог далекий, Бог сокрытый, Бог недоказуемый»<sup>10</sup> — и теплое, сердечное отношение доверия, любви, преданности и надежды к Богу, отношение, чья обусловленность иудео-христианской традицией довольно прозрачна.

С философской верой связана и ясперсовская трактовка *абсолютных требований*. Жизнь свидетельствует, что человек нередко совершает поступки, подчиняясь абсолютным требованиям. Условием такого поступка служит оценка ситуации, при которой человеческая жизнь в своей тотальности становится относительной ценностью. Однако человек, отдающий свою жизнь, не обязательно совершает абсолютный акт. Для абсолютности необходимо, чтобы решение было принято человеком, исходя **из аутентичности его свободы. Вполне в духе кантовской** теории нравственности критикует Ясперс любую гетерономную обусловленность воли, есть ли это чувственное побуждение, есть ли это церковное предписание, есть ли это своеволие голого самоутверждения. Только в глубине своей свободы, или, другими словами, исходя из своей экзистенции, человек делает выбор, подчиняясь абсолютному требованию. Экзистенция, реализуя себя в этом выборе, достигает самого бытия, достигает трансценденции. Но абсолютные нормы, которым подчиняет себя человек, не могут быть объектом, которого делают, и даже не могут, вообще говоря, до конца адекватно быть вербализованы. «Абсолютное не есть то, что желают, но то, что вдохновляет желание. Абсолютное, как основание действия, не есть, следовательно, дело познания, но объект веры»<sup>11</sup>. Абсолютное в этом смысле не может быть и бытием, оно каждый раз должно завоевываться заново... Идеалом для Ясперса в этом смысле служит фигура Сократа. «Он, живший ясностью своего разума, внутри его объемлющего «я ничего не знаю», следовал своей дорогой, не позволяя себе ни уклониться, ни быть задетым

страстным неистовством людей, которые негодовали, презирали, которые хотели любой ценой быть правыми; он не сделал никакой уступки, он не принял возможности скрыться, которая ему предлагалась, и он умер в ясности, идя на риск во имя своей веры»<sup>12</sup>.

После такой настойчивой акцентации чистоты, спонтанности, автономности человеческого выбора в пользу абсолютных требований как единственного гаранта их абсолютности трудно понять, почему абсолютный выбор между добром и злом, по Ясперсу, с необходимостью решается в пользу добра. Человек, по Ясперсу, философски пробуждается, только если он сознает абсолютное различие добра и зла. И человек обретает абсолютное бытие, только если он выбирает добро, т. е. абсолютно искреннее следование моральным нормам и жизнь в любви. «...Любовь, которая есть само основание абсолютного, идентична воле достигнуть реальности в себе. Я хочу, чтобы то, что я люблю, было. И я не могу достигнуть бытия в себе, не любя его»<sup>13</sup>.

В контексте ясперсовской философии эти фразы скорее загадочны, чем философски убедительны. Смысл их мог бы быть только один. Жизнь, а точнее, опыт самоопределения экзистенции перед лицом абсолютного, перед лицом трансценденции свидетельствует, что абсолютное бытие достигается только через любовь. Но сам этот факт был бы тогда голой данностью, *откровением* самого бытия. Однако, по Ясперсу, откровение бытия никогда не может быть знанием, не может стать преданием. Становясь преданием, оно всегда фальсифицируется, искажается, заслоняется и подменяется человеческими интерпретациями. Аутентичная форма существования абсолютного для человека — только его экзистенциальное обретение в спонтанном — и принципиально нестабильном — акте прямой коммуникации с трансценденцией. Но тогда откуда эта уверенность в необходимости любви?..

Эту характерную двойственность философии Ясперса можно подтвердить еще одним примером. Ясперс настойчиво критикует претензию церковных институтов выражать волю Бога. Но вместе с тем он пишет: «Подчинение институализированным инстанциям мира и подчинение воле Бога, так как она переживается в личном опыте, действительно, могут в конце концов совпасть. Но это согласие не есть данность, его нужно завоевать»<sup>14</sup>. Если такая возможность существует, то, следовательно, и церковная интерпретация воли провидения может быть истинной. Чем же тогда путь философской веры лучше?..

Ясперс не дает прямых ответов на эти вопросы. Однако характерным для него является устойчивое, эмоционально окрашенное — при общем сознательно сдержанном тоне философа,— подчеркивание особого благородства фигуры одинокого, вне (и вопреки) всяких традиций, на свой страх и риск ищущего истину мыслителя. «Чтобы знать ранг человеческого существа, нужно знать, с какого уровня глубины говорит с ним трансценденция, которую он слушает и которая его ведет»<sup>15</sup>.

В плане вопроса о месте философии в культуре интересно рассмотреть соотношение веры и просвещения в системе Ясперса. Под просвещением здесь понимается не конкретное, исторически локализованное культурное образование, а некая общая, идущая через века традиция. Сутью этой традиции является выдвижение прав автономного человеческого разума. Человек имеет право в отношении всего полагаться на ясность, очевидность собственного познания. Человек имеет право подвергать сомнению любые авторитеты, традиции и даже достоверность собственного сомнения. Все, что попыталось бы ограничить сферу человеческого познания, должно прежде всего доказать собственную необходимость перед лицом этого же познания. Традиция просвещения нередко сталкивалась в истории с традицией веры. Но, чтобы быть судьей в их споре, замечает Ясперс, нужно отличать истинное просвещение от ложного. Ложное просвещение прельщается бесконечными возможностями познания в рамках сознания вообще. Все истинное, согласно этой установке, может и должно быть выражено в рассудочных общезначимых категориях науки. Однако истинность в рамках сознания вообще — как логическая правильность — не исчерпывает всей истины, всего бытия. Ложно ориентированное просвещение упускает значение особенного, исключительного. Оно не понимает роли традиции и разрушает ее. Ложное просвещение обольщается наличным знанием и не хочет замечать того, что это знание находится в непрерывном развитии, горизонты которого непредсказуемы. «Короче, оно хочет, чтобы человек был самодостаточен таким образом, что любая истина, все, что является для него существенным, было бы постижимо через рациональную очевидность. Оно побуждает только знать, а не верить»<sup>16</sup>.

Истинное же просвещение, по Ясперсу, должно не только стремиться осветить любую данность, прояснить любую традицию, критически подойти к любому пред-

рассудку, но, что важнее всего, подвергнуть критическому анализу самого себя. Не навязывая заранее мысли никаких границ, истинное просвещение изнутри самой мысли должно выявить, осознать ограниченность рассудочного познания. Оно должно трезво отличать интеллектуальную «механику» сознания вообще и сферу реальных человеческих ценностей. Оно должно уметь прояснить последние с помощью рассудка, но обязано и понимать, что основания этих ценностей лежат в другой области.

Нападки на просвещение, писал Ясперс, так же опасны, как нападки на веру. Так, стремятся обвинить науку; утверждая, что ее пафос безграничного исследования разрушил традиционные ценности, привел к сегодняшней критической духовной ситуации. Однако, **подчеркивает Ясперс, сегодняшняя наука есть выражение** достоинства человека, который не может уже существовать без той формы истинности, которая воплощена в науке. Нападают на либерализм, видя в нем только распушенность и наивную веру в прогресс. Но при этом не желают видеть, что либерализм внутренне одушевлен идущим из глубины благороднейшим стремлением к истинной свободе. Нападают на терпимость, видя в ней только безразличие и безверие и не желая принять всерьез, что терпимость есть необходимое условие человеческой коммуникации. «Короче, отбрасывают все, что лежит в основании нашей жизни: человеческое достоинство, способность познания, свободу — и приглашают философскую экзистенцию к духовному самоубийству»<sup>17</sup>. Отказ от просвещения есть, по Ясперсу, предательство человека.

Истинное просвещение неотделимо от веры и приводит к ней, считал Ясперс. Ложное просвещение, отбрасывая веру, обожествляет рассудок. Но рассудок не самодостаточен. Он не самодостаточен уже в науке, которая отнюдь не сводится к рассудочным схемам. Научный разум не может обойтись без данности, без эксперимента, осознание статуса которого уже лежит за пределами рассудка. Тем более не самодостаточен разум философский, только в глубинах объемлющего находящий свое онтологическое содержание. Истинное просвещение выявляет, очищает, уясняет сверхрассудочные пункты мысли; вплотную подводит человека к философской вере.

Для уяснения места философии в культуре и философа в мире, по Ясперсу, следует коснуться также и его представлений о философской независимости. Еще грече-

ская античность выработала идеал философской автаркии. Философ должен быть всегда внутренне свободен, его мысль, его поведение не должны принуждаться ничем посторонним этой мысли. Он должен уметь переносить материальные затруднения, т. е. сознательно культивировать ту или иную форму аскезы. Но в особенности мысль философа должна быть свободна от страха: перед «власть предержащими», перед мнением большинства, перед авторитетами. Философская независимость есть необходимое условие аутентичного философствования. Однако, как подчеркивает Ясперс, пафос философской независимости нередко может перерождаться в дешевую браваду или безответственное равнодушие. Можно культивировать независимость, относясь ко всему эстетически. Тогда все становится интересным и ничто не является окончательным. Но это отношение не ведет ни к каким глубинным решениям, определяющим нашу жизнь. Все становится интересным, но ничто не важно. Все превращается просто в каприз мысли... Может быть и независимость отчаяния. Когда человек исходит из предпосылки «Все равно все умрем», это тоже позволяет ему занять определенную дистанцию по отношению к действительности. Но эта «живая смерть» души философски оказывается бесплодной.

Истинная независимость философа, по Ясперсу, прежде всего осознает свою условность. Независимость от мира не есть независимость от бытия. Внутри своей свободы философ встречается с абсолютным. Истинная независимость не есть переход к произвольному, иначе все превращается в игру, в смену масок, и философ не достигает искомого — бытия. Истинная независимость есть не та, где человек становится богом, подчеркивает Ясперс, а та, которая в своей свободе получает опыт тотальной зависимости человека от Бога<sup>18</sup>. Да и независимость философа от мира должна пониматься с должной трезвостью. Философ не может выйти за рамки человеческого существования. Он должен есть, спать, общаться с людьми. Задача состоит в том, чтобы не позволить ни одной из этих связей с миром превратиться в определяющую, в принуждающую мысль силу. «Быть независимым в мире значит относиться к миру некоторым специальным образом: быть в мире и в то же самое время не быть в нем, быть сразу и в нем и вне него»<sup>19</sup>.

Есть и еще одна граница для нашей независимости. Она укоренена, по Ясперсу, в самой нашей природе.

Человек слаб, он незаметно уклоняется от тех путей, которые он же сам оценивает как правильные. Даже наши добрые поступки почти неизбежно отравляются внутренним тщеславием, гордыней. Чистота их нравственного источника, свобода, независимость побуждения сразу ставятся под сомнение. Ясперс соотносит эту коренную слабость человеческой природы не только с библейским «первородным грехом», но и с факторами, осознанными в рамках современного научного миропонимания. Об этой же слабости говорят, согласно ему, и процессы отчуждения, сопутствующие почти любой деятельности человека, и процессы идеологизации духовной жизни, и роль подсознательных комплексов в психологии. Любопытен вывод, который делает здесь Ясперс. Задавая прямой вопрос — способен ли человек обрести духовную независимость? — он отвечает: «Наша независимость сама нуждается в помощи. Мы можем только прилагать усилия; мы вынуждены только надеяться, что — невидимое в мире — нечто в глубине нас самих придет к нам на помощь, незаметно для нас самих, и спасет от уклонений. Мы можем быть независимыми только через зависимость от трансценденции»<sup>20</sup>. Опять за отвлеченным именем трансценденции, специально выбранным, чтобы отсесть возможные аллюзии на конкретные исторические религии, для нас начинает проступать образ евангельского «добротного Пастыря». Но в том и состоит особенность позиции Ясперса, что он не желает принимать Бога предания, Бога «под юрисдикцией» исторических религий<sup>21</sup> во имя философской независимости, которая сама уповает на «освящение свыше». Контрапунктом с двойственностью в понятии трансценденции все время как бы дwoится и ясперсовское понятие экзистенции. «Историчность» этой экзистенции не есть историчность культурных связей и традиций, историчность заветов и обетов. Это скорее историчность спонтанных изъявлений человеческой свободы, отчаянно сопротивляющейся любому отчуждению, объективированию и жадно взыскующей аутентичного существования. Больше историчность будущего, чем прошлого и вечного. Больше историчность эроса, чем историчность логоса... Однако специфичной для Ясперса остается именно двойственность. В том образе философа, который встает со страниц его сочинений, странным образом совмещаются «голая» историчность опустошенной души интеллигента-нигилиста и испытанная веками, сгорающая, просвещающая и питающая надежду историчность «осевого времени...»<sup>22</sup>.



В плане определения места философий в культуре — и философа в жизни — для Ясперса очень важны фигуры двух «кризисных» философов — Киркегора и Ницше, которым он посвятил специальные исследования. Оба мыслителя, подчеркивал Ясперс, по существу, разрушили философию: один в пользу веры в абсурд и мученичество, другой — в пользу атеизма. Особенность же положения философии, настаивал Ясперс, состоит в ее промежуточности: между верой в откровение и атеизмом. Обе крайности уничтожают философствующую экзистенцию. «Обе соотносятся со своей истиной посредством жертвенности и пожирающей страстности, пусть даже в массе они, как и сама философия, понижаются до уровня приятных привычек, безмятежного безразличия и чисто формальной болтовни»<sup>23</sup>. Философия, желающая остаться собой, настаивал Ясперс, должна всегда противопоставлять себя и атеизму и вере как окончательным мировоззренческим установкам. Ее собственная субстанция для того, чтобы быть аутентичной, должна всегда пребывать в модусе вопрошания.

Строгий критик культовых форм религиозной жизни, Ясперс предлагает философствующему, как бы взамен, сознательное культивирование специальных форм интеллектуальной деятельности, главными из которых являются медитация и коммуникация. «То, что в религии осуществляется через культ и молитву, аналогичным образом реализуется в философском плане в свободном усилии углубления, в обращении к внутреннему вплоть до бытия в себе»<sup>24</sup>. В медитации, в этом философском аналоге молитвы, лишенном, впрочем, священного объекта и традиционных форм, философ рефлектирует о себе и о трансценденции. Однако все, что накоплено в медитации, может обесцениться, если оно не реализуется в коммуникации. «Истина начинается с двух», — формулирует Ясперс<sup>25</sup>. Сама сущность философии, согласно немецкому философу, требует открытости к коммуникации, требует риска этой открытости. Худшим врагом философии является та претенциозная самоуверенность, самодостаточность, которая под разными масками преследует лишь одну далекую от философии цель голого самоутверждения. Истинно философствующий должен всегда надеяться, что непредсказуемым образом, в диалоге, его собственное бытие во всей полноте его аутентичности будет снова возвращено ему, рискнувшему отказаться от самодостаточности. Коммуникация играет огромную роль в ясперсовском понимании истины. Коммуникация является,

собственно, критерием истины. Разобранные выше начала философии — удивление, сомнение, осознание собственной потерянности в мире — философски значимы только при наличии коммуникации. Коммуникация использует различные виды объемлющего как средство для своей реализации. **Сфера сознания и вообще духа служит в философском плане лишь медиум глубинной коммуникации: от экзистенции к экзистенции и от экзистенций к трансценденции.**

«Только в коммуникации достигается та цель философии, которая заключает в себе смысл всех других целей: достигнуть познания бытия, наполнить светом любовь, обрести совершенство покоя»<sup>26</sup>. В наше кризисное время, когда упоение словоизвержениями и одержимость полемикой сильно понизили шансы экзистенциальной коммуникации, вспомнить эти слова великого философа будет, думаю, небесполезным.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Jaspers K. Introduction à la philosophie. Paris, 1965. P. 21.

<sup>2</sup> Ibid. P. 22.

<sup>3</sup> Jaspers K. Von der Wahrheit. München; Zürich, 1983. S. 49.

<sup>4</sup> Ibid. S. 81.

<sup>5</sup> Jaspers K. Vernunft und Existenz. München, 1960. S. 58.

<sup>6</sup> Jaspers K. Von der Wahrheit. S. 115.

<sup>7</sup> Jaspers K. Introduction... P. 45—46.

<sup>8</sup> Ibid. P. 49.

<sup>9</sup> Ibid. P. 51.

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> Ibid. P. 57.

<sup>12</sup> Ibid. P. 54.

<sup>13</sup> Ibid. P. 64.

<sup>14</sup> Ibid. P. 76.

<sup>15</sup> Ibid.

<sup>16</sup> Ibid. P. 94.

<sup>17</sup> Ibid. P. 96.

<sup>18</sup> Ibid. P. 120.

<sup>19</sup> Ibid. P. 123.

<sup>20</sup> Ibid. P. 126.

<sup>21</sup> Характерно, что Ясперс в своем многотомном сочинении «Великие философы» рассматривает Иисуса Христа в одном ряду с Сократом, Буддой и Конфуцием, в числе тех философов, которые «задали меру человеческого».

<sup>22</sup> «Осевое время» — термин философии истории Ясперса (см. Ясперс К. Истоки истории и ее цель /ИНИОН. М., 1978. Ч. 1, 2).

<sup>23</sup> Jaspers K. Vernunft und Existenz. S. 138.

<sup>24</sup> Jaspers K. Introduction... P. 132.

<sup>25</sup> Ibid. P. 133.

<sup>26</sup> Ibid. P. 25.

## ПРИРОДА ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ В КОНТЕКСТЕ ТЕОРИИ КУЛЬТУРЫ Н. А. БЕРДЯЕВА

В последние годы идеи философов русского «Серебряного века» получают распространение в массовом сознании. Возникает феномен «поп-философии», приспособленной для повседневного обихода. Цитаты из книг Н. А. Бердяева появляются в высказываниях народного депутата СССР<sup>1</sup>, выступлениях литературных критиков<sup>2</sup>; отрывки из них публикуются в журналах, рассчитанных на широкого читателя<sup>3</sup>. Причем внимательный взгляд на место таких цитат в структуре текста позволяет сделать интересный вывод: ссылки на Н. А. Бердяева — не литературное украшение, а существенное средство аргументации отстаиваемой автором позиции. В то же время высокий статус русской философии в современном массовом сознании делает актуальной демифологизацию представлений о культурном достоянии прошлого.

Массовое сознание по-своему зафиксировало существо русской философии как уникального феномена духовной культуры. Недавняя смена политической «составляющей» в оценке философов «Серебряного века» не затронула традиционно укоренившегося представления о манере русского философствования. Со времен А. С. Хомякова формализм и «рационализм» немецких мыслителей противоплагаются ориентации отечественной философии на «цельное» знание и действие. Необходимо отметить, что в первой трети XIX в. эта мысль еще формулировалась как своего рода исследовательская программа. К началу XX в. в массовом сознании предположение А. С. Хомякова расценивалось уже как свершившийся факт. Итак, феномен русского философствования мыслился в рамках оппозиции: «религиозная философия» России — отвлеченный «рацио» западноевропейской философии.

В русской общественной мысли сложилось и критическое отношение к хомяковской легенде. Ее справедливость проверялась в историко-философских исследованиях, посвященных творчеству крупнейших русских мыслителей. Согласно С. Л. Франку, недостаточная развернутость аргументации и метафоричность изложения ряда сложных философских проблем не является необходимым признаком

«религиозной философии» Вл. С. Соловьева, а обусловлена скорее случайными обстоятельствами: «Соловьев сам сознавал недостаточность своей гносеологии, об этом свидетельствуют замечательные посмертные наброски по «Теоретической философии», в которых... в общем явственно обрисовываются очертания новой, строго логической теории познания»<sup>4</sup>.

Само название — «религиозная философия» — было достаточно широко распространено в отечественном обществоведении. Религиозным философом считал себя и Н. А. Бердяев. Задачами статьи являются реконструкции взглядов Н. А. Бердяева на природу философии и анализ предметной принадлежности самого феномена «религиозной философии» данного мыслителя. Мы постараемся обосновать следующий тезис: направленность мировоззренческой эволюции Н. А. Бердяева делала все более проблематичной заявку на гармоничность мыслительного синтеза, обозначенного как «религиозная философия».

Как известно, эволюция воззрений этого выдающегося русского мыслителя была длительной и сложной. Наибольшую известность он приобрел как основатель версии экзистенциалистской философии. Именно работы данного периода будут в центре нашего внимания.

Со сколько-нибудь оформленной концепцией природы философского знания Н. А. Бердяев выступил в книге «Смысл творчества» (М., 1916). В этом произведении сформулирована центральная тема всех последующих размышлений автора, относительно которой созданный им категориальный аппарат и ряд частных проблем (включая проблему философского знания) выступают как средства ее решения. Эта тема — христианская мифологема «падшеи» мира, включая вопрос о месте усилий человека в космическом акте искупления «греха». Н. А. Бердяев так формулирует позицию тех, кто отрицает значение активности человека: «Говорят: ты грешное, падшее существо и потому не дерзай вступать на путь освобождения духа от «мира», на путь творческой жизни духа, неси бремя послушания последствиям греха, и остается дух человеческий скованным в безвыходном кругу»<sup>5</sup>. Философ не мог согласиться с таким рассуждением; с его точки зрения «великая ложь и страшная ошибка религиозного и нравственного суждения — оставлять человека в низинах этого «мира» во имя послушания последствиям греха» (с. 8). Основанием позитивных выводов Н. А. Бердяева относительно

возможности человека преодолеть «падшесть» этого мира служит следующий постулат: «Человеческая природа в первооснове своей через абсолютного Человека — Христа уже стала природой Нового Адама и воссоединилась с природой Божественной, она не смеет уже чувствовать себя оторванной и уединенной» (с. 9).

Итоговое рассуждение о месте человека в преодолении «падшего» состояния мира может быть представлено следующими словами мыслителя: «Наступают времена в жизни человечества, когда оно должно помочь само себе, сознав, что *отсутствие трансцендентной помощи* (курсив мой.— Ю. И.) не есть беспомощность, ибо бесконечную имманентную помощь найдет человек в себе самом, если дерзнет раскрыть в себе творческим актом все силы Бога и мира, мира подлинного в свободе от «мира» призрачного» (с. 10). Нетрудно заметить в этой мысли об отсутствии «трансцендентной помощи» разрыв с теистическим пониманием провидения. С приведенным тезисом связана провозглашенная Н. А. Бердяевым центральная проблематика религиозной философии, ее пафос реформирования классических междисциплинарных проблем: «Много писали оправданий Бога, теодицей. Но наступает пора писать оправдание человека — антроподицею. Быть может, антроподицея есть единственный путь к теодицее» (с. 15). Философ даже склонен утверждать, что в его религиозной философии «заложено совершенно исключительное, царственное чувство человека, религиозное осознание Антропоса как божественного Лица» (с. 14).

Было бы неверным вместе с модернизаторскими усилиями Н. А. Бердяева не видеть и его ориентации на диалог с духовной культурой прошлого. Философ разделял оценку религиозного сознания как сознания антиномичного и требовал аналогичной архитектоники от сознания философского. Так, например, отношение Бога к миру он требовал мыслить как одновременно трансцендентное и имманентное («не существует дуализма божественной и внебожественной природы, совершенной трансцендентности Бога миру и человеку») (с. 11). Философ исповедовал, по его словам, «моно-плюрализм» (с. 13). Человек тоже антиномичен. В духе рассуждений бл. Августина русский мыслитель говорит о двумирности человека, о наличии «высшей» и «низшей» природы и об отношении между ними: «Только освобождение человека от себя приводит человека в себя» (с. 9).

В зависимости от преобладания «низшей» либо «высшей» природы в человеке Н. А. Бердяев предлагал различать две направленности человеческой активности. Первая — это ориентация на бесконечное воспроизводство «падшего» мира, закрепляющего порабощенное состояние человека. Вторая — это ориентация на преодоление «падшести» мира, его атрибутов и обозначается термином «творчество»: «Ужас, боль, расслабленность, гибель должны быть побеждены творчеством» (с. 8). Н. А. Бердяев стремится подчеркнуть оппозицию «творчества» социальной обыденности, его «неотмирность» и безразличие к индивидуальному телесному благополучию: «Жертвенность творчества не есть гибель и ужас. Сама жертвенность — активна, а не пассивна. Личная трагедия, кризис, судьба переживаются как трагедия, кризис, судьба мировые. В этом — путь» (с. 9). Эта же мысль формулируется в более сильных выражениях: «Творчество — внешнежизненно, оно есть сознательная жертва жизнью, сознательное ограничение жизни» (с. 110).

Противоположность «творчества» и «объективации» прослеживается в разных сферах человеческой активности, включая духовную деятельность. В этой сфере данная противоположность рассматривается как оппозиция «философия — наука». Свой анализ Н. А. Бердяев начинает с констатации широко распространенного сомнения в автономности философского знания. Свой упрек он адресует прежде всего авторам неокантианского направления, правда, опиравшихся на солидную традицию: «Философия вечно завидует науке. Наука — предмет вечного вождения философов. Философы не смеют быть самими собою, они хотят во всем подражать ученым» (с. 16). Этот недостаток присущ и европейской схоластике: «Для Фомы Аквинского метафизика была строгой наукой о сущем и принципах сущего. Это была наука чисто рациональная, конструкция ее была строго логическая» (с. 17).

Как полагал Н. А. Бердяев, такое подчинение философии науке означает скорее утрату метода философского исследования, нежели ее предмета: «У философов преобладает стремление сделать философию не столько наукой, сколько «научной», причем «научность предполагает существование единого метода» (с. 19). Предлагая свое понимание соотношения науки и философии, Н. А. Бердяев исходил из убеждения, что «философия — самостоятельная область культуры, а не самостоятельная

область науки» (с. 18). Он выступал противником «научности» философии, поскольку «научность есть перенесение критериев науки на другие области духовной жизни, чуждые науке».

Философия к началу XX в. накопила обширный инструментарий анализа знания. К моменту выхода книги «Смысл творчества» господствовал эпистемологический анализ. Подход Н. А. Бердяева иной: его, с известными оговорками, можно назвать социологическим анализом. Мыслитель пытался представить философию и науку как типы человеческой деятельности в широком культурно-историческом контексте.

Философом создан следующий «образ науки»: «По специфической своей сущности наука есть реакция самосохранения человека, потерянного в темном лесу мировой жизни... Чтобы жить и развиваться, должен человек познавательно ориентироваться в мировой давности... для этой охраняющей его ориентировки человек должен привести себя в соответствие с мировой данностью... Наука есть познание необходимости через приспособление к мировой данности и познание из необходимости» (с. 20).

Н. А. Бердяев не склонен расценивать науку как высший тип духовной деятельности человека. Наука — антипод «творчества»: «Наука никогда не была и не может быть освобождением человеческого духа, наука всегда была выражением неволи человека у необходимости» (с. 22).

Бердяевский образ науки синтезирует идеи, сформулированные различными философскими течениями. Н. А. Бердяев — непримиримый критик позитивизма, но, думается, что его образ науки зависим от позитивистской рефлексии научного знания, хотя и не сводится к ней. Например, Н. А. Бердяев утверждает: «Трудно отрицать прагматическую природу науки, ее жизненно-корыстный, биологический характер» (с. 21). Общеизвестно, что категория «приспособление» являлась центральной для анализа научной деятельности, предпринятого А. А. Богдановым. Специфику научного метода Н. А. Бердяев усматривает в деятельности дискурсивного мышления, ориентированного на нормы логики. Но ведь неразличение «контекста открытия» и «контекста обоснования», убеждение в возможности построить индуктивистскую логику научного открытия — отличительные черты современного Н. А. Бердяеву позитивизма 20—50-х годов.

Здесь необходимо отметить, что Н. А. Бердяев не разделял крайностей позитивизма в таких пунктах, как полная демаркация науки и метафизики. Для него «в науке есть философские элементы» (с. 25), хотя они и не являются «работающими» в самом теле науки; мышление, осуществляемое по нормам логики, зависимо от интуиции: «Дискурсивное мышление есть царство середины... дискурсивное мышление — лишь орудие интуиции, которая зачинает и завершает» (с. 29).

Средством выхода за пределы «падшего», «неподлинного» мира является философия. Для Н. А. Бердяева она есть «искусство познания в свободе через творчество идей, противящихся мировой данности и необходимости и проникающих в запредельную сущность мира» (с. 24), причем «заветной целью философии всегда было познание свободы и познание из свободы. Стихия философии — свобода, а не необходимость».

Думается, что этот образ философии — негативный отпечаток с образа науки, потому воспроизводит его недостатки. Если науке недоступна «запредельная сущность мира», т. е. невозможен выход за пределы чувственно данного, то необходимо утверждение, что язык науки исчерпывается протокольными высказываниями. Вряд ли бы Н. А. Бердяев согласился с таким утверждением.

Более тщательно проведен анализ метода философского исследования как «познания из свободы». Как известно, существует давняя традиция рассматривать объективность атрибутом истины, причем объективно знание, подчиненное принципу достаточного основания. Н. А. Бердяеву чужда мысль о том, что в рамках философии истинность совпадает с объективностью (доказанностью): «Философия не требует и не допускает никакого научного, логического обоснования и оправдания» (с. 32), доказательство — атрибут лишь дискурсивного мышления (с. 41). Миновав Сциллу «объективности», Н. А. Бердяев осознает, что должен избежать Харибды релятивизма и психологизма. Утверждение универсальности метода философского познания осуществляется им на путях релятивизации самой проблемы достоверности («истинности», «общеобязательности»), но для этого необходимо вообще покинуть область эпистемологии и зафиксировать метод философии в более широком контексте. Поэтому он пишет: «Проблема общеобязательности — не логическая проблема, это — проблема духовного общения, проблема соборности, собранного духа» (с. 28). Итак, истинное не тождественно доказанному, точнее, доказанное совпа-



дает с истинным лишь в пределах «падшего» мира (с. 38). Совпадение истинности и доказанности — лишь показатель «понижения до минимума духовной общности, общности сознания» (с. 29).

В свете современного науковедческого знания выглядит неточным бердяевское представление о полной рационализации познавательных отношений в сфере науки. Так, подразумевается «прозрачность» любого ученого, независимо от его предметной принадлежности и научной позиции, нормам логики. На этой почве только и возможен диалог ученых, а принципы объективного мышления являются средством обеспечения взаимопонимания инакомыслящих исследователей: «...для разобщенных обязательны истины математики и физики... Чужие должны доказывать друг другу всякую истину» (с. 28). И далее: «...доказательства нужны лишь для тех, которые любят разное, у кого разные интуиции» (с. 43).

В концепции Н. А. Бердяева принцип антропологизма («человек предшествует философии, человек — предпосылка всякого философского познания» (с. 43)), обеспечивает для субъекта философского анализа самоочевидность и беспредпосылочность предмета его исследования. Анализ предельных оснований человеческой активности должен соответствовать столь же беспредпосылочный метод: философия предполагает общение на почве начальных и конечных интуиций. Однако Н. А. Бердяев осознает, что антропологизм как принцип философствования не является гарантией от субъективизма и психологизма. Поэтому он вносит ограничения в предмет философии, оставаясь в рамках данного принципа: «Открывается... путь освобождения от релятивистских последствий антропологизма, последствий, разрушительных для дела философии. Это — путь повышения в ранге самого человека, признания его верховным центром Вселенной, образом и подобием Абсолютного Бытия... Тогда человек станет не относительной... предпосылкой философского познания, а его абсолютной предпосылкой» (с. 44—45). Иными словами, предмет философии — «высшая», а не «низшая» природа человека: «Источником философского познания могут быть лишь космические, универсальные состояния человека, а не психические, индивидуальные его состояния» (с. 45). Аналогичные ограничения Н. А. Бердяев вносит и в метод философского познания: «Творческая интуиция в философии... не есть произвол. Но не всякой интуиции можно доверять», хотя в подлинной философской интуиции

«есть самооправдание и самосанкция, и ничто познавательное до нее не предполагается» (с. 45, 28).

Для Н. А. Бердяева метод философского познания — интуиция, но это не снимает вопроса об адекватности интуиции философа предмету философии. Природа философского знания как проявления «творчества» — неотмирна, она не может являться средством устройства «падшего» мира и в этом смысле социально бесполезна: «для поддержания жизни в этом мире философия никогда не была необходима, подобно науке,— она необходима была для выхода за пределы данного мира» (с. 24). Таким образом, критерием адекватности философской интуиции выступает ее ориентация на родовые признаки «творчества». Характеристики философской интуиции рассматриваются Н. А. Бердяевым в сопоставлении с художественной (эстетической) интуицией. С его точки зрения «философия есть искусство, а не наука», но их (философии и искусства) результаты различны: «философия творит бытийственные идеи, а не образы» [Там же]. Правда, в качестве одного из критериев адекватности философской интуиции предмету философии автор использовал эстетические представления: «Убеждает и заражает в философии совершенство формул, их острота и ясность, исходящий от них свет, а не доказательства и выводы» (с. 42).

Философию и искусство сближает их социальная дисфункциональность, внешне проявляющаяся как энергетическая избыточность данных занятий относительно «нормально» протекающей человеческой деятельности: «Природа философии совсем не экономическая. Философия — скорее расточительность, чем экономия мышления... В философии есть что-то праздничное и для утилитаристов будней столь же праздное, как и в искусстве» (с. 41). Философия и искусство являются носителями родовых признаков «творчества» также и в других отношениях: они требуют «гениальности», личного начала, печати избранничества, им присущ эротизм (мыслимый как избирательность по внелогическим критериям): «Подлинный философ — человек влюбленный, избравший предмет познавательной любви... Философское познание невозможно без Эроса... философия потому есть искусство, а не наука, что она предполагает эрос, любовь избирающую» [Там же].

Нетрудно заметить, что Н. А. Бердяев затронул серьезную теоретико-социологическую проблему, до сих пор являющуюся предметом дискуссий в отечественной литературе. Вопрос о том, каков родовой признак результата

духовной деятельности в рамках духовного производства — **«универсальность»** (т. е. надличностный характер) либо «индивидуальность», — находит различное решение<sup>6</sup>.

Настойчивое сближение философской и художественной интуиции, в изложении Н. А. Бердяева объективно **угрожающее автономии философского знания, думается,** будет понято при обращении к следующей фразе: «Мир постижим лишь мифологически»<sup>7</sup>. Сам автор ее смысл не растолковывает, однако причину пристального внимания «религиозной философии» к мифологии объясняет другой идеолог этого направления. В книге, вышедшей на следующий год после появления из печати «Смысла творчества», С. Н. Булгаков задает вопрос: «Если обычно слова наши служат для понятий этого мира, его предметов и соотношений, то как же могут они оказаться пригодными для содержания иного, трансцендентного мира? Эта трансцендентность не влечет ли за собой и неизреченности и недомысленности для человека?»<sup>8</sup>. Объектом богопознания выступает миф. С. Н. Булгаков видит следующие достоинства мифа: он достоверен не доказательством, а силой непосредственного переживания; в мифе происходит встреча имманентного, т. е. человеческого сознания и мира трансцендентного, миф — событие, совершающееся на грани двух миров; и наконец, миф — **конкретен (ситуативен)**.

К началу XX в. миф как объект исследования — достояние преимущественно эстетики. Думается, что повышенное внимание Н. А. Бердяева к художественной интуиции отражает сложившуюся к тому времени дисциплинарную структуру философского знания.

Н. А. Бердяев предлагает свой критерий истинности философского знания. Предваряя законное недоумение самой постановкой такого вопроса со стороны идеалистической гносеологии, он отказывается от трактовки истины как познавательного отношения. Философ полагал, что надежно защитил себя от критики, отождествив «истину» и «смысл» мира, ссылаясь при этом на известное евангельское высказывание. С этих позиций истинность философской интуиции заключается в «соборном духе», причем «критерий соборности, общности, вселенскости не есть критерий количественный, критерий большинства»<sup>9</sup>. Анализ этой проблемы выходит за пределы наших задач. Отметим только, что вытекающее отсюда неприятие легитимизации продуктов духовной деятельности посредством согласия большинства или длительности их существования выносилось Н. А. Бердяевым за пределы философии.

Столь своеобразно понимаемый принцип «соборности» широко использовался Н. А. Бердяевым в сугубо богословских спорах. Как отмечает Е. Н. Трубецкой в рецензии на книгу П. А. Флоренского «Столп и утверждение истины»<sup>10</sup>, ортодоксальный богослов не нашел убедительных аргументов против бердяевского толкования данного принципа.

Дополнительный критерий истинности философского знания Н. А. Бердяев видит в достижении субъектом философской деятельности особого социального статуса: «Творческая философия не может быть философией академической, государственной, буржуазной философией. Философ — свободный, независимый от «мира», ни к чему не приспособляющийся человек. Философ не может служить государству или политическим партиям... Философ не может служить благу людей, не может быть на службе у людей...»<sup>11</sup>. Думается, что Н. А. Бердяев не вполне правомерно утверждает однозначную зависимость между институционализацией философского знания и занимаемой философом социальной и политической позицией. Создавшие вполне критичную «немецкую теорию французской революции» классики философской мысли Германии были **вполне академическими учеными. При должной квалификации философа академическая свобода университетов позволяла оградить его от бюрократического произвола.** Нелогично такое соединение рафинированного анархизма и безвкусного социологизма и относительно исходных воззрений автора: установка человека на «творчество» или «объективацию» находит свое основание только в субъекте и неподвластна внешней детерминации.

Н. А. Бердяев различает «критическую» (или «научную») философию и философию «творческую». Философия вообще, «как и всякий творческий акт, устремлена к трансцендентному, к переходу за грани мировой данности»<sup>12</sup>. Признаки критической философии — односторонний гносеологизм и рефлексивность. С точки зрения Н. А. Бердяева, такой способ философствования не отвечает космическому предназначению философии: «Самосознание человека в критической философии есть акт послушания и покорности мировой необходимости, разорванному и принуждающему состоянию мира... несмотря на волюнтаристическую окраску, в ней нет воли к иному состоянию бытия» (с. 111). «Неистинным» оказывается и метод «критической» философии, состоящий в наращивании рангов рефлексии. Рефлексия не может служить средством

трансцендирования, «творчества». Согласно Н. А. Бердяеву, «творческая» философия — догматическая философия, а не критическая и не скептическая, цельная, а не раздвоенная... Творящий всегда догматичен, всегда дерзновенно избирающий и утверждающий избранное» (с. 39). Впрочем, Н. А. Бердяев считает философскую рефлексию исторически оправданной («плодоносен был переход от познавательного благополучия Фомы Аквинского к трагедии познания у Канта»); представление о рефлексии входит в инструментарий автора и позволяет формулировать весьма существенные тезисы: «История философии есть... *история самосознания* (курсив мой.— Ю. И.) человеческого духа» (с. 26): «Философия есть самосознание человеком его царственной и творческой роли в космосе» (с. 46).

Анализ неокантианской гносеологии включает интересные наблюдения, фиксирующие реальную ситуацию в духовном производстве общества отчуждения: стремление строить философию без субъекта связано с приданием научному знанию статуса особой реальности, независимой от индивидуальных усилий познающего, свободной от случайного содержания индивидуального сознания: «Критическая философия делает поучительный опыт очиститься и освободиться от человека... Критические гносеологи любят теперь говорить, что научное познание и есть подлиннейшая реальность и есть само абсолютное» (с. 44). Констатация такого же факта — отправная точка анализа «социальных корней идеализма» в рамках диалектического материализма.

Здесь следует подчеркнуть, что представление о неподсудности философии логике, ориентация на «сверхразумный Логос» оборачивается у Н. А. Бердяева элементарным алогизмом, неряшливым несоблюдением простых схем изложения. Рассуждение о различии «критической» и «творческой» философии предполагает представление о родовидовом отношении. Между тем видовые признаки «критической философии» исключают признаки родового понятия — «философия», и наоборот. Предложенные признаки «критической философии» вообще выводят ее за пределы очерченного Н. А. Бердяевым круга философского знания.

Завершая реконструкцию бердяевской оппозиции «философия — наука», отметим, что, при всей критичности отношения философа к науке, его нельзя назвать антисциентистом, в современном толковании этого слова.

Он не отрицал ни значимость науки как социального института, ни ее специфический эпистемологический статус: «Наука оставляет человека в бессмыслице данного мира необходимости, но дает орудие охраны в этом бессмысленном мире»<sup>13</sup>. Н. А. Бердяев был озабочен сохранением автономии философии не только от науки, но и от теологии: «Философия должна быть свободна от всякого вне ее лежащего авторитета и вне ее лежащих способов познания», причем «философия не есть религия и не может быть внешне подчинена религии, тем менее теологии» (с. 47). Если науку и философию в схеме Н. А. Бердяева разделяет предмет, метод и онтологический статус субъекта («повышенное состояние» человека, дерзновенная установка на преодоление «падшести»), то различие философии и теологии внешне проявляется в различии скорее метода, чем предмета.

Конечный результат философствования и теологических изысканий — один и тот же: «религиозное откровение для философии есть интуиция философа». Метод, напротив, различен: «Философия не есть, подобно религии, откровение Бога — она есть откровение человека, но человека, причастного к Логосу, к абсолютному Человеку»<sup>14</sup>. Впрочем, мотив отрицания «трансцендентной помощи» звучит и здесь, делая откровение чем-то факультативным, дублирующим познавательную мощь человека, ожидающим познающего, так сказать, за «финишной чертой»: «Благодатная помощь Божья в философском познании, без которой не может быть постигнута цельная и окончательная истина, не может быть методом философии, — она может быть лишь даром, посылаемым за творческий подвиг познания» (с. 46). Последняя фраза оставляет вопрос открытым: может ли теология рассчитывать на «трансцендентную помощь» как исключительно ей принадлежащий метод? Общая тональность книги заставляет дать скорее отрицательный ответ. Скептическое отношение Н. А. Бердяева к традиционной теологии, правда, компенсируется признанием мистики как самостоятельной сферы человеческой активности, ориентированной на «творчество».

Как бы ни складывалась судьба традиционной теологии в классификационной схеме Н. А. Бердяева, проблема «религиозной философии» — это не только вопрос об отношении «теология — философия», но и проблема отношения «христианская вера — философия».

Гармоничность синтеза двух форм общественного сознания вовсе не очевидна; представлению об откровении

противостоит свободное исследование, исходящее из человеческого разума и не признающее внешнего авторитета. Остановимся не на нормативной модели «вера — теология — религиозная философия», а на исторических примерах ее реализации. Выстраивание упомянутой цепочки имело несколько отправных точек. Так, в первую очередь, утверждалось наличие «знаниевого» компонента в составе веры, причем, например, в томизме проблема соотношения знания и веры переформулировалась в проблему «рациональное знание — нерациональное знание»<sup>15</sup>. Враждебность веры знанию отрицалась и православным эрудитом: «Неизреченность не есть синоним бессловесности, алогичности... скорее наоборот, она-то и есть непрерывная изрекаемость»<sup>16</sup>. Для западноевропейской духовной традиции различие религиозной философии и теологии реализовывалось как дисциплинарная дифференциация апофатической и катафатической теологии. Апофатическая теология выявляла антиномичность человеческих представлений о Боге (знаменитый схоластический вопрос о том, сможет ли Бог создать камень, который не сможет поднять).

Апофатическая теология оставалась в предметной области античной метафизики, исследовавшей предельные основания единства человеческого знания. Это единое основание — Сущее — не обладало не только какой-либо положительной определенностью, но и не могло быть вообще мыслимо. Симметричное онтологическое истолкование анализа познавательного движения превращало Бога в Ничто, а сотворение мира — в необходимость.

Безличное Ничто, абсолютное небытие, конечно, не было достаточным для христианской интуиции трехипостасного личного Бога. Поэтому апофатическая теология была своего рода пропедевтикой христианского вероучения, выражающей пусть ее важную, но одну сторону — представление об абсолютной трансцендентности Бога миру.

Строгое следование собственным построениям неизбежно приводило Н. А. Бердяева к столкновению с представлением катафатической теологии об откровении. Философия, по мысли автора, — трансцензус, прорыв в божественную сферу, субъект философствования — «высшая» природа человека, **«причастная Богу»**. Причастная, но тварная и неслиянная с Богом. Представление об отсутствии трансцендентной помощи делает Н. А. Бердяева врагом теистического провиденциализма. Тезис о философии

как «творчестве» — аналоге религиозного Откровения выводит Н. А. Бердяева за границы христианства, так как устраняет откровение Бога, заменяет самооткровением твари.

Видимо, философ осознавал такие трудности мировоззренческого характера. Текст книги дает представление о стремлении автора к идейному компромиссу. Он осуществляется за счет логичности и последовательности рассуждений, т. е. за счет философии.

Философское знание — часть культуры. С точки зрения Бердяева, культура помещается между «докультурным Хаосом» и «сверхкультурным Логосом» и ей дается следующая характеристика: «Культура есть лишь творчество плохой бесконечности, бесконечной срединности. Поэтому культура метафизически буржуазна. Творчество вечности есть приведение всякой культуры к концу, к пределу, т. е. преодоление плохой бесконечности. А ведь в самой природе науки, философии, морали, искусства, государства, хозяйства и даже внешней церкви скрыта плохая бесконечность, дурная множественность. Кризис культуры и означает невозможность дальнейшего существования культуры»<sup>17</sup>.

В этой трактовке философия как часть культуры уже не является субъектом творческого преобразования мира, а скорее его объектом: «Культура во всех ее проявлениях есть неудача творчества, есть невозможность достигнуть творческого преобразования бытия. Культура кристаллизует человеческие неудачи... Философия и наука есть неудача в творческом познании истины» [Там же].

В пореволюционные годы Н. А. Бердяев становится известным как один из основоположников экзистенциализма. Думается, что главным мотивом его философской эволюции была острая религиозная интуиция личного Бога христианства и спасения индивидуальной, неповторимой души: «Если представить себе совершенную вечную жизнь, божественную жизнь, но тебя там не будет и любимого тобой человека не будет, ты в ней исчезнешь, то эта совершенная жизнь лишается всякого смысла. Смысл должен быть соизмерим с моей судьбой»<sup>18</sup>.

Расхождение с объективным идеализмом было вызвано неспособностью этого идейного течения гарантировать «вечную жизнь» именно личности. Начиная с Аристотеля, с различения смертной «души» (случайного, единичного в сознании) и бессмертного «духа» (объективного, надличностного, безусловно правильного мышления), проблема именно такого бессмертия просто игнорировалась.



Невнимательность объективного идеализма к индивидуаль-  
ному существованию была для Н. А. Бердяева неприемлема:  
«Личность связана с памятью и верностью, она связана  
с единством судьбы и единством биографии», причем  
«если представить себя наделенным высшими универ-  
сальными качествами ума, гения, красоты, благости,  
святости, но... с перенесением центра тяжести «Я»  
в универсальные качественные начала, то это все равно  
как если бы «Я» наделяло этими качествами другое  
существо, другое видело таким. Единство субъекта  
и биографии исчезает, память не сохраняет личности.  
В этом ложь идеалистической философии ценностей  
и идеального бытия»<sup>19</sup>.

Мыслитель попытался средствами философии выразить  
интуицию личного Бога, т. е. сделать то, что в рамках  
христианской традиции возлагалось на катафатическую  
теологию.

Бердяевский экзистенциализм уходит основаниями  
в построения Вл. С. Соловьева и И. Канта. Идея  
о «подлинности» и «неподлинности», «падшести» мира  
облекается в кантовскую терминологию. Подлинный мир —  
это мир «ноуменальный», скрытый мир идеальной перво-  
сущности; «неподлинный» — чувственно данный, «фено-  
менальный». Следующий шаг связан с определением  
онтологического статуса «духа», «ноумена». Бердяев  
ссылается на Вл. С. Соловьева, различавшего «бытие»  
и «сущее». Он повторяет, что «бытие есть предикат  
субъекта — сущего»<sup>20</sup>. Иными словами, первооснова  
мира — дух, ноумен — не есть «бытие», так как в противном  
случае он превратится в логическое сказуемое, в нечто  
вторичное, несамостоятельное. Итак, «дух есть не бытие,  
не сущность, а сущее, существующее, имеющее подлинное  
существование» (с. 97). Итог рассуждений Н. А. Бердяева  
состоит в том, что кантовский ноумен истолковывается  
как субъект, сущее, не обладающее признаком бытия,  
причем дух не может быть объектом.

Феноменальный, неподлинный мир возникает как  
результат «объективации», под которой чаще всего понима-  
ется «экстериоризация, отчуждение духа от самого  
себя» (с. 64). «Бог не может быть объектом», — провозгла-  
шает Н. А. Бердяев. Поэтому он постоянно повторяет,  
что феноменальный мир — «богооставленный», «выбро-  
шенный вовне». Феноменальный мир подчинен действию  
необходимости, власти времени, разорванного на прошлое,  
настоящее и будущее, следовательно, подчинен смерти;

пребывание в объективированном феноменальном мире мучительно для человека.

В пореволюционные годы Н. А. Бердяев проводит глубокий категориальный анализ «творчества» и «объективации», убедительно показывает, что мировоззренческая природа философского понятия «творчество» делает его исключительным достоянием идеалистической онтологии. Философ пишет: «Творческий акт по природе своей экстатичен, в нем есть выход за пределы, есть трансцензус. Творчество не есть процесс имманентный, имманентно объяснимый, в нем всегда есть большее, чем во всякой причине, которой хотят объяснить творчество, т. е. есть прорыв в детерминированной цепи»<sup>21</sup>. Таким образом, творчество, как появление принципиально нового, противоречит принципу детерминизма (принципу связи). На несовместимость философского понятия «абсолютно новое» с диалектическим материализмом уже указывалось в советской литературе<sup>22</sup>.

Согласно Н. А. Бердяеву, творчество — менее всего деятельность сознания, так как сознание структурно и, следовательно, принадлежит феноменальному миру: сознание «связано с раздвоением, с распадом на субъект и объект». Сфера духа, «ноуменальный мир», закрыта для сознания, «сознание есть путь человека, и оно лежит между подсознательным, стихийным, и сверхсознательным, духовным»<sup>23</sup>.

Философ утверждает, что творчество — экстатический, волевой<sup>24</sup> прорыв в ноуменальное «Царство Духа», в вечность, который не может там удержаться. Н. А. Бердяев пишет, что «первичное творчество происходит вне объективированного мира, вне времени этого мира, во времени экзистенциальном... Творческий акт есть акт ноуменальный, но он создает продукт, принадлежащий феноменальному миру»<sup>25</sup>. Придание знаково-символической формы продукту творчества есть «объективация», «трагедия творчества», вызванная невозможностью выразить «ноуменальное» средствами падшего мира: «Творческий акт устремлен к бесконечному, форма же творческого продукта всегда конечна»<sup>26</sup>.

Здесь Н. А. Бердяев касается сложных гносеологических проблем, над которыми бились современные ему философы. Так, И. А. Ильин анализировал феномен неслиянности «логического» и «мистического» в познании. Теоретики постпозитивизма также констатируют сложность перехода от научного открытия, ограничивающего принцип детер-

минизма, к логическому обоснованию результата средствами научной теории.

Однако подчиненность сферы рационального (включая философию) требованиям логической последовательности непомерно преувеличивается Н. А. Бердяевым. Особенно заметно это на примере историко-философских взглядов автора. Анализ истории философии строится Н. А. Бердяевым, если использовать современную терминологию, согласно «принципу соответствия». Констатируется полная «переводимость» между философскими идеями разных эпох: «В средние века античная культура жила в католичестве и была перенесена католичеством в Новое время»<sup>27</sup>. С точки зрения Н. А. Бердяева, средние века не знали собственно христианской философии, в это время господствовала античная философия; марксизм — прямое следствие гуманизма; концепция «общественного договора» мало чем отличается от тираноборческих правовых воззрений некоторых испанских иезуитов; наконец, есть преемственная связь между «реакционным романтиком» Ж. де Местром и трезвым основателем позитивизма О. Контom: последний «был извращенный католик, католик навыворот. В нем много средневековых элементов, в нем происходит возврат к средневековому иерархизму, к организации и авторитету; он вновь хочет подчинить и познание и жизнь человеческому духовному центру и прекратить умственную анархию новой истории. Не случайно О. Конт так высоко ценил Ж. де Местра и многому от него научился»<sup>28</sup>.

В пореволюционные годы Н. А. Бердяев значительно развивает свои представления о культуре и философии как феномене культуры. Понятие «культура» выводится им посредством категорий «объективация» и «творчество». По мысли философа, «культура может быть определена как объективация человеческого творчества. Классическая культура есть совершенная объективация. Дух в культуре, религии, морали, науке, искусстве, праве есть объективный дух. В объективации культуры охлаждается огонь творчества, творческий взлет вверх притягивается вниз, подчиняется закону. И не наступает преобразования мира»<sup>29</sup>. Культура закрепляет ложное состояние мира и порабощение человека, это последний тип рабства — порабощение не низшим, а высшим.

Судьба культуры может реализоваться в двух различных направлениях. Первое — это высший суд над культурой, «апокалипсис культуры», преодоление культуры челове-

ским «творчеством»: «культура есть неотвратимый путь человека и человечества. Нельзя миновать его. Необходимо изжить пути культуры, чтобы выйти за пределы культуры, к высшему творческому бытию. Лишь на вершинах культуры творческое дерзновение может разбить цепи культуры, приковывающие к этому миру»<sup>30</sup>.

Второе направление не связано с эсхатологической перспективой, а мыслится как социальный феномен, осуществимый в рамках времени феноменального мира. Отталкиваясь от идей Шпенглера, Н. А. Бердяев утверждает: «Культура не развивается бесконечно. Она несет в себе семя смерти. В ней заключены начала, которые неотвратимо влекут ее к цивилизации»<sup>31</sup>. Культура рассматривается как система духовного производства — «новая жизнь, высшее бытие дается лишь в подобиях, образах... Где же самая «жизнь»? Реальное преобразование как будто бы не достигается в культуре» [Там же]. Цивилизация — новая стадия развития общества, когда материальное производство вытесняет культуру: «Диалектическое движение внутри культуры... неотвратимо влечет к выходу за пределы культуры, к «жизни», к практике, к силе. На этих путях совершается переход культуры к цивилизации». Подход к культуре становится утилитарным — для цивилизации «культура есть лишь средство для техники жизни» (с. 261). Современное «цивилизованное» общество враждебно культуре, так как «в отношении ко всякому творческому избытку устанавливается подозрительная регуляция»<sup>32</sup>. Бердяев полагает, что современная цивилизация существует в двух социальных формах: как капитализм и как социализм. Радикально решается судьба философского знания в последней форме цивилизации — она «движется пафосом власти человека, социального человека над природой, пафосом силы. Жизнь превращается в огромный и организованный производственный прогресс, в промышленную мастерскую, которую должно украшать искусство и обслуживать знание. Окончательно умрет созерцание, мистическое, философское, эстетическое»<sup>33</sup>.

Провозглашенная Н. А. Бердяевым невозможность для Бога быть объектом и быть представленным в вещи (тексте) имела далеко идущие мировоззренческие следствия. Философ недвусмысленно отказывает теологии в праве на существование. Теология растворяется в философии: «Откровение в чистом и первичном виде не есть познание и познавательных элементов в себе не содержит.

Этот познавательный элемент привносится человеком как реакция мысли на Откровение. Не только философия, но и теология есть познавательный акт человека. Теология не есть откровение, она вполне человеческое, а не божественное»<sup>34</sup>. И далее: «Теология всегда включает в себе какую-то философию, она есть философия, легализованная религиозным коллективом».

Скептическое отношение к знаковым средствам как элементу падшего мира привело Н. А. Бердяева достаточно далеко — отрицая то, что он называл «онтологией ада» и «ортодоксальным садизмом», мыслитель утверждал: «Я склонен думать, что в языке самих евангелий есть человеческая ограниченность, есть преломленность божественного света в человеческой тьме, в жестоковийности человека»<sup>35</sup>.

Утверждая, что человек не располагает разумными средствами отделить в библейских текстах «слово» от вымысла, философ психологизировал религиозную веру, лишил ее «знаниевого» компонента. Подлинное богообщение достижимо, по его мнению, в мистике, отождествляемой им с катафатической теологией. «Результаты» мистического опыта Н. А. Бердяева широко известны, нет необходимости их воспроизводить. Эзотеричность стиля и неполнота изложения не могут скрыть известной логичности бердяевского решения «тайны отношения Бога и человека», по утверждению мыслителя, неподвластного нормам рационального мышления.

Отношения Бога и человека мыслятся согласно принципам кантовской философии, в которой представления о причине и следствии, части и целом относятся только к миру феноменов: «Отношение между человеком и Богом не есть ни отношение каузальное, ни отношение частного и общего, ни отношение средства и цели... Отношение личности к личности, хотя бы высочайшей личности Бога, не может быть отношением средства и цели, всякая личность есть самоцель»<sup>36</sup>. В автобиографии «Самопознание» Бердяев произносит известную фразу, что Бог обладает меньшей властью, чем полицейский.

Согласно отношению «основа — обоснованное» излагается отношение Бога и человека к объединяющему их Божеству (Ungrund Я. Бёме, «меону» античной философии). Меон — первоначальный хаос, несотворенная и безблагодатная свобода, неравная трехипостасному Богу. Норматив мышления об отношении Бога и человека

к Божеству трудно назвать иначе как представлением об изоморфизме. Человек — «творение Бога через Премудрость, через божьи идеи и вместе с тем дитя меонической несотворенной свободы, дитя бездны, небытия»<sup>37</sup>. Н. А. Бердяев стремится показать, что и Иисус Христос тоже носитель этого темного небытия, ссылаясь на известные изыскания Л. Шестова по этому вопросу<sup>38</sup>. Таким образом, Бердяев рационализирует высказывание Иринея Лионского о творении из ничто, предполагающего субъекта творения — Бога. Творение из ничто превращается в бессубъектное творящее Ничто.

Н. А. Бердяев стремится минимизировать идею генетической связи Бог — человек, сделав ее двусторонней. Творчество человека — созидание Бога: «результаты всякого подлинного творческого акта человека входят в царство Божие»<sup>39</sup>. Сфера ноуменального — несовершенна и незавершена, об этом свидетельствует самая возможность творчества.

Преодоление «падшести» мира мыслится согласно философскому принципу «круга кругов». В космическом плане — это преодоление разъединенности Бога и Божества, Человека и Бога. Постоянная ориентация человека на творчество — окончательное преобразование безблагодатной меонической свободы в свободу благодатную, восстановление единства божественной сферы, но на более высокой основе. В антропологическом плане — превращение человека в микрокосм, но не замкнутую монаду, так как личность немислима без общения. Положительные результаты бердяевского видения мира, преодолевшего объективацию, выражаются в отрицательных определениях: человек пребывает в экзистенциальном времени, это «время-вечность», лишенное длительности; отсутствует разъединенность материи и сознания, человека и Божества.

Использование отрицательных определений в катафатической теологии (и в качестве центральной — категории Ничто) позволяет утверждать, что Н. А. Бердяев не преодолел грани «апофатической теологии», т. е. остался в предметной области философского знания. Результаты мистического опыта — тоже в русле философских традиций. Как отмечали К. Маркс и Ф. Энгельс, «в индивидах, уже не подчиненных более разделению труда, философы видели идеал, которому они дали имя «человек»<sup>40</sup>. Личность — микрокосм, но находящийся в «коммунионе», общении с другими личностями, вряд ли может быть рассмотрен как достояние религиозного сознания. Задолго

до Н. А. Бердяева сугубо философскими средствами было создано представление о преодолении порабощающего человека разделения труда, об обществе, которое «делает невозможным все то, что существует независимо от индивидов»<sup>41</sup> и отличительной чертой которого является не производство вещей, а производство «самой формы общения».

Завершая статью, сформулируем следующий вывод: оценка философии как типа человеческой активности по мере духовной эволюции Н. А. Бердяева становилась все более критичной и пессимистичной. Мышление же автора все более строго придерживалось предмета философии. Религиозная философия Н. А. Бердяева эволюционировала в сторону «философии религии».

### ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> Захаров М. Без программы //Огонек. 1989. № 16.
- <sup>2</sup> Кожин В., Сарнов Б. Что делать? //Лит. газета. 1989. 29 марта.
- <sup>3</sup> Родина. 1989. № 2.
- <sup>4</sup> Франк С. Возрождение славянофильства //Русская мысль. 1911. № 10. С. 30.
- <sup>5</sup> Бердяев Н. Смысл творчества. М., 1916. С. 7.
- <sup>6</sup> Злобин Н. С. Культура и общественный прогресс. М., 1980. С. 62; Производство как общественный процесс. М., 1986. С. 93.
- <sup>7</sup> Бердяев Н. Смысл творчества. С. 48.
- <sup>8</sup> Булгаков С. Н. Свет Невечерний. Сергиев Посад, 1917. С. 60.
- <sup>9</sup> Бердяев Н. Смысл творчества. С. 30.
- <sup>10</sup> Русская мысль. 1914. № 6.
- <sup>11</sup> Бердяев Н. Смысл творчества. С. 48.
- <sup>12</sup> Там же. С. 31.
- <sup>13</sup> Там же. С. 24.
- <sup>14</sup> Там же. С. 46.
- <sup>15</sup> Желнов М. В. Критика гносеологии современного неоготизма. М., 1971. Гл. 1.
- <sup>16</sup> Булгаков С. Н. Свет Невечерний. С. 72.
- <sup>17</sup> Бердяев Н. Смысл творчества. С. 316.
- <sup>18</sup> Бердяев Н. Самопознание. Париж, 1949. С. 319.
- <sup>19</sup> Бердяев Н. О рабстве и свободе человека. Париж, 1937. С. 26.
- <sup>20</sup> Бердяев Н. Опыт эсхатологической метафизики. Париж, 1947. С. 89.
- <sup>21</sup> Там же. С. 154.
- <sup>22</sup> См.: Елфимов Г. М. Возникновение нового. М., 1983. С. 83—84.
- <sup>23</sup> Бердяев Н. Опыт эсхатологической метафизики. С. 79, 74.
- <sup>24</sup> Бердяев Н. Самопознание. С. 228.
- <sup>25</sup> Бердяев Н. Опыт эсхатологической метафизики. С. 160.
- <sup>26</sup> Там же. С. 161.
- <sup>27</sup> Бердяев Н. Конец Ренессанса //София: Проблемы духовной культуры и религиозной философии. Берлин, 1923. С. 27.

- <sup>28</sup> Там же. С. 37.  
<sup>29</sup> Бердяев Н. Я и мир объектов. Париж, 1934, С. 185.  
<sup>30</sup> Бердяев Н. Философия неравенства. Берлин, 1923. С. 229.  
<sup>31</sup> Бердяев Н. Смысл истории. Берлин, 1923. С. 253.  
<sup>32</sup> Бердяев Н. Конец Ренессанса. С. 39.  
<sup>33</sup> Бердяев Н. Социальный кризис культуры //Новый Град. 1932. № 3. С. 52.  
<sup>34</sup> Бердяев Н. Я и мир объектов. С. 7.  
<sup>35</sup> Бердяев Н. Самопознание. С. 317.  
<sup>36</sup> Бердяев Н. О рабстве и свободе человека. С. 34—35.  
<sup>37</sup> Бердяев Н. О назначении человека. Париж, 1931. С. 34.  
<sup>38</sup> Русская мысль. 1916. № 1, 2.  
<sup>39</sup> Бердяев Н. Опыт эсхатологической метафизики. С. 166.  
<sup>40</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология //Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произведения. М., 1985. Т. 1, гл. 1. С. 71.  
<sup>41</sup> Там же. С. 63.

*И. Н. СИДОРОВ*

## НАУКА И ФИЛОСОФИЯ В ПРАГМАТИЧЕСКОМ СИНТЕЗЕ ДЬЮИ

В прагматизме Джона Дьюи, получившем название инструментализма, наиболее отчетливо представлена общая тема, интенсивному развитию которой все учение и обязано своей популярностью. Речь идет о стремлении, явно выраженном уже в работах Ч. Пирса и У. Джемса, радикально переосмыслить структуру и метод познания с нетрадиционной точки зрения. Взамен умозрительного подхода к теории познания прагматизм предлагал деятельностный. В рамках последнего предполагалась жесткая критика спекулятивных принципов познания, обоснование понятия прагматической рациональности и утверждение нового типа единства между наукой и философией.

Чтобы уяснить сущность антитезы умозрительного и прагматического в философии, Дьюи обращается к характеристике ее (антитезы) истоков. Он показывает, что внимание спекулятивной философии с самого начала было приковано к скрытым основаниям мирового порядка. Нацеленная на постижение сверхчувственных сущностей, она превозносила всевозможные инварианты и онтологические закономерности, неосуществимые в эмпирической действительности. Именно она создала и закрепила



в научном сознании теоретическую установку, согласно которой предпочтение следует отдавать различного рода всеобщим принципам, якобы раскрывающим подлинную реальность, а не конкретным интересам практической жизни.

Используя формы рассуждения, близкие теологическим спекуляциям, философия давно вытравила у себя естественный язык жизни. Один из шансов на человеческую связь с миром был надолго упущен. Вместо содержательного и конкретного исследования восторжествовал безличный стиль дискурсивного развертывания отвлеченной мысли согласно конвенционально принятому канону, опрометчиво названному логикой. Основанием и критерием знания стали его объективность, рациональность и непротиворечивость, разумеется, в демонстративно схоластической редакции этих признаков. Из них самый несущественный, а именно формально логическая непротиворечивость знания, был насильственно превращен в идеал, и мера приближения к этому идеалу бесповоротно решала научную судьбу данного вида знания. Спекулятивистское извращение действительного положения дел в теории познания достигло кульминации в том, что отвлеченный формализм стал выдаваться за подлинную содержательность.

Натуральная философия И. Ньютона и в особенности то, что было названо ее математическими началами, свидетельствует, по убеждению Дьюи, о дальнейших шагах философии и науки по пути логического редукционизма. Своим учением Ньютон обосновал ограниченную схему познания, в рамках которой был достигнут образец формально строгой дедуктивной науки. Постулированные им физические абсолюты пространства и времени стали основой для того, чтобы все изменения макроскопических тел теоретически приравнять к их внешним перемещениям. Сравнительно простое и эффективное описание этих перемещений в математических понятиях давало, однако, лишь чисто феноменалистический закон. Последний не открывал понимания изменений субстанциального характера, поскольку в нем представление о субстанции было полностью исчерпано исходными постулатами, консервировавшими архаическое предубеждение в ее неизменности.

Нетрудно видеть, продолжает Дьюи, что признание Ньютоном физических абсолютов пространства, времени и механического движения оставалось сугубо умозри-

тельным допущением, имеющим крайне поверхностное отношение к опыту. Тем более поразительно, что именно на этой основе сложился метод, показавший невиданную объяснительную способность в приложении к самым разнообразным эмпирическим фактам. Интересно также, что логическим следствием из указанного допущения было бесперспективное убеждение в окончательной определенности механических свойств объектов как предельных для физического знания, и ученые довольствовались ньютоновской интерпретационной схемой и методом вплоть до недавнего времени, пока смысл основных физических понятий не оказался глубоко преобразован Эйнштейном.

Альберт Эйнштейн по-новому отнесся к экспериментальным результатам, содержательно не объяснимым в свете постулатов механистического воззрения. Согласно Дьюи, наиболее ценным следует признать смелый отказ автора теории относительности наделять физические объекты некими предсуществующими онтологическими свойствами, как это имело место в ньютоновской механике, не говоря о философских учениях. Эйнштейн впервые установил, что содержательная характеристика познаваемых в объекте свойств отнюдь не представляет собой какой-либо, непременно мистически открывшейся, эманации его тайной сущности. Напротив, познанное свойство предмета в качестве его подлинной характеристики составляет прямой результат исследовательской деятельности. Обнаруживая теснейшую связь с опытом, данная характеристика тем самым совершенно утрачивает вымышленные признаки онтологической «чистоты», которые неизменно выставляла в качестве безусловного критерия истины спекулятивная традиция как в философии, так и в науке. Отсюда Дьюи приходит к выводу, что теория относительности Эйнштейна «в той мере, насколько это вообще возможно для естествознания, кладет конец попыткам устанавливать научное понятие объектов в терминах таких свойств, которые приписываются этим объектам вне зависимости от наблюдаемых в опыте следствий»<sup>1</sup>.

Вообще говоря, данный вывод не вызывает возражений. Вопрос лишь в том, как понимается в прагматизме сама зависимость понятия какого-либо объекта от наблюдаемых в опыте следствий. Ответ на этот вопрос заключен в известном «принципе прагматизма», сформулированном Ч. Пирсом, где устанавливается деятельностный подход к процессу познания в качестве основы для объяснения

самого процесса. «Мы,— указывает Пирс,— постигаем объект нашей мысли, обдумывая действия с ним, которые предположительно обладают практической значимостью. И, таким образом, наше понимание этих действий образует в целом понятие данного объекта»<sup>2</sup>. Иными словами, данный принцип устанавливает прямую зависимость итогов познания (в виде сформированных понятий) от результатов практического действия с объектами.

Констатация такого рода зависимости также еще не дает повода для несогласия с нею. Более того, следствия, вытекающие из приведенного принципа, во многом согласуются с современными представлениями о роли деятельности в познании. Для наших целей важно отметить некоторые из них. Справедливо полагают, что введение деятельности как самостоятельного элемента в двухчленную структуру субъект-объектных отношений коренным образом меняет содержательный состав или так называемую онтологию процесса познания. В связи с этим познание в теории деятельности рассматривается не как пассивное отображение в сознании субъекта хаотической мозаики свойств природного объекта, но как творчество. В современной теории деятельности (А. Н. Леонтьев, А. А. Леонтьев), восходящей к работам **Л. С. Выготского, обосновано, как показал на примере теории речевой деятельности Е. Ф. Тарасов, представление о том, что «внешние объекты так отображаются в психике человека, как они входят в его деятельность, т. е. отображаются те стороны объекта, которые открываются человеку в процессе воздействия на этот объект; эффекты внешних воздействий на человека определяются не непосредственно предметами, а опосредуются той деятельностью, которая направлена на этот предмет и в структуру которой он включен как объект»**<sup>3</sup>. Данное представление теории деятельности дает возможность обоснованно судить о том, что логические формы определения объекта, в которых и находит выражение наше знание о нем, не имманентны, не самостоятельны, не субстанциальны. Они не имеют независимой сущности, но оказываются всецело производными от всего содержания деятельности по отношению к объекту, от практики. Эту сторону производности логических форм от практики подчеркивал В. И. Ленин в «Философских тетрадах»: «Практика человека, миллиарды раз повторяясь, закрепляется в сознании человека фигурами логики»<sup>4</sup>.

Признание факта зависимости логической формы знания от практики и дальнейшее развитие связанных с ним след-

ствий в современной концепции деятельности позволяет полностью искоренить широко, впрочем, распространенный предрассудок о знании как логической субстанции. В этом смысле точка зрения деятельности способствует определенной десубстанциализации знания: «Роль деятельности в формировании психического образа (сознания) **состоит в том, что она переводит свойства познаваемого (отражаемого) предмета из субстанциальной формы** в деятельностную, в форму операций, схем действия с этим предметом, а эта деятельностная форма существования предмета, позволяющая сделать его объектом познания, есть та среда, в которой создается идеальная форма предмета, т. е. его психический образ в виде знания...»<sup>5</sup>. Деятельностный подход тем самым устраняет из теории познания плоский объективизм, когда знание представляется в виде прямой и механически точной копии свойств объекта, а такое копирование выдается за подлинность и рациональность знания. Коррективы, внесенные здесь деятельностным подходом, существенно меняют значение рациональности знания: знание становится рациональным не по признаку механической совместимости оригинала (объекта) и его копии (субъективного отражения в понятиях), а лишь в меру соответствия практически достигнутого результата ранее намеченной цели. Иными словами, деятельностный подход обнаруживает, что достижение познавательных целей зависит и осуществляется на фоне решения непознавательных, т. е. практических задач.

А. Н. Леонтьев специально отмечает, что при использовании схемы «субъект — деятельность — предмет» может сложиться впечатление замкнутого круга, движение по которому монотонно ритмизировано и никак не способствует развитию знания. Однако данное впечатление ошибочно: «Круг этот размыкается и размыкается именно в самой чувственно-практической деятельности. Вступая в прямое соприкосновение с предметной действительностью и подчиняясь ей, деятельность видоизменяется, обогащается, в этой своей обогащенности она кристаллизуется в продукте. Осуществленная деятельность богаче, истиннее, чем предваряющее ее сознание»<sup>6</sup>. По-видимому, размыкание круга субъект-объектных отношений и обогащение деятельности создает некоторый вектор ее собственного развития. И потому в общем плане можно говорить об определенной (прогрессивной) направленности развития материальной и духовной культуры человечества, в формах

которой непосредственно выражаются результаты деятельности цивилизации в целом. Именно прогрессивная тенденция развития человеческого общества дает объективный закон реализации социальных потребностей. Этот закон, а не сам по себе фактический уровень его воплощения, составляет то истинно всеобщее, что образует эталон для адекватной оценки подлинного значения конкретных результатов того или иного (всегда исторически ограниченного) вида деятельности.

Вернувшись после данного отступления к «принципу прагматизма», мы застаем весьма противоречивую картину. С одной стороны, в нем ясно говорится о деятельности (а деятельность реализуется только посредством действий) как определяющем факторе познания. Тогда неуклонное применение указанного принципа обещает все преимущества деятельностного подхода, 'схематично очерченные выше. С другой стороны, хотя это и менее ясно выражено, представление о деятельности сведено здесь к набору предельно индивидуализированных операций, выполнение которых преследует достижение узкопрактических целей. В таком случае преимущества подхода превращаются в недостатки. Как показал А. С. Богомолов, в «принципе прагматизма» Пирс просто переводит берклианский тезис «esse est percipi» в термины «практических последствий»<sup>7</sup>.

Дьюи учел это и попытался отвести открывшуюся для прагматизма угрозу солипсизма в теории познания. Он использовал достижения естествознания и ввел в прагматизм натуралистическую ориентацию, совместив ее с деятельностным подходом для объяснения природы познавательной способности. Мышление, согласно Дьюи, представляет собой вид деятельности, связанный со всеми другими в общую деятельность, и философия должна изучать именно эту, деятельностную, сторону мышления, тогда как психическое, физиологическое и т. п. протекание актов мысли составляет задачу конкретных наук. «Отрывать мышление от действия,— поясняет далее Дьюи,— значит признавать «таинственность» мышления... Однако если мышление представляет собой действие, то оно, так же, как и другие способы действия, необходимо обладает телесными средствами выражения»<sup>8</sup>. Поэтому психофизическую проблему о соотношении души и тела следует признать несостоятельной. Просто-напросто нет никакой отдельно мыслящей души, которая бы таинственным образом реализовала свою сущность в конкретной человеческой голове, ибо мыслит отнюдь не голова сама по себе, а мыслит действующий человек в целом.

Что же касается конкретного назначения мышления, то оно сводится, по мнению американского прагматиста, к способности принимать твердое решение. Важно отметить, что данная способность имеет в качестве условия, открывающего саму возможность принятия эффективного решения, эмоциональную оценку меры достаточности последнего для достижения поставленной цели. Для Дьюи эмоциональный аспект реакции субъекта на возникшее затруднение прямо отражает сугубо ценностный характер средств, используемых для успешного выхода из проблематической ситуации. Эмоции как бы фокусируют нечеткую бесконечность сменяющихся переживаний. Они ограничивают эту нечеткость, вызывают определенность мотива и создают образ вполне конкретной цели, тогда как «мышление обеспечивает фактический переход от состояния сомнения к уверенности»<sup>9</sup>.

В рамках версии деятельностного подхода, принятой Дьюи, принцип уверенности означает не просто устранение сомнений и, таким образом, психологическую основу твердой решимости предпринять определенные действия согласно преобладающему мотиву. Уверенность означает нечто большее, а именно практическую рациональность знания, т. е. определяет исход затруднений в теоретической характеристике проблематической ситуации. Рациональность в прагматизме Дьюи — это, конечно, не спекулятивный идол абсолютной истины, представленной в застывшей логической форме, как и не мистическое явление индивидуальному сознанию вымышленных свойств всеобщего самосознательного духа. Рациональность здесь означает теоретически выраженный результат применения некоторого набора практических операций, осуществление которых способствует разрешению конкретной исследовательской ситуации.

Американский прагматист не без оснований полагает, что с точки зрения деятельностного подхода поиск так называемой абсолютной определенности объекта познания явно обесмысливается. Эта определенность может быть только относительной, и мера данной относительности выявляется лишь практическим путем. Иными словами, логические характеристики объекта зависят не от него самого, а от того места, которое он занимает в структуре деятельности. Мы должны поэтому исходить не из бесполезных предположений о предсуществующих онтологических свойствах предмета, а из оценки практических результатов, к которым приводит использование и изменение

данного предмета в тех или иных целях. «Философия теперь призвана стать теорией практики»<sup>10</sup>, — заключает Дьюи. Она тогда будет решать не умозрительные вопросы, но конкретные проблемы согласования представлений человека о мире, в котором он живет, и ценностей, которыми он руководствуется как в научном и философском познании, так и в обычной жизни.

Однако задуманная американским прагматистом реконструкция понятия рациональности на новой синтетической основе ему во многом не удалась. Мышление, рассмотренное Дьюи с точки зрения деятельностного подхода, в целом имеет слабо аргументированную интерпретацию «в качестве определенного способа реагирования на чувство неуверенности»<sup>11</sup>. Определенность этого способа реагирования совершенно неправомерно, даже вызывающе по отношению к современным представлениям о мышлении, сужена до биологических норм. Столь же превратно и представление Дьюи об истинных потребностях деятельности человека: они, как справедливо показано в нашей литературе, «определяются текущими потребностями выживания и приспособления к той среде, в которой он живет и в которую он может вносить те или иные частичные изменения»<sup>12</sup>.

В связи с общей натуралистической установкой в понимании Дьюи мышления и деятельности, его сведение проблемы определения рациональности знания к уяснению меры и знака эмоционального отклика на обстоятельства, по которым человек судит о ненадежности разнообразных жизненных ситуаций, оказывается явно ошибочным. Ведь, согласно инструментализму Дьюи, только недостаток личного искусства принимать индивидуально удовлетворительные решения, а вовсе не потребность в реализации социально значимых целей, побуждает нас вырваться из-под власти оказавшихся неприемлемыми (кстати, неизвестно, почему) представлений.

Хотя американский прагматист настоятельно подчеркивает, что проблема преодоления неуверенности, поскольку она следует из конкретного опыта, есть практический вопрос, его ошибочное понимание практики отрицательно сказывается на возможностях решения данной проблемы. Дьюи остановился на использовании только особенного характера практики, выраженного в индивидуальных действиях человека. Индивидуальные действия между тем не могут рассматриваться как изолированная данность. Фактический состав практики они образуют не в этой

изолированности, но тем, что они объективно служат единицами деятельности. Истинное значение индивидуальных действий может быть осмыслено только в контексте всеобщей деятельности. А это осмысление и является средством, открывающим возможность логического постижения объективности как подлинного (всеобщего) содержания выработанных практикой значений самых различных форм материальной и духовной культуры. Отсюда неизбежно следует, что суть мышления состоит вовсе не в преодолении чувства неуверенности, как полагает Дьюи, а в раскрытии значения и смысла объективных форм отношения человека к миру, произведенных в процессе деятельности.

В нашей литературе справедливо отмечается, что «практика человечества есть совершенно конкретный (особенный) и в то же время всеобщий процесс. Она включает в себя как свои абстрактные моменты все другие формы и виды движения материи и совершается в согласии с их законами... Всеобщие законы изменения природы человеком — это и есть всеобщие законы природы, в согласии с которыми человек только и может успешно ее изменять. Будучи осознанными, они и выступают как законы разума, как логические законы»<sup>13</sup>. Так что именно практика служит подлинным основанием рациональности познания в целом и в его конкретных формах проявления. Деятельностную природу диалектической рациональности подчеркивал Ф. Энгельс в связи с рассмотрением понятия причинности: «благодаря деятельности человека и обосновывается представление о причинности»<sup>14</sup>.

Прагматистское же понимание практики дает познанию ложный ориентир. Дьюи, как и Пирс до него, стремится объяснить основания индивидуального действия, возведя в ранг философского учения весьма заурядные и подчас просто рутинные оценки субъекта, обусловленные лишь его личными интересами. Нельзя при этом не отметить, что данная точка зрения нашла сочувственную поддержку. «Теория действия,— по мнению одного из западных исследователей,— привела Дьюи к многим положительным и самостоятельным решениям в таких областях, как мораль, образование, логика, в особенности эстетика и метафизика. Она также послужила основой для его пространной критики влиятельных философских воззрений на указанные предметы»<sup>15</sup>. Приведенное мнение показывает, что деятельностный подход, представленный прагматизмом Дьюи, дает некий шанс на самостоятельное мышление.



Однако этот шанс не был реализован должным образом. Стремясь к синтезу философии и науки в едином прагматическом методе, Дьюи итогами своего синтеза провоцировал отказ от самого принципа научности в философии, а главные положения его концепции в рамках рассмотренного круга проблем оказываются, по существу, такими же спекулятивными и несостоятельными, как и те, против которых была направлена его непримиримая критика.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Dewey J. The quest for certainty: a study of the relation of Knowledge and action. N.-Y., 1929. P. 146.

<sup>2</sup> Collected papers of Charles Sanders Peirce /Ed by Ch. Hartshorne and Paul Weiss. Cambridge (Mass.), 1962. P. 402.

<sup>3</sup> Тарасов Е. Ф. Тенденции развития психолингвистики. М., 1987. С. 102.

<sup>4</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 198.

<sup>5</sup> Тарасов Е. Ф. Тенденция развития психолингвистики. С. 115—116.

<sup>6</sup> Леонтьев А. Н. Деятельность, сознание, личность. М., 1975. С. 128.

<sup>7</sup> Богомолов А. С. Буржуазная философия США XX века. М., 1974. С. 50.

<sup>8</sup> Dewey J. The quest for certainty. P. 231.

<sup>9</sup> Ibid. P. 226.

<sup>10</sup> Ibid. P. 225.

<sup>11</sup> Ibid. P. 225.

<sup>12</sup> Мельвиль Ю. К. Прагматическая философия человека //Буржуазная философская антропология XX века. М., 1986. С. 115.

<sup>13</sup> Ильенков Э. В. Диалектическая логика. М., 1984. С. 187.

<sup>14</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 545.

<sup>15</sup> Thayer H. S. John Dewey //American Philosophy. /Ed. by M. G. Singer. N. Y., 1985. P. 75.

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>Кочергин А. Н.</i> Философия, культура, перестройка . . . . .	3
<i>Уемов А. И.</i> Философия как форма общественного сознания и задачи ее развития в условиях перестройки . . . . .	17
<i>Семенов Е. В.</i> Вериги «старого» мышления (о необходимости изживания механицизма)	30
<i>Донских О. А.</i> На полях философии . . . . .	39
<i>Парахонский Б. А.</i> Протофилософское сознание и реальность мифа . . . . .	65
<i>Крюков В. В.</i> Феномен ценностей в культуре . . . . .	75
<i>Антипов Г. А.</i> От философии к литературе. От литературы к философии . . . . .	88
<i>Барчунова Т. В.</i> Философские проблемы философии науки . . . . .	106
<i>Турченко В. Н.</i> Гуманизм — культура — гуманитаризм . . . . .	120
<i>Пыхтин В. Г.</i> Философия и социокультурные основания познания . . . . .	144
<i>Фигуровская В. М.</i> Реализация интегративных функций технического знания в формировании технологического сознания и развития культуры . . . . .	160
<i>Каганов В. Л.</i> Рефлексивная модель философского знания и культура (методологический подход) . . . . .	173
<i>Сокулер Э. А. Л.</i> Витгенштейн о природе философского знания . . . . .	183
<i>Катасонов В. Н.</i> Карл Ясперс: начала философии и ее место в культуре . . . . .	195
<i>Ивонин Ю. П.</i> Природа философского знания в контексте теории культуры Н. А. Бердяева . . . . .	210
<i>Сидоров И. Н.</i> Наука и философия в прагматическом синтезе Дьюи . . . . .	231

Научное издание

ФИЛОСОФИЯ  
И ЕЕ МЕСТО  
В КУЛЬТУРЕ

Редакторы издательства *С. П. Исаков, К. Д. Павлова*

Художник *А. И. Смирнов*

Технический редактор *С. А. Смородинова*

Корректоры *Т. Ф. Погиблова, С. В. Блинова*

---

ИБ № 34961

Сдано в набор 10.01.90. Подписано к печати 14.05.90. Формат 84×108 1/32. Бумага офсетная. Гарнитура литературная. Печать офсетная. Усл. печ. л. 12,6. Усл. кр.-отт. 12,7. Уч.-изд. л. 14,5. Тираж 4050 экз. Заказ № 2326. Цена 2 р. 50 к.

---

Ордена Трудового Красного Знамени издательство «Наука». Сибирское отделение. 630099, Новосибирск, ул. Советская, 18

Полиграфкомбинат, 654011, Новокузнецк, ул. Орджоникидзе, 11