

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ  
МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЮРИДИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ  
ИМЕНИ О. Е. КУТАФИНА (МГЮА)

В. И. Пржиленский

# СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ТЕХНОЛОГИИ XXI ВЕКА

Учебник  
для магистров



Электронные версии книг на сайте  
[www.prospekt.org](http://www.prospekt.org)



• ПРОСПЕКТ •

Москва

УДК 316:1(075.8)

ББК 87.6я73

П74

*Автор:*

**Пржиленский В. И.**, доктор философских наук, профессор.

**Пржиленский В. И.**

**П74** Современная философия. Интеллектуальные технологии XXI века: учебник. — Москва : Проспект.

Учебник написан в соответствии с новыми требованиями, содержащимися в рекомендациях Министерства образования и науки Российской Федерации. В центре излагаемого материала находятся проблемы, анализ которых необходим при подготовке к решению специальных профессиональных задач повышенного уровня сложности и имеет фундаментальное значение для формирования навыков правовой аналитики.

Основное внимание уделено новейшим философским средствам и методам анализа явлений правовой и социальной действительности, имеющим непосредственное отношение к профессиональной деятельности юриста. Показана логика и прагматика развития систем научного знания, а также их взаимодействие с правовыми, социальными и культурными системами в стремительно изменяющемся мире.

Рассчитан на слушателей юридических и социально-гуманитарных программ магистратуры, а также всех тех, кому интересны новые философские идеи и их влияние на интеллектуальные и социальные практики повседневной жизни.

УДК 316:1(075.8)

ББК 87.6я73

*Учебное издание*

**Пржиленский Владимир Игоревич**

**СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ**

**ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ТЕХНОЛОГИИ XXI ВЕКА**

**Учебник для магистров**

## ВВЕДЕНИЕ

Целью изучения дисциплины «Современная философия: интеллектуальные технологии XXI века» является подготовка к таким видам профессиональной деятельности юриста, как аналитическая, научно-исследовательская и педагогическая. Освоение предмета должно сформировать навыки и компетенции, необходимые при работе в управленческих структурах различного уровня, органах власти, учреждениях науки и образования. Владение интеллектуальными технологиями, рожденными развитием современной философии, позволит магистранту подготовиться к решению профессиональных задач, связанных с аналитической, проективной, научно-исследовательской и педагогической деятельностью.

В процессе освоения дисциплины «Современные проблемы философии: интеллектуальные технологии XXI века» учащийся магистратуры осваивает такие общекультурные компетенции, как способность совершенствовать и развивать свой интеллектуальный и общекультурный уровень, готовность компетентно использовать на практике приобретенные умения и навыки в организации исследовательских работ, в управлении коллективом. Не менее важное значение имеют и приобретаемые профессиональные компетенции, такие как способность квалифицированно проводить научные исследования в области права и способность преподавать юридические дисциплины на высоком теоретическом и методическом уровне.

Целью изучения дисциплины «Современная философия: интеллектуальные технологии XXI века» является развитие навыков критического и концептуального мышления, а также формирование умений и навыков аналитической деятельности в области права и управления, углубление и совершенствование мировоззренческих и методологических установок в связи с изменениями в области теоретического знания и социальной практики.

Среди задач изучения дисциплины «Современная философия: интеллектуальные технологии XXI века» необходимо выделить формирование способности к самостоятельному освоению представлений о проблемах современной философии, ее месте и роли в деятельности юриста-право-

веда. Сюда входят такие важные умения, как способность обсуждать идеи, определяющие облик современной философии и выражающие специфику способов философствования, получивших распространение в последние десятилетия. Это, в свою очередь, предполагает освоение интеллектуальных практик, интегрирующих научное и философское знание, изучение моделей философского осмысления ключевых проблем современности. К числу задач данного курса относится также формирование готовности к применению философских средств для анализа правовых идей, законодательной деятельности и правоприменительной практики. Освоение интеллектуальных технологий и стилей мышления, а также их взаимосвязи с целями и ценностями современного общества должно сформировать комплекс компетенций правового аналитика, исследователя, педагога.

Перед автором этого учебника стояла непростая задача. «Современная философия» — это все еще нечеткий собирательный термин. До сих пор еще нет единого мнения ни по вопросу о содержании данной области знания, ни по проблеме определения ее места среди других философских наук. Более того, под титулом «современная философия» скрывается не только «раздел» философского знания, но и несколько течений современной философской мысли, соотносимых уже не с областями, а с другими течениями, школами и направлениями.

Развитие философии и науки в XX столетии привело к радикальным изменениям в наших представлениях о том, что такое познание и что такое реальность. Изменения затронули не только содержание, но и структуру традиционной онтологии, теории познания и философии науки. Лингвистический поворот, отказ от картезианской концептуальной парадигмы и постклассический стиль мышления инициировали реорганизацию классической проблематики этих отраслей философского знания. Данными обстоятельствами обусловлена необходимость перепределения основных понятий эпистемологии — понятия реальности и понятия познания.

Некоторые теоретики утверждают, что произошедшие перемены ставят под сомнение любую систематическую философию. Одни из них предлагают вообще отказаться от исследования познания философскими средствами, другие находят возможным заменить философское обоснование исследовательской деятельности социологией знания, третьи находят возможным переформулировать онтологические и эпистемологические проблемы в проблемы применения языка. Прагматизм и релятивизм, аналитическая философия и постмодернизм, эпистемологический анархизм и многие другие течения философской мысли породили ситуацию теоретико-концептуальной неопределенности, требующей нового понимания природы познавательной деятельности, ее целей и механизмов, а также природы того, на что направлена познавательная активность рода

человеческого. Один из знаменитых вопросов Канта: «Что я могу знать?» по-прежнему остается без ответа. А значит, остаются без ответа и другие его вопросы: о надежде, действии и о человеке как таковом. Поиски ответа на данные вопросы, сформулированные более двух столетий назад, составляют содержание философии науки.

Изучение данного курса формирует у учащихся представления о философском и научном познании как о сложном, многомерном и противоречивом процессе, разворачивающемся в современном обществе и радикально трансформирующем само общество. Анализ отдельных эпизодов из истории науки и споры, возникавшие вокруг их интерпретации, позволяют магистрантам сформировать навыки и умения, позволяющие мыслить критически и аналитически. На страницах учебника читатель встретится не только с основополагающими идеями, устоявшимися в науке, но и с альтернативными концепциями, оказавшими влияние на развитие представлений в современной философии.

## Раздел I

# ФИЛОСОФИЯ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

В результате изучения материала, излагаемого в разделе «Философия в современном мире», обучающийся должен:

— **знать** специфику современной философии, ее роль в развитии человеческой культуры, соотношение с другими формами духовной жизни; важнейшие школы изучения выдающихся философов; основные тенденции в развитии социальной философии, философской антропологии; мировоззренческие основы философии права;

— **уметь** ориентироваться в системе философского знания как целостного представления об основах мироздания; анализировать философско-правовые тексты, выявлять теоретически ценные идеи, мысли, подходы, а также творчески применять знания истории философии в ситуациях, требующих личного и гражданского участия в совершенствовании отдельных общественных структур, прежде всего в области права и общества в целом;

— **владеть** навыками философского анализа различных типов дискурса и концепций природы, общества, мышления и права в их историко-философском рассмотрении.

## *Глава 1*

# ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ И ПОСТТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

## 1. Поиски новой философии

Подозрение числится по разряду чувств, эмоций, аффектов или, в крайнем случае, состояний сознания. Из толкового словаря Даля мы узнаем, что слово «подозревать» стоит в ряду «подглядывать, под(вы)сматривать, стараться увидеть тайком, присматривать, примечать и стеречь, подстерегать». Но это «эмоциональное состояние» интересно не только тем, что оно способно руководить мыслями и действиями людей. Все эмо-

ции способны руководить мыслями и действиями — на то они и эмоции. Особенность подозрения в том, что это состояние сознания вызывает в мысли, ее структуре и содержании некий отклик, направляющий разум в совершенно иное русло, нередко инверсирующий его и, возможно, предопределяющий конечный пункт всей разумной активности. Наверное, не случайно в русском языке слова «подозрение» и «умозрение» являются однокоренными. Не вступают ли они в конкурентные отношения внутри живой человеческой мысли?

Когда-то философы начали поиски способа отделения формы мысли от ее содержания, и эти поиски не завершены по сей день. Результатом их усилий стали многочисленные познавательные схемы от древней формальной логики до новейших методологических техник. Немало было сделано и в прямо противоположном направлении — попытки понять, когда смешение чувств и разума приводит нас к истине, а когда к заблуждению, составили существенную часть всего философского наследия. Еще одна интересная тема — руководство нашим сознанием и мышлением извне — также не оставляет в покое ведущих философский поиск. Бытие ли определяет сознание, или на эту роль лучше годится некое бессознательное, или, быть может, игры языка способны дирижировать нашей способностью думать и действовать? На пересечении этих трех тем конституирует себя философский интерес к феномену подозрения и к его способности оказывать влияние на жизнь человека и общества.

Последние десятилетия преподнесли немало сюрпризов, один из которых — массовое и во многом недобровольное овладение теми видами деятельности, которые прежде практиковались очень узким кругом избранных. Если «приобщение» широких слоев населения к искусству шокировало философов еще в середине XX в., то игры с собственной идентичностью — сравнительно новый «вид спорта». И вот уже каждый получает доступ к технологиям, которые позволяют ему сконструировать свое собственное прошлое и участвовать в виртуальном конкурсе проектов предпочтительного будущего. Именно так сегодня можно попытаться поучаствовать в политике, инициативно предлагая действующим и воображаемым политическим акторам сконструированный набор мифологии, идеологии, программы действий, направленных на создание/возрождение любых канувших в историческое небытие государств, этносов, племенных союзов. Идентичность, прежде считавшаяся чем-то вроде природного свойства, оказалась переменной величиной и предметом выбора или даже конструирования. Но при этом мало кто вспоминает о том, что философы были первыми, кто ощутил бремя этнической, социальной, религиозной и иной идентичности. Именно они впервые захотели «отпасть от колеса рождений», прожить жизнь так, чтобы ни в своих мыслях, ни в своих действиях не быть зависимыми от всего случайного и «привходящего».

Не менее интересным эффектом модерна можно считать стремительное и бурное распространение конспирологии — убеждения в том, что существуют тайные организации, управляющие миром, или о том, что есть тайные цели власти, радикально отличающиеся от декларируемых. Здравый смысл подсказывает, что все тайное потому и тайное, что может нести определенную, если не смертельную угрозу всем тем, кто не входит в число заговорщиков. И вот уже пишутся целые трактаты, в которых излагаются или разъясняются соответствующие явления, мифы или идеологии. Все больше появляется книг, которые стилистически, да и содержательно напоминают учебные пособия и научные монографии. Но и здесь философы значительно опередили всех, впервые заподозрив неладное.

Разумеется, философская конспирология не может быть понята как более изысканная и рафинированная форма популярной, т.е. народной конспирологии, как не может считаться хайдеггеровская хоррорология прообразом хоррор-панка. Но единство объекта не может не рождать вопроса об общей генетике, да и об иных взаимосвязях и взаимозависимостях подумать не лишне. С тех пор как философы впервые заподозрили, что мир на самом деле иной, чем кажется, прошло уже достаточно времени. Главное отличие философской конспирологии от популярной в том, что философы заподозрили в обмане не власти и тайные организации, а само бытие, сами вещи, «толпу всего»<sup>1</sup>. И людям иногда доставалось — но тогда в обмане обвинялись учителя, философы, исследователи.

Для понимания современной философии необходимо вспомнить слова Ф. Ницше, которыми он охарактеризовал свою деятельность как школу подозрения: «Мои произведения называли школой подозрения, еще более — школой презрения, к счастью, также школой мужества и даже дерзости. И действительно, я и сам не думаю, чтобы кто-то когда-либо глядел на мир с таким глубоким подозрением, как я, и не только в качестве случайного адвоката дьявола, но и — выражаясь богословски — в качестве врага и допросчика Бога»<sup>2</sup>.

Есть ли в этих словах Ницше что-то, помимо скандального желания эпатировать читателя и привлечь его внимание любой ценой? Есть ли

---

<sup>1</sup> Августин писал, что подлинная «красота недоступна душе, которая обращена на множество предметов, с жадностью гоняется за нищетой и не знает, что ее можно избежать простым удалением от толпы. Под толпой же я понимаю не людскую толпу, а толпу всего, что действует на чувства» (цит. по: Семенов В. Доминирующие парадигмы трансцендентализма в западноевропейской философии. М., 2012. С. 266). Любопытно, что толпа всего, т.е. толпа не только людей, но и вещей, идей или смыслов, может стать источником чего-то такого, что перекрывает путь к подлинной красоте, истине и т.п.

<sup>2</sup> Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. Книга для свободных умов / Ницше Ф. Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 232.



в них что-то, помимо отчаянной надежды взорвать изнутри универсум европейской буржуазности с ее «одряхлевшим» христианством и «девальвированным» сократизмом? И как ухватить эту мысль, превратить подозрение в метод или дисциплину, воплотить искусство подозрения в некой программе, сделать ее основанием технологии? Попытки такие есть, и они хорошо известны. Так, О. Шпенглер писал, что свой метод он заимствует у Гете, а у Ницше — способ постановки проблем. «Социология знания, — отмечали позднее П. Бергер и Т. Лукман, — есть своеобразное применение того, что Ницше удачно называл “искусством подозрения”»<sup>1</sup>.

Тексты Ницше буквально переполнены страхом и негодованием. Немецкий философ боится быть обманутым ложными ценностями и негодует по поводу учителей, эти ценности навязавших. И он разоблачает. Разоблачению подвергается и Сократ, который отождествил добро и истину, и Платон, который навязал удвоение мира, и Христос, который отождествил слабость с добродетелью. Ницше разоблачает философов и филологов, пророков и их последователей, учителей и их адептов. А потом еще и заявил о том, что подозревает не просто так, а применяя для этого особое искусство — искусство подозрения. Но, как и всякое другое искусство, искусство подозрения должно обладать собственным методом, собственной дисциплиной, собственным набором познавательных и выразительных средств. Для обозначения искусства подозрения я предлагаю использовать несуществующее греческое слово *филогипонойя* (от греч. *φιλοῦλόνοια* — «любовь к подозрению», где *фило* — люблю, а *ипонойя* — подозревать)<sup>2</sup>.

## 2. Эмоции и аффекты как средство познания мира

Здесь возникает вопрос о том, нельзя ли, вопреки традиции, отнести философствование к разряду аффективных действий. Конечно же, написание трактатов или полемика, аргументация или разъяснения собственной позиции никак не могут быть произведены в состоянии аффекта. Но сводится ли к этому философия? Видимо, нет. В противном случае мы могли бы, пользуясь веберовской классификацией, определить философию и как целерациональное, и как ценностно-рациональное действие. В первом случае мы говорили бы о пресловутом приращении

---

<sup>1</sup> Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М., 1995. С. 8.

<sup>2</sup> Автор уже поторопился записать термин *φιλοῦλόνοια* другими русскими буквами — *филоипония* (см.: *Пржигинский В. И.* Филоипония. Словарные статьи // *Философские науки*. 2010. № 2. С. 144–146). Но после многочисленных обсуждений этой записи с теми, кто лучше знает древнегреческий язык, пришлось заменить *филоипонию* на *филогипонойю*. И если в первом случае можно было бы вспоминать о том, что путь к истине может быть столь же неожиданным, как ход конем в шахматах, то второе прочтение вызывает ассоциации данной науки с паранойей.

знания и о способах его применения, во втором — вспоминали бы аристотелевское утверждение о том, что человек всегда стремится к знанию и что такова его (человека) природа. Но если допустить, что истинный интерес философской мысли рождается из страха, сомнения, подозрения, то вся картина меняется, и меняется радикально. При рассмотрении подозрения как возможного фундамента для построения метода, а без этого невозможно помыслить себе школу, возникает соблазн превратить чувство в процедуру и тем самым уйти от первоначального замысла. Но, может, это и требуется? Ведь утверждал же М. К. Мамардашвили, что в содержании философской мысли присутствует не только некое знание, но и эмоциональное состояние, в котором находился сформулировавший ее философ.

При серьезном разборе высказанной мысли следует признать, что искусство подозрения, реализованное в пространстве философии, неизбежно превращается в своеобразную эстетику скандала или, быть может, в онтологию разоблачения. Почему метафора открытия или метафора сотворения, при помощи которых понималась и интерпретировалась деятельность философов прежде, уступает место метафоре разоблачения? Не знак ли это того, что философ ищет новую аудиторию, и не прокладывает ли он новые «средства коммуникации» между собою и обществом?

В современной философии филогипоноя принимает самые разные формы. У Ф. Ницше подозрение атрибутируется как вид искусства и манифестируется как выстраданная позиция. Пафос филогипоноей наглядно демонстрируется родоначальником философии жизни, когда он задает вопросы Сократу в своем знаменитом «Рождении философии»: «Не есть ли научность только страх и увертка от пессимизма?... О Сократ, Сократ, не в этом ли, пожалуй, и была твоя тайна? О таинственный ироник, может быть, в этом и была твоя — ирония?»<sup>1</sup>.

Ницше подозревал, что от него что-то злонамеренно скрывают, он стремился разоблачать, срывать маски, сделав искусство подозрения своим главным методом. Не случайно автор проекта переоценки ценностей избрал в качестве средств разоблачения познавательные ресурсы филологии, а не традиционной аргументации. Особое отношение к искусству подозрения продемонстрировали представители философской герменевтики, структурализма, социологии знания. Может быть, Ницше испытал всего лишь профессиональный кошмар истолкователя, который никогда не может быть до конца уверен в правоте собственного утверждения? Своего рода профессиональная болезнь экзегетика, усиливающаяся в ситуации смешения идентичностей: и оракул, и богослов, и филолог? Переход от геометрии к филологии, который не раз знаменовал собою философский мейнстрим, рождает

---

<sup>1</sup> Ницше Ф. Указ. соч. С. 49.

глубокое чувство разочарования невозможностью точно знать — геометры могут измерить и даже перепроверить свои измерения, уточнить их и вычислить возможную погрешность, изжив тем самым все возможные подозрения. Филологи же обречены оставаться наедине со своими сомнениями.

### **3. Методические поиски обмана: социальное vs рациональное**

Итак, для философии радикально изменяется схема самоописания, социальной самопрезентации. Философы не хотят более подражать геометрам или путешественникам, но и роль созидателей, творцов или конструкторов кажется им не вполне подходящей. Их привлекает роль оракулов, чьи прозрения призваны спасти обманутое общество от чьего-то злого умысла. Возникший у Ницше образ «срывания всех и всяческих масок» действительно уподобляет философствование раскрытию тайного заговора. Со времен Платона, чей разоблачительный посыл о том, что вещи вовсе не таковы, какими кажутся, был услышан и воспринят, никто уже не говорил ничего столь же радикального. И только в XX в. подозрение и прозрение становятся едва ли не обязательным элементом всякого философствования или, по крайней мере, всякого заметного философствования.

Кажется, что до Ницше все философы только тем и были заняты, что строили все новые и новые теории, перемежая их критикой прежних. На самом деле это, конечно же, не так. Но вот поиск социологических, исторических или социально-антропологических аргументов для утверждения собственных идей действительно оказался поистине беспрецедентным. Не обязательно приписывать своим предшественникам в сфере познания некий преступный замысел. Достаточно показать, что причины их заблуждений лежат совсем в иной сфере — сфере социального. И что они детерминированы социальными, а не рациональными мотивами — утверждают все те, кого можно назвать филогипоноиками. «Человеческое, слишком человеческое».

Среди наиболее ярких примеров здесь, конечно же, можно привести примеры Хайдеггера и Фуко, испытавших, как известно, сильное влияние философии Ницше. Каждый из них ставит диагноз эпохе, противопоставляя ее прежним эпохам. Само по себе это действие для философской традиции совсем неоригинально, к нему достаточно часто прибегали авторы прежних времен, пытаясь подвергнуть критике своих предшественников, противопоставляя им их предшественников. Но при этом они всегда апеллировали к рациональному, они реконструировали критикуемые учения и лишь затем приступали к их опровержению. Так поступали Декарт и Кант, Юм и Пирс, Рас-

сел и Гуссерль. Так поступает и сам Хайдеггер, когда в своем «Бытии и времени» выстраивает некоторые идеи предшественников, с опорой на которые затем вводятся новые категории, реинтерпретируются старые, делается ряд заявлений, что вполне традиционно для философской мысли.

То же мы находим и в других произведениях Хайдеггера, будь то причудливые эксперименты с языком или перетолковывание классиков в контексте своей собственной философии. Но уже в теме забвения бытия, отказа от поисков смысла бытия и т.п. звучит нечто, нетипичное для традиционной философии, скорее сближающее ее с религией. Даже сама мысль о том, что понимание есть способ бытия, содержит в себе завуалированное опасение оказаться в небытии по причине непонимания, незнания, забвения. Его позиция также основана на подозрении о том, что западная метафизика, т.е. доминирующий способ мышления, способствовала, намеренно или нет, утаиванию истины и сокрытию смысла бытия.

Страх — движущая сила подозрения. Но страх страху рознь. Например, страх забвения, страх утраты связи. Но одна из сфер антропологической и социальной технологии — инструментализация аффектов — заслуживает особого рассмотрения. Особняком здесь стоит доклад, позднее опубликованный под названием «Время картины мира». Некоторые подобные мотивы звучат и в статьях о современности, о технике и т.п., но именно во «Времени картины мира» искусство подозрения проявляется, что называется, в концентрированном виде. Хайдеггер подробно перечисляет сущностные черты нового времени, коих насчитывает ровно пять. Это наука, машинная техника, вхождение искусства в горизонт эстетики, понимание и организация человеческой деятельности как культуры, обезбожение.

Нетрудно видеть, что данный перечень неоднороден. Если указание на две первые и пятую черты вполне предсказуемо и даже тривиально, то третья и четвертая особенности нашего времени — результат того, что Ницше назвал бы прозрением, которое, в свою очередь, является результатом подозрения. И опять же находится место третьему компоненту методологической триады — презрению. Хайдеггер как бы заявляет, что все не так! В атмосфере всеобщей и неутраченной радости по поводу «открытия» культуры, т.е. осознания ее огромной роли в жизни человека и общества, на фоне признания за культурой титула высшей ценности и оплота гуманизма, во время наделения культуры невиданной креативной мощью звучит голос радикального несогласия.

Хайдеггер фактически утверждает, что говорить о культуре прежних эпох как о более ранних стадиях, предшествовавших нынешнему ее состоянию, неверно. Таким образом, не открытие, а сотворение культуры объявляется сущностной чертой современности, вернее сотворение

какого-то нового феномена, который мы по ошибке называем теперь тем же именем. «Культура теперь — реализация верховных ценностей путем культивирования высших человеческих достоинств. Из сущности культуры вытекает, что в качестве такого культивирования она начинает в свою очередь культивировать и себя, становясь, таким образом, культурной политикой»<sup>1</sup>.

Как понять и как оценить высказанную мысль? Для адептов и поклонников ясно, что Хайдеггер указал на ошибку в понимании сути происходящего: признавая общую для всей эпохи констатацию факта наличия внешнего явления, он, будучи философом, смог узреть его внутреннюю сущность и увидеть, что с феноменом произошло нечто важное — он переродился и, скорее всего, незаметно превратился в свою противоположность. А критики Хайдеггера отмечают, что он изошренно дискредитирует модерн, выявляя при этом собственные тоталитарные наклонности и консервативные установки. И те, и другие правы, и каждый прав по-своему. Но нас здесь интересует другое. Хайдеггер, желая того или не желая, демонстрирует весь набор эффектов, составляющих методологию искусства подозрения (подозрение, прозрение, презрение). Есть также и полный набор мужества и дерзости, ибо возразить против основных установок гуманизма не так-то просто. Но что является источником философского подозрения, что заставляет «смотреть на мир с глубочайшим подозрением»? Ведь методическое сомнение — хорошо прописанный, в том числе и методически, жанр философствования. Но сомневаться и мучиться подозрением — не одно и то же.

#### **4. В чем можно подозревать надзирающих и наказывающих, или Куда может исчезнуть новое время?**

Когда М. Фуко писал свою «Историю безумия», он строил повествование таким образом, чтобы заставить автора почувствовать вначале подозрение, что в предельно простой схеме изоляции душевно больных или заразных что-то совсем не так и что простота предельно обманчива. И что те, кто изолируют, надзирают и наказывают, сами обмануты и обманываются, но, одновременно с этим, они будут первыми и достаточно ожесточенными противниками открытия истины. Что подтолкнуло Фуко к таким выводам? Пытливый ум прирожденного философа? Или острое ощущение социальной несправедливости и желание найти причину последней? Может быть, и первое, и второе одновременно. Но вот содержался ли в вопросе о справедливости повод к подозрению?

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Время картины мира / Новая технократическая волна на Западе. М., 1986. С. 93.

Скорее всего, нет. Наверное, всегда можно обойтись и без революции, войти в положение меньшинств и смягчить их положение, улучшить институты, защитить их права. Но не утверждать при этом, что общество так устроено и что оно требует жертв, т.е. поиска «прокаженных» и их изоляции. «Исчезнет лепра, фигура прокаженного изгладится или почти изгладится из памяти людей, — однако все эти структуры останутся неизменными. Обычай исключения из сообщества, до странности похожие, встретятся нам через два-три столетия, зачастую в тех же самых местах. Роль, когда-то принадлежавшую прокаженному, возьмут на себя бедняки, бродяги, уголовные преступники и “повредившиеся в уме”; мы увидим, какого рода спасения ждут от своего исключения и они сами, и те, кто их исключает. Все формы этого исключения сохранятся, хоть и наполнятся, в рамках совершенно иной культуры, совсем новым смыслом — и прежде всего та высшая форма строгой изоляции человека, когда он исключается из социума, но духовно реинтегрируется в него. Но не будем забегать вперед»<sup>1</sup>.

Почему же Фуко «забегает вперед» и лишь затем, как бы спохватившись, останавливается? Да, разумеется, это вполне тривиальный литературный прием, призванный подготовить читателя к восприятию чего-то важного и даже ошеломляющего. Фуко стремится усилить впечатление и, одновременно с этим, сделать его воздействие предельно эффективным. Для этого надо пройти по всем ступеням от зарождения подозрения через его развитие к прозрению. А затем испытать катарсис и презрение, если, конечно, получится совместить их. Как писал Честертон, «историю св. Франциска нельзя начинать с его рождения, тогда ничего в ней не поймешь, лучше и не рассказывать. А в наше время рассказывают именно так, задом наперед»<sup>2</sup>. Но зачем философу понадобилось использовать приемы нарратива, зачем ему рикеровская интрига и все прочие атрибуты рассказчика? Почему для него классический стиль философского трактата становится рассказом «задом наперед»?

Еще один повод говорить о ситуации, когда философская книга не может быть адекватно описана в терминах академической науки, таких как «внесение вклада в решение проблемы», «приращение знания», «восполнение пробела», дает нам трактат Б. Латура «Нового времени не было». Разоблачительный пафос названия подтверждается содержанием в полной мере: автор отвергает фундаментальные для современного мировоззрения идеи, подвергает признанный порядок истории, ставит под сомнение различие природы и общества. Что-то похожее мы находим у Шпенглера, Хайдеггера, Фуко и других радикальных революционеров, сконцентрировавших свои усилия на ниспровержениях и разоблачениях.

<sup>1</sup> Фуко М. История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997. С. 26.

<sup>2</sup> Честертон К. Франциск Ассизский // Вопросы философии. 1989. № 1. С. 85.

Но можно ли говорить о чем-то общем, кроме желания придать своим идеям разоблачительный и ниспровергательный характер? Или речь идет о намерении продуцировать только такие идеи которые обладают разрушительной силой?

Латур определяет свою книгу как эссе по симметричной антропологии, как будто предлагая завершить эксперимент, начатый Леви-Строссом в его «Печальных тропиках». Он задается вопросом: можно ли исследовать мышление современного человека, как будто покинув эту территорию, перестав самому быть частью современности. Задача не новая, в разное время ее решали различные философы от Декарта до Гуссерля, придумывая каждый свои собственные методы сомнения и редукции. Но сегодня опасность видится в теоретическом мышлении как таковом. Предметом нападок становится вся система координат, включая различие природы и общества, биологического и социального, искусственного и естественного. Как будто целью автора является отказ от повторения или продолжения, изменение любой ценой. Не просто революционер, а профессиональный революционер, провозглашающий перманентную революцию и, соответственно, отрицающий ее. И здесь единственной путеводной нитью может стать чувство подозрения. «Мы, — пишет Латур, — осуществляем невозможный проект Хайдеггера, верившего в то, что нововременная Конституция говорит о самой себе, не понимая, что речь идет лишь о половине более масштабного механизма, который так и не вышел за пределы старой антропологической матрицы. Никто не может забыть о Бытии, поскольку никогда не было новоевропейского мира и, следовательно, метафизики. Мы всегда оставались досократиками, докартезианцами, докантианцами, доницшеанцами. Никакая радикальная революция не может нас отделить от этого прошлого»<sup>1</sup>.

Для того чтобы опровергнуть новоевропейскую Конституцию, Латур исследовал науку как средство убеждения людей или даже как особый способ убеждать<sup>2</sup>. Все остальное, чем казалась наука прежде, — система знания, средство познания, деятельность по получению нового знания, — становится второстепенным.

Думается, без исходного подозрения такое просто невозможно. Дело в том, что в классической модели науки проблеме убеждения также было отведено достаточно места. Но в том-то и проблема, что это место и сам способ убеждения были определены исходя из аксиомы (гипотезы, конституции) о привилегированном статусе науки, т.е. о том, что есть абсолютно безупречный и заведомо превосходящий все остальные спо-

---

<sup>1</sup> Латур Б. Нового времени не было. СПб., 2006. С. 134.

<sup>2</sup> Харахордин О. Предисловие редактора / Латур Б. Нового времени не было. СПб., 2006. С. 5.



собы. Эти остальные способы, годящиеся лишь для обыденной жизни, никогда не достоверны, не говоря уж о таких скомпрометировавших себя системах убеждения, как религия, миф, идеология. А вот в науке мы можем потребовать, чтобы нас убеждали рационально, демонстративно и не боясь опровержения фактами, ибо вся система построена на доказывании. Удивительно, но показать, что лишь часть знания в науке соответствует этим критериям, удалось лишь тогда, когда науку, пусть и в порядке мысленного эксперимента, лишили привилегированного статуса, запрещающего сравнивать с чем бы то ни было то явление, которое прежде считалось уникальным. Сегодня же, говоря словами основоположника феноменологии, «возникает стремление подвергнуть серьезной и острой критике научность всех наук, не оценивая заранее оправданность методологических процедур и не задаваясь вопросом о смысле научности»<sup>1</sup>.

Именно таков универсальный путь подозрения, превращенного в метод. Взять науку не как науку, а как вид убеждения, и сравнивать по набору специфических средств, имеющих сугубо социальную природу. Именно это понимает Латур, называя свое искусство симметричной антропологией. Именно это подразумевают Бергер и Лукман, когда называют свою книгу, формально посвященную социальной онтологии, трактатом по социологии знания. И непонятно, что тут порождает, а что порождается: новая наука (науки) ли порождает новые выводы, или, наоборот, выводы, полученные благодаря подозрению, приводят к мысли о необходимости конституирования новой науки. Но можно ли подозревать и оставаться в пространстве теории? Видимо, нет, ибо еще Платон надеялся обрести там покой и свободу от эмоций и аффектов. А это значит, что для того, чтобы испытать чувство подозрения, надо вернуться в жизненный мир. Но и в жизненном мире сегодня не всегда удается остаться в рамках здравого смысла — там тоже можно применять средства и техники научного мышления.

## **5. Философия после «конца философии»: спекуляция за пределами теории**

Одним из главных итогов лингвистического поворота и очередного этапа преодоления метафизики явилось извлечение из философского мышления метафор, вернее, представление категорий классической онтологии и теории познания в качестве особого рода метафор. Выводы, последовавшие за открытием метафорической природы метафизических понятий, не оставляли сомнений в том, что новая философия или будет очищена от неявной реификации и спонтанного гипостазирования, или эти виды смыслообразования

---

<sup>1</sup> Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология (введение в феноменологическую философию) // Вопросы философии. 1992. № 7. С. 137.



будут выявлены и поставлены под надежный контроль. Однако произошло нечто прямо противоположное. Даже в аналитической философии была признана неустранимость метафизики, а уж в текстах континентальных школ была осуществлена смелая попытка оседлать энергию метафорического мировидения и направить ее в нужное русло. Во французской философии можно наблюдать даже возрождение спекулятивного мышления, причем довольно архаичных его образцов, чему в немалой степени способствовало феноменологическое учение об усмотрении смысла, помноженное на стремление к аутентичному прочтению античности.

Когда Делез пишет о смысле, его визуализация вполне понятна, но вот вопрос о правилах или методе, которым она подчиняется, вряд ли может быть задан всерьез. И даже авторская декларация о соединении логического с психоаналитическим скорее не проясняет, а затемняет суть дела. «Тела и их глубина, — пишет Делез, — существуют как смешение. Одно тело проникает в другое и сосуществует с ним подобно капле вина в океане или огню в железе. Одно тело вытекает из другого, как жидкость из вазы. Смешения тел целиком задают количественное и качественное положение вещей — красноту железа, зеленость дерева. Но то, что мы подразумеваем под “расти”, “уменьшаться”, “краснеть”, “зеленеть”, “резать”, “порезаться” и так далее, — нечто совсем другое. Это уже не положения вещей, не тела, перемешанные во внутренней глубине. Это бестелесные события на поверхности — результаты смешения тел»<sup>1</sup>. После длительного выявления, разоблачения и, по крайней мере, так могло показаться, изгнания метафор, реификаций и гипостазирования как родовых черт спекулятивного мышления, Делез как будто специально смешивает события и свойства, вещи и действия, презентации и переживания, действуя по принципу: «спекуляция умерла, да здравствует спекуляция!» Да, наверное, после всех рассуждений самого Делеза, а также Фуко, Деррида и многих других о словах, следах, метках, архиписьме и прочих постмодернистских темах, умозрительный метод переживает второе рождение.

Рискну сделать предположение, что такое возрождение спекуляции произошло не вдруг и, тем более, не является закономерным этапом развития философской мысли, а вызвано целым рядом «внешних» обстоятельств. И прежде всего тем, что философы начали осваивать еще одну область, прежде не считавшуюся достойной внимания. Осваивать и, соответственно, осваиваться в ней, ибо прижиться в чужом краю можно лишь изменившись кардинально самому. И область эта — посттеоретический жизненный мир.

---

<sup>1</sup> Делез Ж. Логика смысла. Фуко М. *Theatrum philosophicum*. М.: Раритет; Екатеринбург: Деловая книга, 1998. С. 20.

Так уж повелось, что пребывание в сфере теоретического знания обставлялось с особой помпезностью, входить туда можно было только как в храм, а способность (или право) пребывать там чуть ли не постоянно рассматривалась как удел настоящих мыслителей. От чудачеств и рассеянности до провокаций и интеллектуальной агрессии — вот тот арсенал социально значимых средств, при помощи которых происходит сакрализация пространства теоретического. И если вдруг возникает понятие нетеоретического или даже внетеоретического, то лишь для иллюстрации к теоретическому или в качестве вспомогательного. Вначале о нем говорят как о сфере применения теоретического на практике, т.е. как о сфере практического, обыденного или повседневного<sup>1</sup>. Затем повседневное превращается в то место, к которому генетически восходит теоретическое. Как известно, Гуссерль ввел понятие жизненного мира именно как дотеоретического образования, интерессубъективность и иные свойства которого надежно оберегали его от превращения в нечто теоретическое. И то, что социологи задали совершенно иной способ рассмотрения жизненного мира, превратив его в символический универсум, ничего не изменило в его темпоральной экспликации: жизненный мир — это всегда мир дотеоретический.

Сегодня некоторые представители социологии знания заинтересовались судьбой теоретического знания, разбитого на фрагменты, построенного в конструкторы, списанного в утиль или просто выпавшего из сферы внимания ученого. Да и сама технология описания жизненного мира, открытая феноменологами, не могла не привести к вопросу о том, не попадают ли теоретические знания в пространство жизненного мира, не играют ли эти самые знания по правилам, писанным для значений жизненного мира. Именно об этом писали Латур, Хилан, Гинев.

## 6. Философ в посттеоретическом жизненном мире

Вернувшись в жизненный мир и застав его в совершенно ином — посттеоретическом качестве, философы попытались действовать в этой новой среде. И совсем не удивительно, что их действия стали более походить на поступки человека, оказавшегося в неведомом, непонятном мире. В этом мире подозрение — главное питание интуиции. Отсюда и совершенно иное отношение к миру понятий. Кант или Гегель заняты обихаживанием того мира, который достался им в наследство.

---

<sup>1</sup> Вспомним кантовские рассуждения о поговорке «Может быть, это верно в теории, но не годится для практики». Поговорка, несомненно, родилась значительно позже популяризации идеи применения теоретических знаний на практике, ибо сама идея восходит еще к античным философам. Но и значительно раньше, чем на нее обратил внимание основоположник критической философии.

Они старательно ремонтируют, реставрируют, перестраивают или достраивают дом, строить который начали их предшественники. Еще бы, мир высокой теории, состоящий из понятий и категорий, — главное достояние не только философов, но и всей европейской цивилизации и, что вполне естественно, предмет зависти всех европейски образованных, но не считающих себя настоящими европейцами российских интеллектуалов. Когда-то П. Я. Чаадаев, не скрывая своей горечи по поводу непричастности к великому проекту, писал: «пускай поверхностная философия сколько угодно шумит по поводу религиозных войн, костров, зажженных нетерпимостью, — что касается нас, мы можем только завидовать судьбе народов, которые в этом столкновении убеждений, в этих кровавых схватках в защиту истины создали себе мир понятий, какого мы не можем себе даже представить, а не то что перенестись туда телом и душой...»<sup>1</sup>.

Пока одни гордились миром понятий, другие завидовали, появились и те, кто испугался. Но если Хайдеггер выказал свое неприятие превращению мира в картину мира, то Хилан подверг критике то, что он определил как унаследованное мировоззрение (*received view*). «Поскольку жизненный мир есть место, где начинаются и заканчиваются все исследования, философия начинается и заканчивается там же, и это именно отношение к современному жизненному миру делает самую философию ресурсом. Совсем не так происходит, когда “унаследованное мировоззрение” берет начало в жизненном мире и заканчивается высокозначимой репрезентативной конструкцией жизненного мира, которая принимает форму идеальной модели Природы. Разрыв между жизненным миром и научной моделью Природы перекрывается постулатом, который может быть назван “постулатом зеркальности”, подобным тому, который, как обычно думают, связывает геометрию и жизненный мир. Как геометрические объекты, стекая, как это и было, со страницы или доски, занимают свое место в идеальном царстве Ума, так же точно ведут себя научные модели или теории. “Унаследованное мировоззрение” как философия является тогда не более чем гипотетико-дедуктивная теорией, подобной научной теории, и она также “изобретена” на базе (некоего) постулата, что так удачно показали Бриссон и Мейерштейн в своем сравнении теории Большого Взрыва и платоновского Тимея»<sup>2</sup>.

Еще одно интересное наблюдение о повороте в мышлении сделала Нэнси Мэрфи, когда отметила, что наряду с множеством философских поворотов XX в., наиболее известным среди которых является лингвистический, произошел также поворот от индивидуализма к коллек-

<sup>1</sup> Чаадаев П. Я. Философические письма. М., 1989. С. 30–31.

<sup>2</sup> Heelan P. A. The Lifeworld and Scientific Interpretation / K. Toombs (ed.). Handbook of Phenomenology and Medicine. Dordrecht; Boston: Kluwer Academic Publ., 2002. P. 49.

тивизму в эпистемологии. При переходе от картезианского модерна к посткартезианству или постмодерну фактически произошла коллективизация интеллектуальной деятельности, вернее коллективизация в представлении о ней. «Холизм и в эпистемологии, и в теории значения в равной мере работают против модернистского индивидуализма. В модерне предполагалось, что каждый человек (с учетом основного сенсорного и интеллектуального оснащения) столь компетентен, как и любой другой, чтобы формировать обоснованные убеждения и пользоваться языком. Общественные знания и язык являются всего лишь суммированием того, чем обладают индивиды. В постмодернистской мысли, напротив, роль сообщества незаменима. Именно сообщества должны решать, когда отнестись к аномальным фактам серьезно и где вносить изменения в куайновскую сеть верований. Языковые игры и конвенции, в которых участвует индивид, предшествуют речам, произносимым индивидом, и определяют, что может и что не может быть сказано»<sup>1</sup>. Такая социализация эпистемологии не могла не сказаться на внутреннем самочувствии ученого, враз ощутившего себя зависимым в своих мыслях и убеждениях от других, в том числе и незнакомых людей, от той самой толпы, о которой писал Августин. Но это уже не «толпа всего», а именно человеческая толпа, хотя и она, в полном соответствии с исследованиями Ле Бона, может выступать в качестве деперсонифицированного заговорщика, нести угрозу, но не иметь при этом ни злого, ни какого-то иного умысла. Такое смешение признаков социального и надсоциального (полуприродного, полудемонического) в изучаемом объекте рождает столь же смешанную реакцию, соединяющую интеллектуальный опыт с социальным значительно более интенсивно, нежели это характерно для традиционной академической деятельности.

Ницше, по всей видимости, был тем человеком, кому впервые после Платона стало казаться, что его как будто заманили и опоили какой-то дрянью, представившись другими именами, скрыв свои намерения и истинный род занятий. Но если Платон чувствовал себя обманутым в мире обыденного, в «толпе всего», то Ницше испугался как раз того самого мира понятий, созданного, по общей мысли, в защиту обыденного и повседневного. И он стал смотреть на мир, и в особенности на его платоновское «удвоение», с подозрением. Вполне естественно, что и его последователи стали выглядеть как первооткрыватели, вступившие на новый материк, или космонавты, высадившиеся на другой планете, как герои мифов, спустившиеся в ад, или исследователи паранормальных явлений, попавшие в иное измерение. Все, что они видят, кажется им чужим и опасным. Свершилась великая революция

---

<sup>1</sup> *Murphy N. Scientific Realism and Postmodern Philosophy // British J. Phil. Sci.* 41. 1990. P. 295.

в сознании философов — не вещи, а понятия оказались не таковы, какими кажутся. И это не заблуждение, а непременно чей-то коварный заговор, где понятия могут быть средством обмана. Хотя коварство может быть и бессубъектным. Примеры прозрений и срывания масок в наше время все множатся: наука как искусство, наука как религия, знание как предмет археологических и генеалогических изысканий. И здесь происходит самое интересное — метафорическое и буквальное меняются местами.

Философия за два с половиной тысячелетия своего существования сменила множество амплуа, являясь в самых различных образах и надевая одну маску за другой. Становясь то целью, то средством, данная интеллектуальная практика позволяла именовать себя и объектом любви, и стилем жизни, и средством утешения, и орудием мысли, и способом познания, и особым знанием. Сосуществуя с наукой, философия сама заявляла себя в качестве одной из наук. Взаимодействуя с религией, она нередко сама пыталась проложить путь к вере. Сосуществуя с искусством, «любовь к мудрости» немало сделала для того, чтобы предстать в качестве одного из искусств.

Заслужив весьма двусмысленный статус «ничьей земли», философия всегда проявляла особую отзывчивость, демонстрируя настоящие чудеса мимикрии. Но при этом, отдаваясь безотчетному желанию подражать или даже слиться с чем-то иным (религией, наукой, искусством), философия как будто забывала о том, что она самым непосредственным образом причастна к рождению современной науки и религии, культуры и искусства, политики и права. Как невозможно представить себе современные общества без политических, экономических и правовых институтов, так же немыслимы христианство, ислам и иудаизм без соответствующих систем теологии. А уж наука, искусство, гуманитарные ценности и вовсе являются философскими проектами, детально прописанными и надежно обоснованными.

Что и говорить, обоснованность вкупе с общезначимостью и аподиктичностью всегда представлялись главными ценностями и даже идеалами научного знания. Они давали столь необходимое для теоретического ума ощущение безопасности и предсказуемости научного поиска, позволяли отделаться от страха, что что-то внешнее, ничтожное и не относящееся к делу сможет вмешаться и нарушить удивительное разделение формы и содержания, теории и практики, бытия и становления, сломав, таким образом, всю сложнейшую конструкцию, возводимую столетиями. Поэтому сам разговор о подозрении как об институционализированном (или квазиинституционализированном) элементе научного познания заставляет навсегда распрощаться с мечтами о столь желанной интеллектуальной безопасности. Или, наоборот, именно стремлением к интеллектуальной безопасности вызывается не менее интеллектуальная подозрительность.

Во всяком случае, в эпоху тотальных поисков безопасности и в условиях манифестации безопасности в качестве приоритетного направления развития науки, технологий и техники Российской Федерации тема операционализации и технологизации подозрения становится как нельзя более актуальной.

## *Глава 2*

# **ДВЕ КУЛЬТУРЫ ЗНАНИЯ В ИСТОРИИ НАУКИ И ОБЩЕСТВА: ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ СЛЕДСТВИЯ**

### **1. Физики и лирики: сосуществование двух типов познания мира<sup>1</sup>**

Переосмысление социального и культурного значения современного естествознания в XX в. породило полемику о физиках и лириках, вызванную знаменитой книгой Ирвинга Сноу «Две культуры». Эта книга — о месте естествознания в обществе, пережившем научно-промышленную революцию, о непростых взаимоотношениях между учеными, властью и рядовыми гражданами, об исторических, политических и классово-экономических причинах, мешающих понимать друг друга представителям точных и гуманитарных наук. «Абсолютное непонимание, распространенное гораздо шире, чем мы думаем, — в силу привычки мы просто этого не замечаем, — придает привкус ненаучности всей “традиционной” культуре, и часто, — чаще, чем мы вообще предполагаем, — эта ненаучность удерживается на грани антинаучности. Устремления одного полюса порождают на другом своих антиподов. Если ученые несут будущее в своей крови, то представители “традиционной” культуры стремятся к тому, чтобы будущего вообще не существовало»<sup>2</sup>.

Сноу думал о необходимости преодоления разрыва между культурами путем перестройки системы образования и изменения позиций власти, общества и самих представителей этих двух культур. Затем к обсуждению этой проблемы подключились многочисленные ученые, философы, публицисты, писатели и художники. Почему наличие «двух культур» в одном обществе так беспокоило ученых, педагогов,

---

<sup>1</sup> В данной главе используются отдельные материалы и таблица из статьи, написанной в соавторстве с В. А. Шаповаловым (*Шаповалов В. А., Пржиленский В. И.* Две культуры знания в истории науки и образования: онтологические предпосылки и методологические следствия // Вопросы истории естествознания и техники. 2009. № 1. С. 5–16).

<sup>2</sup> Сноу Ч. Две культуры. М.: Прогресс, 1973. С. 25.

просто думающих людей? Ведь современная культура — это сложное и многомерное явление, включающее в себя множество субкультур. Более того, чем сложнее и многообразнее культура данного общества, тем больше возможностей для самореализации она предоставляет его членам. Не случайно культурологи и философы называют период расцвета культуры фазой «цветущей сложности». Кстати, устойчивость и динамизм самого общества определяется мерой возрастающего многообразия его культуры. Таким образом, как представляется на первый взгляд, оснований для беспокойства в самом факте поликультурности и мультикультурализма нет никаких. Все это так, но только при условии, что системы ценностей, соответствующие отдельным культурам, не должны противоречить друг другу. Если же они взаимно исключают друг друга, то данное противоречие неизбежно приводит к дисфункции, причем дисфункции не только культурной, но и социально-антропологической. Такое противоречие способно привести жизнь любого общества к глубокому системному кризису, разрушить мировоззрение, деформировать ментальность.

Проблема совместимости двух культур знания усугубляется еще и той особой ролью, которую научное знание играет в современном обществе. Наука с самого начала выступала одновременно в трех различных качествах. Взору исследователя-научоведа она предстает и как вид познавательной деятельности, и как социальный институт, и как особая сфера культуры. И хотя все три ипостаси науки тесно взаимосвязаны, каждая из них требует особого рассмотрения.

Современную цивилизацию часто называют техногенной. Прежние цивилизации рождали технические приспособления, ныне сама техника творит цивилизацию, определяет логику и темп ее развития. «Различия традиционной и техногенной цивилизации носят радикальный характер... Когда техногенная цивилизация сформировалась в относительно зрелом виде, темп социальных изменений стал возрастать с огромной скоростью. Можно сказать, что экстенсивное развитие истории здесь заменяется интенсивным; пространственное существование — временным»<sup>1</sup>. Как бы ни называли современное общество: индустриальным, постиндустриальным, информационным, рациональным, в каждом случае его противопоставляют прежнему обществу, называемому традиционным. Если раньше общественное развитие во многом определялось такими феноменами, как демократия, диктатура, олигархия, либерализм, коммунизм, капитализм, консерватизм, национализм и т.п., то сегодня, по меткому замечанию Самюэля Хантингтона, они оказались на втором плане, а на первый стремительно вышла оппозиция современности и традиционализма.

---

<sup>1</sup> Степин В. С. Теоретическое знание. М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 18–19.



## 2. История научной мысли с социально-эпистемологической точки зрения: этапы или типы знания?

Единство и непростые взаимоотношения исследовательской и образовательной деятельности позволяют совершенно иначе взглянуть на историю науки. П. Бурдые обращает внимание на связь системы преподавания и системы мышления. «Существует определенного рода гомология между системами классификации, используемыми нами в повседневной жизни, и структурой образовательной системы... Различие между обществами, имеющими систему образования, и обществами, не имеющими ее, а следовательно — между мышлением образованным и тем, которое называют диким, в том, что мы можем обратиться в первом случае к его истокам, т.е. к образовательной институции, которая, главным образом через свои структуры, организует категории, структуры преподавательского понимания и, более широко, понимания образованного человека»<sup>1</sup>.

Одной из основных функций университета сегодня, наряду с образовательной и исследовательской, является сохранение единства знания и системы ценностей, что предполагает сохранение единства самого знания и единства самих связанных со знанием ценностей. Наличие различных и слабо согласованных систем знания, а также двух культур знания создает серьезную проблему для нормальной коммуникации научно-образовательного сообщества. «Именно в процессе профессионального общения, — отмечает Л.А. Микешина, — формального и неформального, непосредственного и опосредованного, происходит социализация ученого, т.е. становление его как субъекта научной деятельности, освоение им не только специальной информации, но и самого способа видения, традиций, а также системы предпосылочного знания — философско-мировоззренческого и методологического»<sup>2</sup>.

Но сегодня в университете, при всем многообразии его конкретных воплощений в разных странах и эпохах, сосуществуют две культуры знания, две традиции, два способа видения. Это неизбежность, и только в стенах университета создается фундамент их сосуществования. Здесь следует задаться вопросом: *две культуры в жизни одного общества — благо или проблема?* Естествознание играет важную роль в формировании эталона научности, строгости и доказательности, что крайне важно в современную эпоху — эпоху, когда человек вновь оказался перед выбором между наукой и различными формами квазинаучного знания. При этом гуманитарное знание иногда кажется антиподом, что существенно осложняет не только просветительскую деятельность ученых,

---

<sup>1</sup> Бурдые П. Университетская докса и творчество // Socio-Logos'96. М.: Socio-Logos, 1996. С. 15–16.

<sup>2</sup> Микешина Л.А. Конвенции как следствие коммуникативной природы познания / Субъект, познание, деятельность. М.: Канон+; ОИ «Реабилитация», 2002. С. 508.



но и ослабляет социальный авторитет науки. В условиях, когда научное сообщество предпринимает огромные усилия для защиты созданного им знания от «разбавления» всевозможными паранаучными и околonaучными привнесениями, снижение общественного интереса к проблемам науки особенно опасно. Не все могут выступить экспертами в споре между учеными, но поддержать экспертов, способных отличить науку от ее имитации на основании знания принципов научности, должен уметь каждый образованный человек.

Сегодня гуманитарное и естественнонаучное как два способа миропонимания, два стиля мышления и две системы ценностей сосуществуют в стенах университета. Социальная эпистемология дает инструментарий для реконструкции двух культур знания и показывает взаимосвязь обстоятельств их рождения, возникающих онтологических, аксиологических и праксеологических аспектов, приводящих к некоторому дуализму. Гуманитарная культура знания рождается из реификации многократно воспроизводимых филологами и историками определенных дотеоретических и внетеоретических практик, тогда как естественнонаучная культура знания, а следом и соответствующие науки, их идеалы и методы рождаются из совершенно иных практик — технико-конструкторских, измерительно-геометрических и т.п.

«Потребность в социальной эпистемологии явилась результатом междисциплинарного разрыва между философией и социологией: философские теории знания чаще подчеркивают нормативные подходы, не рассматривая их эмпирическую выполнимость или политические и экономические последствия. Социологические теории вводят дополнительную проблему высвечивания эмпирического и идеологического характера знания, но обычно не предлагают руководства к тому, как должна вестись политика знания»<sup>1</sup>.

Действительно, обычная (т.е. несоциальная) эпистемология показывает нам, каким должен быть процесс познания, чтобы в нем присутствовало одно-единственное стремление — стремление к истине. Такая эпистемология в принципе не предполагает различения университетской и внеуниверситетской (академической, промышленно-корпоративной) науки, ибо социально-институциональные и административно-организационные различия не могут повлиять на сами результаты исследования — получаемые истинные знания. Они влияют лишь на скорость исследований, их результативность, а также на скорость их внедрения в производство или в образование, но не на содержание. Таким образом, обычная эпистемология рассматривает исследование с точки зрения того, что И. Кант называл дисциплиной чистого разума: как правильно

---

<sup>1</sup> Фуллер С. Социальная эпистемология университета: как сохранить целостность знания в так называемом обществе знания // Эпистемология и философия науки. 2008. Т. XV. № 1. С. 159.

смешивать мысли с чувствами, избегав при этом любой субъективности, социальности, необоснованных оценок, ценностей и т.п. Соблюдать канон чистого разума можно и нужно на определенном этапе исследования и тогда можно исключить все те «подозрения», о которых пишет С. Фуллер, когда упоминает специфические отношения, в которые должен вступить индивид.

Итак, культура знания выступает и как способ миропонимания, и как стиль мышления, и как система ценностей. Когда говорят о различии естественнонаучного и гуманитарного знания, то имеют в виду не только и не столько разделение областей в современной науке. В науковедении XX в. сменялись различные моды: науки делили то на точные и исторические, то на естественные и социальные, то на формальные и реальные. Наиболее полной выглядит типология, в которой науки подразделяются на математические, естественные, технические, социальные и гуманитарные, хотя и здесь можно углублять конкретизацию. Различение естественных и гуманитарных наук восходит к той эпохе, когда третьим элементом классификации выступала теология. Предметами изучения, исчерпывающими все сущее, становились Творец и два Его творения — природа и человек. Но Сноу выделяет естественнонаучную и гуманитарную культуры как культуры двух профессиональных сообществ, ценности которых тесно связаны с целями и характером деятельности. К первой принадлежат не только физики, химики и биологи, но и инженеры, механики, математики, программисты и даже экономисты. Ко второй можно отнести филологов, историков, искусствоведов, а также писателей, поэтов, журналистов, музыкантов.

Социологи и психологи могут оказаться под влиянием двух культур сразу или отдать предпочтение одной из них, возникают симбиозы и в рамках других дисциплин. Прочный союз математики, естествознания и техники привел к тому, что чаще в обыденном сознании естествознание ассоциируется с наукой как таковой, а гуманитарные науки кажутся сферой компетенции искусства и художественного творчества. Все это ясно и не вызывает особых вопросов, пока дело не доходит до мировоззренческих разногласий, ибо каждая такая культура — назовем ее культурой знания — претендует на различное толкование одних и тех же предметов. Примером здесь может быть человек, который в естествознании (анатомии, физиологии, медицине) изучается совсем не так, как в гуманитарных науках или опыте художественно-эстетического познания и творчества. Да и критерии точности, строгости, обоснованности и достоверности слишком различны для того, чтобы говорить об их рациональной соизмеримости. Это две исторически различные традиции познавательной, практической и творческой деятельности, две культуры знания, два стиля мышления и, что особенно важно, — две системы ценностей. Только в стенах университета, если не брать в расчет заседания

президиумов или общие собрания академии наук, могут встретиться представители разных наук, именно университет создает пространство для одного из видов диалога — диалога культур.

### 3. Культура знания как интеллектуальная технология

Прежде чем рассматривать две культуры как две обособленные традиции в европейской истории, целесообразно вспомнить о различиях, «лежащих на поверхности». Важнейшей основой жизни современного общества становится, прежде всего, развитие техники, технологии, причем не только путем стихийно протекающих инноваций в сфере самого производства, но и за счет генерации все новых научных знаний и их внедрения в технико-технологические процессы. Если традиционные культуры создавали у человека бытийную ориентацию на прошлое, то общество техногенной цивилизации смотрит в будущее. Для традиционного мышления будущее — это повторение прошлого, для современного — это продолжение прошлого в условиях необратимого исторического времени.

Таким образом, *главными ценностями естественнонаучной культуры* можно считать ценности прогрессивного развития и улучшения благосостояния: здесь и *новизна*, и *точность*, и *эффективность*, и *устремленность в будущее*. Поскольку эта культура ориентирована на действие, особое значение здесь придается цели как средству. Такова особенность целеполагания естественнонаучной культуры. Хотя данная эффективность и трактуется иногда в духе и терминах гуманитарной традиции. Об этом свидетельствуют рассуждения о «непостижимой эффективности математики»<sup>1</sup>, способности увидеть в математических формулах красоту и т.п., восходящие еще к Пифагору и Платону, но воспроизводимые вплоть до наших дней. Так, лауреат Нобелевской премии по физике С. Вайнберг даже сравнивает физиков с различными представителями животного царства, находя в них сходство с собаками, а не с орлами: «мы носимся, вынюхивая все вокруг в поисках следов красоты, которую надеемся обнаружить в законах природы, но вряд ли мы сумели увидеть путь к истине с вершин философии»<sup>2</sup>.

Гуманитарная культура, как уже отмечалось, обращена к прошлому. Она ориентирована на познание уже существующего с целью его сохранения. Основой гуманитарного целеполагания является сбережение, что приводит к стремлению к таким целям, которые выступают как ценности. Поэтому здесь наблюдается культ цели, а не культ средства. Кант сформулировал это в виде категорического императива: никогда не относиться к другому человеку как к средству, но всегда только как к цели. Поэтому

<sup>1</sup> Клайн М. Математика. Поиск истины. М.: Мир, 1988. С. 237.

<sup>2</sup> Вайнберг С. Мечты об окончательной теории. М.: УРСС, 2004. С. 131–132.

*высшей ценностью гуманитарной культуры является идентичность. Сохранность смысла, точность его передачи или воспроизведения здесь является гарантом сохранения идентичности. Неизменность, уникальность, презрение к эффективности, недопустимость превращения цели в средство* — вот главные ценности гуманитарной культуры как культуры знания. Не объективное, а субъективное, не природа, а культура становится предметом рассмотрения. Ибо, согласно традиции классической философии, миру природы потому противостоит мир культуры, что первое является областью необходимости, тогда как второе — царство свободы. Личностное внутреннее начало здесь царствует над повторяющимися и законосообразными внешними условиями. Не метафора открытия, а метафора сотворения господствует в объяснении действительности.

В естественнонаучной культуре ярко выражен идеал деятельности, согласно которому *внешний мир должен быть преобразован* в соответствии с потребностями мира внутреннего. Гуманитарная культура побуждает индивида искать средства *внутреннего преобразования*, образования и воспитания собственной личности, созидания внутреннего мира. Не внешнее восприятие ценится в гуманитарной культуре, а внутреннее переживание, не опыт освоения пространства, а практика, связанная с осмыслением времени, не объяснение, а понимание. «Для самосознания и самочувствия литературы не может быть безразличной психологическая атмосфера, которая возникает вокруг атрибутов древней игры — вокруг начертаний иероглифов или букв, вокруг исписанного листа папируса или пергамента, вокруг вещественного тела свитка или кодекса. Эта психологическая атмосфера — воздух литературы»<sup>1</sup>.

Об этом следует помнить, ибо различие в целях и ценностях приводит к разнообразию в стиле мышления, а не наоборот. И не к унификации познавательных стандартов следует стремиться, а к единой культуре, в которой между системами ценностей исчез бы эффект несовместимости.

Генезис и эволюция естественнонаучной культуры также были связаны с исторической эпохой, только более поздней. В эту эпоху меняются социальные функции университета. Френсис Бэкон, Рене Декарт и другие философы стремятся преодолеть наследие умозрительной метафизики, изобилующей «ненаблюдаемыми сущностями» и «скрытыми качествами», расплотившимися в период схоластики. В новой парадигме философ начинает рассуждение не с высказываний о мире, а с очевидностей внутреннего опыта, считающихся более достоверными. Субъект (подлежащее) переносится из внешнего мира во внутренний мир мыслящего существа. Философия более не претендует на роль средства для построения теории мира, она ограничивает свою компетенцию теорией познания, стержнем которой выступает учение о методе. Учение о ме-

---

<sup>1</sup> Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М.: CODA, 1997. С. 192.

тоде — это вклад философии в дело познания мира: вооружившиеся методом ученые должны построить теорию мира, экспериментально изучая отдельные его области.

Объяснение, прогноз и проект стали неотъемлемыми элементами индивидуальной и коллективной деятельности. Разум и расчет проявились там, где ранее господствовало благоговение перед неподвластными человеку стихиями. Произошло, по меткому выражению Макса Вебера, «расколдовывание мира». Тысячелетиями человек использовал миф как единственно доступный способ объяснения всего происходящего. Миф соединяет разумное и фантастическое, смешивает правду и вымысел, «заколдовывает» мир. Человек в таком мире не стремится много думать или рассуждать, его действия в значительной мере определяются обычаями и традициями. К традиционным относятся и доисторические племена, и древние цивилизации, и средневековые общества.

Рациональное общество пришло на смену традиционному в процессе длительной политической, технологической и интеллектуальной эволюции, истоки которой восходят к древнегреческому полису. Уже в античной демократии появляются предпосылки для развития новой рациональности, зависящей от аргументации. Главным авторитетом становится авторитет разума. Но подлинная рационализация общества стала реальностью во времена промышленной революции и просвещения. Действия людей все менее зависели от общепризнанных образцов и все более определялись рациональным выбором целей и критической оценкой результатов. Там, где индивидуальных знаний не хватало, на помощь приходили эксперты, способные задействовать все новейшие достижения науки.

#### 4. Технология естественнонаучного мышления

Крупнейшим памятником просветительской мысли стала «Энциклопедия, или Толковый словарь наук, искусств и ремесел», основными авторами которой были не только математики и естествоиспытатели. Множество профессиональных юристов, политиков, администраторов, гуманитариев считали своим долгом изучать естественнонаучные теории для того, чтобы быть в ногу со временем, иметь собственные прогрессивные взгляды. Многие из них даже стали писать книги и статьи, которые стали причиной того, что они заняли место в совершенно ином разделе исторического знания, чем это могло бы произойти в соответствии с их «профессиональной» ориентацией.

Огромную роль в становлении естественнонаучной культуры сыграл позитивизм с его культом фактического знания. Только факты или выведенное из фактов знание может быть научным и достоверным. Теоретические обобщения и сформулированные на их основе законы должны быть подвергнуты экспериментальной проверке и сопоставлены с фактами,

как утверждали позитивисты. Значимым событием для становления европейской цивилизации является превращение науки в профессиональную деятельность, подобную производственной. Производство знаний все менее зависит от личности и все более оказывается результатом организованных коллективных усилий. Образ античного мудреца, стремящегося услышать музыку небесных сфер, или средневекового монаха, желающего укрепить веру при помощи разума, сменяется образом исследователя, чьи усилия направлены на получение результата, имеющего научную ценность и практическую значимость. Но даже научная ценность полученных результатов — это их предполагаемое использование в «бесконечном» процессе познания, которым занято сообщество ученых, а в конечном итоге, все общество, все человечество.

Появляются прообразы научно-исследовательских институтов, которые представляются более мобильными и эффективными, ибо не обременены процессом массового обучения студентов. Роль университетов в научной жизни не может быть поставлена под сомнение, но в специализированных исследовательских группах, организационно иных, рождается иной тип научной социальности. Самореализация новоевропейского ученого состоит в том, чтобы «внести свой вклад» в движение человечества на пути к прогрессу. Наука перестала быть делом «гениальных одиночек», хотя их интуиции по-прежнему ценны. Сегодня от организации исследования, эффективности функционирования научного сообщества зависит не меньше, чем от догадок отдельных первооткрывателей. Крайне важно, чтобы работали механизмы воспроизводства научных кадров, чтобы сообщество обладало возможностями оценить те или иные идеи, их эвристический и конструктивный потенциал. Именно поэтому идея противопоставления исследовательских институтов и университетов оказалась контрпродуктивной.

Вторым существенным отличием современной естественнонаучной культуры становится дисциплинарная организация науки. «Только благодаря строгой специализации человеку, работающему в науке, может быть, один-единственный раз в жизни дано ощутить во всей полноте, что вот ему удалось нечто такое, что останется надолго»<sup>1</sup>. Технологические применения науки всегда играли немаловажную роль в жизни человека и общества. Но в Новое время эта роль возрастает многократно. Техногенная цивилизация фактически превращает науку в отрасль технического преобразования мира, в отрасль промышленного и сельскохозяйственного производства. Научное знание делится на фундаментальное и прикладное, а последнее, в свою очередь, смыкается с техникой через технологию. Особым процессом происходит

---

<sup>1</sup> Вебер М. Наука как призвание и как профессия / Вебер М. Избранное. М.: Прогресс, 1990. С. 708.

формирование технических наук, синтезирующих элементы научного и технического творчества, копирующее научный способ организации знания.

## 5. Технологические основы гуманитаристики

Гуманитарная традиция формировалась скорее в виде сопровождавшей художественно-эстетическое и религиозно-мистическое познание деятельности, чем в виде особого рода знания. Искусство толкования, критики и оценки было востребованным и в античности, и в Средние века в сферах юриспруденции, теологии, филологии и политики. Но лишь в эпоху Возрождения это знание становится самодостаточным. Эпоха Возрождения — это период, когда умами завладели профессиональные филологи (гуманистами в эпоху Ренессанса называли репетиторов-гуманитариев, преподавателей древних языков и переводчиков). Но их опыт реконструкции античности привел к мировоззренческому перевороту, к формированию новой системы ценностей, к рождению современной европейской цивилизации.

Гуманизм эпохи Возрождения — это и осознание уникальности человеческой личности, и историзм, и критицизм, и тезис о тождестве внешнего и внутреннего мира, чего не было в античности. За всем этим стоит первый в истории опыт «возрождения», т.е. опыт реконструкции мертвой культуры, необходимый для восстановления способности читать и понимать на мертвом языке. Этот опыт был возможен как опыт возрождения, предпринятый в недрах «дочерней» средневековой культуры. «Появился иной, новый способ познания Вселенной. Теперь на самую вершину эпистемологического спектра воспарило воображение: ничто иное не могло тягаться с ним в способности воспроизводить метафизическую истину»<sup>1</sup>.

Что отличает филологов-гуманистов от их предшественников? Гуманисты фактически провозглашают альтернативную онтологию, согласно которой мир — совокупность уникальных вещей, уникальность которых не может быть редуцирована к универсальным принципам или законам. Им не нужна систематика, они противятся родовидовой модели бытия, считая логику лишь технической дисциплиной, развивающей умение рассуждать. Гораздо важнее для гуманистов-гуманитариев было выявление смысла, который не был частным случаем какого-то родового сверхсмысла и постигался не при помощи дедукции. Этот смысл выявлялся через уподобление, по аналогии, метафорически и т.п. Для умения понимать написанное на мертвом языке необходимо было реконструировать культурно-исторический, социокультурный и иные контексты, для воссоздания которых понадобилось восстановить саму смысловую основу текстообразования ушедших эпох.

---

<sup>1</sup> История западного мышления. М.: КРОН-ПРЕСС, 1995. С. 183.



Критический и исторический взгляд на ушедшие культуры заставил гуманистов опереться на иную интеллектуальную традицию, которую Ю. А. Шичалин называет европейской комментаторской традицией. «Возникновение и развитие комментаторской традиции означает, что данная культура осознает себя как таковую и создает инструмент, с помощью которого сохраняет и воспроизводит свой общекультурный фонд»<sup>1</sup>. Комментаторская традиция всегда связана с авторитарным типом знания и с понятием школы, обеспечивающей живую преемственность знания, опирающегося на авторитет.

«Принципиальное различие между школьным и университетским типом знания состоит в том, что университет позволял непротиворечиво вместить в границах единого мировоззрения авторитет классических языческих авторов, тексты Ветхого и Нового Заветов и новую рациональную науку. Но в то же время именно в университете приобретают автономию три духовные сферы, которые в школе были нераздельно слиты в едином мировоззрении: сфера гуманитарного знания, сфера естественнонаучного знания и сфера религии»<sup>2</sup>. Университет позволяет сосуществовать разным точкам зрения, разным традициям, разным областям знания и опыта, школа органически «сплавляет» все разнородное и добивается искомого единства за счет авторитарности.

В историко-философских штудиях, посвященных Ренессансу, обычно отмечается, что вклад данной эпохи в интеллектуальное и культурное развитие западной цивилизации сводится к трем основным пунктам:

- 1) восстановление отвергнутых христианством элементов языческой культуры (философии, науки, искусства, быта);
- 2) формирование гуманистического идеала и создание учения об уникальности человеческой личности;
- 3) онтологизация прекрасного: искусство, а не религия дает исходный опыт бытия.

Опыт постижения другого (иного) сознания, отделенного не пространством, а временем, породил иное отношение к истории. Сама идея уникальности, проблема смысла и техника ее решения — условия образования новой культуры — гуманитарной. Различие между двумя культурами как различие между точками зрения историка и физика блестяще выразил А. Пуанкаре. «Только факт имеет ценность; Иоанн Безземельный прошел здесь: вот что заслуживает удивления, вот реальность, за которую я отдал бы все теории мира»... Это — язык историка. Физик скорее выразился бы так: «Иоанн Безземельный прошел здесь; это меня мало интересует, потому что больше это не повторится»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Шичалин Ю. А. Возникновение европейской комментаторской традиции / Историко-философский ежегодник. М.: Наука, 1989. С. 69.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Пуанкаре А. О науке. М.: Наука, 1990. С. 117.



**Влияние на последующее становление гуманитарной культуры оказали романтизм и иррационализм.** Романтики полагали, что проект прежней философии несостоятелен потому, что направлен на познание универсального, тогда как мир — это жизнь, а жизнь всегда уникальна. Тем более несостоятельна наука, ибо научный анализ разлагает на части целое, умерщвляя его и устраняя органику жизни. Жизнь иррациональна, а значит, ее нельзя сформулировать, ее можно лишь пережить. «Философия жизни не может быть простой наукой разума, менее всего безусловной. Ибо последняя ведет прежде всего в область мертвых абстракций, чуждых жизни, и в силу присущего разуму врожденного диалектического спора эта область превращается в лабиринт противоречивых мнений и понятий, из которых разум один со всем своим диалектическим вооружением никогда не сможет отыскать выхода»<sup>1</sup>.

Развитие герменевтики и ее борьба с позитивизмом и рационалистическим универсализмом сформировала в европейской философии еще одно направление, оказавшее влияние на развитие гуманитарной культуры. Речь идет об историцизме, к которому принято относить Артура Шлейермахера, Вильгельма Дильтея, Дройзена, Освальда Шпенглера и других. Они противопоставили два образа мира и два его понимания: мир-как-природа и мир-как-история.

*Концептуальные и мировоззренческие различия двух культур* могут быть определены следующим образом. Современное научное определение природы обусловлено не философскими концепциями природы, а теорией познания и методологией науки. Природой в науке считается все то, что относится к разряду природных явлений, доступных наблюдению и исследованию научным методом. Для того чтобы определить природу как целое, ученые либо обращаются к философии, либо предпринимают обобщающую систематизацию, итогом которой становится картина мира. Но поскольку наука находится в постоянном развитии, а научные знания все время пополняются, то и научная картина мира всегда претендует лишь на то, чтобы сообщать промежуточный результат.

## 6. Технологии и методологии

Возникшие в начале XVII в. методологические требования строгости и точности познания отсекали от всего многообразия знаний и умений львиную долю, оставив лишь то, что соответствовало новым критериям достоверности. Но все же некоторые черты научного определения природы носят аксиоматический характер:

- 1) природные явления подчиняются универсальным законам;
- 2) законы природы умопостигаемы, они могут быть сформулированы;

---

<sup>1</sup> Шлегель Ф. Философия жизни / Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. В 2-х т. Т. 2. М.: Искусство, 1983. С. 348.

3) природные явления обладают некоторыми универсальными свойствами, закрепленными в общих принципах естествознания;

4) природные явления должны быть доступны наблюдению и воспроизводимы в эксперименте.

Все многообразие знаний о природе не сводится лишь к универсальным законам. Каждое явление содержит в себе не только нечто универсальное, но и нечто уникальное. Закон всемирного тяготения выражается математической формулой, применимой в каждом случае проявления гравитации в макром мире. Притягиваемые тела могут быть классифицированы, т.е. разбиты на группы согласно их весу и размерам (планеты, камни, песчинки). Некоторые притягиваемые тела достойны детального описания специфических черт и характерных особенностей. Например, параметры Земли и всех остальных планет Солнечной системы тщательно изучаются и фиксируются. Мы знаем массу, радиус и другие характеристики этих планет.

В первом случае, когда с помощью математического уравнения формулируется физический закон, речь идет о математическом естествознании. Во втором случае, когда перед нами дефиниции и классификация, мы имеем дело с таксономическим естествознанием. В третьем случае естествознание становится дистинктивно-дескриптивным, т.е. разделительно-описательным. Не только планеты, но и горы, и моря и многое другое являются объектами описания. Таким образом, в естествознании присутствуют и математическое (выраженное в формулах и цифрах), и таксономическое (представленное с помощью логических операций определения и деления), и дистинктивно-дескриптивное (данное как набор описаний, характеристик, сравнений, признаков).

Главной онтологической и методологической установкой естествознания является тезис о том, что общее существует прежде единичного. Принципы и законы регулируют всю совокупность знания, представляя общее как сущность, а единичное как явление. Это явление содержит в себе общее с необходимостью, а индивидуализацию — как элемент случайного. Таким образом, общее предстает как закон для всего единичного. Любые процессы и явления регулируются общими законами, на действие которых никак не влияют случайные конкретизирующие единичное явление обстоятельства.

Совсем не так в гуманитарном знании, т.е. знании, составляющем содержание гуманитарной культуры. Напомним, что в социальных и гуманитарных науках гуманитарное знание присутствует наряду с математическим, техническим и естественнонаучным. Но гуманитарное знание — это знание о единичном и совокупность приемов изучения этого единичного. Причем единичное рассматривается не как синтез случайного и сущностно-необходимого. Единичное в гуманитарном знании обретает статус уникального. И случайное перестает быть несущественным, а превращается в событийное, случай обретает судьбоносное значение.

### Отличительные особенности двух культур знания

Сравниваемый признак	Естественнонаучная культура	Гуманитарная культура
Образ мира (онтология)	Мир как природа, как единая реальность, где универсальное — это закон для всего единичного	Мир как история, как совокупность уникальных вещей и событий, мерой уникальности которых является их смысл
Категориальные оппозиции	Универсальное Внешнее Пространство	Уникальное Внутреннее Время
Тип рациональности	Инструментальный разум	Коммуникативный разум
Идеал (цель) познания	Предельная генерализация (единая теория)	Достижение идентичности
Способ (средство) познания	Объяснение путем подведения единичного под всеобщий закон или общую схему	Понимание путем выявления идентичности, т.е. нахождения уникального в единичном
Средства оценки достоверности	Обоснованность суждения (общезначимость, воспроизводимость, демонстративность)	Способность суждения (вкус, такт, здравый смысл)
Условия включения в систему знания	Когерентность (согласованность)	Релевантность (уместность)
Виды деятельности	Наука и техника (конструирование)	Наука и искусство (комментарий)
Генеральная метафора познания	Открытие	Сотворение
Идеал объяснения	Каузальное (причинное)	Телеологическое (целеполагающее)
Способ организации знания	Количественный (математический, схематический)	Качественный (идеографический, эйдетический)
Антропология	Человек — это естественное существо, все качества которого присутствуют в более примитивных формах у высокоразвитых животных	Человек — это носитель уникальных качеств — разума, морали, созидания; его внутренний мир соразмерен Вселенной

Для того чтобы понять логику гуманитарного знания, необходимо увидеть здесь особую роль времени, тогда как в естествознании мы обнаруживаем логику пространства. В естествознании опространствливается непространственное, овеществляется невещественное, субстанционализируется абстрактное. Так, рисуя график времени, естествоиспытатель представляет его как одно из измерений пространства, движение представляет как площадь и т.п. Гуманитарий обращен ко времени, ибо лишь оно превращает мысль или поступок в событие, лишь оно позволяет наделить событие смыслом. Здесь существенно различие двух смыслов мира: «мир-как-природа» и «мир-как-история».

М. Хайдеггер, К. Ясперс, Ж.-П. Сартр и другие экзистенциалисты стремились выразить сущность гуманитарной культуры через противопоставление умопостигаемой сущности (эссенции) переживаемому существованию (экзистенции), настаивая на возврате к вопросу о смысле бытия. Они обратились к философии жизни, повторяя вслед за Шлегелем и Ницше, что жизнь всегда уникальна, а разум стремится к постижению универсального. Рациональное определение бытия не способно раскрыть его подлинный смысл. Последний раскрывается в опыте жизни, через присутствие (Dasein), т.е. здесь-бытие или существование. «Употребляя сегодня слово “наука”, — пишет он, — мы имеем в виду нечто в принципе иное, чем *doctrina* и *scientia* Средневековья или *ἐπιστήμη* греков. Греческая наука никогда не была точной, а именно потому, что по своему существу не могла быть точной и не нуждалась в том, чтобы быть точной. Поэтому вообще не имеет смысла говорить, что современная наука точнее античной»<sup>1</sup>. Герменевтика направлена не на определение схемы или формулы бытия, а на выявление его смысла. Смысл бытия как философская проблема должен избавить человека от шока, вызванного осознанием конечности и случайности человеческого существования. Если человек обретет утраченное единство с миром, он вновь услышит голос бытия. Этот голос можно услышать через язык, который есть «дом бытия».

Наличие двух культур знания привело к появлению двух мировоззрений, двух систем ценностей и, что особенно важно, двух идеологий. *Сциентизм как мировоззрение и идеология* представляет собой систему взглядов на природу истины и роль науки в жизни человека и общества. История взаимоотношений различных типов познания сложна и порой даже драматична. Во все времена находились и сторонники, и противники объединения науки, искусства, религии и философии. Так, в средневековом обществе авторитет религии был настолько высок, что все остальное получало санкцию лишь через причастность

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 42.

к ней. Новое время, знаменуемое научной революцией и техническим прогрессом, не только рождает новый тип науки, но и провозглашает его единственным достоверным способом познания мира. Кроме того, приобщение к научным знаниям и достижениям считается главным средством социального и морального прогресса. Девиз «Знание — сила» дополняется идеей научного преобразования человека, государства и общества. Его распространению способствовали как достижения научно-технического прогресса, так и идеи французских просветителей.

Крайней формой сциентизма является утопическое проектирование. Например, Н. Федоров проектировал воскрешение мертвых методами медицины, а его последователь К. Циолковский надеялся заменить всю дикую природу новейшими достижениями селекции. Ботаники и зоологи должны были усовершенствовать все несовершенное, т.е. устранить все «ошибки природы». Человек также должен быть «улучшен» медиками с помощью искусственного процесса его воспроизводства. Иногда утопические проекты, например в сфере социальных преобразований, пытались воплотить в жизнь, что приводило к катастрофическим последствиям. Наиболее последовательно идеи сциентизма отстаивали не позитивисты и марксисты, а представители самих частных наук, верившие в возможность тотальной замены научным знанием всего остального знания, накопленного в ходе цивилизационного развития. Эту веру очень часто разделяют техники и менеджеры, что приводит к требованию унификации знания и приобщения всех видов знания к единым идеалам, содержащимся в естественнонаучной культуре. Убежденность в истинности естественнонаучной культуры, т.е. убежденность во всеисилии науки, лежит в основании технократических концепций. Технократы призывают отдать политическую и административную власть в обществе специалистам, т.е. представителям естественных и технических наук. Единственным способом преодоления является новое понимание науки и научной рациональности, когда больше не требуется унифицировать идеалы и ценности, а также выстраивать все знание в единую систему, построенную при помощи дедуктивно-аксиоматического метода.

Сосуществование двух культур знания соответствует новому представлению о знании, которое сформировалось в результате объединения усилий историков науки и социальных эпистемологов. Историко-научные исследования помогли увидеть в многообразии сведений не только борьбу идей, моделей и теорий, но также и конкуренцию норм и идеалов, рожденную различными донаучными и дотеоретическими практиками. Социальная эпистемология способствовала реконструкции значения этих практик, а также их присутствия в структуре и содержании научного знания.

## 7. Дотеоретические искусства и интеллектуальные практики

В свое время Кант называл скандалом в философии отсутствие доказательства внешнего мира. В этом же духе можно назвать скандалом отсутствие единого определения философии, единого облика философствования и даже единого критерия, позволяющего отличить философов от тех, кто таковыми не является. Чего только не написали по этому поводу сами философы, каких только оригинальных идей не предложили для того, чтобы оправдать отсутствие традиционного для любой научной области знания определения предмета и метода.

Если одной из фундаментальных интеллектуальных технологий всей классической философии является геометризация мышления, то современная философия фактически означает его дегеометризацию. Дегеометризация мышления (*degeometrization of thought*) — процесс, инициированный лингвистическим поворотом, произошедшим как в англоязычной (аналитическая философия, прагматизм), так и в континентальной (феноменология, структурализм) философских традициях. Созданные на основе поворота методы (анализ естественного языка, семиотика, герменевтика, деконструкция) позволяют увидеть генетическую связь фундаментальных философских средств и методов с мысленным овеществлением невещественного, опространствливанием непространственного, а также с геометризацией самого пространства.

Важнейшими вехами геометризации философии и западного мышления в целом можно считать: 1) учение Парменида, позволявшее ему утверждать, что бытие имеет шарообразную форму; 2) разработка и обоснование Сократом и Платоном умозрительного (спекулятивного) метода; 3) введение Аристотелем понятийной оппозиции «форма — содержание»; 4) геометризация пространства Галилеем; 5) геометризация времени Ньютоном и Лейбницем; 6) модернизация умозрительного метода Декартом; 7) синтез логики, алгебры и геометрии; 8) распространение средств и методов математики на сферу социальных взаимодействий, управления и т.п.; 9) общая теория систем.

Опространствливание непространственного, овеществление невещественного — важнейший прием геометризованного мышления, умозрительной философии. Оптическая метафора позволяет рассматривать то, что не является вещью, так, как будто это вещь. Особую роль при этом играет стремление теоретика выстраивать предметы мысли в определенные порядки, напоминающие порядки отношений между вещами. Да и сами отношения могут, путем образования абстрактных понятий, становиться опространствленными. Так появляются системы качеств, системы отношений и даже системы действий, предоставляющие рассматривать реальность как упорядоченную и законосообразную. Наглядность таких схем, образов реальности и картин мира уподобляет мышление (оперирование концептами, значениями, смыслами, фрейма-

ми) зрительной активности (рассматриванию) и механическим действиям (конструированию).

В итоге теоретическое мышление приобретает избыточную и нежелательную зависимость от визуальных презентаций, разнообразных схем и картин, в том числе и картин мира. Эффекты, рождаемые стихией и сущностью языка, являющиеся источником смыслообразования, становились, благодаря геометризированному мышлению, абсолютно непрозрачными.

Дегеометризация мышления, набирающая скорость со второй половины XX в., существенным образом связана с отказом от традиционных форм философствования как находящихся в зависимости от оптической метафоры и гипостазирования языка. В результате выявления и преодоления оптической метафоры философы, прежде «подражавшие геометрам», обращаются к разнообразным филологическим и грамматико-аналитическим практикам, стремясь с их помощью вернуться к вопросу о смысле. В философии Хайдеггера геометризированному мышлению (мышлению, основанному на опространствливании) противопоставляется темпорализированное мышление (мышление, основанное на темпоральной онтологии).

Современная философия науки и социология знания провозглашают источником интеллектуальной традиции не определения и формулировки, а канонические тексты, которые содержат набор «хрестоматийных примеров» для подражания и последующего приобщения. Но и здесь дело обстоит не лучше, ибо канонические тексты настолько отличаются друг от друга, что вопрос о целостности философского знания проще объявить псевдovoпросом, чем дать на него вразумительный ответ. Можно еще попытаться ответить метафорически, назвав философию «ничьей землей», как это сделал Б. Рассел. Или же назвать философию «одной из многих литературных традиций», как это сделал Р. Рорти. Но когда Рорти спросили, чувствует ли он себя философом, членом философского сообщества, он нехотя признал, что роль критерия могут выполнять принадлежность к сообществу и владение специальной терминологией. «Никто, — заявил он, — кроме профессоров философии, не занимается некоторыми вещами. Есть много чисто технических особенностей: знание о Дэвидсоне, Джоне Роулсе принадлежит философскому сообществу, и если вы не являетесь его частью, вы просто не знаете, что значат те или иные слова»<sup>1</sup>.

Видя такое ускользающее от систематизирующего мышления единство, впору поставить вопрос: а не содержит ли философия несколько различных «форм жизни» или способов философствования? Не могут ли

---

<sup>1</sup> Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст. М.: Традиция, 1997. С. 140.



говорящие на одном языке и причисляющие себя к одному сообществу по-разному использовать эти обстоятельства, ставя и решая совершенно разные задачи? И не может ли за многообразием традиций и стилей стоять несколько совершенно разных способов философствования?

Отвечая на данные вопросы, трудно отделаться от мысли, что философия рождалась несколько раз, и каждый раз у ее истоков стояли социальные практики, связанные с профессиональным опытом, получаемым в некоторых избранных областях человеческой деятельности. Под социальной практикой во множественном числе принято понимать некоторые устойчивые системы действия, различающиеся благодаря расхождению целей и средств человеческой деятельности, а также всевозрастающему разделению труда. По мере длительного воспроизводства и развития социальные практики рожают то, что Л. Витгенштейн называл формами жизни, ставя каждой из них в соответствие свою собственную языковую игру, т.е. свои особенные собственную логику, грамматику и словарь. Каждая такая форма жизни представляет собой законченную систему коммуникации, подчиняющуюся своим внутренним правилам и соглашениям.

В данном контексте заслуживает также внимания понятие идеального типа, введенное М. Вебером для того, чтобы зафиксировать культурный смысл того или иного явления. Конструирование идеальных типов выполняет в социальной теории Вебера эвристические функции и служит основанием для каталогизации и категоризации разнородных явлений, не сводимых к единому знаменателю. Итак, каковы идеальные типы философствования и какие формы жизни, социальные или интеллектуальные практики за ними скрываются?

## 8. «Идеальные типы» интеллектуальной деятельности

*Геометры: от умозрения к визуализации.* Нет никакого сомнения, что наиболее древний социокультурный образ философа связан с понятием созерцания, умозрения, спекуляции. Размышляя над спецификой античной культуры и античного социума, нашедших свое воплощение в этом образе, А. Ф. Лосев писал, что раб и рабовладелец это не люди, а отвлеченные идеи умственного и физического труда. «Раб в античности, — писал Лосев, — трактуется не столько как человек, сколько как вещь, действующая не по своей воле, но по воле посторонней, то есть это не цельный человек, не личность, но лишь ее чувственно-материальный момент»<sup>1</sup>. Отсюда же следует со всей очевидностью, что для того чтобы стать настоящим рабовладельцем, настоящим носителем умственной

---

<sup>1</sup> Лосев А. Ф. История античной философии в конспективном изложении. М.: Мысль, 1989. С. 12.



активности, необходимо стать философом, теоретиком, т. е. ... не вполне человеком. Здесь же берут свое начало все эти требования к образу жизни, сразу же породившие стоиков, киников и т.п. И хотя мы найдем некоторые религиозные или проторелигиозные мотивы аскезы и очищения, а также и рациональное требование умеренности и «золотой середины», идея теоретика как получеловека-полуфункции весьма примечательна.

Не менее интересно лосевское замечание о «скульптурности» античной интуиции. Так, характеризуя специфику понимания идеи, он отмечает, что последняя, «будучи идеей вещественно-телесной, всегда обладала в античности ярко выраженной зрительной природой. Она была одновременно и умственной, и зрительной, так что интеллектуальная интуиция, столь мало понятная многим философам Нового времени, в античности подразумевалась сама собою и не требовала для себя никаких доказательств»<sup>1</sup>.

О геометрии философы говорили с незапамятных времен. По преданию, Платон запрещал входить в свою Академию тем, кто не был знаком с геометрией. Учение Декарта о врожденных идеях и этика Спинозы, построенная по аналогии с евклидовым трактатом, не оставляют сомнений в том, что новоевропейская рефлексия столь же зависима от геометрии, сколь и античная спекуляция. Постмодернисты вновь актуализировали проблемы геометрического влияния на философию, науку, теоретическое мышление и рациональность. Пуанкаре отмечал, что в истории математики существуют «два рода совершенно различных умов». Одни, прежде всего, заняты соблюдением правил логики, в их исследованиях каждый шаг закономерен, обоснован и подчинен единому плану. Другие доверяют интуиции и делают спонтанные и неожиданные шаги, результативность которых иногда бывает очень высокой. «Если часто говорят о первых, что они аналитики, и если других называют геометрами, то это не мешает одним оставаться аналитиками даже тогда, когда они работают в геометрии, точно так же как другим быть геометрами, если даже они занимаются чистым анализом. Самая природа их ума делает из них сторонников логики или интуиции и они не в силах отрешиться от нее, когда приступают к новому предмету»<sup>2</sup>.

Но есть и иная точка зрения, не менее авторитетная: «В наши дни мода и литературные склонности породили уверенность, что можно обойтись без специалиста или свести его роль к вспомогательной деятельности на службе “созерцателя”, интуитивно воспринимающего действительность. Почти все науки обязаны кое-чем дилетантам, часто даже весьма ценной постановкой вопросов. Однако возведение дилетантизма в на-

---

<sup>1</sup> Лосев А. Ф. История античной философии в конспективном изложении. М.: Мысль, 1989. С. 12.

<sup>2</sup> Пуанкаре А. Указ. соч. С. 203.

учный принцип было бы концом науки. Пусть тот, кто ищет созерцаний, отправляется в кино»<sup>1</sup>. В замечании М. Вебера можно услышать отголоски антисхоластического движения, красной нитью проходящего через всю новоевропейскую философию и науку. Как известно, борьба с метафизикой является практически обязательным компонентом большинства философских учений и концепций начиная с XVII в. Примечательно, что всякий раз, когда намечается очередное преодоление метафизики, эта метафизика определяется абсолютно по-новому. Но недоверие к созерцанию, умозрению и интуиции является отличительной чертой эпохи, несмотря на все усилия интуиционистов, будь то специалисты в области математики, логики, этики или какой-либо другой философской дисциплины.

Если рассматривать любую научную теорию с позиции обыденного мышления, то не может не вызвать удивление ее концептуальный каркас. Силы и поля, организмы и среды, институты и ценности, теоретические объекты и схемы отношений между ними, действия и взаимодействия — все это надо уметь себе представлять, уметь оперировать и связывать с миром повседневного опыта. Данное умение не просто важно, без него невозможно никакое научное знание. Наблюдать явления — еще не значит получить доступ к знанию их сущности или законов, ими управляющих. «Оказывается, для того, чтобы их узнать, ученый должен фантазировать, представлять такие “идеальные” ситуации, которые невозможны в обычном опыте... В науке часто используются понятия о так называемых “идеализированных” предметах, которые не могут существовать в реальном опыте. Таково, например, понятие механики о “материальной точке” как о таком теле, которое существует в реальном пространстве и времени, обладает массой (как и все реальные тела), однако совершенно лишено размера. Использование таких понятий помогает представить “идеальные” ситуации и формулировать законы»<sup>2</sup>. Такие «фантазии» ученых представляют собой не что иное, как визуализацию.

Роль метафоры в философском и научном мышлении является весьма существенной, ибо обращение к метафорическому мышлению можно рассматривать как некое фундаментальное теоретическое действие, создающее отдельный термин или целую концептуальную схему, парадигму, программу. Но она не рождает новый смысл, а выполняет скорее роль средства, нежели функцию генератора. Метафора скорее является механизмом визуализации или элементом ее структуры, а рождение нового смысла, новой предметной области, нового теоретического знания зависит и от удачной визуализации, и от успешного ее сочетания с тремя другими процедурами теоретического мышления — аргументацией,

---

<sup>1</sup> Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. М.: Прогресс, 1990. С. 19.

<sup>2</sup> Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. М.: УРСС, 2001. С. 220.

конструированием и интерпретацией. Одной или даже нескольких метафор мало для того, чтобы создать смысл или сконструировать новую реальность.

Однако метафоры продолжают действовать и после рождения новых образов, они играют роль регуляторов при выстраивании знания в единую систему. Как отмечают С. С. Гусев и Г. Л. Тульчинский, метафоры снимают ограничения на формы описания исследовательской области и, одновременно с этим, позволяют установить новую определенность путем приписывания объектам данной области прежде невыявленных свойств. «Этим определяется, — утверждают они, — важная роль метафорических контекстов не только в процессе формирования нового знания, но и при восстановлении нарушенной им целостности существующих представлений о мире»<sup>1</sup>.

Философы, близкие к филологам, литературоведам и художникам, обращаются к искусству визуализации гораздо более смело и непринужденно, чем философы, ориентированные на естественнонаучное знание, и в особенности специалисты в области философии физики. Рассматривать произнесение фраз как особый производственный процесс начал еще Л. Витгенштейн, сравнивая язык с двигателем, простаивающим, работающим в режиме холостого хода и т.д. Вслед за ним к метафоре производства смысла обратились постмодернисты. «Когда такое производство рушится, — пишет Ж. Делез, — или когда поверхность терзают разрывы и вмешательства извне, тела снова проваливаются в собственную глубину; все снова погружается в анонимные пульсации, где слова суть не более чем телесные аффекты — все проваливается в первичный порядок, грохочущий под вторичной организацией смысла»<sup>2</sup>.

Так французский философ пытается сделать наглядной саму процедуру визуализации. Трудно назвать это нагромождение образов теорией, но ничего другого в философии, т.е. сделанного средствами философии, пока нет. Воистину, что не может быть сказано, может быть только показано. Но действительно ли визуализация является единственным средством рождения нового знания, а античные геометры выступают в качестве главных предтеч философов? Может быть, и так, однако не стоит забывать, что античные геометры были не только специалистами в области пространственных форм. Нарезая земельные участки, измеряя их площадь и улаживая имущественные споры, эти самые геометры выступали еще и в роли юристов. Правда, в качестве подлинных юристов выступали скорее софисты, а платоновская «Апология Сократа» на тысячелетия явилась образцом встречи философских идей и правоприменительной практики. Но она остается фактически единственным значимым фактом

---

<sup>1</sup> Гусев С. С., Тульчинский Г. Л. Проблема понимания в философии. М.: Политиздат, 1985. С. 99.

<sup>2</sup> Делез Ж., Фуко М. Указ. соч. С. 173.

подобного рода вплоть до рождения христианской апологетики, когда именно судопроизводство детерминирует ход и содержание философской мысли. А правоприменительная практика кладет основание нового способа философствования.

*Судьи: когерентность и аргументация.* Влияние правоприменительной практики на философию и науку было весьма существенным и в классической античности. Но именно в период встречи Афин с Иерусалимом, в период соединения греческой мудрости и иудеохристианского откровения юридическое начало приобретает колоссальное значение. Речь идет об обстоятельствах, способствовавших рождению апологетики — особого этапа истории христианской церкви, особого вида богословской литературы и, что особенно важно для данного рассмотрения, особого вида рационального мышления. Внешней причиной явились многочисленные случаи обращения в суд с жалобами на христиан, иногда приобретавшие характер гонений, а иногда не выходившие за рамки обычного разрешения конфликтных ситуаций в повседневной жизни той эпохи.

Пока первые христианские миссионеры шли с благой вестью от одного иудейского селения к другому, их проповеди вполне укладывались в древнюю традицию призывов к вере. Эти призывы, как и подобает религиозным призывам, указывали на необходимость обратиться или, что в принципе одно и то же, вернуться к истинной вере. При этом апелляции были обращены либо к мистическому религиозному чувству, либо к благочестивому желанию следовать истинной вере — вере отцов, сохранять традиции, обычаи и нравы ушедших эпох, которые по какой-то причине оказались забыты или искажены. То же самое продолжалось, когда с христианским посланием адепты добирались до сирийского или коптского поселения, а также входили в город, подобный Иерусалиму, для которого власть Рима не стала причиной культурной вестернизации в виде эллинизации. В этих городах и селениях, сохранивших восточную религиозную культуру и соответствующий тип мышления, действенность проповеди была связана с рассказами о чудесах, обращением к значимым образам посредством притч и иносказаний, метафоризации действительности и т.п.

Но стоило апостолам или их сподвижникам, несшим благою весть, ступить на улицу эллинизированного города, как реакция на их рассказы менялась в корне. Их обвиняли во лжи, так как находили в их словах противоречия, точно так же, как и сегодня, наличие противоречий в показаниях свидетелей или подозреваемых служит основанием для их опровержения. Но апостолы совершенно иначе представляли себе путь к истине, не обращая внимания на логическую составляющую их веры. Как отмечает С. С. Аверинцев, в Афинах классического периода была выработана невиданная прежде культура дефиниции, и дефиниция превратилась в важнейший элемент оценки человеческих мыслей и действий.

Рационалистическое мышление реорганизовало всю систему межчеловеческих взаимодействий. «Мышлению, даже весьма развитому, — пишет Аверинцев, — но не прошедшему через некоторую специфическую выучку, форма дефиниции чужда. Можно прочесть весь Ветхий Завет от корки до корки и не найти там ни одной формальной дефиниции; предмет выясняется не через определение, но через уподобление по типу “притчи” (евр. *masal*)»<sup>1</sup>.

Это свойство рационалистического мышления, будучи внедренным в жизнь человека и общества, радикально изменяет его. Но его источником лишь отчасти служит философская мысль. Правоприменительная практика значит ничуть не меньше, если не больше, ибо она превращает вопрос точности определения в вопрос жизни и смерти, ибо обвинения, предъявленные в суде, заставляют искать именно ту дефиницию, которая должна спасти не только идею, но и человеческую жизнь. И не случайно Аверинцев отмечает приверженность строгим дефинициям именно в средневековой теологической философии. «На каждой странице Иоганна Дамаскина или Фомы Аквинского — дефиниция, мысль движется от одного формального обвинения к другому. Самым последним вырождением схоластического способа мыслить, вплоть до какой-нибудь бурсацкой премудрости, присуща тяга к сакраментальной процедуре дефинирования»<sup>2</sup>.

Причина этой поразительной тяги к дефиниции — в исторически беспрецедентной ситуации, которая возникла вследствие распространения христианства в период раннехристианской апологетики. Когда сегодня исследователи рассматривают обстоятельства того, как адепты христианского вероучения превратились из провозвестников новой жизни в апологетов истиной веры, а затем и в мучеников, то эти обстоятельства трактуются ими по аналогии с современностью. Гонения на христиан выглядят как реакция властей и традиционалистов на опасности разного рода, которые несла с собой эта «модернизация снизу». И это, несомненно, верно, но лишь отчасти. Гонения на христиан сопровождалась невиданным прежде явлением — массовыми разбирательствами в судах идей, убеждений и взглядов, хотя и рожденных вне естественного ареала распространения античной философской мысли, но способных составить конкуренцию последней. Потому-то и приобрели такую популярность в христианских кругах труды Иустина Философа, Поликарпа Смирнского, Феофила Антиохийского и многих других, известных и безымянных авторов, которые были написаны для помощи в составлении настоящей апологии. Апология — это речь обвиняемого или его защитника

---

<sup>1</sup> Аверинцев С. С. Риторика и истоки европейской литературной традиции. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. С. 337.

<sup>2</sup> Там же.

в суде, содержащая ответы на обвинения. Такая речь должна была быть не только произнесена, но и предъявлена в письменном виде, как и само обвинение. Здесь уже надо было не только сказать, но и записать, т.е. сформулировать идеи и принципы, представить их в виде универсальных суждений, выстраиваемых в систему. Все это надо было либо для того, чтобы объявить их ложными и противоречивыми, либо для того, чтобы отстоять свое право иметь оные и открыто провозглашать.

*Инженеры: конструирование и согласование.* Третий идеальный тип философствования можно условно назвать конструктивно-техническим. Так же как умозрительно-геометрический и логико-юридический, этот тип присутствует в античной мысли с самого начала ее развития, но подлинный расцвет этой «формы жизни» философского разума приходится на период XIV–XVII вв. В своем исследовании «источников и движущих сил» научной революции Нового времени И. Т. Касавин обратил внимание на то, что в исторических реконструкциях доминирует стремление логически вывести сущностные черты новоевропейской науки из средневековой и возрожденческой университетской учености. При этом переход от теоретико-умозрительного взгляда на мир к экспериментальному методу в большинстве случаев объясняется логикой развития теоретического знания, хотя и под влиянием великих открытий. «Но такой переход, — отмечает Касавин, — не мог эволюционно созреть в мысли; он был выстрадан драматическим ходом исторического развития, ему предшествовал важнейший период XIII–XV вв., подготовивший и закрепивший в общественном сознании и практике новый образ знания и его получения»<sup>1</sup>.

Далее в исследовании рассматривается роль изменений, произошедших в повседневной деятельности врачей, печатников и моряков, с точки зрения изменившихся задач. Роль великих географических открытий, как и роль не менее великих открытий в области медицины, анатомии и физиологии человека, давно оценена историками науки. Да и факт рождения книгопечатания не остался без внимания, попав во все соответствующие учебники. Но в статье Касавина отстаивается тезис, согласно которому новое понимание мира, ставшее причиной научной революции, является не столько реакцией на сами открытия, сколько следствием изменения профессиональных и социальных практик, этим открытиям предшествовавших. Те, кто смог доплыть до Индии и Америки, не могли обойтись без радикального усовершенствования математики и, что особенно важно, без усовершенствования способов ее применения. Те, кто собирался лечить людей, а не искать истину, концентрировал свое внимание на аномалиях, был занят поиском и разоблачением тайн природы и т.д.

---

<sup>1</sup> Касавин И. Т. Предтечи научной революции / Философия науки. Вып. 5: Философия науки в поисках новых путей. М., 1999. С. 31.

Проблемы генезиса геометрического метода Галилея ставятся в фундаментальном труде Э. Гуссерля, который, к сожалению, так и остался незавершенным. Речь идет о «Кризисе европейских наук», в котором основоположник феноменологии довольно подробно анализирует особенности методической индукции, применяемой Галилеем для экстраполяции на бесконечность некоторых допущений. В этом труде и менее известном «Начале геометрии» Гуссерль вскрывает технические особенности нового метода и зависимость от этих методических новаций структуры и содержания нового образа мира. При этом очевидным становится значение именно процедуры конструирования. «Познать мир “философски”, всерьез научно — это имеет смысл и возможно, только если изобрести метод, с помощью которого можно было бы систематически и в известной мере заранее конструировать мир, бесконечность его каузальных связей, из ограниченного набора того, что каждый раз — и притом только относительно — устанавливается в прямом опыте, и стараться удостоверить эту конструкцию, несмотря на ее бесконечность»<sup>1</sup>.

В философии науки также набирает обороты конструктивистское направление. «Теоретическая фурнитура мира постоянно отвергается, устраняется и заменяется»<sup>2</sup>, — пишет Б. ван Фрассен о проблеме реальности теоретических конструкций. Но вот эмпирическое знание развивается, и оно гораздо важнее, чем его концептуальная схематизация и обслуживающие его теоретические конструкции. «Действительно, мы можем идентифицировать тело знания (*body of knowledge*), которое действительно развивается путем накопления, а не замены: эмпирическое знание, которое было проверено и сохранено, все еще принято как былые достижения науки»<sup>3</sup>.

Казалось бы, аналогия научного и философского теоретизирования с конструированием и построением, строительной и инженерно-конструкторской деятельностью напрашивается сама собою. Более того, ее применение было столь частым, что словосочетание «построение научной теории» стало привычным и повседневным. Но, точно так же, как и в случае влияния геометрии, новейшие открытия позволяют не просто увидеть некие сходства или зафиксировать факт некоторого влияния. Благодаря феноменологии и другим рациональным инициативам современности, стало возможно говорить о механизмах рождения и последующего присутствия данных практик — визуализации и конструирования — в философском теоретизировании. Что дает теоретическое конструирование?

---

<sup>1</sup> Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб.: Владимир Даль, 2004. С. 51.

<sup>2</sup> Bas C. van Fraassen. Structure: Its Shadow and Substance // The British Journal for the Philosophy of Science. 2006. № 57 (2). P. 288.

<sup>3</sup> Ibid. P. 293.



Оно позволяет подобрать нужные «детали» или «изготовить» их. Именно в процессе конструирования мы осуществляем манипуляции, переносы, реконструкции и даже деконструкции, выходя за рамки как контекста открытия, так и контекста обоснования, переходя к контексту построения, это совершенно иная стихия, иная форма жизни, иная игра со своей собственной системой правил. И эти правила отличаются от правил, по которым ведется открытие и обоснование. Также отличаются друг от друга скрытые телеологии, которые генетически связаны с соответствующими практиками и содержащимися в них целеполаганиями.

*Истолкователи: от геометрии к филологии.* И, наконец, четвертая практика, четвертая форма жизни, связанная с пониманием, с поиском и выявлением смысла. В XX в. исследования герменевтики в философии и гуманитарных науках вызвали такой интерес и породили такую обширную литературу, что оценить смысл произошедшего и его значение не так-то просто. Утверждать здесь нечто в смысле итога можно, но обосновать это утверждение — вряд ли. Совершенно очевидно: Гуссерль, Хайдеггер и их последователи провозгласили новый образец для подражания для философов: не геометру, а филологу должен подражать философ, если он хочет постичь истину. Не схему, не формулу, не совокупность утверждений универсального характера, а смысл и значение интересующего нас феномена должен искать философ, утверждает ими.

Можно оценить данный посыл как еще одну философскую теорию, утверждающую новые идеалы познания. Но есть и другая точка зрения, утверждение о том, что герменевтика не является теорией и не зависит от теории, но сами теории зависят от герменевтического их прочтения. Я предлагаю называть герменевтику посттеоретической дисциплиной, хотя она и восходит к дотеоретическому опыту и дотеоретической практике.

Социальная практика, положившая начало герменевтике, обычно возводится к деятельности древнегреческих оракулов, древнееврейских и раннехристианских толкователей, средневековых комментаторов. Все это верно, и каноническую историю герменевтики ставить под сомнение нет никаких оснований. Но подлинная встреча искусства интерпретации и философии, встреча, превратившая филологов в философов, во «властителей дум» и «выразителей духа эпохи», произошла в эпоху Ренессанса.

Как известно, эпоха Возрождения в истории философии занимает особое место. Если средневековая мысль долгое время квалифицировалась как теологическая, а не философская или, по крайней мере, не очень философская, то гуманисты признаются как полноправные стопроцентные философы, неоплатоники, перипатетики, неопикурейцы и т.д. Но при этом обычно опускается тот факт, что гуманисты не создали учений и концепций, которые столь характерны и для современной,



и для античной, и для средневековой философии. Можно, конечно, реконструировать концепции гуманистов, но такое реконструирование все более напоминает конструирование, достраивание, приписывание задним числом. И вот уже появляются утверждения, что гуманисты делали основанием онтологии эстетику и т.п. Гуманисты действительно создали новое понимание личности как уникальной и неповторимой, они выдвинули тезис о единстве макрокосма и микрокосма. Все это так, но они же разработали методы литературной критики, выработали историко-критическое отношение к текстам, создали совершенно иные условия для понимания мира как текста, для постижения других культур. То есть того, что позднее пригодится для историко-критического отношения к теоретическому мышлению в целом и его отдельным конструкциям. Если гуманисты Возрождения получили средства для «расколдовывания» сакральных текстов, то феноменологи и историки науки взглянут «по-другому» на тексты не менее сакральные — научные теории.

Интерес к повседневности — это не только открытие еще одного модуса бытия или еще одной сферы социального опыта. На почве повседневности можно найти некий общий знаменатель для горизонтального сравнения научного и ненаучного для возможной критической оценки первого. Сегодня наука породила целый мир, вернее множество возможных миров, выход из которых в повседневность, в мир здравого смысла нуждается в целом арсенале специальных средств, разработкой которых и занимается философия науки. «Философия науки, по существу, является герменевтической дисциплиной, в которой, как всегда в герменевтике, одна вещь, в данном случае — наука, понята с точки зрения другой (более поздней). Ее цель состоит в разъяснении того, что такое наука, с помощью проекции научного метода на другую плоскость — процедура, возможно, лучше всего характеризуемая словом картография... Философ науки не предполагает, подобно ученому, объяснения каких-то феноменов и не проводит эмпирические исследования; он разъясняет искомое средствами аналогии»<sup>1</sup>.

Ключом к пониманию повседневности является естественный язык. Когда человек говорит на обычном языке, то на самом деле, согласно точке зрения Хайдеггера, язык говорит при посредстве человека. Из этой метафоры Хайдеггер делает вывод о том, что «средневековые христиане и современные технофилы не просто говорят на разных языках, но и живут в разных мирах»<sup>2</sup>.

Таким образом, среди всего многообразия фактов философской жизни можно выделить четыре базовых идеальных типа философство-

---

<sup>1</sup> Анкерсмит Ф. Р. История и тропология: взлет и падение метафоры. М.: Прогресс-Традиция, 2003. С. 270.

<sup>2</sup> Wrathall M. How to read Heidegger. London: Granta Books, 2005. P. 97.

вания, каждый из которых имеет свой культурный смысл и за каждым из которых стоит своя форма жизни. *Визуализация* позволяет оперировать образами научных идей и понятий, она дает возможность находить соответствия между ними, выстраивать из них самые неожиданные конструкции. *Когерентизация* — это включение любого вновь полученного знания в комплекс уже имеющегося. Здесь происходит проверка на соответствие: от простого поиска противоречий до анализа изменений в общей картине предмета исследования. Этот вид деятельности может быть в соответствии с известной традицией назван обоснованием сделанного открытия, хотя на самом деле разделение двух акций — открытия и обоснования — во времени может иметь место лишь в ретроспективных описаниях. На самом же деле историческое никогда не соответствует логическому. Идея, какой бы сногшибательной и сумасшедшей ее не представляли позднееистики науки или даже сам автор открытия, должна быть сформулирована. И в этом процессе поиска «формулы» для идеи, как известно, присутствует такое множество согласований, что приравнять ее к открытию вряд ли возможно. Поэтому в реальности процесс когерентизации скорее напоминает не поиск оснований для уже свершенного открытия, а поиск подходящей детали для замены в каком-либо механизме.

*Конструирование* как особый вид исследовательской практики также может быть моделью открытия, а может и выступать как модель обоснования. Основную особенность этого вида деятельности выявили еще древние греки: взять в одном месте и перенести в другое. Например, придать человеку крылья, будь то в виде самолета, или в виде парашюта, или в виде дельтаплана. Точно так же, как и в любой органопроекции, конструирование — некоторая замена, некоторый перенос, одновременно выполненный в жанрах подражания природе и ее обмана. Очень часто этот процесс путают и с визуализацией, и с когерентизацией.

*Интерпретация*, несмотря на различие форм в различных науках, играет огромную роль в научной жизни. Сегодня господствует мнение, что герменевтика выражает собой специфический для гуманитарных наук метод познания, который если и применяется в естественных науках, то только для удовлетворения потребностей философов, культурологов или социологов. Якобы в физике не нужно что-то понимать, достаточно только объяснять, подводя факты под законы. На самом деле роль герменевтики в естествознании не менее велика, просто сам термин до недавнего времени в этих науках не использовался. Однако потребностью в интерпретации были вызваны и дискуссии между выдающимися учеными, в которых они выходили далеко за пределы специально научных проблем открытия и обоснования нового знания.

### Основная литература

1. *Пржиленский В. И.* Философия юридической науки: учебное пособие для магистрантов и аспирантов, обучающихся по специальности «Юриспруденция». М.: Норма; ИНФРА-М, 2016.
2. *Пржиленский В. И.* Социальные технологии: фундаментальные и прикладные проблемы. М.: Норма; ИНФРА-М, 2016.
3. Философия права: концептуальные основы преподавания в юридических вузах / под ред. Л. А. Деминой. М.: Норма; ИНФРА-М, 2016. С. 5–52.
4. *Пржиленский В. И., Пржиленская И. Б.* Теоретическое знание в структуре и содержании образовательных практик // *Философские науки*. 2016. № 2. С. 36–45.
5. Современная философия: интеллектуальные технологии XXI века: рабочая программа. М.: Издательский центр Университета им. О. Е. Кутафина (МГЮА), 2015.

### Дополнительная литература

6. *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М.: CODA, 1997.
7. *Аверинцев С. С.* Риторика и истоки европейской литературной традиции. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996.
8. *Анкерсмит Ф. Р.* История и тропология: взлет и падение метафоры. М.: Прогресс-Традиция, 2003.
9. *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. М., 1995.
10. *Бондаренко Н. Г., Пржиленский В. И.* Социальная реальность: образы и концептуализация. М.; Ставрополь: Изд-во СГУ, 2009.
11. *Бурдые П.* Университетская докса и творчество // *Socio-Logos*'96. М.: Socio-Logos, 1996. С. 15–16.
12. *Вайнберг С.* Мечты об окончательной теории. М.: УРСС, 2004. С. 131–132.
13. *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма. М.: Прогресс, 1990. С. 19.
14. *Гусев С. С., Тульчинский Г. Л.* Проблема понимания в философии. М.: Политиздат, 1985. С. 99.
15. *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб.: Владимир Даль, 2004.
16. *Делез Ж.* Логика смысла. *Фуко М.* *Theatrum philosophicum*. М.; Екатеринбург, 1998. С. 20.
17. *Касавин И. Т.* Предтечи научной революции // *Философия науки*. Вып. 5: Философия науки в поисках новых путей. М., 1999. С. 31.
18. *Клайн М.* Математика. Поиск истины. М.: Мир, 1988. С. 237.

19. Классическая философия науки / под ред. В. И. Пржиленского. М.; Ростов н/Д: МарТ, 2007.
20. *Кохановский В. П., Пржиленский В. И., Сергодеева Е. А.* Философия науки: учебное пособие. 2-е изд. М.: ИКЦ «МарТ»; Ростов н/Д: МарТ, 2006.
21. *Латур Б.* Нового времени не было. СПб., 2006. С. 134.
22. *Лекторский В. А.* Эпистемология классическая и неклассическая. М.: УРСС, 2001. С. 220.
23. Лекции по философии науки / под ред. В. И. Пржиленского. М.; Ростов н/Д: МарТ, 2008.
24. *Ницше Ф.* Человеческое, слишком человеческое. Книга для свободных умов / *Ницше Ф.* Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1990.
25. *Пржиленский В. И.* Генезис понятия реальности в новоевропейской философии / Теодицея. 2012. № 3. С. 63–69.
26. *Пржиленский В. И.* Картина мира, культурная политика и искусство подозрения // Ученые записки Забайкальского государственного гуманитарно-педагогического университета. Серия «Философия. Культурология. Социология. Социальная работа». 2011. № 4 (39). С. 40–50.
27. *Пржиленский В. И.* Филопопия в истории науки / Годичная научная конференция, посвященная 120-летию со дня рождения С. И. Вавилова, 2011. М.: Янус-К, 2011. С. 116–120.
28. *Пржиленский В. И.* Филопопойя и посттеоретический жизненный мир // Социально-гуманитарный дискурс. 2012. № 3. С. 12–18.
29. *Семенов В.* Доминирующие парадигмы трансцендентализма в западно-европейской философии. М., 2012.
30. *Сноу Ч.* Две культуры. М.: Прогресс, 1973. С. 25.
31. *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997. С. 26.
32. *Хайдеггер М.* Время картины мира / Новая технократическая волна на Западе. М., 1986. С. 93.
33. *Чаадаев П. Я.* Философические письма. М., 1989.
34. *Шаповалов В. А., Пржиленский В. И.* Создание научно-образовательного пространства современного университета: история, теория, практика. Ставрополь: Изд-во СГУ, 2012.

## Раздел II

# РЕАЛЬНОСТЬ, ЗНАНИЕ, ЯЗЫК

В результате изучения материала, излагаемого в разделе «Реальность, знание, язык», обучающийся должен:

— **знать** основные философские принципы, законы, категории, а также их содержание и взаимосвязи; пути решения основных проблем философии и онтологии в современной философии;

— **уметь** понимать характерные особенности современного этапа развития философии; применять философские принципы и законы в юридической деятельности;

— **владеть** навыками последовательного и целенаправленного осмысления значения философских принципов, законов и категорий применительно к теоретической и практической деятельности.

## Глава I

# ЭВОЛЮЦИЯ ПОНЯТИЯ РЕАЛЬНОСТИ

### 1. Вещи, мысли, имена

В современной философии чрезвычайно распространенными являются попытки определения центральной философской проблемы той или иной исторической эпохи. Рождаются разнообразные формулы типа «космоцентризм — теоцентризм — антропоцентризм» или «от субстанции — к функции». В один ряд с ними можно поставить еще одну — «от вещей — к реальности». Действительно, о чем бы ни рассуждали философы в Древней Греции или средневековой Франции, понятие вещи всегда играло совершенно особую, исключительную роль. К нему обращались для того, чтобы выразить трудновыразимое, оно лежало в основе сложных абстракций и умозрений. Его помещали в основание ключевых метафор и аналогий, мысленных экспериментов и всех прочих дискурсивных практик. Наглядно соединяя в себе понятие и представление, вещь как бы являла собой связующее звено между концептуальными конструкциями и здравым смыслом.

Как известно, целью познания является истина. В традиционном понимании истина — это соответствие знания и реальности. Но что такое реальность? Возможно ли дать приемлемую дефиницию данному понятию? Во все времена определение главных категорий доставляло философам немало хлопот. «Реальность» же без преувеличения можно назвать лидером в ряду таких категорий. К началу XX в. вокруг данной системообразующей категории сложилась ситуация, которую без преувеличения можно назвать критической. Теоретики возродили забытый спор об универсалиях. Востребованными оказались также такие имена, как «реализм» и «номинализм», прежде относимые к сфере компетенции медиевистов. Ими вновь стали называть собственные точки зрения и целые направления.

Спорившие о природе реальности или о смысле концепта «реальность» не могли не учитывать широкое распространение и частое употребление слова «реальный» в повседневной жизни. Обыденное словоупотребление продуцировало параллельное смыслообразование. Так, к концу XX в. появился новый термин — «виртуальная реальность», т.е. «мнимая реальность». Соединение двух понятий (слияние их содержаний, объединение существенных признаков) в данном случае означает лишь «аннигиляцию смысла», по крайней мере с точки зрения классической логики. Не прибегая к тонкостям гегелевской диалектики или изощренным процедурам параконсистентной логики, попытаемся понять, как возможно словосочетание «мнимая реальность», если мы определяем «мнимое» и «реальное» как противоречащие друг другу. Зачем понадобилось изобретать семантическую конструкцию, внешне неотличимую от таких конструкций, представленных словосочетаниями «травоядный хищник», «легкая тяжесть» или «безобразная красота»?

В современной философии, наверное, нет понятий, которые употреблялись бы чаще, чем понятия «реальность», «реальный» или «реалистический». В то же время, пожалуй, нет и более неясных, многозначных и трудноэксплицируемых концептов, чем вышеназванные. Их содержание формируется одновременно и в пространстве строгой теоретической мысли, и в мире обыденного здравого смысла. А значит, они в равной степени несут на себе отпечаток философской интуиции, научной аналитики и повседневного практического смыслообразования. Интуитивное и дискурсивное, теоретическое и практическое задают совершенно различные контексты прочтения смысла для рассматриваемых понятий. Эти содержания, рожденные различными онтологическими допущениями в исследовательской практике, не существуют отдельно. Они постоянно смешиваются друг с другом, подвергаясь при этом деформации и нарушая первоначальное единство смысла и замысла.

Классические рационалистические философские системы и научно-исследовательские программы дали немало положительных и опера-

циональных определений понятия реальности. Их оппоненты — иррационалисты — выстраивали свою аргументацию таким образом, чтобы разрушить саму идею доступности реальности человеческим чувствам и разуму. Но что такое реальность, какое значение и какой смысл имеет для нас это слово, это понятие и это явление?

Для каждого столетия европейской интеллектуальной истории можно выделить свои специфические подходы к пониманию смысла и значения, а также существенные признаки, создающие образ реальности. И каждое столетие знаменует собой наступление новой волны споров вокруг этой фундаментальнейшей мировоззренческой проблемы. При этом споры прежних поколений так и остаются неразрешенными — кто может что-либо разрешить в философии раз и навсегда, — они лишь «теряют свою актуальность» и становятся достоянием истории философии.

Актуальность очередного обращения к проблеме реальности, причем не всей, а лишь одного из ее видов, обусловлена тем, что от операционального понятия и интуитивного образа последней зависит, причем самым существенным образом, весь порядок нашего дискурса, осуществляемого как философскими, так и научными средствами, т.е. наше самоосуществление в качестве рационального существа, познающего мир. Эволюция (или трансформация) порядка дискурса в последние десятилетия вновь проблематизировала, а значит, и тематизировала реальность, в том числе и реальность общества, т.е. социальную реальность.

Необходимо отметить, что проблематизация социальной реальности имеет свою собственную логику. Полтора столетия понимания общества как реальности особого типа не смогли ослабить напряжения, возникающего всякий раз, когда в социальной теории вводится и определяется понятие общества. Это напряжение имеет своим источником принципиальную ненаблюдаемость социального, а значит, и глубоко искусственный, не вырастающий из дотеоретического опыта путь конституирования общества в качестве особой реальности.

Однако искусственность пути вовсе не умаляет ценности нового понимания человеческого общения и взаимодействия, возникшего под влиянием математического естествознания. Рассматриваемое как невещественное, но одновременно с тем и вещественное («реальное» первоначально означало «вещественное»), общество, также как электромагнитное или гравитационное поле в физике, оказалось понятием, обладающим невиданной объяснительной способностью.

С помощью рациональной конструкции, построенной вокруг этой новой «природы», теории смогли создать новые модели, объясняющие действия людей. При этом господствовавший ранее способ рассмотрения человеческих поступков на основе этического или морального дискурса оказался в состоянии концептуальной конкуренции с вновь возникшей социологией.

Свершившийся в XX в. феноменологический поворот философии от теоретических конструкций к донаучному жизненному миру, естественной установке и проблеме сигнификации в сфере социального познания также имеет особую судьбу. Социальные феноменологи оказались не до конца феноменологами, ибо были вынуждены в значительной степени изменить онтологические допущения и методологические девизы данной философской доктрины. Это обстоятельство по-новому высветило специфику социальной онтологии, показав «непрозрачность» смыслового, а значит, и сущностного сходства социальной реальности с реальностью как таковой.

Сегодня, как и столетие назад, существует немало философов и науковедов, которые не видят смысла в такой «метафизической» постановке вопроса. Позитивисты, прагматисты или натуралисты убеждены в том, что человеческое познание любых объектов внешнего и внутреннего мира не нуждается в «умножении сущностей», к числу которых относились бы любые содержательные высказывания о природе реальности. По их мнению, любой возврат к онтологизму и реализму неизбежно означал бы возрождение тех черт и параметров философствования, которые давно уже преодолены критическим мышлением.

Разумеется, с данной позицией нельзя согласиться. Проблема онтологии, невзирая на все декларации антиэссенциалистов, продолжает сохранять свою актуальность. Вся история очищения философии от «псевдовопросов», редукции к здравому смыслу наглядно показала, что теоретическое мышление всегда содержит в своем основании и концептуальном каркасе совокупность неявных онтологических допущений. И их экспликация должна быть направлена не на то, чтобы элиминировать из системы неаутентичные элементы, а на то, чтобы знать о них как можно больше. Даже если возникновение онтологических допущений оказывается результатом метафорического мышления, они все равно являются необходимым формообразующим фактором теоретического мышления. Необходимо избавиться от иллюзии, что метафорическое может быть полностью элиминировано из концептуальной схемы или заменено рационально-логическим. Совокупность онтологических допущений может быть заменена лишь другой совокупностью онтологических допущений, исходная метафора может быть заменена, опять же, лишь новой метафорой.

Таким образом, реализм как мировоззренческая посылка и познавательная установка не только не устарел; он существенно актуализирован. Как не может оказаться устаревшим и понятие очевидного, скрепляющее веру и разум, рационализм и иррационализм, материализм и идеализм в некие «однокоренные» концептуальные пары. Все это заставляет вновь и вновь возвращаться к одному из наиболее фундаментальных и в то же время дискуссионных понятий, каковым является понятие реальности.



Человек с незапамятных времен интересовался окружающими его вещами. Откуда берутся вещи, из чего состоят и для чего существуют, куда и почему исчезают и как к ним следует относиться? Эти и другие вопросы задавали себе еще досократики, постоянно сравнивая вещи то с водой, то с огнем, то с числом, то с беспредельным. «Человек есть мера всех вещей в том, что они существуют, и в том, что они не существуют», — утверждает Протагор. По учению Сократа выходит, что существуют не только вещи, но и то, что делает их, например, прекрасными — прекрасное само по себе (прекрасное как таковое).

Платон, уточняя и разрабатывая сократовские интуиции, ввел понятие идеи, которое кажется то противоположным понятию вещи, то выступает по отношению к первому как подчиняющее. Но там, где есть отношение подчинения, там есть и некая единая (для двух понятий родовая) сущность. При этом идеи оказались похожими на вещи, вернее они-то и стали настоящими вещами (реифицировались). А то, что раньше принимали за подлинные вещи, в соответствии с данной логикой оказалось всего лишь их отражением. И не случайно при описании идей Платон использовал две ключевые метафоры: оптическую и тактильную.

Первая метафора позволяет рассматривать познание идей как припоминание увиденного. Но как можно видеть что-либо бестелесное? По мнению Платона, душа имеет свои собственные «очи», вернее ум способен на свое собственное зрение — «умозрение». А то, что душа способна вспомнить идею, созерцая ту или иную вещь (прекрасную — по подобию, безобразную — по контрасту), заставляет усомниться в том, что о зрении здесь говорится строго метафорически. Для описания того, каким образом познанию становится доступно беспредпосылочное начало, Платон использовал тактильную метафору: его нельзя увидеть, но к нему можно «прикоснуться». Эти две метафоры понадобились основоположнику идеализма для того, чтобы рассматривать идеи как вещи особого рода.

При реконструкции платоновского учения об идеях необходимо учитывать уподобление идей геометрическим фигурам, т.е. тому, что позднее стали называть внешними формами. Не меньшее удивление может вызвать платоновская философия имени. Имя рассматривается Платоном как некая субстанция, находящаяся в зависимости от собственной звуковой формы. Более того, онтологический статус имени по сути тот же самый, что и статус идеи или вещи. Они в одинаковой степени независимы от человеческого произвола, сосуществуют в единой сфере мироздания, взаимодействуя друг с другом «без посредников». Другими словами, они тоже являются вещами особого рода.

Разумеется, эта точка зрения в корне отличается от современной. Сегодня мы склонны полагать, что вещи, имена и идеи образуют три различных вида реальности, т.е. существуют различным образом. И единственным местом, где они могли бы «встретиться», является человеческое

сознание. Это вовсе не означает, что имена связаны с вещами и мыслями лишь человеческим произволом.

Во второй половине XX в. тезис о социокультурной обусловленности сознания вряд ли нуждается в доказательстве. Мыслящий и действующий субъект, и никто иной, создает для вещей, мыслей и имен единое пространство — пространство человеческой мысли. В таком пространстве можно не учитывать онтологических различий данных объектов.

Сложно для современной интерпретации и учение о различии между актуальным и потенциальным бытием, выдвинутое Аристотелем. Рассуждая о потенциальном бытии материи и формы, т.е. об их вневременном и внепространственном существовании, античный мыслитель вновь воспроизводит проблему вещей, хотя и по-иному сформулированную. Снова и снова приходится задаваться вопросом о том, отличается ли способ существования материй и форм от способа существования вещей. Это же относится и ко многим аристотелевским категориям, например к понятиям «род», «вид» и пр. Об онтологическом статусе общих понятий Аристотель фактически умолчал, породив тем самым многочисленные дискуссии в дальнейшем. Предложенные Аристотелем категории выступают то как категории бытия (метафизические), то как категории познания (гносеологические), то как категории языка (грамматические).

Даже софисты, считавшие, что соединение вещей с именами происходит произвольно, все же понимают имена как сущности, подобные вещам: вещи мы можем видеть, имена — слышать. Лишь стоики разъединяют бытие как таковое с категориями познания и языка. Однако даже стоики не могут выйти за рамки античной парадигмы, ставя ноэтическое содержание высказывания в один ряд с такими реалиями, как «пустота», «время» и «место».

Позднеантичный философ Порфирий был первым, кто всерьез задался вопросом о способе бытия общего, мыслимого как понятие. Он спрашивает об онтологическом статусе родов и видов и задается вопросом: существуют ли они как вещи, или они лишь мысли. Само возникновение этого вопроса может свидетельствовать о наступлении новой эры в западном мышлении. Осуществился выход за пределы того, что Порфирий называет чувственными предметами. Утверждение о существовании каких-либо иных предметов уже нуждается в разъяснениях совсем другого рода, чем те, которые давали Пифагор или Платон. Одними метафорами здесь уже не обойтись. То, что имена и идеи подобны вещам, должно быть убедительно показано, должно стать наглядным. Порфирий так и не дает ответа на поставленный вопрос, лишь обозначая контуры будущего спора об универсалиях.

Начало спору о способе бытия общего положил Боэций, заявивший, что универсалии существуют одним способом, а мыслятся другим. Он четко разделяет два возможных ответа на вопрос, т.е. два смысла утверж-

дения, что универсалии существуют. Первый предполагаемый ответ: универсалии существуют субсистентно (независимо от человека, как и обыкновенные вещи). Суть второго ответа заключается в утверждении, что универсалии существуют лишь в человеческом мышлении.

Однако Боэций отвергает оба ответа, ибо ни один из них не решает поставленной задачи: согласовать концептуальную конструкцию со здравым смыслом. И, не находя иного выхода, он осуществляет рациональную инициативу, идущую вразрез со всей предшествующей традицией. Потенциальное переносится им в область мысли. Мысль тем самым лишается таких характеристик, как произвольность и волюнтаризм, а потенциальное отрывается от актуального и переносится в иную, достаточно автономную сферу. Мышление как бы определяет особый вид бытия, отличный от бытия единичных вещей, обладающий собственной логикой существования.

Почти одновременно с Боэцием Августин создает теорию знака, в которой помимо означаемого и означающего вводится третий элемент — интерпретация. Ее назначение — быть посредником между первым и вторым, т.е. между вещью и именем. Интерпретация связывается с активным, волевым началом. Это в еще большей степени закрепляет разрыв между сферой вещей и миром человеческой мысли.

Спустя несколько столетий, в эпоху схоластики, когда вновь пробуждается интерес к собственно метафизическим проблемам, вопрос о способе бытия общего вновь возникает перед европейскими интеллектуалами. Завязывается знаменитый спор об универсалиях, ставший одним из главных событий в средневековой философии. Его участники подразделяются на тех, кто считает универсалии вещами, и тех, кто называет их именами, звучаниями голоса и пр. Первые называют реалистами, вторых — номиналистами. И среди первых, и среди вторых находятся крайние и умеренные. Несмотря на то, что спор об универсалиях попал во все учебники по истории философии, его действительный смысл по сей день остается трудноуловимым. Отсюда и значительные расхождения в его интерпретации.

## **2. От «res» к «realitas»: формирование картезианской парадигмы**

Ф. Brentano, Ч. Пирс, Б. Рассел и многие другие философы нашей эпохи были убеждены, что спор об универсалиях все еще не решен и не утратил свою актуальность вплоть до XX в. Однако наступление эпохи Нового времени знаменовалось утратой интереса к данной проблеме. Это было связано с тем, что понятие вещи оказалось вытесненным другим понятием: речь идет о понятии реальности. На первый взгляд, эта замена не имела сколь-нибудь существенных последствий. На самом же деле переход от «res» к «realitas» самым радикальным образом повлиял

на все без исключения стороны философии, став своеобразным водоразделом между интеллектуальными эпохами.

Главное отличие мира, состоящего из вещей, от реальности в том, что реальность есть нечто целостное, некий континуум, в котором вещи являются лишь его фрагментами, помещенными в геометризированное пространство. Как отмечал М. К. Мамардашвили, для перехода от понятия вещи к понятию реальности необходимо было создать совершенно иное представление вещи, в котором она выступала не как нечто самодостаточное, а как фрагмент реальности, определяющийся через причастность к целому. Вещи как будто вывернуты наизнанку в механике Ньютона и в остальных физических теориях.

Традиционно считается, что такое преобразование понятия вещи понадобилось философам для преодоления опиравшейся на Аристотеля схоластической метафизики с ее скрытыми качествами и сущностями, бесконечные споры о которых со временем стали казаться бесплодными. Декарт, утверждавший, что в телах нет ничего, кроме движения, числа и фигуры, просто указывал на удобство такого рассмотрения вещи, т.е. на продуктивность данной гипотезы. Ньютон, уже не называвший это представление о вещах гипотезой, предложил отождествить тела с точками, центрами масс и т.п. За всем этим стояла продуманная стратегия «выворачивания вещей наизнанку», т.е. их операционализация. Декарт, Ньютон, Лейбниц и другие мыслители той поры, постоянно спорившие о пространстве, были едины в том, что именно оно задает образ и структуру реальности. И действительно, благодаря данной новации философы избавились от источника головной боли, без сожаления расставшись с понятием вещи. Лишь спустя два столетия проблема вещей вновь стала казаться актуальной.

Для того чтобы выявить основные рациональные инициативы, сделавшие возможным преобразование мира вещей в реальность, необходимо ответить на вопрос: в чем заключается главное различие между «ges» и «realitas»? Сами участники переворота (Декарт, Ньютон, Лейбниц и др.) были едины во мнении, что им удалось обнаружить более удобный способ описания событий и явлений, нежели тот, которым пользовались их предшественники. В пылу эйфории, вызванной духом преобразования, они, судя по всему, не очень заботились об онтологическом статусе геометрических репрезентаций и алгебраических формул. В вещах нет ничего, кроме движения, числа и фигуры, утверждали они.

Итогом явился вопрос об источнике человеческих знаний и представлений о реальности. Знаменитый спор рационалистов и сенсуалистов только тогда и мог возникнуть, когда в центре внимания философов оказались не вещи, а именно реальность. Однако похоже, что они не осознают этого. Лишь «провинциал» Кант не смог полностью отказаться от понятия вещи. Немецкие университеты во многом еще

хранили верность традиционной метафизике. Канту даже пришлось вводить специальный термин — свое знаменитое «Ding an sich» — чтобы сделать ясным, что, говоря о вещах, он не имеет в виду феномены, т.е. фрагменты реальности, находящиеся в поле нашего зрения.

Весьма примечательно, как Кант, отвечая на критику и обвинения в солипсизме, определяет свое отношение к реализму и идеализму. Как известно, Беркли разделяет два вида идей: те, которые соответствуют реальным вещам, и те, которые образованы нами самими. Шотландский мыслитель даже называет второй тип идей химерами, полагая, однако, что реальные вещи тоже являются идеями. Эту позицию Кант называет не субъективизмом, а трансцендентальным реализмом или эмпирическим идеализмом. Свое же учение он именует эмпирическим реализмом или трансцендентальным идеализмом, стремясь сохранить вещи и не отторгнуть понятие реальности. Более чем кто-либо до него, Кант делает очевидным подлинный онтологический статус последней, подчеркивая ее «рукотворный» характер. Человеческий разум конструирует реальность благодаря синтезирующему взаимодействию рассудка и ощущений.

Противопоставление реализма номинализму сменилось в Новое время противопоставлением реализма идеализму. Мир вещей, по сути, превратился в мир, состоящий из пространственно-геометрических свойств, что и породило данное противопоставление реального и идеального. Новоевропейское понятие идеи сменило средневековое понятие имени, унаследовав не только функцию последнего, но и значительную долю его содержания.

К числу трудностей, возникших благодаря введению понятия «реальность», необходимо отнести и то, что реальность способна удваиваться. Кант убежден, что следует различать реальность феноменальную и ноуменальную как подчиняющиеся различным логическим законам. Не только Кант, но и остальные философы, независимо от того, можно ли их отнести по ведомству идеалистов или материалистов, субъективистов или объективистов, трансценденталистов или натуралистов (эмпиристов), строили свои рассуждения таким образом, что реальность в них не определялась через другие понятия. Более того, зачастую слово «реальность» в философии той поры используется не как философское понятие, а как средство апелляции к здравому смыслу. Многие философские категории вводились через понятие реальности, в то время как сама реальность определялась как нечто очевидное, как все существующее.

Необходимость уточнения смысла понятия реальности осознал Гегель, впервые попытавшийся дать историко-генетическое определение данного понятия. По его мнению, философское мышление, переходя от рассмотрения вещей к рассмотрению духа (т.е. самого себя), первоначально приписывает ему те же свойства, что и вещи. Выражаясь языком гегелевской философии, можно было бы сказать, что достоверность разума ищет самое себя как предметную действительность.

Затем, как полагает Гегель, сознание осуществляет переход к иному рассмотрению реальности — рассмотрению через собственную активность. Он убежден, что реальность есть некий феномен, предвосхищающий появление вещей. Для него, как для последовательного идеалиста, нечто, рожденное сознанием, тождественно бытию в том смысле, что природа также рождена идеей. Разумеется, Гегель не заслуживает обвинения в солипсизме, ибо введенные им понятия абсолютной идеи и абсолютного духа, опирающиеся на концепцию панлогизма, не позволяют мыслить вещи как порождение человеческого ума. А его утверждение, что разум есть осознанная достоверность бытия реальности, позволяет нам рассматривать такое понимание реальности как в принципе традиционное. Гегель, как и Кант, четко отличает реальность от действительности. Последняя, как известно, отличается от реальности тем, что в ней совпадают возможность и необходимость.

Может показаться, что эти описанные еще в аристотелевской метафизике «модусы бытия» и составляют ключ к познанию реальности. Достаточно лишь выявить законы или, на крайний случай, принципы, определяющие соотношение возможности и необходимости, и мы знаем все или почти все о реальности. Но с удивительным постоянством проваливались все подобные «метафизические проекты», все более убеждая философов и ученых в несостоятельности самого замысла. Все более распространенной становится формула: реальность принадлежит последним вещам, которые не нуждаются в доказательстве. И тогда проблема реальности все более смещается в область эпистемологии.

Чем бы в действительности не был вызван лозунг «Назад к Канту», но именно неокантианское движение во многом предопределило судьбу понятия «реальность». Реальное противопоставляется идеальному. Эта интуиция, игравшая в кантовской философии заметную роль, практически оказалась забытой в первой половине XIX в. Главные продолжатели дела Канта — Гегель, Шопенгауэр и Конт, каждый по-своему, — лишили данную концептуальную оппозицию того значения, которое она играла в критической философии. Ведь для борьбы с метафизикой Гегель пожертвовал классической логикой с ее запретом на противоречие, Шопенгауэр — аксиомой о том, что универсальное есть закон для всего единичного, а Конт отказался от всего неподдающегося фактической проверке. Их программы, сохранявшие лишь отдельные положения кантовской философии и отвергавшие все остальное, среди прочего отвергли и противопоставление реального идеальному. Лишь возрождение идеи познания как конструирования вновь сделало актуальной проблему реальности.

Концептуальное противопоставление идеального и реального как отголосок платоновского противопоставления идеи и вещи — одна из главных проблем в философии Г. Когена. Крупнейший представитель

марбуржской школы привлекает для ее решения понятие бесконечно малой величины. По мнению Когена, это понятие является единственно возможным связующим звеном между идеальным и реальным — ведь оно является неким первоэлементом, не содержащим характеристических особенностей как первого, так и второго. Другими словами, бесконечно малая идеальность тождественна бесконечно малой реальности. И сделав основной единицей анализа данное понятие, Коген привел два качественно отличных феномена к «единому знаменателю».

Следующим шагом марбуржцев становится исключение из концептуального каркаса понятий существования, бытия и даже действительности как понятий, избыточно зависимых от ощущений и опыта. Все эти понятия предлагается заменить на понятие реальности. Следует заметить, что этот проект неокантианцев в сущности схож с проектами Николая Кузанского, Галилея и Декарта. Коген осознает это, полагая, однако, что его построения воспроизводят в области философии то, что вышеперечисленные мыслители сделали в области естествознания.

Реальность как нечто, состоящее из бесконечно малых величин, есть несомненная модификация кантовского понятия «интенсивная реальность». Под интенсивной реальностью Кант понимает прежде всего реальность «внутри ощущения», т.е. неделимую реальность. Ведь в эмпирическом восприятии предмет не дан нам как совокупность раздробленных ощущений. Как полагает Кант, предмет, будучи результатом непрерывного синтеза, всегда является как некое целое, т.е. дает нам реальность в ощущении. Коген видит необходимость в том, чтобы обосновать реальность уже не в ощущении, а в чистом мышлении, т.е. в понятии.

В целом марбуржцы создали сложную и оригинальную философскую систему, содержащую немало продуктивных идей. Среди них не так просто выделить те, благодаря которым понятие реальности приобрело столь важное значение впоследствии. Представляется, что главным здесь все же явилось специфически неокантианское учение о суждении.

Как известно, неокантианцы считали суждение главным инструментом познания. Кант, отдавая должное суждению как форме мышления и создавая свои знаменитые классификации суждений, все же делал их чем-то второстепенным и производным от основоположений чистого разума. Гегель вообще перенес центр тяжести на понятие. А вот Коген строит модель познающего мышления таким образом, что главным ее элементом оказывается именно суждение.

По мнению марбуржцев, вещь не просто творится сознанием. Для осуществления этого акта необходимо использовать средства метафизики и математики. Ведь неокантианцы обосновывают суждение не на основоположениях, а на категориях. Это позволяет им разделить все суждения на четыре вида: суждения законов мышления, суждения математики, суждения математического естествознания и суждения методики. По-



казательно, что суждения реальности рассматриваются марбуржцами как разновидность суждений математики. Эта, на первый взгляд, совершенно неожиданная новация при дальнейшем рассмотрении выглядит весьма логично.

Согласно точке зрения неокантианцев, реальность определяется не внутренними характеристиками предмета, но только актами его взаимодействия с другими предметами. То есть не вещь сама по себе, а вещь, фактически «растворенная» в свойствах, которые проявляются через взаимодействие. Новое понимание реальности позволило неокантианцам избавиться от понятия «данного». Необходимость обращаться к «данному», т.е. к исходным условиям, являлась главным препятствием на пути к чисто логическому обоснованию науки, так как такое обращение с необходимостью порождало эмпирическую интерпретацию реальности. А это, в свою очередь, вступало в противоречие с исходными посылками неокантианской исследовательской программы. Как в свое время Декарт стремился избавиться «*subiectum*» от любых воспоминаний о греческом «*гипокеменон*», так и последователи Канта заняты очищением обоснования науки от всего эмпирического.

Но что же такое реальность для неокантианцев? В представлении Когена реальность есть необходимая предпосылка и направление чистого мышления. Раньше мыслили субстанцию как нечто реальное, а науку как метод исследования этой реальности. Неокантианцы же провозгласили реальным сам метод, а субстанцию — лишь его функцией. Такое понимание реальности оказалось чрезвычайно продуктивным в формировании онтологических схем как для естествознания, так и для социально-гуманитарных наук. Фактически, неокантианцы предложили научному сообществу менее обременительный способ участия философии в исследовательской деятельности: философия целиком трансформируется в гносеологию и методологию науки.

### 3. Возрождение философского реализма

Почти одновременно с неокантианским учением о реальности в европейской философии рождается другое оригинальное учение, получившее название неореализма. Его основоположник Франц Brentano предлагает теорию суждения, которая основывается на отказе от «радикального сомнения» Декарта и скепсиса его последователей. Будучи специалистом по философии Аристотеля и испытав влияние его метафизики, он отвергает субъективизм вообще (и модный во второй половине XX в. психологизм в частности) как исходный принцип теории познания.

Brentano подверг критике Дж. Милля и других исследователей, искавших «внутренние источники» интеллектуальной активности, психологические по своей природе. Австрийский мыслитель предложил вернуться к классической дифференциации видов психической дея-



тельности, основывающейся на различном отношении их к объектам. Возрождая средневековое понятие интенциональности (направленности мысли на объект), Brentano получает возможность различать способы, которыми объект дается нашему сознанию.

Как известно, в середине XIX в. господствовали иные классификации суждений, подразделявшие все психические феномены:

- 1) на укорененные в теле и лишь связанные с ним;
- 2) на примитивные и те, которые возникают из примитивных;
- 3) на присущие исключительно человеку и общие для человека и для животных.

Все эти классификации рассматривают психическую активность как автономный от внешнего мира процесс, подчиняющийся своим закономерностям и детерминирующий содержание человеческого мышления, а следовательно, и получаемого с его помощью знания.

Brentano отказывается от них в пользу аристотелевского подхода, различающего психические феномены по способу отношения к объектам. В своем фундаментальном труде «Психология с эмпирической точки зрения» он подвергает психологизм сокрушительной критике. Предвосхищая знаменитый лингвистический поворот в философии XX в., Brentano провозглашает главным источником заблуждений естественные языки, как современные, так и древние. По его мнению, в естественных языках представление и суждение обозначается одним и тем же словом. Язык соединяет то, что в действительности может не иметь отношения друг к другу.

В классической теории суждения самым серьезным недостатком является тезис о том, что суждение представляет собой обычное соединение восприятий, представлений или попросту слов. Это, в свою очередь, позволяет предположить, что суждения могут носить произвольный характер. Ведь способность соединять приписывается человеку и связывается с внешним миром, т.е. реальностью. Отсюда и убежденность Канта в том, что источник человеческих заблуждений не в чувствах и не в рассудке как таковых. Рассудок в точности подчиняется собственным законам, а чувства вообще не судят, полагает он. Заблуждения же возникают по причине незаметного влияния чувственности на рассудок, т.е. благодаря неверным действиям при переходе от восприятий к суждениям.

Brentano отвергает такое представление о суждении, считая его одним из главных источников философских споров не только новоевропейской, но и схоластической философии. Он не солидаризируется со средневековыми реалистами, считая, что они заблуждались не менее номиналистов. Знаменитые споры схоластов о сущности (*essentia*) и бытии (*esse*), о бытии сущности (*esse essentiae*) и бытии существования (*esse existentiae*) и других подобных вещах свидетельствуют о неумении справиться с разбушевавшейся стихией, вызванной, по мнению Brentano, всего лишь неумением разобраться в истинной природе суждения.

Для того чтобы устранить указанные проблемы, необходимо, по убеждению основоположника неореализма, считать, что подлинным существованием обладают лишь вещи, их родовое понятие — реальность. Реальное обязательно индивидуально, а объект нашего представления, как не содержащий индивидуализирующего признака (ведь ни внешнее, ни внутреннее восприятие не дает индивидуализирующего признака), не может считаться реальным. Его существование, однако, не является иллюзией, именем, идеальным. Brentano называет такое существование интенциональным.

Главным содержанием брентановского реализма является убежденность в том, что присутствие предмета в мысли (в суждении) способно быть аргументом в споре о его реальности. Любое атрибутивное суждение автоматически предполагает наличие соответствующего экзистенциального суждения. И нет никакого смысла в картезианском или кантианском скепсисе относительно познания вещей, считает Brentano. Они даны нам непосредственно. Но это не те модели вещей, которые изучает математическое естествознание — корреляты свойств и отношений, столь ценимые неокантианцами. По мнению Brentano, они вовсе не столь достоверны, а свойства и отношения даже не обладают реальностью. Лишь сами вещи, «напрямую» данные нашему сознанию, обладают подлинной реальностью и непосредственной очевидностью. В этом суть реалистической онтологии.

Еще одну оригинальную концепцию реальности, повлиявшую на последующее развитие философии и науки, предложил основоположник прагматизма и семиотики американский философ Чарльз Пирс. В отличие от Когена и Brentano, он не считал, что спор реалистов и номиналистов завершен, и даже утверждал, что сам является схоластическим реалистом, причем весьма крайнего типа. По мнению Пирса, номинализм характерен не только для сенсуалистов, но и для рационалистов, он является родовой чертой всей новоевропейской философии. Эта позиция позволяет ему считать реальным и законы, открытые в тех или иных науках.

Пирс обосновывает реальность научных законов следующим образом. Закон не может быть просто результатом обобщения, ибо он содержит в себе не только утверждение об уже свершившихся событиях, но и предсказание будущих. Это предвосхищение, рождающее «примесь потенциальности», не может быть выведено из опыта, не содержится в нем непосредственно. Распространение действия закона на будущее предполагает принятие совокупности онтологических допущений, одним из которых является положение о существовании закона *in re*.

Основоположник прагматизма подробно анализирует все возможные значения понятия «реальность», понимая особую сложность и значимость этого вопроса. Он отмечает, что определение реальности как чего-то независящего от сознания, даваемое с позиций здравого смысла, хотя и является верным, но мало что проясняет.

Для того чтобы осуществить экспликацию данного понятия, Пирс обращается к собственной теории знания как разновидности верования. Дихотомия реального и его альтернативы трансформируется в дихотомию истинного верования (веры в реальное) и ложного верования (веры в заблуждение). Такое перемещение из сферы онтологии в плоскость эпистемологии фактически смягчает сильное утверждение о реальности как об абсолютно независимом от сознания виде бытия. Реальность понимается как объект окончательного мнения членов научного сообщества, как результат достаточного исследования. То есть исследования, обращенного в бесконечность.

Можно видеть, что в пирсовской и когеновской концепциях реальности присутствуют схожие мотивы. Их объединяет обращение к деятельности научного сообщества, одновременно творящей и открывающей реальность (причем деятельности, мыслимой в бесконечности). В противном случае различие между творчеством и открытием стало бы принципиальным. Главным же различием между ними стало то, что Пирс понимал реальность как макрообъект, описываемый средствами созданной им семиотики, а Коген, подобно Галилею, искал геометрические образы реальности.

В чем же заключается специфика семиотического подхода к описанию реальности? Главным отличием является сам способ выражения через знак, а не через образ. И хотя в теории Пирса иконический знак способен содержать наглядный образ, другие виды знаков (индексы и символы) лишены этого свойства. А ведь именно символ признается им знаком в подлинном смысле слова. В нем самом нет ничего, что связывало бы его с объектом, эту функцию выполняет интерпретация.

Разумеется, помимо выделенных трех концепций реальности существовали и многие другие. Однако именно идеи Когена, Brentano и Пирса явились ключевыми в последующем развитии философии и науки. Все три концепции могут рассматриваться как своего рода идеальные типы, сформировавшие генеральные схемы построения онтологий в различных областях науки. При этом проблема дефиниции и экспликации понятия реальности часто отступала на второй план, а само оно рассматривалось как фундаментальное и не нуждающееся в дополнительных разъяснениях. Философы позитивистской ориентации поспешили объявить проблему реальности метафизической проблемой, т.е. псевдопроблемой. С другой стороны, понятия реальности и реализма входят в естественный язык и становятся частью обыденного словоупотребления.

При реконструкции истории понятия реальности нельзя не учитывать и того обстоятельства, что с конца XIX в. философия как бы отделяется от методологии науки, и последняя начинает существовать с высокой степенью автономии. Ученые, не желая доверять столь ответственное дело философам, сами стремятся определить фундаментальные понятия

и схемы своей науки. Это обстоятельство порождает потребность в отдельном рассмотрении эволюции понятия реальности в науке.

Как уже отмечалось, развитие философии в XX в. проходило в условиях радикального интереса к языку, вернее к той особой роли, которую, как выяснилось, играет язык в процессе мышления. В этом контексте особый интерес был проявлен к эпистемологической функции языка, а значит, и к отношению языка к реальности.

Дискуссии об онтологическом и эпистемологическом статусе понятия «реальность» велись и в аналитической, и в феноменолого-герменевтической философских традициях. В той или иной степени спорами о реальности оказались затронуты практически все течения современной философии. Как правило, инициаторами этих споров явились философы, продекларировавшие свою приверженность реалистической позиции.

В английской философии начало спору о реальности положила статья Дж. Э. Мура «Опровержение идеализма». В конце XIX в. в Англии господствовали различные идеалистические направления. Некоторые из них, например берклианство, утверждали принципиальную недоказуемость существования внешнего мира, другие же, стремившиеся развивать абсолютный идеализм в духе Гегеля, хотя и не отрицали внешний мир, но истолковывали реальность исключительно как порождение субъекта.

Э. Мур выступил против подобных интерпретаций реальности, подвергнув критике знаменитое положение субъективистов *Esse est percipere* (быть — значит воспринимать). В специфической манере, позднее ставшей фирменным знаком аналитической философии, он разбирает все возможные следствия этого положения, показывая их несостоятельность. В конце статьи Мур показывает, что наши ощущения не менее достоверны, чем любые сведения о вещах. В более поздних своих статьях Мур несколько трансформировал свою позицию, перейдя от «концептуального реализма» к «реализму здравого смысла». Его тексты содержат тонкий и подчас остроумный анализ значений высказываний о существовании внешнего мира. Мур отвергает кантовский принцип «объективной реальности внешней интуиции» как неспособный что-либо прояснить. Английский философ убежден в необходимости строго различать выражения «вещи вне нас», «вещи внешние нашим сознаниям», «вещи внешние нашим телам» и «вещи, которые должны встречаться в пространстве». Последовательно сравнивая их значения, Мур подводит к мысли о том, что различные концептуальные системы порождают совершенно различные подходы к проблеме реальности. И каждая такая система с необходимостью содержит в себе слабые элементы.

Мур находит выход в возврате к здравому смыслу. Он приводит в качестве доказательства существования внешнего мира свои правую и левую руки, которые он способен показать и назвать. Если после этого признается их существование, полагает Мур, то и существование всего остального можно считать доказанным.

Вся эволюция взглядов Мура, его полемика с Расселом и Витгенштейном свидетельствуют о том, что для рассуждений о существовании внешнего мира оказывается необходимым вновь возвращаться к вещам. Не случайно итогом эволюции взглядов Brentano стал реизм (онтологическая схема, признающая реальными лишь единичные вещи), а некоторые его ученики даже пытались создать язык, полностью состоящий из «имен тел», исключив из него «свойства» и «отношения».

Публикации Мура способствовали рождению нового философского направления — аналитической философии — ставшего затем одним из наиболее влиятельных философских течений XX в. Однако далеко не все его представители оказались реалистами. Просто аналитическая философия сформировала новый способ постановки традиционных проблем, воспроизведя затем прежние концептуальные альтернативы.

В первой половине XX в. в Германии возникло два крупнейших реалистических учения: критическая онтология Н. Гартмана и фундаментальная онтология М. Хайдеггера. И Гартман, и Хайдеггер вышли из школы Гуссерля, позднее отказавшись от главных положений феноменологической доктрины. И, каждый на свой лад, попытались преодолеть недостатки как традиционной метафизики, так и новоевропейского гносеологизма.

Философское учение Гартмана, получившее название статического стратификационизма, содержит в своей основе представление о реальности не только единичных вещей, но и жизни, сферы психического, а также духа. Эти феномены различной природы являются, по Гартману, слоями бытия. Фактически все новоевропейские философы, сосредоточенные на гносеологической проблематике, были убеждены, что о самом познании человек знает больше, чем о его предмете. Но познание, заявляет Гартман, является по крайней мере не меньшей загадкой, нежели мир. Ведь познание имеет дело с трансцендентным отношением (т.е. отношением, выходящим за пределы сознания).

Итак, реальный мир дан нам, и его независимое существование очевидно. Эмоциональное отношение к миру не дает нам возможности сомневаться в этом. Желание и воля, сомнения и страх, вожделение и беспокойство — все эти эмоционально-трансцендентные акты служат, по Гартману, лучшим гарантом «несотворенности» реальности. Но познаваема ли она? Ответ Гартмана отрицателен. Бытие неопределимо и необъяснимо, утверждает он. Модальный анализ — ключ к пониманию реальности. Учение о слоях, являющееся стержнем всей философии Гартмана, дает принципиально новое решение дихотомии вещей и идей через новую интерпретацию модальностей. Фактически, немецкий мыслитель повторяет прием Аристотеля, который перевел платоновские идеи в сферу потенциального бытия. Главное отличие замысла новой онтологии видится Гартману в принципиальной невозможности построения

метафизики на одном принципе или даже на группе принципов. Развитие современной науки, считает он, не позволяет мыслить мир таким образом.

Созданная Гартманом онтологическая доктрина рассматривает мир как четырехслойную структуру, где каждый из слоев имеет качественную специфику и не может быть редуцируе к другому. Слои соотносятся друг с другом по принципу субординации, образуя систему с четкой и неизменной иерархией. Механизм взаимодействия слоев является сложным и несимметричным.

Слоев всего четыре: неорганический, жизненный, душевный и духовный. Каждый слой имеет свои собственные законы и принципы. Принципы низшего слоя сильнее, высший слой несом низшим. Это положение, формулирующее основы категориальной зависимости, получило у Гартмана название «закона силы». Данный закон не лишает высшие слои автономии. Хотя материальное и является почвой, на которой вырастает жизнь, но морфологическое многообразие живого обусловлено вовсе не свойствами почвы. В этом состоит, по мнению Гартмана, второй закон бытия — «закон свободы». Активность низших слоев неизмеримо больше, но это слепая активность, имеющая минимум свободы. Высшие же слои, напротив, располагают значительно большей свободой. Однако они не обладают собственной активностью, используя активность и силу низших слоев, по сути, направляя ее. Эти два высших слоя (душевный и духовный) существуют лишь во времени, в то время как материальный и витальный обладают еще и пространственным бытием.

Система Гартмана считается уникальной для XX в., когда категориальный анализ уже воспринимался как несомненная архаика. Современные философы уже не отваживаются делать какие-либо утверждения о мироздании. Делегировав эту функцию ученым, они видят свою задачу в интерпретации научных знаний или прояснении смысла предложений. На вопрос о том, возможен ли ренессанс гартмановской философии, сегодня не сможет ответить никто. Но пример построения метафизической системы с опорой на данные современной науки интересен сам по себе, ибо свидетельствует о серьезном отношении к понятию «реальность».

Главным недостатком новой онтологии большинство ее критиков считают статический характер системы «слоистого бытия», фактически исключающей из рассмотрения идею эволюции. Закон свободы не объясняет развития и усложнения, его задача — обосновать многообразие.

Отличительной особенностью «фундаментальной онтологии» М. Хайдеггера является радикальное разведение философии и науки. Хайдеггер в своем учении о бытии и реальности не только не стремится опереться на данные современного естествознания, но и считает проект новоевропейской науки бессильным в познании этих вещей. Он резко критикует современную веру в эпистемологические возможности «калькулирующего мышления», утверждая несовместимость научной деятельности с поисками подлинной истины бытия.

Анализировать философские построения Хайдеггера непросто, еще сложнее их интерпретировать. Этот уникальный мыслитель стремился преодолеть не отдельные учения своих предшественников, но целые парадигмы. Как и Гегель, он создавал свой персональный язык, свою неповторимую логику (*Dasein*-аналитику), необходимую для преодоления прежней традиции.

По всей видимости, Хайдеггер надеялся вернуться к доплатоновскому состоянию философии, заново и на иных основаниях сформировать категориальный строй и сами принципы философствования. Этим обстоятельством было обусловлено и обращение к обыденному, а через него и к архаическому языку, в котором Хайдеггер надеялся найти иные образы и смыслы, получив тем самым новый доступ к бытию, сущему и т. п.

Отправным пунктом всего хайдеггеровского проекта, разработкой которого он занимался главным образом в «Бытии и времени» и «Основных проблемах феноменологии», является онтологическое разделение бытия и сущего. Бытие как таковое, разумеется, есть бытие сущего, однако бытие не есть ничто из сущего, т. е. оно не является сущим. Здесь Хайдеггер возвращается к утверждению Канта о том, что бытие не есть предикат. Но чем же тогда является бытие? Традицией предопределено, что все сущее имеет один и тот же способ бытия — наличие. И на этом основании проводит различие между природой и духом (идеей и вещью, *res cogitans* и *res extensa*), которое неспособно выразить различение способов бытия, выражая лишь различие внутри чтойности сущего.

Подлинное разделение способов бытия возможно, по Хайдеггеру, лишь на основе анализа взаимоотношений чтойности (*essentia*, сущности) и способа бытия в аспекте принадлежности и первого, и второго к самой идее бытия. Немецкий мыслитель убежден, что бытие отличается от сущего своей артикулированностью, более того, оно артикулировано не единственным, а многими способами. Он разделяет шесть основных способов бытия: экзистенцию, соприсутствие, подручность, наличие, жизнь, постоянство. Все эти способы настолько отличаются друг от друга, что само единство понятия «бытие» ставится под сомнение. И здесь перед Хайдеггером встает вопрос о реальности как один из важнейших.

Рассмотрение понятия реальности начинается с утверждения о его онтологической взаимосвязи с феноменами, мыслящимися в понятиях «присутствие», «мир» и «подручность». При этом подчеркивается, что реальность нельзя понимать лишь как один бытийный род среди других, необходимо принципиально разобрать проблему реальности, «ее условия и границы».

Как уже отмечалось, философы не едины даже в способе постановки вопроса о реальности. По этому поводу Хайдеггер замечает, что под данным заголовком обычно принято смешивать по смыслу довольно разные вопросы: существует ли нечто «трансцендентное сознанию», может ли



быть доказано существование внешнего мира, познаваема ли реальность, и наконец, вопрос о смысле реальности.

Специфика хайдеггеровского прочтения этой последовательности разных, но взаимоувязанных вопросов раскрывается в разделении им проблемы реальности на три части:

- 1) как проблема бытия (метафизический аспект);
- 2) как проблема сущего (онтологический аспект);
- 3) как проблема заботы (экзистенциальный аспект).

Рассматривая первую проблему, Хайдеггер отмечает, что вопрос о существовании внешнего мира или о его доказательстве является одновременно бессмысленным и двузначным. Бессмысленным потому, что сам этот вопрос ставим присутствием как бытием-в-мире. Двузначность же происходит, по мнению Хайдеггера, из-за смешения двух различных вещей: мира как в-чем бытия и «мира» как внутримирного сущего. Вопрос о реальности внешнего мира здесь ставится без предшествующего прояснения феномена мира как такового. Отсюда и возникает смешение действительно доказываемого со способом доказательства и провозглашаемой целью доказательства.

Итак, то, что Кант называл скандалом в философии — отсутствие доказательства существования внешнего мира, Хайдеггеру кажется просто неверной постановкой проблемы. Само присутствие уже есть то, что считают своим долгом продемонстрировать берущиеся за подобные доказательства. Даже те, кто говорит о принятии существования мира на веру, ошибаются, — считает Хайдеггер, — ибо они косвенно подтверждают, что в идеале такое доказательство должно быть.

Между позициями Мура и Хайдеггера есть определенное сходство. Оба они стремятся отделаться от навязанной им псевдопроблемы, надеясь лишить тем самым всех антиреалистов сильного аргумента. Оба заявляют, что сама постановка вопроса бессмысленна.

Основное отличие же их в том, что Хайдеггер не видит оснований для спора, подвергая разрушительной критике как позиции реалистов, так и точку зрения идеалистов. Первым ставится в упрек «онтологическая непонятливость», т.е. желание онтически (через порядок сущего, а не через порядок бытия) объяснить реальность. Вторые заслуживают обвинения в том, что строят свою интерпретацию реальности фактически в пустоте. Они попросту не осознают, что бытие не может быть объяснено через сущее. Более того, идеалисты игнорируют следствия из утверждения об идеальном бытии реальности, в частности вопрос о бытии самого сознания.

Все это приводит Хайдеггера к мысли о необходимости онтологического анализа проблемы реальности. Он даже формулирует для этого специальную экзистенциально-онтологическую концептуальную базу, высвечивающую «фундаменты и горизонты» осмысления реальности.



С ее помощью немецкий мыслитель выстраивает следующую дискурсивную схему. Реальность есть бытие внутримирно наличного сущего (res), внутримирность же основана в самом феномене мира. Последний, в свою очередь, коренится в структуре бытия-в-мире, а оно закреплено в целостности бытия с помощью заботы.

Приведенная схема, как и все остальное творчество Хайдеггера, рождает целый ряд вопросов о значении введенных им терминов. Например, что такое «забота»? Это всем понятное и абсолютно неметафизическое слово, превращенное в философскую категорию лишь недавно, кажется совершенно неуместным в ряду с понятиями «реальность», «объективная реальность» или «физическая реальность».

Намерения Хайдеггера становятся понятными, если вспомнить его стремление метафизически истолковать то, что в Новое время получило лишь психологическое или даже биологическое истолкование. Нельзя не учитывать и влияние Дильтея и Шелера, рассматривавших реальность прежде всего как то внешнее, что способно сопротивляться, препятствовать осуществлению внутренней воли субъекта. Хайдеггер стремится расширить рамки волюнтаристской концепции реальности и трансформировать ее в духе аналитики присутствия. Действительно, воля наталкивается на сопротивление при контакте с реальностью, но феноменом сопротивления не исчерпывается отношение реальности и присутствия, способность сопротивляться — одна из черт реальности. Да и «сознание реальности» само есть некий способ бытия в мире.

Хайдеггер полагает, что если под реальностью понимать не в смысле «чистой вещенальности», а в смысле внутримирного сущего как способа бытия, то модусами реальности являются подручность и наличность. Таким образом, именно феномен заботы является горизонтом категориального выявления реальности. А значит, заключает Хайдеггер, сущее бытийного рода не может быть осмыслено из реальности или субстанциальности.

В заключение хотелось бы отметить, что хайдеггеровский дискурс по поводу реальности, как и вся его аналитика присутствия находится по ту сторону философских дискуссий по данной проблеме, но не потому, что Хайдеггеру удалось превзойти спорящие стороны, а потому, что его философия фактически не создает условий для диалога, по крайней мере, по отдельным вопросам и понятиям. Фундаментальная онтология либо принимается целиком, либо целиком же отрицается. Один из неортодоксальных последователей Хайдеггера Ж. Деррида назвал его рассуждение о духе аксиоматическим, аксиологическим и аксионоэтическим. То же самое может быть сказано обо всей хайдеггеровской философии.

Еще один мыслитель, сыгравший значительную роль в современной постановке проблемы реальности, британский философ и математик А. Уайтхед, разрабатывал спекулятивную концептуальную систему,

направленную на решение научных проблем. Этим он в значительной степени отличается от чистых философов вроде Мура или Хайдеггера. От Гартмана же его отличает эволюционистская и даже процессуалистическая методологическая установка. Именно Уайтхед сделал реализм популярным в англоязычной (главным образом американской) философии и методологии науки.

Главная идея Уайтхеда-философа в несводимости факта к понятию, действительности — к сколь угодно сложной и гибкой интеллектуальной конструкции. Он верит в интуицию, способную непосредственно дать нам «чувство подлинной реальности», которую невозможно объяснить с помощью каких бы то ни было концептуальных средств.

Следует отметить не совсем обычное использование термина «реальность» Уайтхедом, во многом созвучное американской реалистической философии. Он рассматривает данное понятие в смысле «внутренней сущности», противопоставленной «внешнему явлению». Пытаясь выявить его функциональное значение, Уайтхед противопоставляет реальности видимость. Эти два компонента (реальность и видимость) составляют единое целое человеческого опыта.

При рассмотрении данной концептуальной конструкции возникает искушение дать ей эпистемологическую интерпретацию, истолковав видимость как заблуждение. Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что видимость не тождественна кажимости, скорее это момент, когда реальность является наблюдаемой, т.е. внутреннее выходит на поверхность. А поскольку Уайтхед процессуалист, то и выход на поверхность является фактом, рассматриваемым во времени. Видимость оказывается здесь одним из «продуктов ментальности», соотносящимся с реальностью сложным образом. Она способна отражать реальность, но лишь в упрощенном виде. Понятие реальности же часто рассматривается и в смысле потенциального бытия (рождающего явления), и в смысле актуального бытия (тождественно реализации). Более того, именно реальность и есть главный субъект всемирного процесса. Она познаваема, хранит память о прошлом, «непосредственность осуществления» и программу будущего.

В процессе познания мира видимость играет определенную конструктивную роль, но не определяет его. Как и Гартман, Уайтхед убежден в том, что важным инструментом познания являются категории, позволяющие сводить различные видимости. Согласно важнейшему онтологическому принципу рассматриваемого философского учения действительным существованием обладают единичные вещи. Они неразложимы и атомарны, а объединяющая их действительность множественна. Однако она не атомистична в естественнонаучном смысле слова, от этого ее уберегает категория изначального, называемая еще «универсалией универсалий». Этим Уайтхед возвращает термину «реальность» подлинно философский статус, а своему учению — определенное сходство с диалектическим учением Гегеля.

Любопытно, что сам Уайтхед квалифицирует собственную позицию как «предварительный реализм». Его по праву можно отнести к числу крупнейших реалистов XX в. наряду с Муром, Гартманом и Хайдеггером. Влияние его онтологических идей, в особенности на англоязычное философское сообщество, воистину трудно переоценить. И хотя Уайтхед и остальные мыслители, попавшие в поле нашего рассмотрения, скорее относятся к первой половине XX в., именно они определили угол зрения, под которым тема реальности обсуждается сегодня в мировой и отечественной философии.

#### 4. Новейшие версии реализма

Если сравнивать взгляды отдельных представителей влиятельных философских течений (экзистенциалистов, позитивистов или структуралистов), то возникает масса затруднений, зачастую ставящих под вопрос само их пребывание в том или ином интеллектуальном лагере. Оригинальность каждого значительного учения является фактором, разрушительным для любых таксономий и классификаций. Но даже на этом фоне реализм выглядит наиболее пестрым и «разношерстным» направлением. И в общем-то традиционная для историко-философского анализа задача поиска «общего знаменателя» (совокупности идей и принципов, разделяемых всеми участниками школы или направления) в случае с реализмом становится почти неразрешимой. Однако современные реалисты дают определения философии реализма, зачастую достаточно широкие и позволяющие считать реалистами большую часть мыслителей прошлого от Платона и Аристотеля до Рассела и раннего Витгенштейна.

Американский философ Х. Патнем называет этот традиционный реализм метафизическим и характеризует его с помощью следующих трех принципов.

1. Мир является фиксированной совокупностью объектов и свойств; и первые и вторые независимы от сознания.

2. Положение, когда между словами (знаками мыслей) и внешними объектами (или совокупностями объектов) существует отношение корреспонденции, называется истиной.

3. Истинным и полным описанием мира может быть только одноединственное описание.

Тот факт, что язык для «истинного и полного» описания мира не существует или не может быть нам известен, мало волнует Патнема. Ведь это язык, открытый в ходе мысленного эксперимента и предназначенный для объяснения: необходимо считать такой язык существующим, для того чтобы дать точную интерпретацию того, что мы понимаем под существующим независимо от сознания миром.

Другой американский реалист, Дж. Барроу, формулирует главные допущения реализма еще более резко:

- существует внешний мир, отделимый (separable) от наших восприятий;
- мир рационален («А» не тождественно «не-А»);
- мир может подвергаться анализу по частям: какой-либо процесс может быть выделен и исследован отдельно от других;
- существуют регулярности (законы) природы;
- мир может быть описан математически;
- эти предположения универсальны.

Еще одно определение главных принципов реализма принадлежит соотечественнику Патнема Дж. Серлю. Этих мыслителей роднит определенное смещение внимания в сторону соотношения реальности и языка, что вообще характерно для современной англоязычной традиции. Серль убежден, что реализм является важнейшим элементом всей западной интеллектуальной традиции и без него последняя была бы невозможна. Он даже называет три главных элемента этой традиции: идею теории, идею критики, а также убежденность в том, что существует язык, согласованный (conforms) с реальностью, существующей независимо от нас.

Стремясь дать корректное и максимально полное определение философии реализма, Серль называет шесть основоположений последней. Первое выглядит достаточно традиционным: реальность существует независимо от человеческих представлений. С ним согласятся многие философы, не относящие себя по ведомству реалистов. Не случайно американские исследователи при ближайшем знакомстве с диалектическим материализмом квалифицировали его как типичную разновидность реализма.

Второе положение выглядит менее тривиально и опирается на разработанную Серлем теорию речевых актов. Поскольку язык — это средство передачи значений, то содержание сообщений не зависит от самого языка. Этот тезис так же согласуется со здравым смыслом, как и первый. Однако именно он ставится под сомнение многими представителями аналитической философской традиции, рассматривающими язык как деятельность.

Третье и четвертое положения касаются понятий истины и знания соответственно. В них утверждается, что истина является вопросом точности наших представлений о мире и что знание объективно. В сочетании со вторым положением эти два являются объектом радикальной критики со стороны антиреалистов, для которых традиционное утверждение, что «истина — это соответствие реальности», представляет собой лишь истертую и обесценившуюся метафору.

Пятое положение — «логика и рациональность являются формальными» — хотя и заявлено им как реалистическое, вряд ли может претендовать на эту роль. Скорее оно является рационалистическим, да и то с большими оговорками. Не все реалисты и даже не все рационалисты согла-

сились бы с этим утверждением. Оно выдает желание Серля представить аналитическую философию единственной полноценной наследницей всей интеллектуальной традиции Запада.

Интеллектуальные стандарты общедоступны. Этот заключительный тезис еще более усиливает логическую направленность серлевского понимания реализма. И не случайно, ведь большая часть его оппонентов-антиреалистов являются специалистами в области логики или концептуального анализа. Да и само обсуждение проблемы реальности осуществляется в терминах современной логики.

## 5. Лингвистический поворот и проблема реальности

Основоположники аналитической философии Бертран Рассел и Людвиг Витгенштейн сделали стержнем нового взгляда на мир «лингвистический поворот». Под лингвистическим поворотом они понимали перевод философских проблем в сферу языка и решение их на основе анализа языковых средств и выражений. Анализировать — значит переводить высказывание в лучшее словесное выражение, значения которых выступают именами чувственных данностей. Особое значение здесь придается новой логике, способной рассматривать и решать значительно большее число проблем мышления и языка.

Рассел полагал, что мир состоит из атомарных фактов, каждый из которых описывается исчерпывающим образом с помощью атомарного высказывания. Не существует молекулярных фактов, а молекулярные высказывания строятся из атомарных при помощи логических связок «и», «или», «если..., то» и т.п. С помощью теории описаний Рассел доказывал, что традиционные философские проблемы порождены неправильным использованием языка, в результате которого мы принимаем за осмысленные высказывания, которые на самом деле не имеют смысла, ибо не имеют в реальности объекта, к которому они относятся.

Витгенштейн и близкие к нему неопозитивисты «Венского кружка» Мориц Шлик и Рудольф Карнап заявили, что философия представляет собой не теорию мира или человека, а особый вид деятельности, направленный на уточнение смысла предложения в случаях, когда его смысл недостаточно очевиден. В понимании неопозитивизма роль философского анализа заключается в исследовании логико-лингвистических и методологических проблем науки. Синтаксис и семантика научных предложений, их верификация (установление истинности) и соотнесение с другими предложениями определяют основные направления мысли «Венского кружка».

Витгенштейн в поздний период творчества стал утверждать, что не только философия, но и повседневный человеческий язык есть деятельность. Эта деятельность не может быть рационально и схематиче-

ски описана, но представляет собой разновидность игры. Философские и иные обобщения, метафоры и аллегории Витгенштейн рассматривает как результат несовершенства правил языковой игры, порождающий псевдопредложения или псевдосмыслы. Эти псевдосмыслы можно рассматривать как своего рода заболевания. Задача новой философии — лечить подобные заболевания методом философской терапии (анализа смысла высказываний).

«Границы языка совпадают с границами мира» или «Мир есть совокупность высказываний о нем», — утверждал Витгенштейн. Другими словами, мы находим в языке и его структуре истоки большинства (если не всех) проблем, которые ранее считались проблемами мира, познания, научного конструирования и т.п. Язык превращается не просто в автономное образование, живущее своей жизнью, но и в наделенную творческой силой стихию.

Среди тех, кто подвергает критике каноническую реалистическую доктрину истины, особое место занимают «реалисты новой генерации». К их числу относятся научные реалисты, иногда называющие себя внутренними реалистами, натуралистами или даже научными материалистами (Х. Патнем, П. Фейерабенд, Р. Рорти и др.). Объединительным принципом для них является утверждение о том, что истина не может быть понята как соотношение знаковых выражений и внеязыковой реальности.

Аргументация научных реалистов опирается главным образом на новейшие исследования в лингвистической теории и их логико-философскую интерпретацию. Фактически научные реалисты признали критику таких антиреалистов, как Куайн и Дэвидсон. Как известно, Куайн подверг критике традиционную теорию значения, считая ее несостоятельной. Он убежден, что значение — это значение языка, а не какой-то менталистской сущности или идеи, как утверждают менталисты и платонисты. Соответственно, нельзя говорить о неправильном высказывании (т.е. ложном суждении), ибо его значение определяется не соответствием, а «лингвистическим поведением» говорящего, считает американский философ.

Следует отметить, что полемика между реалистами и антиреалистами развернулась не вокруг онтологического статуса наблюдаемых, т.е. данных нам в непосредственном опыте вещей. В центре дискуссии, как правило, оказывались объекты, конституированные физической или химической теорией. Лишь эти неочевидные, но и невыдуманные «вещи» казались научным реалистам и их оппонентам достойными проблематизации. Мир повседневности всецело относился к области практического, которое в сциентистской иерархии несомненно ниже теоретического. Ведь лейтмотивом сциентистов является требование сведения знания в дедуктивно-аксиоматическую систему.

По Куайну, разговор о познаваемости предмета, его прозрачности или непрозрачности для исследователя лишен смысла. Следуя данной

логике, мы можем осмысленно говорить лишь о том, каким образом одна теория может быть «переинтерпретирована» в другую. Другими словами, существует ли субординированная система теорий? Может ли ньютоновская механика рассматриваться как частный случай релятивистской? И возможно ли, рассматривая две теории, описывающие одни и те же феномены различным образом, называть одну из них истинной, а другую ложной по итогам их рационального сравнения? Куайн утверждает, что сравнивать теории и их онтологии можно на основании третьей онтологии, которая выбирается и становится эталонной непонятно почему.

В этом же ключе трактуют отношение человеческого познания к реальности Д. Дэвидсон, Х. Патнем и Р. Рорти. По их мнению, утверждение метафизического реализма о том, что истина неэпистемична, является в корне ошибочным. Для того чтобы уяснить смысл этого обвинения, необходимо принять во внимание специфический методологический подход, применяемый в аналитической традиции для критики тех или иных философских концепций. Суть его состоит в прояснении «действительного смысла» отдельных положений рассматриваемой позиции, для чего иногда они переводятся на иной язык. Ни в одной из критикуемых ими «метафизических» концепций нельзя найти утверждения, что истина неэпистемична, однако и с этим нельзя не согласиться, косвенно все они содержат эту идею.

Критикуя позицию реалистов, Рорти разъясняет собственную эпистемологическую доктрину, из которой выводит ряд оригинальных онтологических положений, в том числе и относительно понятия реальности. Вслед за Дэвидсоном он проводит различие между двумя возможными интерпретациями истины: истины как открытия и истины как создания. Рорти отдает предпочтение второй интерпретации, ибо убежден в том, что истина находится «внутри языка». Эта идея опирается на философские учения Л. Витгенштейна и М. Даммита, в которых истина рассматривается как свойство предложений.

Мир находится по ту сторону человеческого ума, но его описания — по эту. Только эти описания и могут быть истинными или ложными, — утверждает Рорти, делая еще один шаг в сторону от корреспондентской концепции истины. Рорти даже пишет о том, что представление об истине, существующей вовне (наподобие вещи, т.е. в качестве особой реальности), было рождено эпохой, когда мир считали творением существа, имеющего язык, мышление и волю.

Такое онтологическое прочтение проблемы истины с последующей ее деонтологизацией можно назвать следующим этапом эволюции критической философии. Кант показал, что фундаментальное для всей докантовской традиции понятие бытия нельзя рассматривать как предикат, ибо оно является всего лишь логической связкой. О смысле бытия не задавались вопросом со времен Платона и Аристотеля, — заявил полтора столетия



спустя Хайдеггер, и в его устах это прозвучит так, будто бы о данной проблеме философы просто позабыли. Однако мы можем приписать мыслителям и другой мотив, обеспечивавший неприкосновенность для данного понятия — стратегию сбережения того, что некогда было «вырвано у феноменов высшим напряжением мысли». Изменив свое мнение относительно смысла бытия, невозможно уже оставить в неприкосновенности весь концептуальный каркас, «несущей конструкцией» которого, несомненно, является схема «сознание — язык — истина — реальность — мир». В наш век гибких технологий эта схема тоже становится гибкой, о чем свидетельствуют новейшие философские концепции, наиболее показательной среди которых и является концепция Рорти.

Основной тезис, выдвигаемый Рорти относительно истины, языка и познания, является не только очередным этапом в процессе деструкции традиционной метафизики. Одновременно с этим он вступает в противоречие с исходным онтологическим и методологическим мотивом новоевропейской науки: Книга Природы написана языком математики. Долгое время гуманитарные науки колебались между подражанием естествознанию и борьбой за признание специфики и суверенитета. А гуманитарное знание даже не всегда удостоивалось статуса научного знания.

В своей критике традиции Рорти обращается к «догадке Вико» об изначальной познаваемости сферы человеческого и лишь этой самой сферой опосредованном познании природы. Как логическое следствие принятия данной точки зрения — ревизия понятия реальности, рожденная вместе с философскими основаниями математического естествознания.

В своей статье «Тексты и куски» Рорти делит объекты нашего познания на два вида. Это тексты, кем-то написанные, и куски, на которые мы или кто-то разбивает мир. Мир есть совокупность кусков, но мы сами решаем, на какие именно куски «разбивается мир». Некоторые истинные утверждения, считает Рорти, могут быть попарно сгруппированы с другими «кусками реальности». При этом части утверждения объединяются с частями выбранного куска.

Самым существенным недостатком теории истины как корреспонденции является, по мнению Рорти, непонимание того, данная схема не является универсальной: не все утверждения могут быть объединены с частями реальности. Например, истинное утверждение типа «кот находится на коврике» может быть объединено с некоторыми кусками мира, а вот к другим, тоже истинным выражениям «часы не стоят на столе», «ясная погода лучше ненастья», это не относится.

Данный подход позволяет утверждать, что вся метафизическая традиция разыскания истины представляет собой реализацию стремления сгруппировать что-либо в мире с каждой частью истинного утверждения. Но тогда нам не отделаться от вопроса, является ли наше говорение о часах и погоде тем самым способом разделения мира на куски, каким он разделен без нас.



Все поиски ответа на такие вопросы Рорти считает бесперспективными, а все представления о реальности как о феномене, обладающем некой «природой» (которой, ко всему прочему, еще и необходимо соответствовать), — разновидностью мифического или религиозного мышления. По его мнению, представление о том, что есть какой-то один язык, которому мир отдает предпочтение, — язык, способный расчленять вещи на части, — было приятным самоощущением.

Чем же все-таки принципиально различаются между собой тексты и куски? Конечно же, тем, чем отличаются два вида вещей — рукотворные и нерукотворные. Из этого Рорти делает вывод о наличии у всех реалистических эпистемологических теорий неосознанной, но доминирующей цели: перенести способ познания текстов на познание кусков. Если принять точку зрения «последнего прагматиста», то с необходимостью следует признать истинной мысль о том, что такие теории и породили понятие объективной реальности, а не убежденность в существовании последней заставила реалистов создавать именно такие теории.

Критический пафос и некоторая экстравагантность представленной позиции не может скрыть от нас того обстоятельства, что многие претензии, предъявленные реалистам с позиций, подобных позициям Рорти, — не по существу. Те или иные положения, подвергаемые сокрушительной критике, на самом деле никогда не высказывались ни реалистами, ни кем-либо еще. Тщетно искать в работах Мура или Хайдеггера, Уайтхеда или Гартмана любые намеки на понимание истины как пространственно локализованного объекта. А если так, то значит, и все рассуждения о ее местонахождении нерелевантны. Скорее заслуживает упрека в архаизме мышления сам Рорти, стремящийся непременно редуцировать истину к единому началу. Реалисты же, как правило, вообще не обсуждают подобные темы, считая проблему надуманной, и доверяют интуиции Парменида: «Одно и то же — мыслить и быть».

## **6. Реальность и проблема смысла: феноменологическая перспектива**

Не только философские взгляды, но и здравый смысл опираются, по мнению сторонников этой точки зрения, на традиционную аналитическую формулу «форма — материя» или на более поздний ее эквивалент «форма — содержание». С помощью данной формулы (характерной для западной интеллектуальной традиции) мы мыслим все вещи, события, явления, процессы и даже сами мысли. Более того, мы умеем рассматривать содержание (материю) отдельно от формы и наоборот, мы даже можем сопоставлять отдельно взятые формы, отвлекаясь от их содержаний и содержания вне форм. Та самая формальная логика, которую описывал еще Аристотель, является основанием не одного лишь теоретического, но и обыденного мышления.

Но если реальность есть всего лишь то, что создается с помощью нашего языка, то что же существует независимо от нас? Даже те философы, которые отказываются обсуждать проблему чего-либо, независимого от нашего мышления, культуры и языка, в большинстве своем согласятся с утверждением о существовании внешнего мира, хотя и сочтут его мало-значимым в эвристическом отношении. Проблема реальности сегодня состоит не в построении какой-либо теории реальности, а в выявлении того набора смыслов, который несет в себе рассматриваемое понятие. И эксплицировать эти смыслы можно лишь через рассмотрение концептуальных оппозиций, в которые понятие «реальность» входит в качестве одного из членов.

Возвращаясь к догадке Вико, необходимо упомянуть, что вся современная философская антропология считает реальность продуктом исследования человеческими существами самих себя, т.е. побочным продуктом антропологического подхода к исследованию мира. Ведь признание антропоморфности реальности находится в том же ряду, что и свершившееся ранее осознание антропоморфного образа Бога. Ян Хаккинг даже призывает, в связи с этим обстоятельством, называть человека не *homo sapiens* или *homo faber*, а *homo depictor* (человек изображающий).

В современной философии и науке понятие «реальность» образует следующие концептуальные оппозиции:

- 1) реальность (вещь) — идеальность (идея);
- 2) реальность (вещественный аспект существования) — существование;
- 3) реальность (истина) — видимость (заблуждение);
- 4) реальность (совокупность возможностей) — действительность (реализация одной из возможностей).

Рождение первой оппозиции восходит к философии Платона. Особое значение она приобретает в немецком идеализме от Канта до неокантианцев и Гуссерля. Вторая оппозиция возникает в схоластической традиции и получает второе рождение в экзистенциализме. Противопоставление реальности и видимости как истины и заблуждения является наиболее распространенным и относится к сфере гносеологии. Это противопоставление имеет не столько концептуальное, сколько объяснительное значение. Оно не является частью категориальной структуры, но позволяет апеллировать к здравому смыслу. Четвертая оппозиция впервые применяется в метафизике Аристотеля, затем становится важным элементом математического естествознания, играет важную роль в модальном анализе.

Те же философы, которые, подобно позитивистам и прагматистам, отрицают необходимость онтологии (а иногда и гносеологии), склонны считать, что термин «реальность» имеет лишь инструментальное значение. Это дает им основание исключать вторую оппозицию, но три остальных используются ими достаточно традиционно.

Итак, на протяжении всего XX столетия не стихали споры об онтологическом статусе понятия «реальность». Деление спорщиков на реалистов и антиреалистов, сменившее предыдущую дихотомию реалистов и идеалистов, следует признать весьма условным. Направленность и внутренняя динамика дискуссий свидетельствуют о том, что споры в области онтологии явились скорее результатом эпистемологических или даже методологических неурядиц, тогда как во времена Канта в прошлом столетии их главным источником была системосозидающая деятельность.

Реалисты и их оппоненты используют в своих спорах различные критерии и основания. В соответствии с Я. Хакингом, существует два типа реализма: реализм относительно объектов и реализм относительно теорий. Первый тип реализма исходит из аксиомы о действительном существовании большого количества теоретических объектов, тогда как второй настаивает на том, что теории могут быть истинными или ложными независимо от того, что мы знаем. Антиреализм же утверждает, что теоретические объекты есть всего лишь фикции или логические построения, а теории приемлемы, но неправдоподобны.

Нетрудно увидеть, что характерной особенностью тематизации и обсуждения реальности является то обстоятельство, что вопрос о структуре реальности не просто не затрагивался, но практически старательно обходилась. Здесь совершенно неожиданно проявился априористский подход, казалось бы, уже давно забытый. Суть его заключается в желании вначале выяснить, может ли существовать нечто, а затем уж определять, чем является это нечто. Определить изучаемый объект, а затем изучать его — такова главная особенность современной науки, но не философии. Еще Гегель, упрекавший Канта за априоризм, сравнивал его с человеком, желающим научиться плавать еще до того, как он залезет в воду. Этот довод и требование отказа от априоризма являются актуальными и в нашем случае.

Итак, споры, ведущиеся о природе реальности, значении и смысле данного понятия, наконец, об условиях корректного его использования в теоретических конструкциях и просто дискурсивных практиках, не только не стихают, но и вновь усиливаются, осваивая все новые предметные области. Множество ракурсов и оттенков, изощренность аргументации и философско-стилистическое разнообразие в значительной степени затрудняют сравнение позиций и тем более обобщающий синтез. На этом фоне рождается желание отмахнуться от самой проблемы, назвав ее вслед за Витгенштейном и Карнапом псевдопроблемой. И действительно, не все ли равно, является ли реальность самостоятельной сущностью, безразличной к человеческому миру, его стремлениям и интересам, или она представляет собой «дело рук человеческих»?

При всей внешней прозрачности смысла данного вопроса он не является ясным и отчетливым. Более того, при всех попытках уточнения

дихотомии «внешнее — внутреннее» или «нечеловеческое — человеческое» мышление с неизбежностью попадает в известный круг, логический и герменевтический одновременно. Лишь гипотетически можно утверждать, что главной семантической составляющей данного вопроса является другой вопрос: «Имеет реальность смысл или она абсолютно бессмысленна?»

Со времен Пифагора и Платона, когда только формировались принципы западной рационалистической традиции, к знанию был предъявлен ряд требований, выполнение которых было обязательным для его организации в дедуктивно-аксиоматическую систему. Можно даже, с известной долей условности, назвать эти требования техническими: элементы должны быть не слишком разнокачественные, они должны быть совместимы, т.е. приведены к единому знаменателю. Это не означает, что между ними должны быть стерты все различия — тогда пропадет сам смысл сложной системы, эффект от которой тем выше, чем больше уровней и тоньше организация их взаимодействия.

Демонстративное выведение из общих принципов частного знания или обобщающее сведение результатов опыта вовсе потеряют смысл, если искусственно уничтожить дифференциацию типов и уровней знания. Но и совместимость элементов необходима. А один из главных факторов, обеспечивающих совместимость, — соотнесение вновь создаваемых теоретических конструкций с реальностью, т.е. уточнение их онтологического статуса. Ведь мы же не можем в математике обращаться с положительными числами так же, как с отрицательными, а с реальными так же, как с мнимыми. И тем более производить операции соотнесения реальных и мнимых чисел, игнорируя их различие. Хотя философия и не является математикой, но «встреча» концептов с различными онтологическими статусами в едином пространстве теории также нуждается в учете данного обстоятельства. Именно отношение к реальности является возвращением смысла тем понятиям, которые в теоретической конструкции начинают существовать по своим собственным законам — законам чистой формы.

Таким образом, понятие реальности стало неотъемлемой частью всех, в том числе и антиреалистических систем. Можно сказать, что реалисты и антиреалисты демонстрируют различные стратегии лингвистического поведения, можно определить их соперничество как-то иначе — в любом случае сам факт необходимости определенным образом выразить свое отношение к проблеме реальности свидетельствует об универсальности рассматриваемой категории.

Феноменология поставила перед собой задачу превращения философии в строгую науку, подобную математике или логике. Основоположник феноменологии Эдмунд Гуссерль был обеспокоен тем, что по мере развития математического естествознания и других частных наук все более утверждает себя новый идеал научности: строгость, проверяемость, соот-

ветствие фактам, эффективность, т.е. полезность. Философия перестает быть эталоном рациональности (в классической философии эту роль выполняла метафизика), таким идеалом становится механика Ньютона.

Гуссерль провозгласил девиз: «Назад, к самим вещам!» Этим он хотел подчеркнуть необходимость создания новой науки — науки о феноменах сознания. Под феноменами сознания Гуссерль понимал содержание мыслей, переживаний, восприятий и прочей активности сознания, наделяющей смыслом все «вещи», т.е. все существующее и происходящее. Вместо мира материальных объектов или процесса познания он призвал исследовать универсум значений или сферы смысла, благодаря которым мы упорядочиваем опыт мира.

Главным следствием названной перемены можно назвать то, что смысл предстал как феномен, тогда как ранее всегда ассоциировался с сущностью или содержанием. С самого начала феноменология заявила себя как особая стратегия, направленная на преодоление негативных последствий теоретизирования. Дело в том, что предшествующие поколения, создававшие теоретические конструкции, настолько привыкли к этим порождениям разума, что перестали отличать их от непосредственно данных. Высокий и во многом обязательный уровень образованности опирался на тиражирование специфической методики рассуждения, которая усваивалась некритически, в отрыве от смысловой основы ее конституирования. И вот уже в разряд вещей попадают вспомогательные элементы теоретизации, существующие лишь благодаря аналитической деятельности сознания. Гуссерль вводит важный объект исследования — жизненный мир. Жизненный мир есть дотеоретический мир в его значимости для человека. Он складывается из первоначальных очевидностей повседневного опыта и служит фундаментом для всякого теоретизирования.

Под влиянием феноменологии и философии жизни сформировался экзистенциализм. Мартин Хайдеггер, Жан-Поль Сартр и др. противопоставили сущность (эссенцию) и существование (экзистенцию). Наряду с экзистенциализмом Хайдеггер сформировал герменевтическую философию, направленную на толкование смыслов событий и явлений через более внимательное обращение к возможностям языка.

Когда окончательно выяснилось, что мир сложнее любого самого грандиозного механизма и не может быть представлен лишь как совокупность протяженных субстанций, рухнула не галилеевско-ньютоновская механика, а лишь выстроенная на ее основе метафизика. Философы более не могли уже полагать физическую реальность единственной. То, что стремились сделать Декарт и Лейбниц, Гольбах и Ламетри, Гамильтон и Лаплас, — создать описание мира как совокупности тел, в которых нет ничего, кроме движения, числа и фигуры, — оказалось невозможным. Само развитие физики привело к постулированию разноприродных физических явлений: электрических, магнитных, оптических и пр.

Несмотря на все опасения по поводу возможного возврата к нематематической схоластической физике, вскоре были созданы теоретические конструкции, не уступающие по степени математизации классической механике, а кое в чем даже превосходящие ее.

Разумеется, использование идеи разноприродных явлений с неизбежностью поставило ряд «метафизических вопросов», таких как вопрос о том, каким образом существуют так называемые физические величины. Выражаясь языком Канта и посткантовской философии, это вопрос об онтологическом статусе понятий и модельных конструкций физической науки. Именно для этого и была введена «новая» область философии — онтология, которая, по замыслу Канта, должна была изжить недостатки прежней метафизики. Вместе с гносеологией она составляла метафизические начала естествознания, т.е. философские основания введения и использования понятия «реальность».

Прежде всего в объяснении нуждается факт сосуществования в рамках одной и той же науки различных описаний, т.е. описаний, как бы не встречающихся друг с другом. Ведь с помощью дифференциального и интегрального исчислений в виде математических формул могут быть представлены механические, электрические, оптические и прочие явления. Однако сведение их в целостный каскад формул, в единую систему оказывается весьма проблематичным. Области физики оказываются слишком автономными. И вот создаются все новые и новые объединительные теории. Сегодня это выражается в стремлении объединить четыре фундаментальных взаимодействия в рамках одной суперсилы.

Будет ли осуществлен данный проект — покажет время. Сегодня же ясно одно: современная физика остается внутренне рассогласованной дисциплиной. Из этого, в свою очередь, следует необходимость онтологии, невозможность мыслить мир и артикулировать свои действия без совокупности неявных онтологических допущений, лежащих в основе нашего понимания реальности.

Наряду с внутренним расслоением физики изменяются ее отношения с другими науками. Даже сравнительно близкая к физике химия является совершенно иной наукой, не говоря уже о таких областях естествознания, как биология или медицина. Но что лежит в основе этого различия? И в чем состоит неулавливаемая физической наукой специфика химических и биологических феноменов? Этому науковедческому и философскому вопросу посвящена целая литература, рассматривать которую не входит в наши намерения. Существенно отметить лишь, что неудачи тех, кто стремился создать универсальную науку, в которой все (в том числе биологические, химические и пр.) феномены имели бы исчерпывающее объяснение, послужили причиной рождения множества научных онтологий. Каждая наука поспешила обзавестись своей собственной реальностью. К физической реальности прибавились химическая, био-

логическая и пр. А распространение методологических и методических идеалов естествознания на все остальные науки привело к появлению в языке исследователей таких концептов, как «историческая реальность», «лингвистическая реальность» и т.п. Рожденная развитием науки, эта качественно новая ситуация нуждалась в философском осмыслении и интерпретации. Философы с энтузиазмом взялись за создание систем, объединяющих различные реальности в единое целое.

Однако сделать это оказалось непросто. Во-первых, философы и ученые все более удалялись от первоначального смысла, который вкладывался в понятие «реальность». И когда окончательно запутались, стало ясно, что спор между реалистами и номиналистами по-прежнему актуален. Во-вторых, разночтения в данном вопросе рожают целый комплекс науковедческих и методологических проблем. Многочисленные реальности, рожденные частными науками, оказываются системами сконструированных объектов, независимость которых от человеческого произвола не является чем-то очевидным.

Понятие физической реальности близко понятиям картины мира, стиля научного мышления, парадигмы научного знания, т.е. немислимо без осознания активной, преобразующей роли познающего субъекта. Основоположник феноменологической философской традиции Эдмунд Гуссерль в своих поздних работах обосновал недостаточность стандартной историко-научной реконструкции формирования понятия «физическая реальность». Он утверждал, что математическое естествознание, ставшее стержнем новоевропейской науки, основано на интеллектуальных процедурах и рациональных инициативах, действительный смысл которых давно забыт.

Дело в том, что отождествление геометрических и действительных форм (в первом или каком угодно ином приближении) первоначально было связано с практической деятельностью человека, ориентированной на решение конкретных задач. Постоянное совершенствование измерительной техники и навыков обработки поверхностей постепенно формирует привычку не делать различия между понятием и чувственным образом.

Гуссерль обращает внимание на то обстоятельство, что, занимаясь математическим естествознанием, мы как бы заменяем реальную практику идеальной практикой «чистого мышления», имеющего дело с «чистыми предельными формами». И бесконечный мир идеальных объектов становится полем деятельности множества людей, которые вовсе не нуждаются в том, чтобы каждый раз эксплицировать для себя смысл этих объектов. Идеальные объекты, утверждает Гуссерль, функционируют в культуре параллельно и наравне с изображениями на бумаге, учебными схемами и другими чувственными моделями. Вообще-то важны не идеальные объекты, а реальные вещи, но именно для этих идеальных форм существует возможность определения их в абсолютной идентичности.



Далее Гуссерль вводит понятие эмпирического стиля мышления как стиля восприятия эмпирического мира. То есть стиля, с помощью которого созерцаемый мир сохраняется в потоке опыта. Вещи и процессы воспринимаются нами в контексте этого стиля, они с ним априорно связаны универсальной, каузальной регуляцией. К характеристике эмпирического стиля необходимо заметить, что он не возникает из чувственных форм. Одни чувственные формы могут посредством фантазии порождать лишь другие чувственные формы. Откуда же берет свое начало геометрический способ мышления? И как он связан с эмпирическим стилем восприятия мира как единого целого?

Гуссерль убежден в том, что главные особенности галилеевской математизации природы остались «за кадром». Во-первых, в основе данной математизации лежит гипотеза (несмотря на прошествие значительно времени, она и по сей день остается гипотезой). Во-вторых, ее проверка оказывается бесконечным процессом, процессом бесконечной аппроксимации. Другими словами, формально-логическая индукция, но не обычная, описанная еще Аристотелем, а особая методическая индукция, экстраполирующая свои процедуры на бесконечность.

Нетрудно заметить, что Гуссерлю удалось выявить нечто несомненно новое и важное, что выпустили из виду все предшествующие интерпретаторы научной революции Нового времени. Ведь даже сегодня историки философии и науки, описывающие это событие, ставят на первое место то эмпирический подход, то математизацию природы, то экспериментальный метод, то особую дисциплину критическо-методологического мышления и субъективизм. И с ними в принципе можно согласиться, но при этом остается непроясненным, что же именно сделало возможным столь радикальное изменение самого способа мышления. Почему один ряд образов, лежавший в основе рациональной деятельности человека, за сравнительно короткий период сменился другим?

В поисках ответа Гуссерль обращается не к историческому материалу, а к специфически феноменологической интроспекции. Он убежден в том, что человеческому сознанию доступно чистое видение как догалилеевского, так и новоевропейского опытов интеллектуальной деятельности, при условии правильного использования самого сознания — очищения последнего от всевозможных «очевидностей», примешавшихся со временем к изначальной процедуре конституирования.

В итоге детальных рассмотрений Гуссерль приходит к выводу о том, что искусственность метода постепенно начинает порождать и искусственные задачи, что лишает науку того первоначального смысла, который придавало ей «европейское человечество». В основе научного метода Галилея, утверждает Гуссерль, лежит все тот же трюк с бесконечностью, что и в основе аналитической геометрии Декарта. И главное здесь — подмена идеальными конструкциями реальных вещей и про-

цессов, знакомых нам по донаучному опыту, существующих в горизонте жизненного мира. Мышление, овладевающее бесконечной тематикой, опирается на техническую по своей сути бесконечность метода. Именно эта техничность и механистичность метода (не всякого, а именно новоевропейского) порождает, по мнению Гуссерля, полный отрыв от смысла научной деятельности.

Итак, суть претензий Гуссерля к новоевропейской науке заключается в том, что реальность, рассматриваемая математическим естествознанием, не тождественна подлинному миру. Но не потому, что физики ошиблись в направлении своих исследований, а потому, что это было заложено в самом проекте новоевропейской науки. Этот упрек не раз повторялся впоследствии, главным образом теми, кого называют антисциентистами.

## 7. Реальность в контексте частнонаучной рефлексии

Следует заметить, что проблема реальности рассматривалась и самими учеными, особенно физиками. Будучи исследователями в наиболее «продвинутой», т.е. математизированной области знания, физики более чем кто-либо использовали понятие реальности в своих описаниях. И по мере того, как построения физиков становились все менее и менее связанными с наглядностью, повышалась значимость интерпретации полученных результатов. Понятие «реальность» при этом играло роль центра герменевтического круга такой интерпретации.

Предельно остро проблема реальности в физике была поставлена Альбертом Эйнштейном в полемике с представителями копенгагенской школы. Не принимая натуралистического толкования знаменитого боровского принципа дополнительности и протестуя против наделения онтологическим статусом объекта, одновременно обладающего и волновыми, и корпускулярными свойствами, он подверг подробнейшему анализу эволюцию понятия реальности в истории новоевропейской физики.

По мнению Эйнштейна, представления о физической реальности, сформировавшиеся благодаря ньютоновской системе, радикально изменились благодаря созданию теоретической электродинамики. В ней вся реальность, утверждает знаменитый физик, тождественна системе дифференциальных уравнений в частных производных. Эйнштейн убежден, что физическая реальность имеет модельный характер, т.е. при описании физической реальности физик фактически моделирует внешний мир с помощью специфических средств математики. Многие специалисты в области математической физики являются принципиальными противниками создания любых моделей и картин для интерпретации математических формул, описывающих физические явления. При этом одни, подобно Дж. Джинсу, обосновывают свой отказ принятием древнего тезиса о тождестве бытия и мышления, понимая под послед-

ним математическую мысль как воплощение чистого разума. Другие же, подобно Дж. У. Н. Салливану, попросту отказываются от объяснений, мотивируя это в духе позитивизма и прагматизма: физика не нуждается в объяснениях подобного рода. И те, и другие считают наглядность скорее помехой в мышлении, ибо она есть не что иное, как привычка опираться на механические и биологические образы и аналогии. По их мнению, эта привычка является модернизированным вариантом таких своих «исторических предшественников», как гилозоизм и антропоморфизм. Из этого можно заключить, что создание любых механических и органических моделей является шагом не в сторону реальности, а в противоположном направлении.

Даже поверхностное знакомство с историей физики в XX в. позволяет сделать вывод о несостоятельности этих и подобных концепций реальности. Проблема интерпретации теоретических новаций в области физики, химии и других естественных наук по-прежнему является актуальной даже тогда, когда эти новации выражаются в смене одного математического аппарата другим. И далеко не всегда в основе интерпретации лежат те или иные механические и биологические аналогии.

Наверное, самым сильным аргументом в пользу необходимости интерпретации в физике является ситуация, сложившаяся вокруг математического описания неравновесных термодинамических процессов, предложенного И. Пригожиным и его учениками. Комплекс математических формул, с помощью которых описываются такие процессы, сам по себе неинтересен никому, кроме специалистов. Однако именно они — специалисты в области физической химии — готовя сообщения о полученных результатах, неожиданно стали испытывать затруднения, заставившие их вдаваться в рассуждения философского характера.

Одно из таких затруднений возникает в связи с выводом о том, что хаотическое движение частиц приводит к возникновению структур. Причем этот вывод получается не только благодаря эксперименту. Конструирование математического описания позволяет нам «увидеть», как это происходит. Но что это значит? Как отмечает О. Тоффлер в предисловии к одной из книг Пригожина, открытие самопроизвольного усложнения системы с неизбежностью рождает вопрос о том, каким образом система способна распознавать направление времени.

Другое затруднение связано с выводом о наличии в описании неравновесного термодинамического процесса особых моментов, когда сценарий раздваивается (точка бифуркации). Система отдает предпочтение одному из двух возможных сценариев, но это предпочтение не содержится в предшествующих состояниях системы. Другими словами, система «рождает» предпочтение, она «выбирает». И здесь можно сколько угодно рассуждать о недопустимости антропоморфизма, вредности механистических аналогий и т. п.

Далее, если вернуться к понятию физической реальности, то для осуществления законченной экспликации необходимо выяснить, какая еще бывает реальность. Отечественные исследователи Л. Б. Баженов, Э. М. Чудинов и др. настаивают на разделении понятий объективной и физической реальности. Как необходимое средство для того, чтобы подчеркнуть зависимость постановки вопроса о реальности объекта от теории, считает Чудинов, физики используют понятие объективной реальности как понятие, не тождественное понятию «физическая реальность».

Итак, физическая реальность представляет собой некий теоретизированный мир, который не редуцируется к простой сумме теоретических объектов. Теоретические объекты имеют отношение к вещам и событиям внешнего мира, но они не могут быть получены путем непосредственного абстрагирования. Для получения теоретических объектов создатель физической теории использует совокупность онтологических допущений и методологических процедур, формирующих теоретизированный мир как целое. Условия перевода вещей и событий в теоретические объекты (и наоборот) формируются исходя из содержания процедуры конституирования теоретизированного мира.

Таким образом, физическую реальность нельзя отождествлять с объективной реальностью. Но если это так, то не является ли физическая реальность всего лишь моделью природного мира? Философы позитивистской и инструменталистской ориентации дают положительный ответ на этот вопрос. Наиболее радикальные из них даже готовы отказаться от самого термина «физическая реальность», считая его двусмысленным.

С приведенной точкой зрения нельзя согласиться потому, что физическая реальность, при всем том, что она, несомненно, обладает отдельными модельными свойствами, моделью не является. Любая модель, какой бы сложной и многомерной она не была, всегда конечна. Физическая реальность же представляет собой бесконечный (внешне и внутренне, в пространстве и во времени) природный мир, репрезентируемый и описываемый на специфическом, чуждом привычной наглядности языке. Поэтому мы и вынуждены наделять понятие физической реальности иным онтологическим статусом, нежели понятие модели.

Параллельно с поисками философских оснований физики представители других областей научного знания, философы и методологи дискутировали относительно возможности построения собственных онтологий. В первую очередь это было вызвано внутренними потребностями частных наук, нуждавшихся в создании ясного и непротиворечивого концептуального каркаса. Кроме того, философы питали определенную надежду на то, что выявление взаимосвязей и взаимозависимостей между различными науками (главным образом между их предметами) позволит им приблизиться к пониманию подлинной структуры мироздания. Ведь если мир есть единое целое, то систематизация научного знания должна высветить это единство.

Одним из следствий таких поисков явилась концепция, получившая в специальной литературе название концепции нефизических форм пространства и времени. Ее появление во многом было вызвано новейшими системами натурфилософии, чье влияние на естествоиспытателей, несмотря на все усилия позитивистов, всегда оставалось значительным.

Сторонники нефизических форм пространства и времени были убеждены, что принятая в современной науке дифференциация различных видов явлений, взаимодействия или движения материи, обусловившая существование таких различных областей научного знания, как физика, химия, биология и пр., вынуждает принять тезис о существовании наряду с физическими пространством и временем биологического, химического, исторического (и какого угодно еще) пространства и времени. При этом каждое пространство и время обладают своей собственной качественной спецификой, отличной от других метрикой и т.п. Одним из наиболее авторитетных разработчиков данной проблематики можно считать В. И. Вернадского.

Автор концепции ноосферы считал себя натуралистом как в мировоззренческом, так и в методологическом отношении. Рассматривая процесс формирования живых организмов, он столкнулся с удивительной способностью последних игнорировать при построении своего тела так называемые правые изомеры. Этот феномен диссимметрии может иметь различные объяснения. Вернадский стремится найти такое объяснение, которое не опиралось бы ни на какие внутренние свойства и скрытые качества «живой материи». Он обращается к понятию неевклидова пространства, причем такого, в котором геометрически правые изомеры являются химически неустойчивыми, а левые скопляются в результате простых химических процессов.

Позиция Вернадского находится в полном соответствии с главной онтологической доктриной математического естествознания: он стремится изгнать из вещей все, кроме движения, числа и фигуры. Но если одним из главных свойств обычного физического пространства признан его изоморфизм (неживая природа симметрична), то для сохранения данной доктрины необходимо введение иного пространства с иными геометрическими характеристиками. Вернадский был убежден, что «реальные пространства натуралиста» существуют объективно и соответствуют качественно различным явлениям живой и неживой природы.

Точка зрения Вернадского может представляться и натуралистической, и антинатуралистической одновременно. С одной стороны, он стремится избавиться от специфичности живого, жизни как таковой, редуцируя биологическое к химическому и, в конечном итоге, к физическому. С другой же стороны, утверждение о существовании различных пространств, субстанциально обладающих разными свойствами, несомненно, является антинатуралистическим и даже метафизическим.

Его даже нельзя отнести к числу *ad hoc* гипотез — оно носит слишком глобальный характер. Получается, что одно и то же вещество, попадая в сферу юрисдикции различных пространств (различающихся лишь своими метрическими характеристиками), ведет себя совершенно по-иному.

То же самое происходит в этой концепции и со временем. Вернадский отмечает, что именно в живой природе время является односторонним. Из этого следует дифференциация физического и биологического времени: первое рассматривается как симметричное, второе как диссимметричное. Но Вернадский не останавливается, как следовало бы натуралисту, на констатации данного факта. Скорее подражая Пифагору, а не Роджеру Бэкону, он ищет высшей гармонии, которая бы позволила свести диссимметрию на низших уровнях к симметрии на высшем уровне. Результатом этой методологической установки является оригинальная концепция единого биологического пространства-времени, которое является симметричным, «уравновешивая в себе» диссимметрию первого и второго.

Следует отметить, что у данной концепции существует немало как сторонников, так и противников. С подробным разбором и последовательной критикой взглядов Вернадского и его последователей выступили Р. А. Аронов и В. В. Терентьев. По их мнению, главным недостатком концепции является стремление определить особенность жизни через пространство, т.е. «внешним образом», а значит, поместить сущность явления вне самого явления. Авторы замечают, что большинство аргументов в пользу рассматриваемой концепции основано на «смешении онтологического и гносеологического аспектов проблемы, а также на отождествлении пространства и времени как форм существования движущейся материи с ней самой».

Нетрудно заметить, что подобная критика столь же мало обоснована, как и ее объект. Ведь точка зрения Аронова и Терентьева столь же зависима от онтологических допущений, как и позиция Вернадского. Находится ли сущность явления вне явления, или в нем самом, зависит от того, хотим ли мы рассматривать мир как единую реальность, или как совокупность качественно различных явлений.

Другой аргумент Аронова и Терентьева против концепции нефизических форм пространства и времени состоит в том, что данная концепция генетически связана с идеями и теориями, господствовавшими в естествознании начала века и безнадежно устаревшими к его концу. Но и это утверждение не выглядит достаточно убедительно: авторы не приводят каких-либо примеров несоответствия воззрений Вернадского современной биологической теории, отделяваясь замечаниями о том, что эти и подобные воззрения использовались для философских выводов в духе витализма. Да и история науки не позволяет отнести аргументы такого рода к числу сильных.

Последующее развитие биологии свидетельствует о том, что понятия биологического пространства и времени в явной или латентной форме широко используются в научной практике. Открытые Л. фон Берталанфи особые свойства биологических систем (уменьшение энтропии, эквифинальность и др.) позволяют рассматривать их как особые биологические реальности, нередуцируемые к совокупностям биологических объектов, помещенных в физическую реальность. Технология введения понятия биологической реальности аналогична технологии введения понятия «физическая реальность», ведь эти процессы вызваны одним и тем же требованием новоевропейской науки.

Несмотря на все различия между понятиями физической и биологической реальности, оба они относятся к *Naturwissenschaft*. Возможно ли применение понятия «реальность» к области *Geisteswissenschaften*, специфичность которых несомненна? Развитие гуманитарных наук показало, что многие идеи и концептуальные положения нуждаются в данном понятии.

Часто утверждают, что термин «историческая реальность» играет важную роль в историцистских концепциях (если использовать понятие историцизма в попперовском значении). Эти концепции исходят из наличия неких непреложных исторических законов, определяющих эту самую реальность. Однако об исторической реальности можно говорить всякий раз, когда история осмысливается как некое целое. И когда бывает необходимо забыть на время о «запрете на сослагательное наклонение», наделяя исторический процесс определенным (и ограниченным) набором возможностей, среди которых реализуется лишь одна.

Понятие исторической реальности выполняет в теоретических описаниях исследователей чрезвычайно важную функцию. Как и в физике, в исторической науке представление о реальности является основанием для оценки тех или иных событий, наделения их смыслом. Очень часто историки стремятся расширить онтологический статус данного понятия.

Можно приписывать истории законы, стадии или тенденции, можно рассматривать историю как прежде всего политическую, экономическую историю, историю духа или историю классовой борьбы. Можно рассуждать о приоритете фактов над умозрительными схемами или наоборот. Но всегда историческая реальность представляется чем-то нередуцируемым, а значит, и неподдающимся определению целым. Это целое исследователю необходимо всегда иметь «под рукой», т.е. помнить о нем, ибо историческая реальность являет собой некий горизонт понимания исторических событий и возможные схемы их интерпретации.

В некоторых историко-методологических традициях, например в марксистской, понятие исторической реальности обычно мыслится в соотнесении с понятиями исторической силы, исторической необходимости и т.п. При этом создается иллюзия полного уподобления исто-



рической науки естествознанию. Но сегодня разговоры об исторической неизбежности не имеют более былой популярности, вместо исторических сил рассматриваются политические, экономические и иные силы (именно их стремятся изучать историки). А вот понятие исторической реальности сохраняет свой онтологический статус.

Это происходит главным образом потому, что с помощью данного понятия историку удастся отделять историческое повествование, сведения и факты от интуитивно осознаваемой истории как таковой. Реальность оказывается нужна и как противопоставление единичным фактам, и как альтернатива умозрительным схемам.

Главными параметрами исторической реальности являются историческое пространство и историческое время. Многие специалисты склонны допускать лишь символическое использование данных понятий. Но существует и немало сторонников наделения их собственным онтологическим статусом, особенно понятие исторического времени. Если физическое время «течет» равномерно, считают они, то историческое время обладает свойством замедляться и ускоряться в зависимости от интенсивности социально значимых процессов. И даже если согласиться с метафорическим или символическим использованием данного понятия, его необходимость для процедуры объяснения исторических событий очевидна.

Начиная с середины XIX в. понятие «историческая реальность» все чаще вытесняется понятием «социальная реальность». Несмотря на кажущуюся родовую близость, в этих понятиях мыслятся совершенно различные вещи. Действительно, и историк, и социолог изучают один и тот же предмет — общество. Но если историка занимают события, то социолога — структуры и процессы, если историка волнует главным образом уникальность того или иного события, то для социолога это событие представляется не как событие, а как разрешение одной из возможных социальных ситуаций.

## *Глава 2* **ИСТИНА И МЕТОД**

### **1. Философские основания научного метода**

В основе понятия метода лежит различие формы и содержания мышления. Каждая вещь может быть аналитически разделена на материю и форму. Например, глиняный кувшин соединяет изначально бесформенную глину (материю) и оформляющие ее пространственные границы (форму). Мысленно разделяя эти нераздельные вещи, человек получает колоссальный интеллектуальный выигрыш. Благодаря этому он может создать науку о свойствах материи (вещества) — физику и на-

уку о пространственных формах — геометрию. Небольшое по объему, но чрезвычайно «концентрированное» знание позволяет людям значительно расширить свои технологические возможности.

При формировании западной рационалистической философии по аналогии с вещами подобному разделению подверглись и нематериальные предметы: мысли, поступки или произведения искусства. Разделение этих предметов на содержание и форму позволило выявить рационально постигаемые закономерности их существования. Например, правильное мышление, при всем многообразии возможного содержания, всегда опирается на небольшое количество форм и законов, изучением которых и занимается логика.

Итак, логика — наука о мышлении. Есть и другие науки о мышлении, например физиология высшей нервной деятельности, психология и т.п. Эти науки отличаются от логики тем, что изучают мышление как реальный процесс, в котором рациональное смешивается с эмоциональным, а стремление к истине — с интересами и иными предпочтениями. Логика же изучает формы, законы и средства правильного мышления, т.е. идеальную модель мышления, направленного на максимально адекватное воспроизведение действительности.

Максимально адекватное воспроизведение действительности в мышлении называют истиной. Ее достижение — одна из главнейших задач всего человеческого рода. Мышление приводит к истине при соблюдении двух условий:

- а) истинность мысли по содержанию;
- б) логическая правильность рассуждения.

Именно второе — логическая правильность рассуждения — является предметом изучения логики. Логическая правильность рассуждения есть соблюдение законов и следование формам правильного мышления.

Итак, логическая форма — это способ связи частей содержания мысли. Если нас интересуют методы рассуждения, то можно ограничиться формальной логикой. Но в теории познания рассуждение — лишь один из элементов процесса познания. Помимо него научный метод включает в себя процедуры организации знания, процедуры согласования знания, процедуры получения знания и т.п. Однако любой метод — это прежде всего формальная часть познания, соединяющаяся с содержанием лишь в реальном процессе познания.

Современный научный метод опирается на ряд принципов. К числу принципов научного метода можно отнести:

- 1) теоретико-познавательный принцип истинности и объективности;
- 2) формально-логические принципы обоснованности, однозначности, непротиворечивости и полноты описания;
- 3) эмпирические принципы соответствия фактам, верифицируемости и фальсифицируемости (экспериментальной проверяемости);

4) прагматические принципы объяснительной силы и технологической эффективности.

Выполнение данных принципов возможно лишь при соблюдении определенной дисциплины, обеспечить которую призван научный метод или совокупность методов.

Дедуктивно-аксиоматический метод позволил впервые систематизировать знания. Его идея состоит в том, что из небольшого числа универсальных и очевидных истин (аксиом) по правилам дедуктивного вывода может быть выведено все остальное знание. Классическим примером такой системы является геометрия Евклида, где из пяти постулатов выводятся все остальные свойства геометрических фигур.

Данный метод имеет две основные сферы приложения: получение нового знания и организацию знания, полученного экспериментальным путем. Этапами его реализации являются проблема, гипотеза и теория. Главной формой — дедукция, приводящая все многообразие конкретного знания к небольшому числу универсальных принципов.

Пифагор впервые предложил различать два вида знания: аксумату и математу. Второй вид знания отличался от первого тем, что требовал доказательства. Неочевидное знание признается лишь тогда, когда оно выводится из очевидного (интуитивно ясного или непосредственно воспринимаемого благодаря органам чувств). Выведение должно быть демонстративным: выводимое новое утверждение должно следовать с необходимостью из уже известного (ранее доказанного или непосредственно очевидного).

Уже досократики, озадаченные поисками первоначала, практикуют генеральную схему редукции многообразия событий и явлений к неким общим началам. Соответственно, зная начала мироздания (вода, огонь или число) и владея методикой вывода, они рассчитывали выводить любое единичное знание из общего. Такая схема вывода (от общего к частному) называется дедукцией.

Проблема оснований для любой дедуктивно-аксиоматической системы может быть решена путем ее выведения из другой системы: такова стратегия редукции химии к физике, мышления к языку или наоборот. Через всю историю философии и науки красной нитью проходит череда проектов, направленных на переустройство системы рационального знания. Философы часто искали новые основания за пределами разума: в религиозном откровении, опыте и практике. Иногда они находили новые способы представления человеческой интуиции (Пифагор, Платон, Декарт, Гуссерль). Ученые, как правило, искали выход путем изменения концептуальных основ собственной науки, обращаясь к предметным полям других наук или философским интуициям.

Опытно-экспериментальный метод сформировался в новое время усилиями Бэкона, Галилея, Ньютона и других основоположников современного естествознания. В его основе лежит согласование теорети-

ческих построений с эмпирическими фактами посредством наблюдения и эксперимента. Этот метод опирается прежде всего на индуктивные умозаключения, т.е. обобщения результатов наблюдений и экспериментов. Наука начинается с исследования фактов. В добывании фактов решающая роль принадлежит двум противоречивым способам — наблюдению и эксперименту.

Современная методология представляет собой сложное и многомерное явление. Для обозначения ее нынешнего состояния В. С. Степин использовал термин «постнеклассический», подчеркивая появление исторического взгляда на эволюцию метода как определяющего его сущностные свойства.

Все эти факторы, активно влияющие на научное самосознание, несколько по-иному ставят проблему метода, требуя такой его экспликации, при которой единый и универсальный метод превращается в гибкую, поливариантную систему, позволяющую организовать взаимодействие различных методологических уровней и подуровней. Вместо одного, раз и навсегда заданного набора философских (метафизических либо трансфизических) оснований науки, необходимым оказался механизм, который бы на методологическом уровне обеспечил взаимодействия философии и науки.

Такая радикальная трансформация понятия «метод», его внутренней структуры требует внимательного пересмотра всех внешних связностей и регулярностей научного дискурса. Сама роль метода и его место в «теле» науки должны быть выявлены и переопределены в этих изменившихся условиях заново. Наибольшее значение здесь имеют взаимоотношения метода с теорией и объектом исследования. Рассмотрим их подробнее.

Традиционным можно считать практически полное отделение метода от теории, полученной с использованием данного метода. И действительно, что общего может быть между изделием ремесленника и необходимыми для его изготовления инструментами? Такая инструментальная точка зрения, распространенная еще в античной философии, многократно усиливается благодаря трудам Бэкона и Декарта. Но уже Гегель убедительно показывает неправомочность представления о методе и теории как о независимых и автономных вещах. Теория всегда несет на себе отчетливый отпечаток используемых при ее построении методов. Как известно, диалектические девизы Гегеля оказали не слишком большое влияние как на его современников, так и на последующие поколения исследователей. И виной тому отчасти был сам Гегель, растворивший метод в метафизике.

Ошибочной является и другая крайность — полное растворение теории и метода друг в друге, т.е. их полное отождествление. А такая опасность возникает всякий раз, когда та или иная теория приобретает значительное число приверженцев в научном сообществе и завоевывает немалый авто-

ритет. В этом случае весь методологический комплекс подстраивается, а иногда и перестраивается для того, чтобы максимально соответствовать отдельной научной теории. Для того чтобы избежать обеих крайностей, необходимо четко определить единство и различие теории и метода.

Под научной теорией принято понимать форму организации научного знания, дающую целостное представление о закономерностях и существенных связях определенной области действительности. Эта область обычно квалифицируется как объект данной теории. Из такого определения еще не становится очевидной внутренней связь теории и метода. Однако если мы обратимся к внутренней структуре теории (т.е. к организации знания), то будем вынуждены отметить, наряду с совокупностью связанных между собой знаний, обязательное наличие определенного механизма построения знания, обеспечивающего единственно верное и в достаточной степени демонстративное развертывание теоретического содержания. Данный механизм как раз и включает в себе факт неразрывной связи с методом, которая, как уже отмечалось, должна быть сбалансированной и предельно гибкой.

Недопустимость полного отождествления теории и метода, их окончательного слияния следует из того, что любая, самая динамичная научная теория рано или поздно наталкивается на ограничения в своем развитии, связанные с тем, что она содержит в себе воплощение некой исследовательской программы. Собранные в рамках этой программы знания, как и сам характер их организации, всегда фиксируют лишь определенный этап познания объекта. Задача методологии заключается в том, чтобы обеспечить не только разработку теории, но и переход от одной теории к другой, обладающей большей разрешительной силой. Кроме того, природа теории и природа метода принципиально иные. И метод, и теория имеют свою особую логику развития, или, выражаясь на жаргоне системщиков, дифференцированные режимы функционирования.

Какими же средствами может быть решена проблема сбалансированных взаимоотношений теории и метода? В современной методологии эта проблема решается за счет описания данной взаимосвязи как сложной и многоуровневой структуры. Наличие нескольких уровней позволяет ей, оставаясь целостной системой, обеспечить различную степень интегрированности своих элементов в «тело» научной теории. Так, например, различные методологические уровни в неодинаковой степени инкорпорированы в структуру и содержание научной теории. Если придерживаться трехуровневой схемы структурирования методологии как наиболее распространенной и обоснованной, то можно составить следующее распределение уровней по отношению к научной теории: наиболее интегрированным является частнонаучный уровень, наименее — философский, а степень интеграции общенаучного уровня можно считать промежуточной величиной между двумя крайними. В функции

общенаучного уровня входит организация взаимодействия философского и частнонаучного уровней, их субординация и координация, хотя ни о какой жесткой вертикали речь не идет. Ведь этот уровень выражает некие единые требования рациональности, общие в философии и науке.

Другим важным фактором, определяющим существо метода, является его отношение к объекту исследования. Как известно, ни одна конкретная наука не может изучать свой объект непосредственно. В качестве опосредующего звена между ними выступает некий особый коррелят объекта и метода, получивший название предмета исследования. Обычно его определяют как некий срез (сторону, аспект) объекта, сущностно связанный с предметной областью, составляющей специфику данной науки.

Главной особенностью предмета исследования является его принципиальная исчерпаемость для познания. Этим он отличается от неисчерпаемого для научного познания объекта, целиком доступного лишь философскому способу рассмотрения и анализа. Благодаря этой своей особенности предмет исследования обычно подвергается тщательной процедуре согласования с исследовательскими методами.

Процесс выработки всего частнонаучного методологического инструментария для конкретной науки неотделим от процесса конструирования и конституирования некой предметной области данной науки. Основные моменты взаимоотношений метода с теорией и объектом продуцируют сложности в определении характера и механизма взаимодействия методологических уровней. Ведь методология как целостная система призвана связать столь разнокачественные элементы, как философские и собственно научные дискурсы. Это дискурсы, опирающиеся на различные «порядки дискурса» (термин М. Фуко); в них используются разные критерии обоснования и т.п.

Для решения указанной проблемы необходимо найти подходящее основание для сравнения философии и науки с точки зрения их методов, выявить некие механизмы влияния философии на науку. В современной научной литературе данная проблема получила название проблемы метатеоретического уровня. Ее разрешение существенно осложнено тем обстоятельством, что она ставится и интерпретируется по-разному, в зависимости от школы или направления.

Другим серьезным фактором, вызывающим концептуальные и технологические затруднения, является наличие различных типов частных наук, каждый из которых имеет свою историю взаимоотношений с философией, разную степень автономизации от последней и т.д. Среди всего этого многообразия принято выделять два основных подхода в разработке методологических стандартов. Эти стандарты (своеобразные «идеальные типы» М. Вебера) не могут быть обнаружены в реальной науке в чистом виде. Однако их влияние испытывают на себе как профессиональные методологи, так и исследователи, действующие в самых различных областях знания.

Среди всего многообразия методологических предписаний, сформулированных философами, узкими исследователями и методологами, выделяются два основных типа. Первый тип методологических стандартов обычно называют естественнонаучным, второй — гуманитарным. Описание этих типов-стандартов является важным условием понимания механизма внутриуровневого взаимодействия, которое оказывает влияние не только на исследовательскую деятельность в смысле эффективности, но и на характер, а также на содержание получаемого знания.

Как уже отмечалось, традиционное разделение науки на теоретическую и эмпирическую явно устарело. Начиная с 50-х гг. нашего столетия и в зарубежных, и в отечественных исследованиях были предприняты различные попытки дополнить имеющийся концептуальный аппарат новым базисным понятием, которое было бы способно в корректной форме зафиксировать существование уровня, находящегося над дихотомией теоретического и эмпирического. Этот уровень, который предварительно может быть обозначен как метатеоретический или экстратеоретический, должен выступать в качестве необходимой предпосылки теоретической деятельности в науке.

Говоря о качественной специфике метатеоретического уровня научного знания, необходимо отметить, что в современной методологической литературе этот вопрос является одним из самых дискутируемых. Наиболее известными являются концепции Т. Куна и И. Лакатоса. Главное содержание этих концепций заключается в том, что за каждой научной теорией и любым экспериментом стоит определенный образец (парадигма) научной деятельности. Такой образец возникает под влиянием прежних теорий или как следствие их радикального отрицания.

Не довольствуясь компромиссом, некоторые постмодернисты пошли еще дальше. Немецкий культуролог П. Козловски убежден в необходимости отказа от функционализма (так Козловски называет антиэссенциализм, что значительно удачнее, нежели попперовское обращение к номинализму) в пользу эссенциализма. «Функционализм не доверяет внешней стороне мира, а полагается на скрытый смысл функции мира, — пишет он, — тогда как постмодернистский эссенциализм защищает онтологический примат идеи и образа (гештальта) перед функцией»<sup>1</sup>.

И действительно, в функционализме как антиподе эссенциализма перед нами предстает «нигилистическая вера» в возможности скрытой реальности дать нам объяснение реальности открытой. Но такая теория не способна наделить вещи и поступки иным смыслом, нежели тем, которым наделяется всякая функциональная деталь («винтик») с точки зрения целого.

---

<sup>1</sup> Козловски П. Культура остромодерна. М., 1997. С. 126.



## 2. Платонизм и аристотелизм как альтернативные методологические традиции

Специалисты в области логики и теории социального познания выделили две методологические традиции, одну из которых можно назвать эссенциалистской, а другую — номиналистской. Под эссенциализмом обычно понимают традиционный, идущий еще от античности способ рассмотрения процессов и явлений через понятие сущности. Его альтернативой считается отказ от постулирования каких-либо внутренних сущностей (наподобие скрытых качеств схоластической философии), т.е. в замене понятия сущности как субстанции понятием сущности как функции. При этом сущность вещи понимается как описание внешних структурных отношений между вещью и другими вещами внутри единой целостной системы вещей, а не как определение природы вещи, ее назначения и т.п.

Историки философии связывают эссенциализм с докартезианской эпохой западного мышления, рецидивы которого сохраняются до сих пор в виде спекулятивных систем. Основоположителем эссенциализма принято считать Аристотеля как родоначальника «схоластического метода» философствования. К числу противников эссенциализма относят всех мыслителей Нового времени, начиная с Николая Кузанского, Галилея и Декарта вплоть до Канта.

В новейшей философии свой принципиальный антиэссенциализм стремились продекларировать философы позитивистской ориентации. Картезианский девиз — в телах нет ничего, кроме движения, числа и фигуры, — превращается в «подлинно научную» мировоззренческую и методологическую установку модерна. Обвинения в эссенциализме достаиваются все тем, кто не собирается расставаться с понятием сущности в смысле «внутреннего», продолжает сохранять онтологию как фундамент гносеологии и т.п. В группу эссенциалистов попадают Гегель и Гуссерль, Хайдеггер и Уайтхед, т.е. критики позитивизма, сохраняющие верность идее рационального.

Существует устойчивая тенденция рассмотрения полемики эссенциалистов и антиэссенциалистов как продолжение средневекового спора об универсалиях. К. Поппер, Р. Рорти и др. проводят такие параллели, считая, что эссенциалисты являются концептуальными наследниками средневековых реалистов, тогда как антиэссенциалисты продолжают линию номиналистов.

Причину данных методологических разногласий Поппер находит в разном способе видения мира, его процессов и явлений, т.е. в различной совокупности неявных онтологических допущений, принятых первыми и вторыми в качестве предпосылок исследовательской деятельности. В соответствии с данной точкой зрения методологические эссенциалисты кладут в основание своей позиции убежденность в том, что мы называем

каждую единичную вещь «белой», потому что считаем «белость» или «белизну» свойством, присущим всем белым вещам.

Методологические номиналисты, проводя свой мысленный эксперимент, идут в прямо противоположном направлении. Вначале они собирают все единичные предметы в группу, а затем уж приклеивают им ярлык «белое». Как и другие мыслители, испытавшие сильное влияние сциентизма и позитивизма, Поппер склонен считать методологических эссенциалистов наследниками традиционной метафизики, являющейся сегодня источником одних лишь псевдопроблем и заблуждений.

В современной философии немало и тех, кто склонен видеть корни эссенциализма в мифическом или квазимифическом мышлении, обвиняя эссенциалистов в сохранении архаических реификаций, результатом которых является овеществление сущностей и качеств, их отделение от подлинных вещей. Методологический же номинализм (как и позитивизм вообще), убеждены его приверженцы, всецело основывается на опыте и здравом смысле, т.е. не отягощен антропоморфными образами и спекулятивными конструкциями. А раз так, значит, именно он и является подлинно научным.

Определенным диссонансом на фоне господства идеалов «позитивного знания» над схоластической метафизикой прозвучали недавние призывы постмодернистских мыслителей к воскрешению всего забытого, снятию оппозиций между классикой и архаикой, преодолению статусных различий нового и старого. Следуя этой логике, можно сделать заключение о том, что эссенциализм не менее продуктивен, чем антиэссенциализм, т.е. имеет свою меру продуктивности.

Следует особо отметить, что функционализм и эссенциализм постулируют два различных типа научного объяснения. Функционалистский способ рассмотрения мира предписывает рассматривать любой феномен, будь то вещь, человек или поступок, как объект, помещенный в поле каузальных зависимостей. Эссенциалистская картина мира постулирует финалистский способ объяснения явлений и процессов, т.е. отдает предпочтение телеологическому объяснению перед каузальным.

Это принципиальное разделение подробно рассматривает финский логик и философ Э. фон Вригт, отмечая, что обе традиции берут свое начало в античной философии: каузальный способ рассмотрения явлений опирается на учение Платона, телеологический — восходит к философии Аристотеля. Вригт склонен рассматривать дихотомию двух традиций вне противопоставления спекуляции и здравого смысла, считая их рациональными и систематическими в равной степени. Совершенно необходимо по-новому осмыслить роль философских оснований науки в процессе конституирования научного метода. При анализе всей методологической традиции конституирования научного метода выявляется определенная программа, связывающая воедино тип онтологии, используемой при по-

строении научной картины мира, идеалы и нормы научного объяснения и способ организации знания.

При всем многообразии научной истории Запада в ней можно выделить как два идеальных типа методологические программы Платона и Аристотеля. Эти программы не тождественны философским учениям древнегреческих мыслителей и даже не могут быть названы их компонентами. Они возникли позднее, в процессе развития научного знания, получая в грандиозных системах античности нечто вроде интеллектуальной санкции. Программы фактически закрепили два способа связанности, объединяющие три названных параметра.

Каковы же основные различия между двумя альтернативными программами? В самом общем виде их можно представить так:

А. В области онтологии:

1. Методологическая программа Платона исходит из предположения, что мир есть некое органическое целое. Каждая вещь не имеет значения сама по себе. Смысл ее существования раскрывается через единый смысл мира. Таким образом, бессмысленно говорить о каком-либо внутреннем содержании отдельных вещей и явлений.

2. Методологическая программа Аристотеля предписывает такое рассмотрение вещей и процессов, при котором они заключают в себе цель и смысл своего существования. Реально и первично лишь единичное, принципом которого является его индивидуальная сущность, т.е. внутреннее. Мир в данной программе предстает как совокупность уникальных и неповторимых вещей.

Б. В части научного объяснения:

1. Объяснить действие или явление — значит указать на совокупность внешних причин, его вызвавших. Все многообразие конкретных причин описывается небольшим числом простых законов, позволяющих дать строгое каузальное (функциональное) объяснение любому единичному явлению.

2. Действительное объяснение возможно лишь при указании на внутреннюю телеологию (целеполагание) феномена, нуждающегося в объяснении. Не внешняя порождающая сила, а внутренняя сила воли или стремление лежит в основе данной метафоры.

В. В части способа организации знания:

1. Подлинно научное знание — знание общего. Отсюда стремление методологической программы Платона обосновать примат математического (или формального) знания над любым остальным. Всякая уникальность при этом элиминируется при помощи «экстраполяции на бесконечность».

2. Научное знание представляет собой в первую очередь знание о единичном, ибо главное в единичном — его уникальность. Отсюда и тяготение перипатетической программы к качественному знанию, дескрипции, таксономии и идеографии.

Провозглашенный постпозитивистами тезис о несоизмеримости научных традиций ярче всего проявляет себя при рассмотрении многочисленных научных и методологических споров, рожденных историческим противостоянием двух программ. Причем в каждой области знания своя уникальная ситуация, требующая отдельного рассмотрения.

### 3. Методологическая схема и действительность

Сегодня совершенно очевидно, что мышление исследователя, вопреки всем чаяниям Декарта и его последователей, так и не уподобилось механическому процессу. Не следует забывать о том, что ученый стремится не к методологической стерильности, а к получению нового результата. Научный метод, каким бы замечательным он не казался, всегда есть не цель, а лишь средство в научном поиске.

Столь же утопическим выглядит стремление найти какие-то методологические универсалии в виде рецептов на все случаи жизни. Н. Гартман отмечал в этой связи, что метод вырабатывается наукой в процессе работы над вещью, а не во время рефлексии над ним. Подлинные мастера метода вряд ли способны адекватно его представить и тем более объяснить. Не следует слушать, что они говорят, необходимо смотреть, что они делают, — писал немецкий мыслитель. Осознание метода всегда идет «за», а не «перед» исследованием. Приведенная точка зрения является крайней реакцией на методологическое принуждение, которое в действительности может служить тормозом познания, сковывая его или направляя в неверное русло. Однако исследователи прекрасно понимают, что любая погоня за результатом окажется бесплодной, если она будет лишена надежной методологической опоры. Кроме того, метод, наряду с метафизикой и здравым смыслом, является одним из необходимых средств оценки получаемых результатов и их последующей интерпретации.

Все это еще раз возвращает нас к проблеме конституирования научного метода как такового. Мало констатировать тот факт, что метод постоянно изменяется в процессе развития науки. Необходимо понять внутреннюю логику взаимосвязи оснований методологии с научной динамикой.

Как показали последние исследования в области эпистемологии и социологии знания, в основе научной теории и целой научно-исследовательской программы, например Декарта или Ньютона, лежат метафоры. В результате неосознанности метафорической природы некоторых научных концептуализаций происходит смешение элементов описания природных процессов с элементами самих описываемых процессов.

Все это вновь ставит традиционную проблему влияния философии на науку и ее метод. Ведь неучтенное, но значительное влияние онтологических допущений на характер и направленность научного поиска

может представлять собой угрозу для последнего. Еще Пирс отмечал, что рассуждения и выводы исследователей, не желающих задумываться над метафизическими проблемами, по невероятной иронии всегда бывают поражены самой грубой и некритичной метафизикой.

Итак, неизбежен возврат к онтологии. Но не в духе Гартмана или Уайтхеда. Просто необходимо сделать как можно более прозрачными те онтологические допущения, которые являются обязательной составной частью рационального мышления. Ведь их прозрачность позволит ученым критиковать их, выбирать между ними. В противном случае процесс выбора онтологии сведется к некритическому усвоению какой-либо одной онтологии, обусловленному культурно-историческими обстоятельствами или даже случайностью биографии.

Среди большинства исследователей распространенным является представление о том, что ученый никогда не должен полагаться на какое-либо единственное учение. Тем более он не должен ограничивать методы своего мышления одной-единственной онтологической установкой.

В качестве примера, подтверждающего значимость онтологической проблематики, можно привести уже упоминавшийся в первой главе спор о детерминизме во французской философской литературе. Главными действующими лицами являются два выдающихся физика: И. Пригожин и Р. Том. Значимость этого философского спора усиливается тем, что за Пригожиным и Томом стоят не только мировоззренческие ориентиры, но исследовательские позиции: они являются создателями научных теорий. Участники спора надеются прояснить перспективы и возможности собственных концепций не только экспериментально, но и попытаться понять основные мировоззренческие выводы, следующие из теории катастроф Тома и теории диссипативных структур Пригожина.

Этот спор, с некоторыми оговорками, можно рассматривать как спор двух методологических программ: платоновской и аристотелевской. Предметом полемики служит вопрос о природе реальности. Как отмечает З. Сокулер, Том декларирует свой платонизм, т.е. убеждение, что в основе реальности лежат простые математические сущности. И их познание является познанием мира в прямом смысле этого слова.

Сторонники этой позиции убеждены, что вытекающие из данного положения научные теории обладают несомненным совершенством благодаря более простой и элегантной онтологии. В своем стремлении сохранить классический идеал научности они обращаются к экстралогическим критериям красоты и простоты. Красота и простота как эвристические принципы давно играют в науке исключительную роль. И не случайно в XX в. получили столь широкое распространение попытки построить единую теорию мира. На роль такой теории сегодня претендуют и единая теория поля, и теория супергравитации, и теория суперструн. В основе каждой из них лежит стремление их создателей найти единый

закон или некое универсальное уравнение, из которого выводились бы все остальные уравнения, описывающие различные стороны реальности.

Среди наиболее ревностных сторонников данной точки зрения много популяризаторов науки. К их числу относится американский физик Б. Паркер, не сомневающийся в успешном завершении поисков мировой гармонии. Приведенная точка зрения является весьма распространенной среди современных физиков. Чем более им удастся проникнуть в мир математических гармоний, тем сильнее они удаляются от другого мира, в котором протекает их существование. Мир воплощенной геометрии не допускает возможности качественной дифференциации. Ведь не случайно же Паркер говорит об универсальной физической теории как о теории «всего на свете». Все биологические, социальные и духовные явления оказываются в этой супертеории производными от физических.

Очевидны и выводы, следующие из данной свехредукционистской концепции. Многообразие нынешней методологии есть явление временное и в высшей мере вынужденное. По мере дальнейшего изучения Вселенной появится реальная возможность ликвидировать все препятствия, разделяющие науки. Это станет возможным тогда, когда будет уничтожена качественная специфика этих наук и их предметов.

Таким образом, задача современной методологии заключается в том, чтобы готовить последующее объединение методов в один универсальный. В качестве главного средства, избранного для достижения поставленной цели, сторонники унификации видят в дальнейшем удалении метода от мира наших ощущений. Любопытно, что, фактически выступая против методологической программы Аристотеля, Том стремится интегрировать в современную физическую теорию некоторые моменты философии Платона, не входящие в структуру программы непосредственно. Так, например, он стремится расширить лапласовское понимание причинности путем введения понятия формальной причины. Это позволяет ему интерпретировать способность открытых систем к самоорганизации не как создание порядка из хаоса, что собственно и составляет суть пригожинской онтологии, а как реорганизацию одного, априорно предсказуемого сценария, конечным результатом которого является определенный тип порядка.

Понятие порядка, утверждает Том, является морфологическим. То есть если мы располагаем конкретным математическим описанием объекта, этот объект тождественен порядку. Нетрудно видеть в позиции Тома явное проявление функционализма, что лишний раз подтверждает уداчность терминологии Козловского.

Как и Том, Пригожин выдвигает в пользу своей позиции онтологические аргументы. Главным среди них является утверждение о том, что в окружающем нас мире протекают так называемые необратимые

процессы, специфику которых способны адекватно представлять лишь статистические описания.

Рассматривая пригожинскую концепцию времени, многие, например участники спора Д. Рюэлль и др., находят в ней много общего с бергсоновским подходом к объяснению этого феномена. Как известно, А. Бергсон противопоставлял время пространству, считая его «внутренней интенсивностью». Пространство же, напротив, он определял как некую экстенсивность. Такой взгляд серьезно отличается от традиционного представления о времени, когда его можно условно изобразить в виде прямой линии, разбитой на одинаковые промежутки.

Еще более интересным выглядит стремление Пригожина рассматривать беспорядок не как негативное понятие, означающее отсутствие порядка. Беспорядок предстает как онтологически осмысленное положительное понятие. И хотя еще рано говорить о сложившейся парадигме, стоящей за неравновесной термодинамикой, уже сейчас можно утверждать, что Пригожин стоит на пути к созданию физической теории, способной реабилитировать методологическую программу Аристотеля. Пока еще непонятно, какую роль будет играть в этой теории математика, т.е. насколько допустима математизация мира, состоящего из уникальных вещей и явлений.

Следует отметить, что в своем интересе к аристотелевской традиции Пригожин не одинок. Гейзенберг, например, считал, что онтология квантовой механики, включающая такие элементы, как «сосуществующие состояния», позволяет говорить об определенном возврате к категориальному строю перипатетической физики. По его мнению, разделение бытия по модусам потенциального и актуального, игравшее столь существенную роль в философии Аристотеля, в современной физике вновь выдвинулось на центральное место благодаря квантово-механическому пониманию причинности.

Ученик Гейзенберга К. Ф. Вайцзеккер определял различие между платонизмом и его альтернативой в физике как концептуальную оппозицию реального и формального (как еще более реального). По его мнению, можно исследовать реальное с помощью определенной экстраполяции с формальным или стремиться понять реальное «из него самого». Схожую точку зрения на процесс перехода от формального к реальному высказывали Коген, Гуссерль и многие другие.

Пожалуй, исторически первая формулировка данного приема, ставшего в конечном итоге методом Галилея и всей последующей физики, принадлежит Николаю Кузанскому. Итак, генеральное значение для нас имеют утверждения относительно природы, образа и структуры реальности. Существуют две методологические программы, к которым в принципе могут быть сведены все остальные теоретические конструкции, связывающие онтологию и методологию. Эти программы концептуально



различаются в вопросе об исходном образе мира: «Мир как единое целое» и «Мир как совокупность уникальных вещей и событий».

Противостояние методологических программ, инициированное расхождением концептуальных доктрин Платона и Аристотеля, не является ключевым противоборством всей истории философской мысли. Оно, несомненно, представляется важным для понимания процесса формирования и последующей эволюции научного метода в Новое время. В то же время оппозиция методологических программ может рассматриваться как побочная ветвь конкуренции платонизма и аристотелизма, определявших развитие философии во все предшествующие эпохи, отчасти включая и современный период.

Нетрудно видеть, что Платон и Аристотель, хотя и явились инициаторами рождения альтернативных программ, спорили вовсе не об этом. По крайней мере, сама проблема образа мироздания еще не была сформулирована в русле концептуальной оппозиции: «уникальное» — «универсальное». Рассматриваемое нами противоречие еще долго оставалось неэксплицированным, хотя к его экспликации приближались уже схоластики.

Пожалуй, первым среди тех, кто обратил внимание на оба члена оппозиции, был Кант. Ведь одним из центральных пунктов его теоретической философии является положение о противоречиях, присущих самой природе чистого разума. В разделе, описывающем трансцендентальную диалектику, Кант перечисляет трансцендентальные идеи (внеопытные утверждения, рассматривающие природу реальности) и поочередно доказывает то их истинность, то их же ложность. Не будучи в состоянии разрешить эти противоречия, названные им антиномиями чистого разума, Кант лишает их прежнего онтологического статуса, утверждая их в качестве регулятивных идей критического мышления.

Позднее споры о том, какая из онтологий является более истинной, приобрели «археологический» характер. Так, например, Л. Витгенштейн в «Логико-философском трактате» заявляет, что мир как органическое целое не дан нам непосредственно, а является результатом мистического опыта. В результате соединения логики и опыта, утверждает он, мы представляем мир как совокупность фактов.

Действительно, утверждение об органическом единстве мира нельзя отнести к непосредственному и очевидному. Но вот является ли оно непременно результатом мистического опыта — вопрос спорный. Факт устойчивого существования методологической программы Платона свидетельствует, по крайней мере, о возможности дискурсивного обоснования этого положения.

Ошибутся и те, кто будет считать непосредственно данной и исходную точку зрения программы Аристотеля. Идея мира как совокупности самодостаточных событий и уникальных вещей также может быть отнесена

к числу интуитивных. Хотя есть все основания заявить о метафорической природе как первого, так и второго взглядов на мир. И путеводной нитью для нас здесь служит анализ двух онтологий с точки зрения механизма наделения смыслом.

Французский философ Ж. Делез рассматривает процессы продуцирования, репродуцирования, существования и переноса смысла. Рассматривая этот онтологический генезис, Делез приходит к выводу о том, что индивидуальное неотделимо от мира. Главное действующее лицо генезиса — сингулярности (атомы или точки, наделенные смыслом) — могут рассматриваться двумя способами: 1) с точки зрения их существования и распределения по поверхности мира (извне); 2) через их сущность (изнутри).

Эта оригинальная понятийная конструкция, стремящаяся объяснить диалектику уникального и универсального применительно к сфере смысла, центральными понятиями объявляет сходящиеся и расходящиеся серии сингулярности. Данная теория являет собой попытку построения аналитико-геометрической модели мира как универсума смыслов по аналогии с новоевропейской математизацией мира вещей. Говорить о том, удачна ли эта попытка, еще рано. Но мотивированность ее не вызывает сомнения.

Мысль о том, что Книга Природы написана на языке математики, является одной из фундаментальных идей, лежащих в основе не только новоевропейской идеи науки, но и всей рационалистической традиции Запада. В ее основе лежит гипотеза единства научного знания как следствия постулируемого единства мира. Но в конце XIX столетия вдруг стало ясно, что существуют науки о природе и науки о духе, отличные как по предмету, так и по методу. Риккерт детально прорабатывает методические различия первых и вторых, называя их номотетическими и идеографическими: первые открывают законы, вторые изображают (графос) идеи уникальных вещей. Жизнь уникальна, а значит, уникальна и история, изображающая все происходящее с человеком.

Следует отметить, что разделение наук по методу и способу организации знания решает множество проблем и противоречий прежних философских систем, в которых постулировалось методическое единство знания в различных науках. Ведь именно забота о методическом единстве знания вынудила Декарта лишить историю титула науки, а Гегеля — проигнорировать все успехи и достижения математического естествознания. Выбор методологической программы фактически связывал мыслителя с определенными научными традициями, а исследователя с одной из двух альтернативных метафизических доктрин. Теперь же открывалась возможность для мирного сосуществования платонизма и аристотелизма, каузального и телеологического объяснения, функционализма и эссенциализма.

Правда, при этом некогда единый мир оказался разделенным на две автономные области: природу и историю-культуру-общество-человека. Второй член дихотомии учетверяется не случайно, и его дробление можно продолжать. История, культура, общество, человек, дух и т.п. — все это противостоит природе по одной и той же дискурсивной схеме. Любой из указанных видов неприродного либо возникает из природы, либо надстраивается над ней. И он всегда рассматривается одновременно и как продолжение, и как отрицание природы.

В этом состоит суть модернистской идеи науки. Если раньше природа понималась как одно из творений Бога, наряду с человеком, то современная метафизика со своей идеей эмерджентности отвела природе роль примитивного фундамента, из которого должна затем развиваться неприрода (история, дух, культура, общество, человек и т.п.).

При всей убедительности данной схемы не может не возникнуть подозрения, что это не мир таков, а человек так организовал свои представления о мире по каким-либо внерациональным соображениям. Начинается эпоха, которую называют то постклассической, то постмодернистской, то даже постнеклассической.

#### 4. Знание как социальный феномен

Особым образом сказалось на социальной онтологии обстоятельство, впоследствии названное отказом от эпистемологии в пользу социологии знания. Сторонники данного отказа заявили, что онтологические предпосылки, явные или неявные, не могут быть истинными или ложными, их признание является результатом внерационального, хотя, может быть, и социокультурного выбора. В этом случае, что совершенно очевидно, социальная онтология перестает представлять проблему для теоретиков, полностью переходя в ведение социологов знания.

Современная мысль, как феноменологическая, так и аналитическая, оказалась ориентирована на методики усмотрения смысла. Десубстанциализация онтологических конструкций, новый критический взгляд на любые онтологии породили совершенно иную ситуацию: теперь необходимо заменить подлинные и виртуальные вещи либо различными способами конституирования, либо различными стратегиями лингвистического поведения. Вопрос об онтологическом статусе социальной реальности приобрел совершенно иной смысл.

Один из центральных вопросов, возникающих в современном обществоведении, может быть сформулирован в духе Канта: как возможна социальная онтология? Необходимо выяснить, возможно ли сегодня найти равноценную замену утратившей свою силу оптической иллюзии? И нужно ли это? А если нет, то как можно обойтись без объектов с предельным онтологическим статусом, сохранив при этом, хотя бы

в минимальной степени, строгость научной теории? Эти и многие другие вопросы, лишь частично разрешенные в данной работе, являются и философскими, и частнонаучными одновременно. От того, какие ответы будут даны на них, во многом будет зависеть облик и содержание обществоведения завтрашнего дня.

Итоги исследования позволяют сделать предположение о том, что развитие социальной теории пойдет, вопреки многочисленным прогнозам, не в сторону дальнейшего удаления от теоретико-методологических стандартов естествознания и не в сторону сближения с юридическими науками. Скорее, мы станем свидетелями одновременного изменения как социально-гуманитарных, так и точных наук. Это изменение, по логике событий, должно преобразовать их настолько, что прежние асимметрии потеряют свою актуальность. Но и надеждам адептов «новой непрозрачности» и других разновидностей релятивизма вряд ли суждено сбыться. Социальная теория по-прежнему останется рациональным предприятием, а значит, должны быть найдены новые способы онтологического фундирования дедуктивно-аксиоматической системы. Будет ли это новая реификация, либо удастся обойтись без «социальных вещей», покажет время. Пока же можно утверждать, что исследования в области социальной онтологии должны быть продолжены.

Параллельно с философским спорами о бытии реальности и ее познаваемости возникает вопрос о сопоставлении онтологических доктрин различных наук, главным образом естественных. Ученые, методологи и науковеды вынуждены отказаться от идеи единой реальности, поразному изучаемой в философии и математическом естествознании. Необходимо объяснить, каким образом физическая реальность соотносится с химической, биологической и т.п. Таким образом, возникает тезис о слоях бытия или слоях реальности. Каждый слой имеет нечто общее и свои специфические законы, параметры и т.п. В данном контексте формируется и представление о реальности в одной из самых молодых для XIX столетия наук — социологии. Эта наука неотделима от ценностей. А ценности — от интересов.

Одним из наиболее существенных исследований, способствовавших становлению неклассической парадигмы, является работа Ю. Хабермаса «Знание и интересы». Немецкий исследователь сознательно акцентирует свое внимание не на новых возможностях познания, открывшихся благодаря лингвистическому повороту или принципу дополнительности описаний. В центре его внимания само понятие теории в контексте проблемы рациональности. Позиция Хабермаса формируется под влиянием идей позднего Гуссерля, немецкой антропологии, американского прагматизма и критической теории франкфуртской школы. Свою задачу автор видит в переосмыслении классического понимания теории, сформировавшегося в глубокой древности и не подвергавшегося критической рефлексии вплоть до гуссерлевского «Кризиса».

Несмотря на принятие некоторых важных идей Гуссерля, Хабермас помещает их в иную перспективу — критическую традицию Канта, провозгласившего примат практического над теоретическим. По мысли автора, кантовское понимание философии как критики знания, хотя и является в принципе верным, по существу представляет собой новое теоретизирование, не способное критически отнестись к себе, а значит, и несвободное от пороков прежнего теоретического знания. А все потому, считает Хабермас, что никакое знание не возникает просто так. В его основе всегда лежат интересы, тесно переплетающиеся со знанием и в совокупности образующие жизненный мир.

Мы привыкли рассматривать интересы в контексте жизни и деятельности индивида или группы индивидов (социального слоя, класса и т.п.). Но Хабермас изначально, следуя в этом установкам антропологической школы, рассматривает интересы человека как родового существа (*homo generis*). Начиная с Канта и Гегеля, Хабермас рассматривает эволюцию и разложение традиции, суть которой он называет критикой знания. Выясняя фундаментальные мотивы последней, он переходит к рассмотрению проекта критики знания как социальной теории, родоначальником которого является Маркс. Этот проект проявляется в трех различных традициях философии конца XIX и всего XX столетия: позитивизме и прагматизме (Конт, Мах, Пирс); историцизме (Дильтей) и психоанализе (Фрейд). Указанные традиции позволяют Хабермасу рассматривать как три параллельных (если не синхронных) процесса «саморефлексию естествознания», «саморефлексию наук о культуре» и «самонепонимание (*self-misunderstanding*) метапсихологии», соответственно. Неполная тождественность данной схемы и реальной репрезентации указанных имен и традиций восполняется подключением к третьему «разделу», помимо Фрейда, Маркса и Ницше. Получившийся в итоге уникальный дискурс, несмотря на все спорные моменты, представляется вполне убедительным. Рассмотрим его подробнее.

В своем рассмотрении позитивизма и прагматизма Хабермас концентрирует свое внимание на философском понимании науки Пирсом. Его суть в том, что процесс исследования понимается прагматистами как процесс обучения определенным правилам поведения. Для того чтобы правила могли эффективно работать, необходимо конституировать реальность таким образом, чтобы она позволяла действовать целерационально и с учетом обратной связи.

Для того чтобы создаваемые правила были универсальны, они должны быть отделены от тех конкретных условий, при которых они были получены. Другими словами, процессы обучения должны быть отделены от жизненных процессов: все сводится к выборочному контролю с обратной связью, что гарантирует определенный уровень точности. Эмпирико-аналитические науки предстают перед нами как опыт, оформленный

в гипотетико-дедуктивную систему утверждений. Эта система направлена на разрешение проблемных ситуаций, возникающих в рациональной человеческой деятельности в случаях неоправданных ожиданий. Таким образом, наука понимается Пирсом как поиск знания, расширяющего технический контроль над природой. Хабермас подчеркивает факт отождествления математического и прочего естествознания с наукой как таковой. Однако главную мысль Пирса о том, что все наше теоретизирование подчинено нашему действию, он принимает как истинную. Под тремя формами вывода здесь понимается дедукция, индукция и абдукция. Хабермас вслед за Пирсом признает встроенность знаний, получаемых с помощью названных процедур, в стратегию человеческого действия.

Второй тип знания — интерпретации, которые дают возможность ориентировать действия в рамках общих традиций, — рассматривается на примере исторической герменевтики Вильгельма Дильтея. Историк и философ жизни привлек внимание Хабермаса своей программной установкой: в философской рефлексии над наукой учиться понимать ее специфику, разговаривать на ее языке, овладевать ее проблематикой, используя при этом собственно философские средства и подходы. Подробно анализируя герменевтические и методолого-наукovedческие тезисы Дильтея, сегодня ставшие уже хрестоматийными, он ищет пути соединения их с современными представлениями о языке и философско-лингвистической перспективе.

Читая Дильтея, Хабермас обнаруживает всю ту же включенность гуманитаристики в контекст социальной практики. Совместные договоренности, их понимание или непонимание, соблюдение или несоблюдение — вот что представляет собою, по мнению Хабермаса, подлинная почва герменевтики. И хотя данная позиция не соответствует ни дильтевской, ни более современной гадамеровской герменевтике, Хабермаса это не смущает. Он дает подлинно «социологическую» и одновременно прагматистскую трактовку самосознанию наук о культуре.

Третьим видом знания, как мы помним, являются анализы, освобождающие сознание от зависимости гипостазированных им сил. То есть, помимо технического интереса в господстве над окружающей средой и практического интереса во взаимопонимании между людьми, по мысли Хабермаса, существует третий интерес, помогающий человеку компенсировать неизбежные издержки, которые возникают при проведении в жизнь первых двух. Этот интерес можно условно назвать эмансипационным.

## 5. Эмансипативный интерес разума

Смысл и специфику эмансипационного интереса Хабермас раскрывает через понятие «интереса разума», возвращаясь при этом к учениям немецкой классической философии. Именно в работах Канта, Фих-

те, Шеллинга, Гегеля и Маркса последовательно, хотя и по-разному, проводилась идея необходимости критической рефлексии над научным теоретизированием. Знание как чистое знание, существующее ради самого себя, или разум, миметически уподобляющий себя мере Космоса, а не деловитая настроенность на практические нужды, осуществляющая себя в науках о природе и культуре. Именно это обстоятельство часто упускается из виду при рассмотрении подлинных интересов человеческого рода, считает Хабермас.

Чем же может оказаться в действительности наука, выражающая эмансипативный интерес познающего разума? Хабермас отвечает на данный вопрос в полном соответствии с традициями франкфуртской школы: роль такой науки может выполнять только критическая теория. Ее главная особенность — методическая саморефлексия. Единственным примером реализации данной установки является, по мнению Хабермаса, фрейдовский психоанализ. Именно в психоаналитическом учении он находит все необходимые компоненты критической теории: и диалогическое рассмотрение с целью интерпретации природы объекта, и выход за пределы традиционных интерпретативных техник, и выявление значений, скрытых от субъекта в результате искажения и репрессии.

Вообще-то, вводя понятие эмансипативного интереса познания, Хабермас стремится компенсировать крайности грандиозных трансценденталистских систем, с одной стороны, и позитивистско-прагматистской точки зрения, — с другой. Он доказывает, что чистое познание если и имеет место, то все равно связано с интересом, только более высокого уровня. В свою очередь интерес человека не сводится к реализации частных биологических потребностей, но и включает в себя интерес, вытекающий из «родовой сущности» человека.

В итоге своего рассмотрения Хабермас формулирует следующие тезисы:

- достижения трансцендентального субъекта имеют свой базис в естественной истории человечества;
- познание в той мере является инструментом самосохранения, в какой оно трансцендирует чистое самосохранение;
- руководящие познанием интересы образуются в сфере труда, языка и господства;
- в свете саморефлексии познание и интерес едины;
- единство познания и интереса сохраняется в той диалектике, которая из исторических следов вытесненного диалога реконструирует вытесненное. Данные тезисы позволяют более точно понять позицию Хабермаса, а также оценить новые возможности, которые открываются при этом для определения понятия социальной реальности. Мысль о том, что социальная реальность конституируется в процессе деятельности, не является новой. Однако исследования Хабермаса позволяют понять



внутреннюю логику этого процесса. Реальность общества оказывается чем-то, возникающим в итоге накопления людьми определенных знаний и умений, позволяющих им вместе жить и эффективно взаимодействовать друг с другом.

Такие знания не даны в непосредственном опыте. Человек добывает их методом проб и ошибок, собирая в единую систему. Эта система в каждом конкретном случае есть зеркальная копия того общества, в котором живет человек. При этом «осями систематизации» являются все те же три направляющих интереса человеческого рода. Именно так, из уже имеющегося знания и умения формируется совокупность возможностей, определяющих будущие действия.

Возможности индивидуального и коллективного действия также могут быть разделены на три большие группы:

- а) действия, направленные на «внешние объекты», т.е. на использование природных ресурсов;
- б) действия, направленные на обеспечение взаимопонимания, взаимосогласования и взаимодействия;
- в) действия, позволяющие человеку оставаться свободным и сохранять относительную независимость от реифицированных последствий двух первых групп.

В идеале все три группы должны находиться в состоянии равновесия. Однако в реальной истории различных обществ всегда наблюдалось стремление к усилению первых двух за счет третьей. Это позволяло концентрировать силы на каком-либо избранном направлении и реализовывать амбициозные технические и социальные проекты. Но при этом одни люди использовали других в качестве средств, строя различные социальные машины.

Важным вкладом в понимание природы социальной реальности следует признать концепцию общества как самоописывающей (аутопойетической) системы Н. Лумана. Отказ от рассмотрения социальных систем по аналогии с биологическими позволил ему выявить и описать средства, с помощью которых социальная реальность сохраняется и самовоспроизводится.

В классической теории общества гарантом сохранения социальной реальности всегда выступали люди, их знания о том, как вести себя в тех или иных ситуациях. Социализация рассматривалась как процесс, позволявший организовать пополнение общества новыми членами, но и новыми гарантами сохранения параметров социальной реальности. А все разговоры о социальной памяти, социальном ответе и пр. зачастую понимались аллегорически.

Вопрос о механизмах сохранения пресловутых параметров ставился крайне редко. Люди нашли определенные способы взаимодействия методом проб и ошибок и запомнили их — таков самый простой от-

вет на поставленный вопрос. Его можно усложнить путем обращения к человеческой способности реифицировать нематериальные объекты. Луман предлагает совершенно иной путь, рассматривая общество как феномен, который может описывать себя и в своих описаниях отличать себя от всего того, что обществом не является. Именно здесь, на стыке самоописания и саморазличения, формируется социальная реальность.

Если физическая система обеспечивает свою сохранность за счет естественных свойств веществ, из которых она состоит, то биологическая уже нуждается в целеполагании, адаптации, интеграции и сохранении образца. Социальная же система должна описывать себя, воспроизводя себя в процессе описания.

Как и Хабермас, Луман считает основой общества коммуникацию, в которой можно выделить информацию, сообщение и понимание. Все три элемента способствуют постоянному снятию напряжения путем упрощения системой самой себя, в то время как параллельный процесс усложнения заставляет расходовать все новые и новые коммуникативные ресурсы. Фактически коммуникации производят и воспроизводят сами себя, формируя при этом закрытую систему.

Одним из важнейших характеристических качеств социальной реальности является то, что все составляющие ее коммуникации особым образом относятся к ожиданиям. Экспектационный характер социальных ролей (ролью называется ожидаемое поведение...) и социальных структур усиливает потенциальную составляющую социальной реальности. Поэтому, считает Луман, необходимо сохранить системный подход, заменив при этом совокупность онтологических допущений, позволяющих мыслить социальные системы как объекты. Ведь социальная система с помощью коммуникации вычленяется из окружающего мира, т.е. дистанцируется от природы, жизни или сознания.

Существенно то, что Луман исходит из тезиса «невероятности коммуникации», полагая, что не существует центрального наблюдателя, который мог бы увидеть общество в целом и зафиксировать то, чем является общество, и то, чем оно не является. Множество наблюдателей способны описывать общество со своих точек зрения (хозяйства, искусства или неравенства), не будучи в состоянии соединить свои описания. Проблема может быть разрешена лишь с помощью кибернетики второго порядка, позволяющей не только «наблюдать наблюдаемое», но и «наблюдать наблюдателей».

Концепция Лумана позволяет рассматривать социальную реальность в семантической плоскости. Эта плоскость разворачивается на фоне диалектики тавтологического и парадоксального. Социальное самописание находится в поисках самотождественности и в различении себя и иного, оправдывая с помощью этих логических процедур собственные симметрии и асимметрии, отождествления и дифференциации. Невероят-

ность порядка предполагает необходимость определенных семантических затрат, которые, в свою очередь, поддерживают или переопределяют структуру социальной реальности.

Таким образом, новые штрихи к пониманию социальной реальности в постклассической теории подчеркивают значение двух фундаментальных факторов, ее определяющих. Первый из них есть реализация в познании трех интересов человеческого рода, второй — процесс социального самоописания как способ бытия общества. Именно эти новации постклассической теории позволяют не только констатировать значение реификации в понимании общества, но и преодолеть или, по крайней мере, свести к минимуму негативное влияние оптической метафоры, благодаря которой социальные факты рассматривались как вещи.

Хотя сам термин «реальность» возник в европейской философии сравнительно недавно, мы можем проводить мысленные эксперименты, «до-страивая» образы реальности, созданные в различных культурах, в том числе и в древних антиподах античной ментальности, например Египте. Несмотря на всю необъятность данной темы, ее рассмотрение, пусть даже очень фрагментарное, обладает колоссальными иллюстративными возможностями. Как известно, сложившаяся социально-правовая практика Запада и Востока с древнейших времен имела весьма существенные различия.

Одним из таких различий являлось различие субъекта права: на Востоке таковым может являться семья, род или профессиональная группа, в то время как на Западе носителем права выступает отдельный человек — гражданин. Именно этим обстоятельством Б. В. Раушенбах объясняет различие в мироощущении древнеегипетских художников и древнерусских иконописцев, с одной стороны, и европейских живописцев эпохи Ренессанса. Западное мироощущение глубоко индивидуалистично, а восточное основано на коллективизме и соборности. Как будто для первых не существует понятия «Мы», а для вторых — «Я». И это представление, будучи социальным по своей природе, оказывается причиной возникновения различных пространственно-геометрических образов.

Одномерные геометризированные росписи стен египетских пирамид столь же непонятны современному европейцу, сколь непонятна обратная перспектива и символизм древнерусской иконы. Но еще более непонятно, как можно совместить идею объективности физической реальности и ее независимости от социального опыта.

Как же объяснить сам объясняющий фактор: различие в определении субъекта права? Не скрывается ли за этим различное понимание реальности? Компаративисты неоднократно подчеркивали, что метафизические взгляды и ментальность человека на Западе и на Востоке различаются своей направленностью. Репрезентант западной культуры в своей активности, как рутинной, так и творческой, направлен «вовне», стремясь

изменить внешний мир. В то же время на Востоке человек направлен «вовнутрь», т.е. на изменение себя. Из этого можно сделать вывод о том, что восточное понимание реальности подчиняет ее времени, связывая ее с внутренним переживанием и интуицией, тогда как западное представление о реальности соотносит последнюю с пространством. Отсюда и различное понимание атомарного образования реальности: в пространстве это всегда отдельный человек — психофизическое единство, личность; во времени это уже не смертный человек, а гораздо более устойчивое (в темпоральном смысле) явление — семья или род.

В свое время Л. Мэмфорд выдвинул тезис, в соответствии с которым не технический прогресс порождает социальный, а наоборот, — социальный прогресс является необходимым и достаточным условием для появления новых технологий. Традиционная точка зрения по этому вопросу, как известно, заключается в том, что технологические открытия способствовали скоплению богатств, высвобождению различных, в том числе и людских, ресурсов, что позволяло изменяться и усложняться социальной структуре. Так, например, открытие поливного земледелия и умение строить оросительные системы создало условия (в более сильном варианте — стало причиной) для появления в районах больших рек древних цивилизаций, — убеждены те, кто ее разделяет.

Но Мэмфорд утверждает, что «механической машине» всегда предшествует «социальная машина», т.е. новая социальная организация, делающая возможной невиданную ранее концентрацию интеллектуальных и трудовых ресурсов, а также направляющая их в определенное русло. Все аргументы в пользу этой точки зрения носят столь же умозрительный характер, сколь и доводы оппонентов. Видимо, данный спор никогда не завершится победой какой-либо позиции и станет одним из вечных вопросов философского обществоведения. Но, по крайней мере, сегодня уже нельзя, как прежде, объяснять социальные изменения новациями в технологической сфере. Классический тезис Маркса об опережающем развитии производительных сил по отношению к производственным отношениям теряет прежнюю убедительность.

Более сильным тезисом, нежели тезис Мэмфорда, является тезис о том, что социальные изменения не просто подталкивают технологические, создавая для них соответствующие условия, но и позволяют использовать в различных областях новые формы рациональности, открытые в сфере социального. Например, по утверждению В. С. Нерсисянца, не математическое представление о формальном равенстве предшествовало правовому, а правовое — математическому. Таким образом, идея справедливости рассматривается как возникшая раньше формального уравнивания. Социоморфные и социогенные корни многих абстракций, играющих в современном мышлении ключевую роль, выявлены уже давно. Однако сам факт их влияния на социальную реальность недооценивался по причине объективизма.

Как уже отмечалось прежде, общество как реальность находится в прямой зависимости от того, что именно мы знаем об обществе и насколько умеем в нем жить. Эту точку зрения всегда отстаивали социальные феноменологи. Но при этом главный акцент в их построениях делался на интерпретативной возможности, в то время как само знание всегда оставалось если не вне поля зрения, то в тени. Положение не исправилось даже тогда, когда Бергер и Лукман соединили феноменологическую перспективу с социологией знания: ни по своему содержанию, ни тем более по форме лежащее в основе социальной деятельности знание не интересовало феноменологически ориентированных социологов. Фактически ему был придан статус атомарной сущности. При этом все внимание оказалось сконцентрировано на языке.

## 6. От логоса-разума к логосу-языку

Поворот от Логоса-разума к Логосу-языку в действительности оказался предельно масштабным и новаторским предприятием. Он позволил не только переформулировать фундаментальные философские проблемы, но и породил неизбежность переопределения всех исходных понятий. При этом язык давно уже перестал быть тем, чем он был до лингвистического поворота. Во многих словарях он по-прежнему определяется и как знаковая система, служащая коммуникативным средством, и как система символов, отображающая совокупность эмпирических и абстрактных объектов.

На самом же деле в новейших теоретических конструкциях он незаметно превратился в некую порождающую стихию. И хотя слова Хайдеггера о языке как о «доме бытия» многими современниками были восприняты как пример философического поэтизирования, позднее стало ясно, что философы XX в. различными путями пришли к сходному результату. По сути, язык занял место пресловутых первых принципов, из которых должны выводиться все события и явления, как «рукотворные», так и «нерукотворные». Но если для физического или биологического мира все еще сохраняются различные эквиваленты классического принципа объективности, то в отношении социальной жизни возможности редукции к языку всего и вся оказываются неограниченными.

Наиболее показательны в этом отношении теоретические конструкции Т. Лукмана, К.-О. Апеля, Н. Лумана и некоторых других мыслителей схожей ориентации. При этом речь идет уже не об особом слое реальности — социальном. Вся реальность конституируется как социальная. Нетрудно видеть, что сохранение помимо реальности повседневной жизни еще и других реальностей (которые могут быть обозначены как неповседневные, т.е. теоретические) вновь возвращает феноменолога Лукмана к классической точке зрения на мир как на иерархию субordi-

нированных слоев. При этом повседневности отводится роль посредника, которая выполняется с помощью языка. Но язык здесь является системой лишь во вторую очередь: его системность и символичность не имеют прежнего значения. На первом месте в таком дискурсе стоит социальная природа языка. Более того, не только язык делает шаг навстречу обществу. Общество делает ответный шаг в направлении языка: эти понятия стремительно сближаются.

Пытаясь эксплицировать природу языка, Лукман последовательно рассматривает последний в двух различных ипостасях: а) в ситуации непосредственного, т.е. прямого общения; б) в процессе высвобождения из ситуации непосредственного общения. Его замысел состоит в том, чтобы связать эти два рода бытия, как в свое время Шопенгауэр стремился связать «мир как волю» и «мир как представление». Данная связка могла бы обеспечить в настоящем дискурсе снятие дихотомии субъективного и объективного. И не случайно Лукман обращается к понятию лингвистической формы. Данное понятие способно прояснить, каким образом язык проявляет собственное качество объективности.

Позиция, в соответствии с которой язык рассматривается как деятельность, сформировалась еще до Витгенштейна. Явление языка в повседневной жизни представляет его как статический продукт и как составную часть социальной и исторической реальности. Ведь в ситуации непосредственного общения мы имеем дело с общим (для меня и для моего партнера по коммуникации) рядом значений. Мы можем по-разному интерпретировать их, т.е. придавать одним и тем же значениям одни и те же смыслы. Эти смыслы должны быть в значительной степени схожи для того, чтобы коммуникация сама по себе могла осуществиться. При этом общими являются и лингвистические формы (знаки или компоненты знаков, элементами тематического поля которых являются звуковые формы). Рассматривая язык в ситуации непосредственного общения, необходимо допустить, что используемые при этом лингвистические формы входят в единую систему лингвистических форм, а также то, что они порождаются деятельностью и поведением говорящего. Другими словами, лингвистические формы должны быть исключены из всех традиционных контекстов, которые привлекаются социологами или лингвистами для их объяснения. Необходимо оставить лишь факт координации и синхронизации двух потоков сознания: сознания говорящего и сознания слушающего.

И тогда становится ясно, что в ситуации непосредственного общения язык не столь объективен. Ведь формы выражения, на которых основан язык в данной ситуации, не могут образовывать знаковую систему. Для этого необходимо интерсубъективное отражение себя в другом и другого в себе. Совместный опыт, процесс коммуникации и другие факторы позволяют объективировать язык как систему. Но, как отмечает Лукман,

лингвистические формы не объективируются сразу в момент своего возникновения. Объективность лингвистических форм основывается на их отделенности от актуализации воли, уникальности личного опыта, пространственных перспектив, последовательности выражений, создающих единый экспрессивный синдром, т.е. всего того, что могло бы связывать речевое (лингвистическое) поведение и неречевое (материальное) действие. Ведь если речь можно считать особой формой действия, то язык — его инфраструктурой.

Первоначально многим теоретикам казалось, что «открытие» социальной природы языка позволит выявить и описать еще одно измерение социальной реальности. На самом же деле произошло нечто иное — сама социальная реальность превратилась в измерение языка. А затем и вся реальность оказалась отождествлена с социальной. При этом социальная реальность понимается именно как повседневная, выраженная в естественном языке и являющаяся полем для человеческих действий, а не теоретические схемы социального мира, построенные по аналогии со схемами математического естествознания.

Значительную роль в осуществлении данной инверсии проясняет новейшее обращение к феномену повседневности как к особому, «нетематизируемому» экспликуату реальности. Ведь повседневность является непростой темой как раз в силу своей принципиальной нетеоретичности. Человек привык формировать свое теоретическое мышление на определенной дистанции от чувства обыденного, т.е. привычного и наглядного. Поэтому повседневное может быть раскрыто через множество альтернатив, главными среди которых, по мнению немецкого философа Б. Вальденфельса, являются:

- а) субъективное переживание — объективные структуры и процессы;
- б) типичные практические действия — индивидуальные и коллективные деяния;
- в) длительные ритмы — однократные эпохальные события;
- г) подвижные формы рациональности — идеальные конструкции и точные методы.

Совершенно очевидно, что повседневность может быть тематизирована различными способами. Задавать параметры обыденности можно исходя из субъективного мира человека, через объективное существование физических тел, через социум, язык, деятельность и т.п. Вальденфельс актуализирует проблему рациональности обыденной жизни, т.е. наличия в обыденном мире повторяющихся, смысловых и «рассудочно-прозрачных» взаимосвязей, существующих в различных сферах, а также стилях рациональности.

Вот такая рассеянная рациональность и выражает предельную реальность — реальность повседневной жизни. Напомним, что прежде воплощением рациональности считались геометризированный образ,



механическая или органическая схема, дискурсивный полисиллогизм и основанные на нем действия. Сегодня же мы говорим о множестве дискурсивных практик, предваряющих и сопровождающих человеческую деятельность. Каждой из них может быть поставлено в соответствие некоторое количество теоретических схем, описывающих и объясняющих мир. В контексте избранной теоретической схемы подбирается совокупность аналитико-описательных средств для осуществления дискурса, способного выполнить роль практического руководства для человека.

Язык, о котором идет речь в данный момент, представляет собой не только возможность говорить и действовать, но и сами действия. Кроме того, будучи продуктом исторического опыта данного социума, язык хранит в своих «недрах» определенное количество знания, как непосредственного, так и опосредованного.

Первый вид знания — непосредственное знание — характеризуется тем, что осознается людьми именно в качестве знания. Его собирают, хранят и используют. Его проверяют, критикуют и от него избавляются. Оно подразделяется на теоретическое и прикладное, рациональное и чувственное, дискурсивное и интуитивное. Все это сознание в принципе прозрачно для человека. Но его оказывается мало для того, чтобы люди могли сосуществовать и взаимодействовать. Вернее, они нуждаются в знании совершенно иного рода.

Второй тип знания не осознается человеком именно как знание. Это знание «скрывается» за теми символами, которыми обусловлено мышление человека и его действия. Как уже отмечалось во второй главе, социальные институты есть результат реификаций, образующихся в процессе хабиутализации и седиминтации определенного опыта, который обычно называют социальным. Под опытом здесь понимается, в первую очередь, совокупность знаний и действий, основанных на этих знаниях.

Было бы неверно полагать, что данный опыт является исключительно социальным. Речь идет обо всех типах человеческого опыта, а не только тех, которые связаны с межиндивидуальным взаимодействием или коллективными действиями. Разумеется, все человеческие действия подразумевают социальный контекст, ведь человек есть социальное существо. Но вот механизмы сохранения опыта любого типа непосредственно относятся к сфере социального.

Многие исследователи новой генерации сходятся в том, что язык является главным средством седиминтации опыта. Еще К. Маркс и Ф. Энгельс отмечали, что язык представляет собой «действительное сознание». Социальные феноменологи предлагают нетривиальный и чрезвычайно эффективный путь для связывания объективной и субъективной социальной реальности: через понятия знания и языка. После формирования образа «обобщенного другого» устанавливается симметричная связь между интерсубъективным набором значений и совокупностью

освоенных смыслов. Как отмечают Бергер и Лукман, данная симметрия никогда не может быть полной. Ни один субъект не осваивает весь интерсубъективный символический универсум, но лишь его фрагменты, доступные и значимые для него. В то же время субъективно осознаваемая (неограниченное количество раз восстанавливаемая в памяти и «переживаемая») автобиография никогда не может быть целиком выражена в значениях интерсубъективного символического универсума. Таким образом, проблема соответствия объективной и субъективной реальности распадается на две: проблему доступности и проблему выразимости.

## 7. Значение символических универсумов

Но что же такое социальная реальность в построениях феноменологических социологов? Фундаментальной разработкой новой интерпретации данного понятия занялись П. Бергер и Т. Лукман в книге «Социальная конструкция реальности». Уже в ее структуре содержится ответ на вопрос об онтологическом статусе понятия общества: общество есть и объективная, и субъективная реальность одновременно. Решение данного противоречия производится авторами на основе классической гегелевской диалектики: социальная реальность есть единство чего-то внешнего человеку и чего-то сконструированного им самим. Такое решение, разумеется, удовлетворяет далеко не всех социальных теоретиков.

Свое исследование социальной реальности Бергер и Лукман начинают с рассмотрения процессов седиментации, хабиутализации и реификации. Седиментация («застывание» в человеческой памяти некоторой части опыта в качестве признанной сущности) необходима для того, чтобы приобрести интерсубъективное измерение в традировании себя. Техническим средством для традирования является любая знаковая система. Но лучше всего для этой цели подходит язык, который становится накопителем огромной массы коллективных седиментаций. Специфика языка позволяет овладевать седиментациями, ничего не зная об условиях и причинах их появления.

Таким образом, авторы стремятся выявить нечто вроде наглядного механизма, решающего противоречие, рождающееся даже на уровне здравого смысла. За счет каких своих качеств социальная реальность оказывается столь стабильной и предсказуемой, если ее источником являются сознания людей? Ведь для сохранения мыслей люди изобрели книги, для сохранения чувств — литературу, музыку, живопись и т.п. Но почему социальные отношения столь стабильны, а их изменения так хорошо объяснимы с точки зрения их функциональной взаимозависимости. В конечном счете, именно этот феномен породил социологию и продолжает оправдывать ее существование, несмотря на все критические настроения в современной философии и науке.

Для объяснения стабильного существования ролей и институтов Бергер и Лукман используют понятие хабитуализации, т.е. опривычивания. Непрерывная экстернализация человека в деятельности с регулярностью порождает в его сознании некие модели взаимодействия, являющиеся репрезентантами социального порядка, который представляет собой непрерывное самопроизводство.

Все это вовсе не противоречит классической социологии. Новый ракурс появляется тогда, когда в центр рассмотрения попадает феномен рациональности социальных институтов. Действительно, вечный вопрос о рациональности возвращает нас к онтологии, заставляя делать ответственные утверждения относительно природы мира, в данном случае социального мира. Нетрудно видеть, что точка зрения Бергера и Лукмана направлена главным образом против тех теоретиков, которые считают рациональность имманентно присущей социальным институтам и структурам. Таким образом, они вроде бы становятся на позицию, в соответствии с которой статусно-ролевые структуры имеют «нерукотворный» характер, т.е. созданы не взаимодействующими людьми, а внешней силой.

Следующим шагом в данном рассуждении должно явиться признание в качестве источника этой внешней силы какой-то иной реальности, нежели реальность человеческого разума. Язык предусматривает, — пишут авторы, — фундаментальное наложение логики на объективированный социальный мир. Но с другой стороны, в основу институционализации поведения они кладут осознанное конструирование ролевых типологий.

Противоречие разрешается благодаря нетривиальной интерпретации термина «объективный». Долгое время под объективным понималось все то, что находится вне субъекта и существует независимо от него. Или то, что внутри мышления противостоит явлениям мысли в качестве мыслительного предмета. Понятие объективированного социального мира как бы предпосылает данному миру процедуру объективации (опредмечивания, превращения в объект). Но в свете отказа от субъект-объектной репрезентации мира Бергер и Лукман вводят другое понятие, позволяющее перейти от понятия объекта к понятию вещи — понятие реификации.

Под реификацией следует понимать, — пишут Бергер и Лукман, — процесс восприятия человеческих феноменов в качестве вещей, т.е. в нечеловеческих и, возможно, в сверхчеловеческих терминах. Это замечание очень существенно. Итак, феномены определяются как человеческие по своему происхождению. Но определить их в «человеческих» терминах на уровне обыденного сознания не представляется возможным. Реификация — это своеобразная модальность сознания, т.е. модальность объективации необъективного по своей природе мира.

Процесс реификации порождает, по мнению социальных феноменологов, преворачивание в сознании действительной взаимосвязи человека

и социального мира. Реификация может быть признана заключительной ступенью объективации. Она играет одинаково важную роль в деятельности как дотеоретического, так и теоретического сознания. И если авторами дотеоретических реификаций всегда признавались глобальные сообщества, то авторство теоретических реификаций принято приписывать создателям философских учений или научных теорий. Современная историко-философская мысль уже активно обсуждает, кому из древнегреческих философов обязана своим рождением оптическая метафора.

Бергер и Лукман убеждены в том, что все теоретические реификации не есть результат теоретического конструирования и рациональных инициатив. Они уходят корнями в дотеоретический реифицированный социальный мир и скорее подчиняются его рациональности, нежели «чистому разуму».

Если принять этот вывод, то оказывается, что не только социальный мир, состоящий из ролей и институтов, является итогом социальных взаимодействий. Фактически весь мир, мыслящийся нами с помощью концептуальных средств (мир «прошедший» через наше сознание), имеет своим источником опыт разрешения множества социальных ситуаций.

Именно этот вывод делает понятным подзаголовок «Социальной конструкции реальности» — «Трактат по социологии знания». Авторы решили социологически рассмотреть процесс производства знания о реальности, как если бы они были не участниками его, но лишь внешними наблюдателями.

Результаты мысленного эксперимента показали, что институциональный мир начинает сливаться с природным не в социологических теориях прошлого столетия, а еще в дотеоретическом сознании как итог его реифицирующей деятельности. Социальность или интересубъективность наших теоретических знаний о природе может быть истолкована по-разному. Но в любом случае, фундаментальное значение повседневности вызывает к жизни новое понимание ее роли в формировании рационального отношения к миру.

Такой сконструированный социальный мир все же еще не выглядит как достаточно стабильный. Процессы хабитуализации, седиментации и реификации не приводят к созданию вечных и неизменных сущностей. Раз найденные и даже закрепленные в традиции значения ролей и институтов могут подвергаться критике и ставиться под сомнение. И здесь, считают Бергер и Лукман, для стабилизации уже имеющихся объективаций необходимы новые средства. Наступает черед смысловой объективации «второго порядка», т.е. легитимации. Она создает новые значения, функции которых совершенно иные, нежели функции ролей и институтов. Эти новые значения должны обеспечивать интеграцию значений объектов «первого порядка» в символические универсумы.

Символические универсумы формируются в процессе передачи от поколения к поколению системы лингвистических объективаций

человеческого опыта. Благодаря специфическим свойствам реификации легитимация способна объяснить индивиду не только смыслы предписываемых действий, но и ответить на вопрос: «почему вещи являются таковыми, каковы они есть?», т.е. предпослать «ценностям» фундирующие их «знания».

Символические универсумы, полагают авторы, продуцируются процессами сигнификации (обозначения), которые относятся к реальностям, отличным от реальности повседневной жизни. Именно они способны обеспечить наделение смыслом любого процесса, института или роли. Благодаря символическому универсуму и общество, и история, и отдельные социальные институты, и конкретные исторические события обретают смысл.

Далее Бергер и Лукман рассматривают упорядочивающую функцию символического универсума в свете необходимости сдерживать постоянное давление хаоса на упорядоченную социальную реальность. Ведь всякому институциональному порядку, считают они, постоянно угрожают реальности, бессмысленные в терминах данных порядков. Но символический универсум, поддерживающий социальный порядок перед лицом хаоса, сам должен опираться на поддержку со стороны двух разноприродных феноменов: концептуальных механизмов и социальных организаций. Ведь в его задачу входит не только конституирование ролей и институтов, но и их объяснение. У отдельных символических универсумов и у их фрагментов всегда есть «недоброжелатели», в глазах которых они представляются нелогичными и несистематическими.

Возвращаясь к вопросу о диалектическом решении дихотомии объективного и субъективного, в вопросе о социальной реальности следует отметить предложенный Бергером и Лукманом механизм взаимоперехода первого и второго. Общество предстает перед теоретиками как диалектический процесс, включающий в себя три момента:

- а) экстернализацию;
- б) объективацию;
- в) интернализацию.

Экстернализация, т.е. осуществление неких действий, продуцирование значений которых происходит внутри сознания и воли, в мире субъекта, переходит в объективацию, создающую интересубъективный мир значений. Мы продуцируем значения, показываем их другим членам сообщества, признаем или не признаем значения, продуцируемые другими. В конечном итоге формируется символический универсум, являющийся своеобразной конвенцией.

Результат конвенции и становится объектом интернализации. Ее «подписание» не есть одномоментный акт, а растянутый во времени и рассредоточенный в пространстве коммуникативный процесс. В результате данного процесса и формируется интересубъективный мир значений.

Нарушая данную конвенцию, т.е. отрицая значения, мы не только рискуем подвергнуться различным социальным наказаниям, но и разрушаем возможность продуктивного взаимодействия с людьми, ранее взаимодействовавшими с нами на основе взаимного принятия символического универсума.

Человек, в соответствии с данной схемой, одновременно экстернализирует себя в социальном мире и интернализирует последний как социальную реальность. Эту реальность трудно назвать объективной, но в еще меньшей степени ей подходит титул субъективной. Ее вне всякого сомнения следует отнести к числу подлинных, так как она выступает как нечто внешнее по отношению к каждому человеку. И вряд ли можно безоговорочно согласиться с вышеприведенным утверждением о том, что эта реальность поддается целенаправленному изменению, т.е. люди способны ее изменить по своему замыслу. А именно это подразумевается, когда теоретики говорят о субъективном характере социальной реальности в противовес объективной реальности природы.

Необходимо признать, что сами термины «субъективный» и «объективный» применительно к понятию социальной реальности рождают дополнительные проблемы, ибо их смысл в данном контексте несколько иной, нежели в контексте природной реальности. Физические объекты не порождаются непосредственно человеческой волей или сознанием. Даже то, что произведено человеком и представляет собой воплощение человеческого замысла, столь же нуждается в организации физических усилий, необходимых для его появления, сколь и то, что появляется без участия человека. И здесь разделение на субъективное и объективное осуществляется по демаркационной линии «физическое — нефизическое». Другими словами, под объективным здесь понимают все подчиняющееся физическим законам, а под субъективным — неподчиняющееся никаким внешним законам, движимое лишь усилием человеческой мысли, воли или желания.

Совсем не так в случае с реальностью человеческого действия, в которой отсутствие физического действия также может рассматриваться как особый вид действия (как если бы отсутствие вещи считалось бы вещью особого рода). И в этом случае мы говорим о том, что социальные действия являются объективными, они подчиняются социальным законам, даже если не подразумевают физического действия.

Социальный закон, сколь спорным не представлялось бы некоторым теоретикам само это понятие, на самом деле имеет несомненный положительный смысл, ибо, невзирая на возможность осознанного или неосознанного произвола со стороны социальных деятелей, он, тем не менее, с абсолютной точностью определяет потенциальные формы их взаимодействия, нарушение которых столь же невозможно, как и нарушение законов природы. В этом и заключается главный смысл использования понятия «реальность» применительно к человеческому обществу.

Среди составляющих социальную реальность факторов, несомненно, есть и факторы, имеющие физическую, биологическую, т.е. естественнoнаучную природу, формирующих целый ряд векторов человеческого поведения, а также ограничивающих возможности человеческой воли. Социальная реальность содержит их в качестве оснований, гетерогенных своим собственным, каковые, несомненно, есть. Эти основания нашли воплощения в социальных институтах, которые вовсе не есть артефакты (как это утверждают социальные феноменологи). Они являются результатом применения к объяснению социального действия строгих аналитических процедур генерализации, идеализации и формализации. И их способность нечто объяснять вовсе не ниже, чем в естественных.

Некоторые феноменологи убеждены в том, что их метод усмотрения сущностей в противопоставлении основному методу математического естествознания есть не что иное, как типология. Метод типологии (А. Ф. Лосев называл его дистинктивно-дескриптивным) осуществляет распределение феноменов по «сущностям».

Данный метод, распространенный сегодня лишь в качественном «нематематическом» естествознании (биологии, геологии и т.п.), в позднеантичной и средневековой науке был главным методом всех наук, в том числе и перипатетической физики. Он в принципе не способен дать точное количественное знание, но зато позволяет выявлять качественную специфику разноприродных явлений.

В классической модели науки за качественным таксономическим способом познания оставалась роль междисциплинарного метода, сводящего в едином пространстве мира феномены, изучаемые различными науками. Мы могли говорить о специфике биологических форм растительного и животного проявлений жизни, даже если эта специфика исчезает при углубленной редукции в область биохимии, уравнивающей их как два различных случая построения белка. Сюда же можно отнести представления об отличии живой природы от неживой, электромагнитного от гравитационного видов физического взаимодействия и т.п.

В социологии, как и в любой другой частной науке, типология использовалась для выделения отдельных ее областей (социология экономики, социология науки, социология труда и пр.). Для внесения типологии «внутри» областей и признания качественной специфики отдельных явлений для традиционной социологии необходимо было бы отказаться от самой идеи общества как реальности — такова логика формализации вещей или событий. Общество вновь превратилось бы в совокупность событий, воплощенных в человеческих взаимодействиях.

Исходя из этой невозможности, но не отказываясь от понятия реальности, социальные феноменологи автоматически наполнили его совершенно иным содержанием. Реальность феноменологической социологии не сводится к выворачиванию «наизнанку» единичных явлений,



но понимается как внешнее человеку силовое поле, создаваемое другими людьми, их актуальными действиями и самой возможностью действовать.

В своем стремлении уйти от выявленной ими реификации и ее последствий социальные феноменологи осуществили иную реификацию. Можно сказать, что они объективировали субъективное, но не психологическими, а метафизическими средствами. Если использовать понятия картезианской философии, то можно сказать, что функционалисты в социальном познании сделали «началом реальности» субстанцию протяженную, тогда как социальные феноменологи — субстанцию мыслящую.

Каковы же главные итоги распространения феноменологических идей и формирования социальной феноменологии в особое направление? Изучение процесса «кристаллизации значения», побудившее феноменологов искать корни существующих социальных значений в «изначально данном в опыте», привело их к осознанию более сложной природы рациональности человеческого действия, чем это представлялось функционалистами. Сторонники качественной социологии пришли к идее «новой непрозрачности» социальной реальности. Жизненный мир стал представляться не схематизированным и децентрированным образованием, генерирующим фундамент и контекст рациональности.

Как отмечает английский представитель социальной феноменологии Д. Сильвермен, теоретики этого направления поставили перед собой задачу учесть человеческий характер окружающего мира. Это, в свою очередь, привело к такому «очеловечиванию» самой науки, что многие отказываются видеть в ней науку. Декларируемый феноменологами возврат к здравому смыслу в совокупности с утверждением ее основоположников о том, что все люди — социологи, исключает саму возможность научного спора с другими направлениями. Впрочем, они и не настаивают на этом, не отрицая достижений классической социологии (как в теории, так и в практике), полагая, что оба подхода к изучению общества должны взаимно дополнять друг друга.

## *Глава 3*

# РЕИФИКАЦИЯ В ПОСТТЕОРЕТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

### 1. «Реальность»: непереносимая многозначность

Если верить сообщениям прессы, экс-премьер Великобритании М. Тэтчер однажды заявила: «Такой вещи, как общество, не существует. Есть отдельные мужчины, отдельные женщины, и есть семьи». Был ли этот тезис подсказан «железной леди» кем-то из философски

образованных референтов как аргумент против расширения социальных программ, явился ли он результатом случайного знакомства с какими-то рассуждениями, типичными для английской интеллектуальной элиты, не суть важно. Вольно или невольно, но легендарный политик просто процитировала то, что можно найти на страницах книг, в которых обсуждается вопрос об онтологическом статусе универсалий. При этом, как мы видим, семья, вернее отдельные люди — это реальность, а общество в целом — нет. В этих словах можно увидеть квинтэссенцию английско-го номинализма и эмпиризма, и это также будет справедливо. Однако само присутствие в обыденном мышлении термина «реальность» глубоко и органично, чего нельзя сказать ни об одной другой философской категории. И это при всем том, что в отличие от таких терминов, как «пространство» или «время», «количество» или «качество», «материя» или «идея», понятие реальности не присутствовало в дотеоретическом мышлении в качестве слова повседневного языка.

Как и другие категории «второго порядка», такие как бытие, сознание или сущность, слово «realitas» вводится для обозначения «сущностного» признака понятия вещи — «res». Но затем это философское понятие проникает в пространство повседневности, активно употребляется в процессе обычной коммуникации, становится достоянием широких слоев общественности, образованной и не очень. Большая часть произносящих слово «реальность» и не подозревает о спекулятивном прошлом этого в высшей степени специального термина средневековой метафизики. Такое «восхождение от абстрактного к конкретному» заставляет вспомнить формулы позднесоветского истмата, где уровень теоретического возвышался в структуре общественного сознания над уровнем обыденного и активно влиял на него.

Когда английский писатель Терри Пратчетт утверждал, что реальность не зависит от того, что кажется, он выражал при этом очень известную мысль, согласно которой сущность не тождественна явлению. Но в пространстве повседневности мы можем встретить и знаменитое Спинозовское «достоверность не находится в вещах», что свидетельствует о гораздо более глубинном освоении традиционной метафизики. Об этом же свидетельствует и один из афоризмов Станислава Ежи Леца: «В реальности все оказалось совсем не так, как было на самом деле». Здесь противопоставление смыслов слова «реальность» и словосочетания «на самом деле» не только рождает улыбку, но и позволяет задуматься о том, как сложившаяся в речевых практиках синонимия может быть поставлена под сомнение.

Чрезвычайно востребованным понятие реальности оказывается в сравнительной культурологии, социальной и технологической футурологии. Так, например, специфика восточного мышления раскрывается через отличие от европейского понимание реальности. Это в равной степени от-

носится и к буддизму, и к индуизму, и к шаманизму, и ко всем остальным религиозным или религиозно-философским традициям. Нет, не только реальность, но и сознание, причинность, свобода или судьба являются концептуальными основаниями для сравнения. Но реальности в этом ряду отводится особая роль, ибо все остальные концепты определяются через нее, что в полной мере соответствует концептуальным иерархиям традиционной европейской философии.

Появились даже книги, где восточное понимание реальности уподобляется релятивистским и квантово-механическим моделям физической реальности. Вот характерный пассаж из подобного рода компаративистики: «Восточные мистики постоянно настаивают на том факте, что высшая реальность не может быть объектом рефлексии или передаваемого знания. Она не может быть адекватно описана словами, поскольку лежит вне области чувств и интеллекта, из которой происходят наши слова и понятия. Упанишады говорят об этом так: “Туда не проникает ни взгляд, Ни речь, ни ум...”»<sup>1</sup>. При этом вопрос о том, что такое «высшая реальность» и как она, наряду с другими «реальностями», вообще появилась в индийской философии, остается без ответа. Как будто речь идет об объекте, встретившемся в опыте или, подобно мистическому удвоению мира, рожденном в недрах религиозного мышления. Но понятие реальности сконструировано, т.е. оно является продуктом реификации абстрактного понятия, обозначающего признак предмета. Это отличает его от таких понятий, как мир, человек, или и сближает с такими понятиями, как «бытие», «сущность», «существование». Да, мир не дан нам в непосредственном опыте, но вполне выводим из него средствами здравого смысла, тогда как «реальность» рождается в глубине схоластического мышления путем овеществления невещественного.

Различение реального (истинного) и мнимого (ложного), реально-го (существующего на самом деле) и выдуманного (порожденного сознанием), реального (сущности) и кажущегося (явления), реального (возможного) и нереального (невозможного) свидетельствует о том, что «реальность» стала полноценным словом естественного языка со всей его полисемией и семантической непрозрачностью. Почему говорить «в реальности» оказывается зачастую удобнее, чем, например, «в жизни» или даже «в действительности»? Почему даже блатная феня сравнительно недавно обогатилась словосочетанием «реальный пацан»? Откуда такая неожиданная и, видимо, не всегда желаемая востребованность? Это вопросы, для нахождения ответов на которые надо проводить специальные социологические и филологические исследования, и, наверное, они могут выявить много интересного и поучительного. Но уже сейчас очевидно: существует как проблема скрытого влияния обыденного сло-

---

<sup>1</sup> Канра Ф. Дао физики. М., 2008. С. 49.

воупотребления на развитие теоретического мышления, так и проблема влияния философских и научных концептуализаций на повседневный жизненный мир. Если прежде в центре внимания феноменологов, начиная с Гуссерля, находился донаучный и дотеоретический жизненный мир, то проблематизация посттеоретического и постнаучного жизненного мира представляется вполне оправданной.

## 2. «Реальность» и концептуальные затруднения

Вплоть до XX в. споры о том, какова реальность, из каких частей и элементов она состоит и как познается, играли важную роль в развитии философии. Но затем ситуация изменилась. Все меньше оставалось тех, кто, подобно Н. Гартману и А. Уайтхеду, рассуждал о том, что представляет собой реальность, не ограничиваясь интерпретациями открытий физиков. Они пытались построить онтологии, в рамках которых можно было бы дать ответ на вопрос «Какова реальность?»

Но все большее влияние приобретали идеи философов, проблематизировавших как саму идею реальности, так и терминологию, с ней связанную. Э. Гуссерль в I томе своих «Идей...» выразил всеобщую усталость от проблем, связанных со словом «реальность», но при этом отметил, что «между сознанием и реальностью воистину зияет пропасть смысла».

Постепенно философы стали обращать внимание на то, что идея реальности навязывает определенный тип мышления и вытекающий из него способ рассмотрения вещей, процессов и явлений. Б. Рассел писал: «Логика, которую я буду отстаивать, является атомистичной в противоположность монистической логике тех, кто более или менее следует Гегелю. Говоря, что моя логика атомистична, я имею в виду, что разделяю убежденность здравого смысла в существовании многих отдельных предметов. Я не рассматриваю наблюдаемое многообразие мира как то, что состоит только из фаз и мнимых членений единственной нераздельной Реальности».

Данное утверждение Рассела полностью вписывается в его концепцию логического атомизма и может быть квалифицировано как программное для всей аналитической философии. Действительно, атомизм как одна из стратегий лингвистического поворота, базируется на отрицании метафизики, схоластики, умозрения, идеализма. Приписываемая Гегелю точка зрения на самом деле широко распространена и разделяется не только последователями немецкого философа. Есть все основания утверждать, что она не противоречит и здравому смыслу. Да и среди физиков есть немало адептов понимания мира как нераздельной реальности. Так, Д. Бом писал по поводу квантово-механического ее понимания: «Возникает новое представление о неразрывном единстве, отрицающее классические понятия о том, что мир можно разложить на самостоятельные, не зави-

сящие друг от друга части... Общепринятые классические понятия о том, что фундаментальной реальностью являются именно эти независимые “элементарные составные части” мира и что самые разнообразные системы возникают вследствие различных соединений и взаиморасположений этих частей, превращаются в свою противоположность, что неделимое квантовое единство всей Вселенной является наиболее фундаментальной реальностью, а эти относительно независимые составные части — только лишь частные единичные формы внутри этого единства»<sup>1</sup>.

Но философия XX в., по крайней мере такие влиятельные ее направления, как феноменология, аналитическая философия, прагматизм, идут совсем в другом направлении. Философы предпочитают говорить не о том, каковы свойства реальности, а о том, что это значит — говорить о реальности. Так, М. Шлик, ставя перед собой вопрос об общих принципах, объединяющих всех позитивистов, перечисляет «заблуждения», связанные с несостоятельностью таких понятий, как «данное», «трансцендентальная реальность», «истинная реальность» и др. «Однако, — пишет он далее, — главным поводом для современных дискуссий являются вовсе не эти неясности, на яблоке раздора, из-за которого сражаются представители разных партий, написано слово “реальность”»<sup>2</sup>. Мир состоит не из вещей, а из фактов, их описания должны сводиться к протокольным предложениям. Все эти постулаты последней волны позитивизма хорошо известны тем, кто знаком с историей современной философии.

Понятие реальности выделяется даже среди философских понятий: ему в большей степени, нежели другим концептам, свойственно вызывать, выражаясь языком Гильберта Райла, систематические затруднения. Действительно, понятие реальности выполняет в процессе философствования особые функции и имеет в пространстве философского дискурса, как, впрочем, и в обыденном словоупотреблении, совершенно исключительные полномочия. И те затруднения, которые понятие реальности вызывает систематически, подчеркивая его особый концептуальный статус, о чем свидетельствует, в частности, полемика вокруг реализма, берущая начало в средневековой философии и длящаяся по сей день, с лихвой компенсируются колоссальной объяснительной ролью, которую играет данное понятие в обсуждении таких тем, как «субъективное» и «объективное», «мир» и «сознание», «знание» и «незнание», «истина» и «заблуждение», «открытие» и «сотворение». Более того, именно здесь находится одна из точек соприкосновения теоретического и повседневного, научного и донаучного.

---

<sup>1</sup> Bohm D., Hiley B. On the Intuitive Understanding of Nonlocality as Implied by Quantum Theory. *Foundations of Physics*. Vol. S. 1975. P. 96.

<sup>2</sup> Шлик М. Позитивизм и реализм / Журнал «Erkenntnis» («Познание»). М.: Территория будущего; Идея-Пресс, 2007. С. 285.

В генезисе и начальной эволюции понятия реальности нельзя обнаружить ничего, что предвещало бы его особую роль в современном нам пространстве философствования. Будучи одним из вспомогательных концептуальных образований, призванным облегчить бремя позднесcholастической метафизики, «реальность» выступала как плод в высшей степени умозрительных конструкций. Это понятие обозначало нечто общее, присущее всем вещам и во многом повторяло парменидовско-платоновский путь концепта бытия. Ко времени Декарта в университетах предлагалось уже совсем в аристотелевском духе различать три реальности: формальную, объективную и актуальную. Но при этом она все еще проходила по ведомству акциденций, а не субстанций.

Тогда же под влиянием новой физики с концептуальной парой «res» — «realitas» происходит неожиданная инверсия: в XVII в. реальность превращается в «сверх-вещь», а еще позднее, в XIX в. — в «сверх-процесс»<sup>1</sup>. А вещи «становятся» чем-то вроде проявлений реальности, их частными случаями, фрагментами, частями. Таким образом, «вещь» и «реальность» как будто меняются своими онтологическими статусами. И вот уже слово «реальность» становится синонимичным таким словам, как «мир», «бытие», «существование». Но при этом в философских трактатах и научных статьях крайне трудно найти сколь-нибудь внятное определение понятия реальности, словари скорее ухудшают ситуацию. А вот примеров его использования для определения других понятий — сколько угодно. Вспомним хотя бы ленинское: «материя есть объективная реальность...»

В трудноопределимости понятия реальности воистину кроется какая-то загадка. Да и при обращении к понятию реальности в поисках ответов на онтологические или эпистемологические вопросы как будто автоматически возрастают семантические затраты. Сам объект, именуемый реальностью, «перебрался» в разряд очевидных. Мы спорим уже о том, познаваема ли реальность, сводима ли она к комплексу ощущений, определяема ли она посредством дифференциального уравнения второго порядка в частных производных. Вопрос о том, существует ли реальность, кажется менее уместным, нежели вопрос о доказательстве существования внешнего мира. «Мир» незаметно переместился в пространство теории, тогда как «реальность» выбыла из него. В результате философы оказались перед сложной дилеммой: отказаться от понятия реальности, но тогда перестраивать всю онтологию и концептуальный каркас, или же сохранить все как есть, и при этом мириться с неопределимостью и многозначностью базовой категории.

Здесь можно выделить три стратегии возможного решения данного противоречия:

---

<sup>1</sup> Подробнее об эволюции понятия реальности см.: *Пржиленский В. И.* Идея реальности и эпистемологический конструктивизм // Вопросы философии. 2010. № 11. С. 99.

- 1) объявить вопрос о реальности псевдовопросом;
- 2) онтологизировать что-то другое, например вещь, факт или действие;
- 3) признать реальность изначально конструируемой.

Все три указанные стратегии были, хотя и в различной степени, реализованы в XX в.

### 3. Вопрос о реальности или псевдовопрос?

Зачем нужна реальность, если есть слово «мир»? И зачем оно, если есть слово «существование»? Откуда такая высокая объяснительная сила? Рискну предположить: реальность нужна физикам, ибо это тот самый мостик, который позволяет осуществлять переход из наблюдаемого мира в мир математических сущностей, схем и геометрических образов, затем и вернуться обратно. Причем если первый можно назвать чувственным, то второй — мир математических сущностей — не является интеллигибельным в кантовском смысле слова. Это и не третий мир, введенный К. Поппером, ибо мир знаний, живущий своей жизнью, это совсем не та интуиция, которую хотели ввести физики. Да и сам Поппер считает реальность чем-то интуитивно ясным. «Когда мы проверяем наше предположение и фальсифицируем его, то мы ясно видим, что существует *реальность* (здесь и далее курсив мой. — В. П.) — то нечто, с чем столкнулось наше предположение. Наши фальсификации, — пишет он далее, — указывают пункты, в которых мы соприкасаемся с *реальностью*. Некоторые из наших теорий можно сопоставить с *реальностью*, и, когда это происходит, мы узнаем, что *реальность* существует, что существует нечто напоминающее нам о том, что наши идеи могут быть ошибочными... наука способна делать *реальные* открытия, и даже относительно того, что в открытии новых миров наш интеллект торжествует над нашим чувственным опытом. При этом я не впадаю в ошибку Парменида, отрицающего *реальность* всего того, что имеет цвет, изменчиво, индивидуально, неопределенно и не поддается описанию в нашем мире»<sup>1</sup>.

Из приведенных фрагментов видно, что Поппер использует «реальность» не как термин, а как слово естественного языка. Ему зачем-то нужна его многозначность, ибо с помощью данного слова им обозначается то объект, существование которого необходимо доказывать, то свойство, приписываемое разным объектам, то суперобъект, само «прикосновение» к которому радикально повышает эпистемологический статус добытого знания. Все это происходит в условиях особого жанра — жанра разъяснения. Своеобразная негадамеровская герменевтика или растолковывание отдельных трудностей, возникающих в «нагромождении» теоретических

---

<sup>1</sup> Поппер К. Логика и рост научного знания. М.: Прогресс, 1983. С. 117.



конструкций. Здесь необходимо понять не замысел другого человека, а разобрать концептуальные «завалы» и устранить сложности, возникающие при многократном абстрагировании и избыточной идеализации. Вот Поппер и восстанавливает утраченную связь между теоретическими построениями и миром повседневности.

Как известно, одной из целей проекта аналитической философии декларировалась ревизия философского и естественнонаучного словарей с целью их освобождения от понятий, доставшихся в наследство от спекулятивного и метафизического мышления. Все рассуждения о многозначности и трудноопределимости понятия «реальность» представители этого направления завершали утверждениями о том, что оно рождено неправильным использованием языка.

Р. Карнап также стремился отнести вопрос о реальности внешнего мира к разряду так называемых внешних вопросов, т.е. псевдовопросов. Этот вопрос он считает «внешним» для языкового каркаса, в рамках которого ставится вопрос о реальности отдельной вещи. А вот вопрос о реальности отдельной вещи псевдовопросом не является. Вещь реальна, если она включена в сеть отношений с другими вещами, реальность которых принимается как некая данность. «Те, кто поднимает вопрос о реальности самого мира вещей, — пишет Карнап, — может быть, имеют в виду вопрос не теоретический, как это кажется благодаря их формулировке, а скорее практический — вопрос практического решения относительно структуры нашего языка. Мы должны сделать выбор — принять или не принять, употреблять или не употреблять эти формы выражения в рассматриваемом каркасе»<sup>1</sup>.

Прагматисты от Пирса до Рорти осмыслили понятие реальности в рамках своей основной установки, согласно которой последнее не является чем-то «внешним» и «независимым». М. Даммит приводит аргумент Ч. Пирса как квинтэссенцию всего антиреализма: «Но если будет задан вопрос: может быть, некоторые реальности не существуют, будучи полностью независимыми от мысли, — я бы в свою очередь спросил: что означает это выражение и что оно может означать. Какая идея может быть присоединена к тому, о чем не существует никакой идеи?»<sup>2</sup>.

Значительную роль в позиции Пирса играет критика картезианства, которое он считает ответственным за формирование такого типа мышления, в котором и возникают сверхвещь, сверхмысль и сверхсмысл, чего, по его мнению, еще не могло появиться в средневековой схоластике. В своей статье «Некоторые последствия четырех неспособностей» он свел «дух картезианства» к четырем пунктам:

<sup>1</sup> Карнап Р. Значение и необходимость. М., 1957. С. 301.

<sup>2</sup> Dummett M. A. E. 'Realism' in Truth and Other Enigmas. London, 1978. P. 45. References to this paper hence-forth 'RT'.

«Он (Декарт. — *В. П.*) учит, что философия должна начинаться с универсального сомнения, в то время как схоластика никогда не ставила под вопрос свои основные принципы.

Он учит, что последний критерий достоверности должен быть найден в индивидуальном сознании; в то время как схоластика опиралась на свидетельства авторитетов и Католической Церкви.

Многообразные виды аргументации, характерные для Средних веков, заменяются единой цепью логического вывода, часто зависящего от незаметных предпосылок.

У схоластики были свои таинства веры, но она пыталась объяснить все сотворенные вещи. Однако есть множество фактов, которые картезианство не только не объясняет, но делает абсолютно необъяснимыми, если только не считать объяснением такие слова: «Таковыми их делает Бог»<sup>1</sup>.

Пирс отвергает указанные положения, заменяя их иными основаниями. Эти основания выражены в отрицаниях. Отрицанию подвергается прежде всего рационалистическая интуиция или интроспекция, о которой идет речь в знаменитом девизе Декарта: «...не искать никакой науки, кроме той, которую можно найти в себе самом или в громадной книге света...» Пирс же считает, что:

«1) У нас нет способности интроспекции, но все знания о внутреннем мире приобретаются путем гипотетического рассуждения, основанного на нашем знании внешних фактов.

2) У нас нет способности интуиции, но всякое знание логически определено предыдущим знанием.

3) У нас нет способности мыслить без помощи знаков.

4) У нас нет концепции абсолютно непознаваемого»<sup>2</sup>.

В этих строках выражено стремление избавиться от фундаментального различения всей предшествующей философии — различения мыслей и вещей, т.е. сознания и реальности. Пирс против разделения всего сущего на объект (реальность) и субъект (сознание). Ему вообще претит мысль такого «суперобъединения» всех вещей в единую реальность, всех рассуждений в единый вывод, всех мыслей в единое *cogito*. Есть много вещей, много мыслей, много знаков, связывающих вещи и мысли, а также наша способность оперировать знаками. В таком мире нет никакого смысла вводить суперабстракции, подобные какой-нибудь реальности.

#### 4. Альтернативы реальности

Понижение статуса реальности не обязательно приводит к радикальному антиэссенциализму и номинализму. Можно перейти к онтологизации чего-то другого, например единичных вещей, у которых дарованное

---

<sup>1</sup> Пирс Ч. Избранные философские произведения. М.: Логос, 2000. С. 48.

<sup>2</sup> Там же. С. 50.

еще Аристотелем «право владения» актуальным бытием (предельной степенью бытия) было «отобрано» в ходе новоевропейской научной революции и становления картезианства. Таким образом, переход от реальности назад к вещи — обратное движение. Именно эта мысль последовательно проведена в докладе и одноименной публикации М. Хайдеггера «Вещь» и некоторых других его работах, что вполне соответствует феноменологическому девизу: «Назад, к самим вещам!»

Тематика реальности появляется в хайдеггеровских работах в связи с проблемой дифференциации способов бытия. Подлинное разделение способов бытия возможно, по Хайдеггеру, лишь на основе анализа взаимопринадлежности чьей-то сущности (*essentia*, сущности) и способа бытия в аспекте принадлежности и первого, и второго к самой идее бытия. Немецкий мыслитель убежден, что бытие отличается от сущего своей артикулированностью, более того, оно артикулировано не единственным, а многими способами<sup>1</sup>. Он разделяет шесть основных способов бытия: экзистенцию, соприсутствие, подручность, наличие, жизнь, постоянство. Все эти способы настолько отличаются друг от друга, что само единство понятия «бытие» ставится под сомнение. И здесь перед Хайдеггером встает вопрос о реальности как один из важнейших.

Рассмотрение понятия реальности начинается с утверждения о его онтологической взаимосвязи с феноменами, мыслящимися в понятиях «присутствие», «мир» и «подручность». При этом подчеркивается, что реальность нельзя понимать лишь как один бытийный род среди других, необходимо принципиально разобрать проблему реальности, «ее условия и границы».

Как уже отмечалось, философы не едины даже в способе постановки вопроса о реальности. По этому поводу Хайдеггер замечает, что под данным заголовком обычно принято смешивать по смыслу довольно разные вопросы: существует ли нечто «трансцендентное сознанию», может ли быть доказано существование внешнего мира, познаваема ли реальность, и, наконец, вопрос о смысле реальности.

Специфика хайдеггеровского прочтения этой последовательности разных, но взаимоувязанных вопросов раскрывается в разделении им проблемы реальности на три части: «а) реальность как проблема бытия и доказуемости “внешнего мира”, б) реальность как онтологическая проблема, в) реальность и забота»<sup>2</sup>.

Рассматривая первую проблему, Хайдеггер отмечает, что вопрос о существовании внешнего мира или о его доказательстве является одновременно бессмысленным и двузначным. Бессмысленным потому, что сам этот вопрос есть вопрос, ставимый присутствием как бытием-в-мире.

---

<sup>1</sup> Херрманн Фр. — В. «Бытие и время» и «Основные проблемы феноменологии» / Философия Мартина Хайдеггера и современность. М., 1991. С. 77.

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 202.

Двузначность же происходит, по мнению Хайдеггера, из-за смешения двух различных вещей: мира как в-чем бытия и «мира» как внутримирного сущего. Вопрос о реальности внешнего мира здесь ставится без предшествующего прояснения феномена мира как такового. Отсюда и возникает смешение действительно доказываемого со способом доказательства и провозглашаемой целью доказательства.

Итак, то, что Кант называл скандалом в философии — отсутствие доказательства существования внешнего мира, Хайдеггеру кажется просто неверной постановкой проблемы. Само присутствие уже есть то, что считают своим долгом продемонстрировать берущиеся за подобные доказательства. Даже те, кто говорит о принятии существования мира на веру, ошибаются, — считает Хайдеггер, — ибо они косвенно подтверждают, что в идеале такое доказательство должно быть. Недоопределенным оказывается не мир с его реальностью, а «бытийный образ доказывающего и доказательств ищущего».

А вот для прояснения онтологического статуса реальности немецкий философ обращается к понятию внутримирности или внутримирного сущего. Вступая в полемику с теми, кто трактует реальность в духе волюнтаризма, т.е. как сопротивление и как сопротивляемость, Хайдеггер подчеркивает, что так называемый внешний мир тоже есть часть внутримирного сущего. «Сопротивление характеризует “внешний мир” в смысле внутримирного сущего, но никогда не в смысле мира. Сознание реальности само есть некий способ бытия-в-мире... Реальность как онтологический титул относится к внутримирному сущему. Если он служит для обозначения этого способа бытия вообще, то подручность и наличность служат модусами реальности»<sup>1</sup>.

Дальнейшую разработку идеи Хайдеггера о первичности вещи по отношению к реальности получают в фундаментальных трудах С. С. Неретиной и А. П. Огурцова<sup>2</sup>.

## 5. Реальность конструируется?

Третий путь философского бегства от реальности предлагает философия конструктивизма. Современные исследования в области эпистемологии, философии науки и когнитологии подтверждают, что в основе концептуализации и реификации лежит визуализация повседневного опыта и рутинных практик, усиливаемая применением метафор и иных средств смыслообразования. Существенную роль в понимании механизмов визуализации могут сыграть исследования американского философа Дона Айди, который на основе идей Э. Гуссерля показал схемы визуа-

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 211.

<sup>2</sup> Неретина С. С., Огурцов А. П. Пути к универсалиям. СПб.: Изд-во Русской Христианской гуманитарной академии. 2006.; Они же. Реабилитация вещи. М.: Мир, 2010.

лизации рутинного опыта. Идеи Айди направлены не на подтверждение важного для всех конструктивистов тезиса, согласно которому реальность неосознанно конструируется людьми как социальными существами, а на создание методологии и технологии осознанного и, в общем-то, индивидуального конструирования.

В работах Дона Айди осуществляется попытка создания инструментального реализма или экспериментальной феноменологии. Дон Айди ищет свой путь в раскрытии идеи инструментальности не только научной картины мира, но и самой реальности, «воссоздаваемой»/«открываемой» в ходе научных исследований. Той самой идеи, которая вдохновила Латура и Вулгара на поиски механизмов лабораторного конструирования фактов и легла в основу радикального конструктивизма. Но Айди интересует не лаборатория, а мышление и познание, их природа и механизмы в специфически эпистемологическом, а не историко-научном, философско-научном или социологическом контекстах. При этом в центре его поисков оказывается корреляция между визуальным и интеллектуальным, что позволяет выявить многообразие вариантов формализации и концептуализации человеческого опыта. Подробному анализу подвергается феномен мультистабильности, создающий блестящие возможности для интеллектуального конструирования — совсем как в юмовских ассоциациях впечатлений и идей, где способности к сохранению (при помощи памяти) дополняются способностями к изменению и перемещению (при помощи воображения). Айди использует понятие мультистабильности, которое в радиофизике означает синхронизацию автоколебаний, для метафорической презентации процесса визуального восприятия/конструирования вещи.

Далее Айди называет свой анализ попыткой деконструкции процедуры визуализации, вводя различие ноэмы и ноэтического контекста для дифференциации двух геометрических миров: исходного и преобразованного. Пытаясь увидеть в движении от первичных смутных образов к вторичным новым фигурам достаточно свободный выбор одного из возможных вариантов, американский исследователь подчеркивает конструктивный характер визуализации и ее возможности сделать конструирование вариативным и творческим.

Конструирование необходимо для того, чтобы воспользоваться плодами визуализации и когерентизации: после того как выбраны нужные визуализации и подогнаны друг к другу, их необходимо наделить мало-мальски приличным онтологическим статусом. Затем, в процессе применения новых концептов и целых концептуальных конструкций для конструирования фактов и иных нужд теоретизирования, осуществляется их сверка с «миром впечатлений», или миром повседневного опыта. Айди разбирает «хорошо известные и так обманчиво ясные» визуальные иллюзии, которые позволяют нам понять мультистабильные явления

и феноменологически деконструировать их. Примеры, взятые из учебников геометрии, философии и когнитивной психологии, подтверждают центральный тезис Айди о том, что вещи не даны нам в качестве неких сущностей, как то предписано естественной установкой, а являются результатом совмещения разнообразных перспектив, что делает их сущностно полиморфными<sup>1</sup>.

Как и положено американскому философу, Айди «дополняет» феноменологию идеями Витгенштейна и формулирует два операциональных правила, позволяющих проецировать феноменологическую редукцию в пространство экспериментальной феноменологии. «Первое операциональное правило, — пишет он, — состоит в том, чтобы относиться к феноменам опыта так, как они являются. Параллельно действующее правило, делающее внимание более строгим, может быть сформулировано в витгенштейнианской форме: Описывай, а не объясняй»<sup>2</sup>. Таким образом, считает Айди, определяются области исключения и области включения для феноменологического описания феноменов, что, собственно, и задает направление «конструирования реальности».

В более поздних работах Айди проявляется и тема реальности в виде рассуждений об инструментализации образа мира. Исследуя процесс построения инструментально ориентированной картины мира в новоевропейской науке, Айди писал, что «новый порядок становится определяющим для того, каким чувствам отдавать предпочтения и как направить чувства на достижение цели»<sup>3</sup>. Как здесь не вспомнить те самые механизмы соответствия, которые у Д. Юма отвечали за то, чтобы одни и те же простые идеи не могли бы каждый раз одинаково соединяться в сложные. Как известно, применение данного метода позволяет увидеть не только сам интересующий нас феномен, но и «способ его восприятия, что соответствует фундаментальной структуре опыта, которую Гуссерль называет интенциональностью»<sup>4</sup>.

## 6. «Реальность» в концептуализациях физиков

Одним из возможных объяснений ситуации, складывающейся с понятием реальности в современной философии, науке и той самой ничьей земле, где встречаются друг с другом не только «чистые представители» двух последних, но и адепты религиозного миропонимания, а также те, кто пишет научно-популярные книги о достижениях физической науки.

---

<sup>1</sup> *Ihde D.* Experimental phenomenology. N.Y.: G. P. Putnam's Sons, 1977. P. 73.

<sup>2</sup> *Ibid.* P. 34.

<sup>3</sup> *Ihde D.* Instrumental realism: The Interface between Philosophy of Science and Philosophy of Technology. Indiana University Press, 1991. P. 41.

<sup>4</sup> *Столярова О. Е.* Инструментальный реализм Д. Айди // История философии. Вып. 5. М.: ИФРАН, 2000. С. 125.

Надо же таким теоретикам, как А. Эйнштейн или Р. Пенроуз, не только вставлять в заголовки своих книг это роковое слово, но и не оставлять сомнений в том, что физики не задаются вопросом о том, есть ли реальность и конструируется ли она<sup>1</sup>. При этом физикам не нужен разговор о мире, они обсуждают реальность. Мир для них — это скорее философское понятие, а вот о реальности можно говорить вполне научно и вполне профессионально. При этом именно реальность наделяется структурой, свойствами и законами, которые выражаются математическими формулами.

Несмотря на то, что среди известных физиков немало тех, кто обращался к философии для решения собственных теоретических проблем, а также для интерпретации получаемых в ходе исследования результатов, в книгах и текстах понятие реальности используется исключительно в галилеевском смысле: «реальность» была и остается важным рабочим инструментом для обсуждения целого ряда тем. Как уже отмечалось, само слово может встретиться уже в заголовке, затем оно обязательно фигурирует во введении и заключении, как будто «вопросы про реальность» являются ритуальными, и ответы на них должны быть включены именно в эти части книги. При более подробном анализе тех фрагментов текстов, в которых упоминается «реальность», становится ясно, что речь идет о реальности как об особом объекте, наделенном предельным онтологическим статусом. То есть все то, что существует независимо от нас, и есть пресловутая реальность. Даже не сверхвещь, а сверхтермин, относящийся к метаязыку физиков.

Совсем недавно вышедшая книга Р. Пенроуза, в которой значительное место уделяется рассуждениям о реальности, наглядно иллюстрирует сделанное ранее утверждение. Знаменитый теоретик продолжает традицию, согласно которой физики не только излагают свои результаты на языке математики, но и пытаются дать им истолкование на языке философии. Одним из неотъемлемых элементов таких истолкований являются дополнения и уточнения, а иногда и радикальные изменения, привнесенные ими в образ реальности. При этом физиков мало волнуют сложности, возникающие при попытках философов дать этому понятию строгую дефиницию, не говоря уж о выстраивании непротиворечивой онтологии. Пенроуз просто констатирует наличие трех миров: платоновского математического, физического и ментального. Все три мира связаны некоторой круговой связью, проиллюстрированной с помощью рисунка. На рисунке изображены три шара, каждый из которых имеет точку, из которой на другой шар как из фонаря «струится» все расширяющийся поток света, образующий на поверхности другого шара некий

---

<sup>1</sup> Эйнштейн А. Физика и реальность: сб. ст. М., 1965; Пенроуз Р. Путь к реальности, или Законы, управляющие Вселенной. М.; Ижевск, 2007.



освещенный сектор. Видно, как светом математического мира «освещается» сегмент мира физического, а из него, в свою очередь, — освещается часть мира ментального. Этот третий мир — мир человеческой мысли — «проливает свет» на мир математики, что позволяет замкнуть в круг все три шара на этом рисунке.

В трактовке Пенроуза без труда можно обнаружить влияние концепции трех миров К. Поппера, но различия между рассуждениями этих двух авторов весьма показательны. Для физика, даже если этот физик взялся философствовать, можно просто констатировать наличие в поле его зрения разноприродных объектов, собрать их в три «мира» и нарисовать абсолютно умозрительную схему взаимного влияния друг на друга. Философы давно осудили подобные умозрения, отрицая дуализм и пытаясь спрятаться в разговорах о знаках, значениях и интерпретациях.

Физики продолжают визуализировать результаты своих «наблюдений», оправдываясь тем, что данные визуализации не участвуют ни в создании физических формул и уравнений, ни в производстве других видов собственно научного знания. Они лишь практически подтверждают древнюю метафору о том, что Книга Природы написана языком математики. Физический мир управляется математическими законами, пишет Пенроуз и тут же добавляет, что «имеются веские (хотя и неполные) свидетельства в пользу этой точки зрения. Если верить этим свидетельствам, то приходится признать, что все, существующее в физической Вселенной, вплоть до самых мельчайших мелочей, и в самом деле управляется точными математическими принципами — может быть, уравнениями, а может, какими-то другими неизвестными пока математическими структурами, фундаментально отличными от тех, что мы сегодня обозначаем термином “уравнение”»<sup>1</sup>.

Так в высшей степени оптимистически начинается объемная книга, в которой автор стремится обобщить все накопленные человечеством знания в области теоретической физики. Но на последних страницах Пенроуз вновь возвращается к проблеме реальности, и тон обсуждения становится заметно иным. Мы пока не нашли «путь к реальности», пишет он, но зато мы поняли, что «чем глубже мы проникаем в тайны Природы, тем в большей степени попытки понять их уводят нас в платоновский мир математических идеалов. Почему так происходит? Пока это остается загадкой. Но являются ли математические понятия объектами, реально населяющими собственный “мир”? Если это так, то в конечном счете мы обнаруживаем реальность в ее собственном доме, расположенном в этом полностью абстрактном мире»<sup>2</sup>. Зачем автору погружаться в проблемы философов, когда он просто визуализирует отношение между физическим

---

<sup>1</sup> Пенроуз Р. Указ. соч. С. 40.

<sup>2</sup> Там же. С. 850—851.

знанием и здравым смыслом или, скорее, осуществил транзит первого в пространство второго?

В том, что философские проблемы актуальны и важны для физики, Пенроуз не сомневается, и довольно существенное место отводит рассмотрению различных онтологий, построенных в процессе создания квантовой механики. В их построении участвовали и физики, и философы, а конкуренция этих интерпретаций в виде соответствующих исследовательских программ, как это всегда бывает в истории науки, не утратила своего значения вплоть до сегодняшнего дня. В рассматриваемой нами книге все коллизии становления квантовой механики изложены достаточно традиционно. «Среди многих физиков распространен тот взгляд, что квантовая механика вовсе не дает нам никакой картины “реальности”! Формализм квантовой механики, с их точки зрения, следует рассматривать именно как математический формализм. Этот формализм, как считают многие из занимающихся квантовой теорией, не говорит нам, в сущности, о действительной квантовой реальности нашего мира, а всего лишь позволяет вычислить вероятности альтернативных реальностей, которые могли бы возникнуть»<sup>1</sup>.

Далее в книге рассказывается о крайностях альтернативной точки зрения, где утверждается, что квантовое состояние в динамике «полностью описывает реальность». Итак, реальность или ее описание? Имеет ли смысл этот вопрос? Пенроуз вводит понятие омниума для обозначения большой суперпозиции, описываемой волновой функцией  $\psi$  для всей Вселенной в целом. Этот омниум, по сути означающий множественность миров, не есть, согласно представленной точке зрения, сама реальность. Почему? Да потому что «различные отдельные состояния разума перепутаны с различными возможными результатами проводимого измерения». Далее предлагается ввести в соответствие каждому результату измерения свой собственный мир со своей собственной копией экспериментатора. Совокупность таких миров с копиями экспериментаторов и составляет квантовую суперпозицию. Эдакая чрезвычайно усложненная онтология дилеммы или даже тетралеммы. Введение экспериментатора в онтологии данного типа автор объясняет необходимостью придания смысла связи формализма с наблюдаемым внешним миром. Сравнивая две исходные точки зрения а) и б), согласно которым квантовый формализм не выражает никакой реальности или, наоборот, выражает всю полноту реальности, Пенроуз приходит к требованию разделить термин «реальность» на два «подтермина». «В случае а), — пишет он, — вектор состояния  $\psi$  рассматривается как артефакт восприятия человека-экспериментатора, тогда как в случае б) в терминах восприятия экспериментатора описывается “обычная реальность”, а вектор состояния  $\psi$  представляет

<sup>1</sup> Пенроуз Р. Указ. соч. С. 654.

собой более глубокий уровень реальности (омниум), не наблюдаемый непосредственно»<sup>1</sup>. То есть сама по себе редукция квантового состояния во время измерения считается существующей только в сознании, а не в физической реальности.

Вслед за традиционными онтологиями, к числу которых относится еще и теория декогерентизации, в книге рассматриваются нетрадиционные, такие как «согласованные истории», «волна-пилот» и «новая теория с объективными R (редукциями квантовых состояний)». В одном случае удастся избежать редукции, вносящей онтологическую неопределенность. В другом случае возникает возможность просто объявить приблизительным и неидеальным само описание квантовых явлений. В третьем все возвращается к исходному онтологическому распределению, но с учетом онтологически реального статуса для эволюционирующего вектора состояний  $\psi$ . Здесь появляются такие образы, как близость онтологии «к земле», большая прочность одного уровня реальности по отношению к другому и т.д.

Подводя итог данному рассмотрению, можно сделать вывод, что Пенроуз придает важное значение тому, насколько успешно удастся интерпретировать отношение математических структур к реальности. Но о том, что такое реальность, он не пишет. Из этого не следует, что авторитетный физик готов исключить из своего вокабуляра слово «реальность» или, тем более, будет применять его исключительно в режиме научного термина или философского понятия. Слово «реальность» нужно Пенроузу именно как слово, а нахождение строгой его дефиниции и превращение в концепт будет означать окончательное завершение проекта познания. А может, и тогда будет нужно сохранять неопределенность и многозначность. Он не соглашается с цитируемым им С. Хокингом, утверждающим следующее: «Я не требую, чтобы теория соответствовала реальности, поскольку не знаю, что это такое. Реальность — это не то качество, наличие которого можно проверить с помощью лакмусовой бумажки»<sup>2</sup>. Но по тому, как именно используется им данный термин «реальность», можно прийти к мысли, что реальность как будто всегда будет «над схваткой». Проблемы теоретиков в том, чтобы отделять реальное от нереального в тех математических описаниях, которые добываются в процессе наблюдения и эксперимента, т.е. устанавливать их онтологический статус. Все фразы вроде «пути к реальности» или «картины реальности» есть всего лишь метафоры, и существуют они в пространстве донаучной и, что особенно важно, посленаучной повседневности, да и формулируются они для перевода с языка теоретической науки на язык здравого смысла.

---

<sup>1</sup> Пенроуз Р. Указ. соч. С. 656.

<sup>2</sup> Хокинг С., Пенроуз Р. Природа пространства и времени. Ижевск: РХД, 2000. С. 121.

## 7. Три базовых значения слова «реальность» и их концептуализация в философии и науке

Приведенный выше анализ интеллектуально-речевых практик, как научных, так и обыденных, позволяет сделать предположение о том, что в различных языковых играх и в соответствующих им дискурсах «реальность» выступает то как «сверхвещь», то как «сверхидея», то как «сверх-смысл». Реальность выступает как сверхвещь или, что в данном случае одно и то же, как сверхпроцесс, и именно в этом значении присутствует в частнонаучных онтологиях. Прежде всего, это характерно для физики, ибо именно физическая реальность всегда мыслилась как первичная, исходная и наиболее фундаментальная.

Вместе с физиками и другими «естественниками» реальность как сверхвещь мыслят и те философы, которых вплоть до середины XX в. относили к разряду метафизиков. Но это уже не совсем сверхвещь. Скорее, речь идет о такой сверхвещи, которая более напоминает сверхидею. Именно такой подход позволил неокантианцам утверждать, что реальность есть требование и направление чистого мышления. Как отмечает испытывший влияние неокантианцев Н. Гартман, понятие реальности не определяется через одни только вещи. Поэтому оно «является естественным понятием реальности: оно одно постигает “реальный мир”, в котором мы живем, как единый, т.е. как мир, содержащий в себе связанное и различным образом спутанное гетерогенное: живые и неживые образования, вещные и духовные процессы. Материю и дух охватывает один и тот же способ бытия; подобно тому, как материя и дух обнаруживают одни и те же фундаментальные моменты индивидуальности и временности»<sup>1</sup>.

Реальность как сверхсмысл присутствует в жизненном мире. Апелляции к реальности выступают как совершенно особый элемент в любых дискурсивных практиках. Смыслообразующая функция данного концепта, как уже отмечалось, реализуется в полной мере, когда необходимо осуществить переход из жизненного мира в пространство чистой теории, а затем вернуться обратно. Столь же семантические задачи стоят перед понятием реальности в процессе познания иной культуры, философии и науки. Вопрос «Какова реальность?» переходит в вопрос «А реальность ли то, к чему мы прикоснулись?» или же в вопрос «А можно ли прикоснуться к реальности и быть уверенным в этом?» И нет ни одной теории, как нет и ни одной практики, которая позволила бы дать ответ на эти вопросы.

Как отмечает Н. Мэрфи, противопоставление реалистов и постмодернистов не совсем корректно. Скорее, надо говорить, что в постмодернизме есть свой собственный реализм, как и свое собственное понимание слова «реальность». «Различие между реализмом модерна и реализмом, — пишет

---

<sup>1</sup> Гартман Н. К основоположению онтологии. СПб.: Наука, 2003. С. 393.

Мэрфи, — состоит в том, что постмодернистские реалисты ограничиваются дискуссией о вхождении слов “реальный” и “существующий” в языковую среду, в то время как модернистские реалисты говорят (или пытаются говорить) о связи между языком и миром. Следуя модернистской репрезентативной или референциальной теории языка, реалисты модерна ищут референции для теоретических терминов, используя корреспондентскую теорию истины или делая утверждения об отношениях приблизительного сходства между теоретическим языком и некоторыми аспектами мира»<sup>1</sup>. В то же время постмодернистские реалисты утверждают, что для того чтобы признать теоретические сущности существующими, необходимо всего лишь, чтобы они были введены по правилам и находились в согласии с теорией.

Следует признать, что современная философия все более носит посттеоретический характер. Что это значит? Парадоксально, но именно философы, впервые освоившие теоретизирование как особый вид мышления и активно использовавшие его для объяснения явлений и систематизации знания, первыми стали критически дистанцироваться от него. Так, провозглашенный еще Кантом девиз критической регуляции теоретического знания в XX в. стал основным содержанием таких направлений, как прагматизм, феноменология, аналитическая философия. До сих пор все философы, за исключением скептиков и нигилистов, мыслили свою деятельность как созидание теорий. Просто во времена Платона философы трудились над созданием теории мира, а в эпоху Декарта и Канта целью философской активности становится теория познания. Место спекуляции в новое время занимает рефлексия, но само теоретизирование остается сутью всякого философствования. И лишь в XX в. философы стали все чаще заявлять об отказе от «поиска оснований»<sup>2</sup>.

В мировой научной литературе проблема посттеоретического мышления и знания исследовалась в экспериментальной феноменологии, инструментальном реализме и герменевтике науки. Прежде всего, это работы американских философов Д. Айди и П. Хилана, а также болгарского исследователя Д. Гинева. Ими впервые были введены понятия посттеоретических объектов и посттеоретического жизненного мира, позволяющие концептуализировать феномен посттеоретического производства знания. Так, Д. Гинев, комментируя идеи Хилана, отмечает, что «научные практики производят “новые реальные феномены жизненного мира”, которые теоретически не нагружены». Они сосуществуют с теоретическим знанием в пространстве научного дискурса и, параллельно

---

<sup>1</sup> Murphy N. Op. cit. P. 296.

<sup>2</sup> Подробнее о посттеоретической философии см.: Пржиленский В. И. Посттеоретическое мышление // Философские науки. 2010. № 2. С. 143–144; Он же. Созерцание, рефлексия и коммуникация в современной культуре // Известия вузов. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 2008. № 4. С. 23–28.

с этим, в повседневном практическом смыслообразовании. Множество концептов «отвязываются» от соответствующих теорий и активно применяются в различных социальных практиках.

Одно из главных своих назначений посттеоретическая философия видит в утилизации значительной части существующего теоретического знания. Второй, не менее важной функцией посттеоретической философии можно считать задачу повышения безопасности при «эксплуатации» всего остального теоретического знания, т.е. знания, еще не пришедшего в полную негодность. И, наконец, третьей своей задачей посттеоретическая философия провозглашает контроль над процессами продуцирования нового теоретического знания.

Обострение ситуации вокруг понятия реальности связано главным образом с тем, что данное понятие играло центральную роль не только в формулировании оснований новоевропейских философских теорий, но и обеспечивало их конвертацию в предметно-терминологические области частных наук, а также способствовало их переводу на язык здравого смысла. В условиях доминирования посттеоретического мышления на первый план выходят инструментальные, а не мировоззренческие функции понятия реальности, что и проявляется в активном развитии конструктивизма, который, на самом деле, является не столько альтернативой реализму, сколько сигналом о снятии дихотомии «реализм — антиреализм» в пользу решения частных задач, предполагающих оперирование схемами, фреймами и иными ментальными структурами.

В этой связи есть все основания говорить о новом явлении — посттеоретическом и постнаучном жизненном мире. Разумеется, он появился не сегодня, а образовался одновременно с теоретическим мышлением и по мере его развития становился все более сложным, хаотичным и, в известном смысле, замусоренным. Сегодня влияние посттеоретического жизненного мира на мир теории и на повседневность становится все более веским и ощутимым. Еще недавно казалось, что формула «от теории к практике» в принципе характеризует все многообразие отношений между наукой и жизнью, между знанием и действием. По мере открытия все новых и новых влияний, взаимных детерминаций и планов интеракции становится очевидным, что созданные философами и учеными конструкции, сформулированные идеи и концептуальные персонажи начинают вести самостоятельную жизнь в самых разных пространствах и мирах, создавая неожиданные проблемы и незаметно оказывая самое разнообразное воздействие на социальные практики, целеполагание и смыслообразование. Галилею понадобилось представить реальность как сверхвещь для того, чтобы объяснить, куда деваются неоднородные и разнокачественные вещи, Гегель мыслил реальность как сверхидею для выведения из нее всех идей. И только сейчас возникла необходимость проследить, как мы после интеллектуальных действий, осуществляемых

в пространстве теории и по законам этой самой теории, то и дело вновь оказываемся в жизненном мире. И как мы обращаемся в повседневной жизни с полученными в ходе теоретизирования трофеями, как их используем, какие меры предосторожности должны при этом применять. Вот тогда-то реальность и встает перед нами как сверхсмысл.

### Основная литература

1. *Пржilenский В. И.* Философия юридической науки: учебное пособие для магистрантов и аспирантов, обучающихся по специальности «Юриспруденция». М.: Норма; ИНФРА-М, 2016.
2. *Пржilenский В. И.* Социальные технологии: фундаментальные и прикладные проблемы. М.: Норма; ИНФРА-М, 2016.
3. Философия права: концептуальные основы преподавания в юридических вузах / под ред. Л. А. Деминой. М.: Норма; ИНФРА-М, 2016. С. 5–52.
4. *Пржilenский В. И., Пржilenская И. Б.* Теоретическое знание в структуре и содержании образовательных практик // Философские науки. 2016. № 2. С. 36–45.
5. Современная философия: интеллектуальные технологии XXI века: рабочая программа. М.: Издательский центр Университета им. О. Е. Куцафина (МГЮА), 2015.

### Дополнительная литература

6. *Гартман Н.* К основоположению онтологии. СПб.: Наука, 2003.
7. *Капра Ф.* Дао физики. М., 2008.
8. *Карнап Р.* Значение и необходимость. М., 1957.
9. *Козловски П.* Культура постмодерна. М., 1997.
10. *Неретина С. С., Огурцов А. П.* Пути к универсалиям. СПб.: Изд-во Русской Христианской гуманитарной академии, 2006.
11. *Неретина С. С., Огурцов А. П.* Реабилитация вещи. М.: Мир, 2010.
12. *Пенроуз Р.* Путь к реальности, или Законы, управляющие Вселенной. М.; Ижевск, 2007.
13. *Пирс Ч.* Избранные философские произведения. М.: Логос, 2000.
14. *Поппер К.* Логика и рост научного знания. М.: Прогресс, 1983.
15. *Пржilenский В. И.* Идея реальности и эпистемологический конструктивизм // Вопросы философии. 2010. № 11.
16. *Столярова О. Е.* Инструментальный реализм Д. Айди // История философии. Вып. 5. М.: ИФРАН, 2000. С. 125.
17. *Хайдеггер М.* Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997.
18. *Херрманн Фр.* — В. «Бытие и время» и «Основные проблемы феноменологии» / Философия Мартина Хайдеггера и современность. М., 1991.



19. *Хокинг С., Пенроуз Р.* Природа пространства и времени. Ижевск: РХД, 2000.
20. *Шлик М.* Позитивизм и реализм // Журнал «Erkenntnis» («Познание»). М.: Территория будущего; Идея-Пресс, 2007. С. 285.
21. *Эйнштейн А.* Физика и реальность: сб. ст. М., 1965.
22. *Ihde D.* Experimental phenomenology. N.Y.: G. P. Putnam's Sons, 1977.
23. *Ihde D.* Instrumental realism: The Interface between Philosophy of Science and Philosophy of Technology. Indiana University Press, 1991. P. 41.

## Раздел III

# ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ЮРИДИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ

В результате изучения темы «Философские проблемы юридического знания» обучающийся должен:

— *знать* основные операции познавательной деятельности в сфере права; проблематику определения истинности познания и ее критериев; диалогическую природу понимания; основы методологии научного познания и методологические основы юридического мышления;

— *уметь* обосновывать собственную точку зрения; применять общеправовые, общенаучные методы в современных правовых учениях, в методологии права;

— *владеть* способностью квалифицированно проводить научные исследования в области права.

## Глава 1

# ЭВОЛЮЦИЯ ФИЛОСОФСКО-ПРАВОВОГО ЗНАНИЯ: ОТ СУЩНОСТИ К СМЫСЛУ

## 1. Философия права как наука и учебная дисциплина

Философия и право взаимодействуют по линии, которую обозначила идея права в интеллектуальной и политической истории Запада.

В современном обществе возрастает значимость философии права, ибо в возможность построения одной истинной теории права сегодня уже никто не верит. Именно философская рефлексия должна научить специалиста-правоведа жить в мире, в котором сосуществуют различные концепции юриспруденции.

Можно относиться к законам и институтам как к некоей данности, не задаваясь вопросом об их справедливости. Можно оценивать их как более или менее справедливые или полагать их справедливостью сомнению,

но делать это на основе обыденных представлений о справедливости. Примером такого отношения является социологический опрос бедных и богатых об их отношении к мошенничеству в сфере социальных пособий и к уклонению от уплаты налогов. Но есть и третий подход к оценке законов и институтов, связанный с интеллектуальной и социально-политической историей западной цивилизации. Этот подход связывает справедливость с понятием права, в основе которого лежит рациональное и универсальное понятие справедливости и даже целая теория справедливости. Специфика данного подхода состоит в том, что правопонимание изначально связано с рассуждением и, следовательно, с философией.

Рождение западной цивилизации датируется серединой первого тысячелетия до нашей эры. К сущностным ее чертам относят особый образ мысли и особый тип социальной организации. Рационализм в мышлении, рассуждении и объяснении оказывается неотделим от институтов гражданского общества, демократического правового государства.

Исторически механизм цивилизационной преемственности не менее сложен, чем механизм интеллектуального наследования. Афинская демократия, как и демократии других древнегреческих полисов, оказывала и продолжает оказывать существенное влияние на социальное и государственное строительство в Западной Европе, а затем в Северной Америке и, далее, по всему миру. Точно так же прослеживается путь рационалистической традиции, что лишний раз подтверждает их взаимосвязь.

В традиционном аграрном обществе господствующее представление о справедливости не подвергается сомнению. Но в современных индустриальных странах право неизбежно становится объектом рефлексии (философского осмысления и переосмысления). Уровень правосознания в таких странах напрямую зависит от способности теоретиков дать рациональную картину мира, объяснить произвольность права, легитимность власти и ценность порядка, каким бы формальным он ни казался. Русский философ и правовед Н. Коркунов отмечал: «Нельзя понять и положительного права, не имея понятия о том, какими теоретическими воззрениями руководствовались люди, созидавшие обычаи, законодательство, судебную практику»<sup>1</sup>.

В современном обществе возрастает значимость философии права. Развитие теории права на определенном этапе привело к мировоззренческому и методологическому плюрализму. Оказывается, существует немалое количество способов определения права, его включения в теоретические конструкции и обыденное сознание. Возникает широкий спектр взглядов и точек зрения на природу и смысл справедливости, совместить которые в рамках одной теории невозможно. Более того, определения права, справедливости и истины варьируются от позитив-

---

<sup>1</sup> Коркунов Н. М. История философии права. СПб., 1915. С. 2.

ных и конструктивных до негативных и деструктивных. Порой даже малообразованные люди склонны рассуждать на темы права и справедливости, зачастую опираясь на собственный негативный опыт или общественное мнение. В нестационарном обществе в период переоценки ценностей такие рассуждения особенно опасны, если им не противопоставить мнения компетентных и авторитетных экспертов и теоретиков. Но к числу таковых с необходимостью должны быть отнесены все юристы. Позитивное право представляет собой не только благо, но и особую технологию, фундирующую как отдельного человека, так и весь социум. Продолжающееся «расколдовывание» мира ставит под сомнение многие прежние пути формирования правосознания и правовой культуры. Для того чтобы право сохраняло свою действенность и не подменялось законом или имитацией, необходимо искать и находить новые возможности его рационального обоснования.

Философия права среди философских и юридических наук занимает крайне подвижное место. Существует множество школ и традиций философии права. Каждая из них выбирает свой особый способ взаимодействия с фундаментальными философскими науками. Так, концепции естественного права принципиально ориентированы на онтологию, а позитивистская философия права основывается на эпистемологии. Философско-правовой идеализм стремится скопировать всю систему философского знания, а психологическая доктрина направлена на минимизацию собственно философского.

Философия права представляет собой частную философскую дисциплину или даже специализированную отрасль философского знания, исследующую особый тип реальности — правовую реальность — специфически философскими средствами. Не все теоретики права признают необходимость дополнения теории права философскими анализами. Тем более что методологическое различие между правовой теорией и философией права бывает не столь очевидно, если сравнивать его с различием между философией природы и теоретической физикой. И все же оно есть.

Можно выделить две главные точки зрения на строение знания о праве. Противоречие между ними, по мнению Ю. В. Тихонравова, может быть выражено следующим образом:

- «1) философия права есть распространение общей философии на правовую проблематику;
- 2) философия права есть часть общей теории права, специализирующейся на проблемах методологии»<sup>1</sup>.

Следует заметить, что за этими тезисами стоят представительные философские традиции. Первая точка зрения ориентирована на англоязычную философию эмпиристского толка и воспроизводит идею

---

<sup>1</sup> Тихонравов Ю. В. Основы философии права. М., 1997. С. 32.

индукции: судебная практика формирует специальные юридические науки, те, в свою очередь, позволяют обосновать теорию права и сделать философские обобщения. Вторая точка зрения построена по модели дедукции. Она имеет корни в континентальном (французском и немецком) рационализме: философия права выводится из философии. Философия права кладется в основание теории права, а затем и конкретных правовых дисциплин. И лишь на фундаменте теоретического знания осуществляется практическое правоприменение. Нетрудно заметить здесь влияние не только разных философских, но и правовых традиций (англосаксонской и романо-германской), что свидетельствует о более фундаментальных различиях в культуре, ментальности, языке этих двух регионов западной цивилизации.

Философия и теория права находятся в соотношении, определение которого зависит от того, является ли определяющий представителем научного или исследовательского исследовательско-образовательного сообщества. Философия права отделилась от всего комплекса философского знания и от теории права (или теории государства и права) в на рубеже XVIII—XIX вв. Благодаря кантовской реформе рационального знания произошло окончательное отделение метафизики от науки. Философия права оказалась областью знания, изучающей метафизические и теоретико-познавательные основания правового знания, а теория права — позитивной наукой, изучающей действительность правоприменения и правотворчества.

Главная идея Канта о том, чтобы каждая частная наука, в том числе и право, не выводилась непосредственно из метафизики, а имела «региональную» философскую дисциплину, отличающуюся от нее прежде всего по своему методу. И если все докантовские политико-правовые учения были философскими, то в XIX в. теория права все более удаляется от философии права (так же как вся философия все более отграничивает себя от частных наук). Растет число тех, кто не видит необходимости философии для науки. Право возникает в процессе правоприменения и не нуждается в философском обосновании, — утверждают они, — достаточно одной научной теории права. И лишь в середине XX в. стало ясно, что не только философия, но и наука ограничена в своих познавательных возможностях. Это привело к тому, что появились другие инициативные теоретики, отрицающие необходимость научной теории права и предлагающие полностью заменить ее философией права.

Философия права не может быть построена без опоры на комплекс фундаментальных идей о мире, познании и человеке. В формировании ее принципов важную роль играют представления о добре и зле, целях и ценностях, сущем и должном, общественном идеале. Таким образом, философия права всегда ориентируется на определенную онтологию (учение о бытии и сущем), эпистемологию (учение о знании и познании),

антропологию (учение о человеке), этику (учение о добре и зле), социальную и политическую философию (учение о действии и взаимодействии, целях и ценностях).

Предметом философии права является правовая теория, практика правоприменения и взаимосвязь между ними. Теория и практика юриспруденции образует некое единство, т.е. целостную систему, которую можно определить как юридический дискурс. В современной философии дискурсом называют социально обусловленную организацию речи и действия. Для юридического дискурса характерны особый способ мировидения, обусловленный специальными терминами и практиками, специфический тип рассуждения и т.п. Кроме того, предметом философии права является взаимосвязь правовой теории с философией, этикой, политической теорией, идеологией и т.п.

Как известно, каждая область знания стремится определить свой собственный метод (или совокупность методов), на основе которых выстраивается методологическая и концептуально-теоретическая база всего знания. Методологическая направленность является следствием определения объекта и предмета исследования. Каждое философско-правовое направление определяет как предмет, так и метод данной науки, исходя из общефилософских и общеметодологических установок, лежащих в его основе.

Так, естественно-правовые и идеалистические школы полагают, что предметом философии права является *природа и сущность права*. Методологической базой данной школы является метафизический или умозрительный способ рассуждения. Позитивисты, историцисты или прагматисты, напротив, говорят о необходимости исследовать *конкретные проявления права и сделать обобщения*. В качестве методологического идеала они называют методологию частных наук, ориентацию на факты и т.п. Таким образом, оставаясь вне школ и направлений, можно сказать только, что предметом философии права является само право, а *методом — философский метод*. Несмотря на всю расплывчатость и неопределенность данного подхода, он — единственно возможный.

Действительно, в философии права исследованию подвергаются все без исключения правые феномены, а также все, что в той или иной степени связано с правом: человек, мораль, общество, разум, теория, практика и т.п. Так же и с методом: философы и философствующие юристы, осуществляя исследование права, применяли все многообразие философских методов и методик.

В современной философии права наибольшее распространение получили:

1) *умозрительный (спекулятивный) метод*, распространенный в период античности, позволяющий «созерцать», т.е. интуитивно постигать естественное право;

2) *дедуктивно-аксиоматический метод*, дающий возможность выводить из нескольких «очевидных» принципов все остальное учение о праве;

3) *опытно-индуктивный метод*, позволяющий делать обобщения по-вседневной юридической практики;

4) *метод мысленного эксперимента*, позволяющий манипулировать такими виртуальными сущностями, как «исходное состояние», «общественный договор», «война всех против всех»;

5) *трансцендентально-критический метод*, разделяющий сферу формального и сферу фактического (в современном прочтении, связанном с лингвистическим поворотом, эта пара превращается в пару «фактичность и значимость»);

6) *диалектический метод*, позволяющий преодолеть избыточный формализм правового мышления и проследить неразрывность формы (процессуального) и содержания (материального);

7) *феноменологический или герменевтический метод*, поставивший проблему смысла и переведший многие теоретические проблемы в сферу языка. Сюда же можно отнести деконструкцию и другие постмодернистские методики.

Среди отечественных исследователей в этой области по-прежнему преобладают методология исторического материализма и системный подход, что не исключает присутствия целого ряда инородных элементов, особенно неокантианских (С. С. Алексеев) и неогегельянских (В. С. Нерсисянц).

Структура философии права в общих чертах копирует генеральную структуру философского знания. В ней также выделяются области онтологии (метафизики), гносеологии (эпистемологии, теории познания), антропологии (аксиологии, этики) и социальной философии (политики). Важное место в структуре философско-правового знания занимает история философии и тесно связанная с ней история политико-правовых учений. Развитие идей и концепций имеет свою внутреннюю логику и во многом определяет содержание современной философии права. Гегель выдвинул тезис о совпадении исторического и логического (теоретического). Этот принцип позволяет выразить очень многое в современном понимании права через историко-философские знания.

Вся философия права может быть условно подразделена на четыре фундаментальные области. Первая и вторая области, рассматривающие право как равенство, могут быть названы областями концептуальных проблем права [здесь обсуждаются вопросы, связанные с определением равенства и стратегиями уравнивания, категориями «возможность», «действительность», «факт», «норма», «сущее», «должное» и др. Первую область называют правовой онтологией, потому что она рассматривает вопросы сущности и природы права. Вторая область, называемая правовой эпистемологией, занимается проблемами правового познания как



в области норм, так и в области фактов. Третья область, трактующая право как свободу, с неизбежностью обращается к индивиду и его благу. Еще Аристотель называл этику учением об индивидуальном благе, тогда как политику — учением о благе коллективном. Именно поэтому ее целесообразно назвать областью этических проблем права (в данной области обсуждаются проблемы соотношения морали и права, правовые проблемы прикладной этики и пр.). Четвертая область, подразумевающая под правом прежде всего справедливость, определяется как область политических проблем права. Предмет ее рассмотрения — феномен неравенства соотношения политики, идеологии и права, отрицание права во имя целесообразности и пр.].

В структуре философии права с неизбежностью находит свое воплощение сосуществование трех ее основных исторических типов: классического, модернистского (нового, современного) и постмодернистского (новейшего или постсовременного). Все эти типы названы исторически не потому, что исторически сменяли друг друга. Данная последовательность представляет собой последовательность их возникновения, но не последовательность исчезновения. Появление нового не приводит к исчезновению прежнего, но влечет их сосуществование. В настоящее время все три типа достаточно широко представлены в виде влиятельных школ и концепций. Более того, все они присутствуют в рамках одного и того же правового дискурса.

Схема рассмотрения исторических типов: в каждом историческом типе мы будем выделять следующие элементы:

- 1) общую характеристику данного исторического типа философии (идеи, интуиции, девизы);
- 2) философско-антропологические основы данного типа правопонимания (связь онтологии, антропологии, этики и философии права);
- 3) отношение человека к другим людям (схематизация и концептуализация в области социологии, теории политики и права).

Можно выделить три определения философии права: классическое, модернистское и постмодернистское:

1. Философия права исследует природу и сущность права, а также пути выведения из универсальных принципов права частных решений правовых вопросов.

2. Философия права создает методологию исследования всех правовых процессов и явлений, исследует понятия, общие для всех конкретных юридических дисциплин, и формирует единую систему правового знания. Кроме того, философия права связывает юридическую науку и социальную философию.

3. Философия права есть исследование смысла основных юридических понятий, норм и институтов, а также специфики юридического дискурса в сравнении с философским, этическим и политическим дискурсом.

## 2. Классическая философия права

Принципы классической философии до сих пор определяют облик «школьной» философии права. Классическая философия как исторический тип сформировалась в Древней Греции. Она и по сей день составляет фундамент, на котором базируется концептуальный каркас всего знания о мире и человеке, бытии и познании, добре и зле. В том числе, к данному философскому типу восходит и классическая теория справедливости. Справедливость в отношениях между людьми трактуется как проявление космического порядка. Классическая философия основана на идее особого (главного, «королевского») знания, позволяющего контролировать все остальное знание. Гераклит учил, что «многознание уму не научает». А вот знание немногого, но общего (или теоретического) дает ключ ко всему. Ибо из небольшого числа простых и очевидных принципов путем правильного рассуждения можно вывести множество заключений относительно единичных случаев и жизненных ситуаций. Таким образом, все знания должны быть организованы по тому же принципу, что и само бытие: из общего вытекает частное.

Главный метод классической философии — умозрительный (спекулятивный). Иногда этот метод называют интуитивным, так как интуиция направлена на очевидное. Ее задача — постичь скрытые начала вещей исходя из того, что непосредственно ясно человеческому разуму. Начала скрыты от взора человека потому, что он направлен на единичное, тогда как сами начала — всеобщие. Их нельзя найти среди единичных вещей, т.е. в чувственном данном мире. Они трансцендентны. Другими словами, они «не от мира сего», они существуют вне пространства и времени. Они вечны, совершенны и неизменны.

Идея познания мира неотделима от идеи самопознания. Познав себя, можно изменить себя, убрав все неистинное, нанесенное извне, вопреки человеческой природе. Изменение себя, таким образом, мыслится как возвращение к первозданной неиспорченной природе. Достижение такого состояния и «открывает» человеку глаза на подлинную природу вещей, делая доступным смысл бытия. Классическая философия объявляет целью философствования освобождение человека, возврат его к собственной природе, устремление к благу, реализацию его исходного замысла. Посредством правильного использования собственного разума философ надеялся восстановить гармонию человека с миром (Космосом, Богом) и обрести успокоение.

Вселенная в классической философии отождествляется с Космосом. Космос являет собой порядок и гармонию, соединяя истину, добро и красоту. Цементирующим началом является справедливое отношение частей с целым и частей друг к другу. Одно из древнейших изречений западной философии гласит: «А из каких (начал) вещам рождение, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они вы-

плачивают друг другу правозаконное возмещение неправды (= ущерба) в назначенный срок времени»<sup>1</sup>. Немного позднее Гераклит утверждал принцип действия всемирного разумного огня, правящего миром: «Под залог огня все вещи и огонь под залог всех вещей, словно как (под залог) золота — имущество и (под залог) имущества — золото»<sup>2</sup>.

Человек и общество в классической философии определяются в соответствии с античными и средневековыми представлениями о человеческой природе, этике (учении об индивидуальном благе) и политике (учении о коллективном целеполагании). В классической философии нет единой позиции относительно природы человека. Как в античности, так и в Средние века было выдвинуто немало разнообразных антропологических концепций. В античности человек воспринимался как частичка Космоса. Поэтому мы называем ее космоцентричной. Космоцентризм как центральный принцип античной философии выражает стремление к постижению мировой гармонии. Древнегреческие философы стремились понять мир, природу, космос как единое целое, как некую гармонию, как умопостигаемый порядок.

Философия в средневековой Европе соответствует принципу теоцентризма. В данный период философия опиралась на синтез двух традиций: языческой философии и христианской религии. Эти традиции слишком различны и не могут не противоречить друг другу (причем по большому кругу вопросов). Принятие христианства обусловило новый взгляд на мир и человека. И то и другое рассматривается как творение, т.е. вещи, сотворенные Богом в соответствии с определенным замыслом. Постичь сущность и смысл этих творений возможно лишь в русле богопознания, узнав тем самым и путь к спасению собственной души.

Антропоцентризм, сменивший в эпоху Возрождения средневековый теоцентризм, есть прямое следствие гуманистического движения. Человек, а не Бог рассматривается теперь как центр мироздания и ключ к постижению мировой гармонии. Он наделяется творческой силой и уподобляется Творцу не в способности различать добро и зло, но также в способности к созиданию.

Единым для всех трех эпох явилось представление о человеке как о существе, от природы наделенном неким божественным началом (искрой божьей). Это начало есть Разум (Логос). Он той же природы, что и Разум, творящий мир. Он неизменен, совершенен и вечен. Именно Разум связывает между собой «микрокосм» (внутренний мир человека) и макрокосм (Вселенная).

Аристотель определяет государство как один из видов общения. Таким образом, он фактически отождествляет общество и государство, что

---

<sup>1</sup> Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. С. 127.

<sup>2</sup> Там же. С. 222.

характерно для всей классической философии. Государство-общество, понимаемое как общение, регулируется нормами права, в основе которых лежит идея равенства всех перед законом.

Идея и смысл естественного права вырисовывается в процессе создания учения о форме, когда все сущее представляется как соединение формы и содержания. В соответствии с классической метафизикой и антропологией определяется понятие права как элемент Космоса. Право именуется природным (естественным) не в современном понимании природы, а в метафизическом понимании естества (стихии порождающей). С самого начала в данное понятие вкладывали различный смысл:

- как производная космического порядка;
- как воплощение божественной воли и божественного разума;
- как отражение божественного начала в человеке.

Самым главным здесь является утверждение о том, что человек наделен правом изначально. В момент своего прихода в сей мир он уже обладает своей долей космической (или божественной) справедливости. Его отношения с Богом, миром, стихиями подчинены неким законам, действующим на основе «всемирового» права. Гражданское право и все остальные виды правовых норм есть лишь проекция «всемирового» права на область межчеловеческих отношений. Деспотия, тирания и несправедливые законы происходят в результате забвения, извращения, обмана и регресса.

Для классической философии права характерно подчинение права государству, которое определяется как единственная возможность его воплощения. Государство это прежде всего власть, но это власть тех, кто составляет государство, т.е. его граждан. «Между правом и властью нет никакой непримиримой противоположности, а следовательно, нет противоположности и между государством и правом... Суверенитет, построенный на чистых “правовых” отношениях, является суверенитетом ослабленным, как это наблюдается в современных государствах, преимущественно подчеркивающих принцип права и стремящихся вылить отношения государственного властвования исключительно в юридическую форму»<sup>1</sup>. В классической философии государство отождествляется с обществом, а право воспринимается как единственный тип регулирования человеческих взаимоотношений.

Таким образом, право предстает как некий регулятив в деятельности государства, выполняя вспомогательные функции, задавая меру справедливости или масштаб соизмерения свободы граждан. Оно должно помогать государству в стремлении самого государства избежать несправедливых законов или неправомерных действий. При этом право как бы отдается в руки государству, которое по своей природе стремится быть

---

<sup>1</sup> Алексеев Н. Н. Основы философии права. М., 1998. С. 214.

справедливым. Точно так же как человек по своей природе стремится к благу (истине, добру, красоте). Этика и политика здесь едины.

Классическая философия права отстаивает взаимную необходимость и гармоническое единство власти и права. Именно власть мыслится в ней как единственный фактор социальной реальности, способный обеспечить реализацию норм права. Как отмечает С. С. Алексеев, «связь политической, государственной власти с правом — связь органическая, создающая сам феномен права и делающая его реальным фактором в жизни общества»<sup>1</sup>.

Метафизическая концепция права буквально, а не метафорически интерпретирует понятие природы права. Термин «естественное право» приобретает различное содержание в зависимости от того, какой тип онтологии принимается в качестве базового. Платоники (трансценденталисты, идеалисты) понимают под естественным правом нечто сверхъестественное. Как правило, их теории основаны на интуитивизме и на религиозной вере. Именно они формируют так называемый теологический подход к праву. Метафизический подход берет свое начало в философии Аристотеля. Перипатетики выводят право из естественного (земного, пространственно-временного) хода событий и порядка вещей.

В классической философии право отождествляется со справедливостью. Если мир это космос, то он гармоничен. А это значит, что мир воплощает истину, добро и красоту. Эти три ипостаси блага предполагают высшую справедливость как этическое, эстетическое и даже концептуальное требование к миру. Справедливость в отношениях между людьми — лишь часть или даже проекция мировой справедливости.

Умозрительно-метафизическая эпистемология делает источником знания о праве «природу вещей», открывающуюся человеческому разуму в качестве очевидной истины. Данная теория лежит в основе концепции естественного права. Аристотель и Цицерон полагали источником права человеческий разум, единый с вселенским разумом. Гражданское право дополняет естественное право, принуждая людей отвратиться от зла. Естественное право дает действующим законам их базис, ибо оно есть не что иное, как мораль, взятая в ее всеобщности. Некоторые теоретики утверждают, что мы подчинены закону не просто из-за его принудительной силы и не потому, что нам кажется полезнее такое подчинение, а потому, что законы содержат в себе момент истины. Существуют также антропологические концепции естественного права, наиболее значительная среди которых — концепция Маргарет Мид. Мид утверждает, что естественное право представляет собой правила поведения, которые развились из специфической родовой способности к моральной оценке.

По Аристотелю, существует два вида политической справедливости: естественная и юридическая. Естественная справедливость существует

---

<sup>1</sup> Алексеев С. С. Философия права. М., 1999. С. 66.

во всем, ее реализация не зависит от воли и действий людей. Юридическая справедливость, имея в своей основе равенство, воплощаясь в законах, теряет его и становится неравенством в действительности. Это происходит потому, что законы и конвенции никогда не могут предусмотреть действительно равных возможностей и равного воздаяния.

То же самое утверждает Аристотелем относительно закона. Существует естественный закон и частные законы. Естественный закон — это неписанный, но доступный разуму закон. Он совершенен, вечен и неизменен. Частные законы являются писаными, несовершенными и часто изменяются. Они должны стремиться как можно точнее отражать естественный закон, хотя и никогда не смогут его воплотить. Точно так же как нельзя абсолютно воплотить в какой-либо единичной вещи идеальную форму без изъянов и несовершенств.

Теологическая концепция права рождается в лоне средиземноморского монотеизма. Главное отличие теологической концепции права от метафизической обусловлено иным, нежели в античности, пониманием идеи Бога. Понятие бога есть в философских учениях и Аристотеля, и Цицерона, но здесь бог не мыслится как личность. Античная философия определяет бога то как космический разум, то как первую природу всего сущего. В Средние века благодаря христианству появляется идея Бога, наделенного не только разумом, но и волей, что превращает его из безликой надмировой стихии в личность. Божественная личность не только творит мир, но и является стороной, заинтересованной во всем происходящем.

В наиболее развитой форме теологическая концепция права представлена в томизме. Фома Аквинский переложил философско-правовую концепцию Аристотеля на язык христианской теологии: человеческий закон является несовершенным выражением естественного закона, который составляет часть Божественного закона. Его точка зрения не сразу завоевала сторонников, ибо долгое время в христианстве господствовало убеждение в радикальном различии и даже противоречии между земными институтами (как политическими, так и правовыми) и Градом Божьим (Христианской Церковью). Это противопоставление осмысливалось в рамках более философского противопоставления Афин и Иерусалима. При этом под Афинами понимался Разум и абстрактная истина, сформулированная в виде «мертвого» закона. Иерусалим же понимался как альтернативный принцип, в основе которого лежит Вера и Откровение.

Тертуллиан провозгласил в качестве логики веры логику абсурда. Все естественное понималось как противоположное божественному, ибо считалось отмеченным «печатью первородного греха». Философия Фомы и его философия права утверждали земное (природное) в качестве воплощения божественного замысла. А это уже не позволяло их противопоставлять. И Фома представил естественный закон как частный случай закона божественного.

Свое учение о природе права Фома основывает на четырех тезисах, построенных как ответы на четыре вопроса: «является ли закон чем-то, относящимся к разуму; всегда ли закон направлен на общую пользу; является ли разум человека достаточно компетентным для того, чтобы создавать законы; является ли опубликование существенным моментом для того или иного закона»<sup>1</sup>. Отвечая на поставленные вопросы, Аквинат заявляет, что:

- а) закон имеет отношение к разуму;
- б) закон предназначен ко всеобщему благу;
- в) человеческие законы формулирует человек (или весь народ, или делегат-законодатель);
- г) поскольку закон регулирует поведение некоторых лиц, то, издавая его, необходимо их информировать.

Фома делит универсальный Божественный закон на две части: умопостигаемый (интеллигибельный) и недоступный человеческому разумению. Интеллигибельный, в свою очередь, подразделяется на вечный закон и Слово Божье. Из вечного закона вытекает естественный закон, а из того — закон человеческий. Фома делает выводы о том, что:

- а) естественный закон не является обычаем;
- б) несмотря на многообразие конкретных норм, естественное право имеет единую основу, связанную с добром и отрицанием зла.

В первой трети нашего столетия средневековое учение о праве оказалось вновь востребованным. В основе возрождения томистской концепции естественного права лежало стремление к созданию правовой онтологии, действенной против новейших позитивистских течений. Нетолист Жан Дабен отождествил естественное право с моральной нормой.

### 3. Философия права модерна

Модерн нередко трактуется не только как историческая эпоха или художественно-интеллектуальный стиль, но и как философский проект. Данная эпоха начинается с девиза «Знание — сила» и по-прежнему ассоциируется с ним. Автор данного девиза Ф. Бэкон выступил против умозрительного характера прежней философии, заявив, что знание должно опираться на опыт и расширять человеческое могущество в его использовании природы. В это же время итальянец Г. Галилей реализует программу Пифагора и Платона, создавая математическое естествознание. Сфера несовершенной и изменчивой материи описывается с помощью совершенных и неизменных чисел и фигур. В основе математического естествознания — экспериментальное исследование свойств природы с целью ее математизации. Последователи Галилея И. Ньютон, Г. Лейб-

---

<sup>1</sup> Сурия Пракаш Синха. Юриспруденция. Философия права. М., 1996. С. 76.



ниц и др. заложили основы новоевропейской науки, в основе которой лежит уподобление природных процессов механическим устройствам.

В теории знания модернизм означает новую концепцию философии и науки. Классическая философия стремилась стать теорией бытия. Модерн совпал с разочарованием в ее претензиях на умозрительное постижение принципов мироздания. Модернистская философия — это теория познания, а не бытия. Бэкон, Декарт, Кант и др. видные философы модерна утверждают новый объект исследования: принципы и методы достижения знания, оставляя познание мира и человека частным наукам (физике, медицине и т.п.).

Новая концепция науки заключалась в ее ориентации на математику, практику, технику, опыт и эксперимент. Отказ от умозрительного рационализма в пользу эмпиризма дополнился новой архитектурой знания. Частные науки не выводятся из «первой философии», но развиваются сами благодаря опыту и эксперименту, гипотезам и обобщениям, проверке и практическому применению. Философия по-прежнему нужна, но уже как теория познания и учение о научном методе. Она полностью отказалась от исследования бытия, передав его для изучения частным наукам. Природа, общество и человек как главные объекты познания породили семейства естественных, социальных и гуманитарных наук. Бытие оказалось философской категорией, а не научным термином.

Существенным моментом модернистской философии явилась так называемая картезианская парадигма. Ее создатель Р. Декарт провозгласил тезис «*Cogito, ergo sum*» (Мыслю, следовательно, существую). Эта истина, наиболее очевидная из всех, должна, по мысли французского философа, обосновать другие очевидности, из которых может быть выведено остальное знание. Как и Бэкон, Декарт стремится преодолеть наследие умозрительной метафизики, изобилующей «ненаблюдаемыми сущностями» и «скрытыми качествами», расплывшимися в период схоластики. В картезианской парадигме философ начинает рассуждение не с высказываний о мире, а с очевидностей внутреннего опыта, считающихся более достоверными. Субъект (подлежащее) переносится из внешнего мира во внутренний мир мыслящего существа.

Особое значение в модернистской мысли приобретает идея поступательного развития, т.е. прогресса. Это и прогресс в области знаний (научный прогресс), и прогресс в области умений (технический прогресс).

Человек и общество в контексте идеи эволюции мыслятся совершенно иначе. Человек оказывается не только естественным существом, преобразовавшим собственную природу и освободившимся от ее детерминации посредством культуры. Общество определяется как природоподобная реальность, как этап естественного развития. Идея эволюции оказала колоссальное влияние на мировоззрение модерна. Декарт и Лейбниц, Кант и Лаплас стремятся показать, как образуется и эволюционирует

Вселенная. Ламарк и Дарвин развивают идеи эволюции в области биологии. Природа определяется как эволюционирующий феномен, развивающийся от хаоса к порядку через последовательность незначительных изменений, происходящих естественным путем. Такая модель позволяет обойтись без допущения грандиозного и сверхъестественного вмешательства, что делает эволюционизм предпочтительнее креационизма. Идея эволюции предполагает

1) движение от простого к сложному в природе (в физике, химии, биологии и космологии);

2) движение человека и общества от природы к свободе (от мира необходимости к царству свободы или от материального к духовному).

Принятие данной идеи радикально изменило антропологическую доктрину. Оба прежних подхода — теологический (человек есть творение) и метафизический (человек есть разумное существо) — подвергаются существенному переосмыслению.

Человек остается творением, но не личного Бога христианской религии, а безличной природы и, в известном смысле, творцом самого себя. Ведь эволюция человека — плод коллективных усилий рода *homo sapiens*. Креационизм подменяется естественнонаучным пантеизмом. Природа с ее разумностью наделяется творческой энергией лишь метафорически. Да и сам человек допускается в соавторы самого себя наряду с естественным отбором и закономерностями развития общества.

Человек по-прежнему понимается как разумное существо, но его разум представляется развитием таких естественных органов, как мозг и нервная система. Этими органами наделены и «неразумные» животные. Биологи создают объяснения того, как из физиологических рефлексов возникает простейшая психическая активность, которая затем усложняется, создавая мысль. Разум и его законы ориентируют человека в мире, позволяют ему адаптироваться и эффективно действовать.

Таким образом, «первобытному человеку» можно приписать лишь «зародышевые формы» разума, свободы, права. Человек в учениях нового времени — это естественное существо, преобразовавшее свою природу, надстроившее над биологическим социальное. По мере этого преобразования все большее значение в жизни индивида приобретает самостоятельность в мышлении и действии, появляется свобода и ответственность.

Общество мыслится в модерне как реальность, а государство — как один из продуктов данной реальности (как социальный институт или социальное учреждение). Оно рождается в недрах общественной жизни, которая значительно богаче формальных структур, политических и правовых институтов. Утверждается, что возникновение государства есть «закономерный этап развития общества от простого к сложному». Вторичность государства по отношению к обществу приводит к весьма важным следствиям. Право не только отделяется от государства, но и, в известной

степени, противопоставляется ему. Правовые нормы рассматриваются как разновидность социальных норм. Право представляется не одной из сущностных черт свободного индивида, а скорее социальным ограничителем, т.е. противовесом власти. Это радикально изменяет представления о генезисе и эволюции механизмов правоприменения. Не сильное государство, а сильное (т.е. здоровое и открытое) общество есть гарант принятия справедливых законов и их неукоснительного соблюдения. Именно оно должно контролировать государство и навязывать свою волю. Таким образом, государство, бывшее в философии Платона целью и самодостаточной ценностью, становится в модернистской философии средством, необходимым для достижения гармоничной социальной жизни.

Классическую по своей сути идею первичности целого по отношению к части (государства к индивиду) отстаивают Гегель и его последователи (социалисты и национал-социалисты). Модернисты (т.е. либералы) не обязательно являются анархистами. Но они опасаются возможности неправового государства и неправовых законов больше, нежели неизбежного в либеральном обществе беспорядка. Другими словами, произвол со стороны государства для них менее желателен, чем произвол со стороны граждан. Либеральная доктрина преворачивает отношение между властью и правом: она превращает право из средств государственного управления в самостоятельный источник регулирования социальных отношений, стремясь сделать государство средством для реализации права.

Понятие естественного права возрождается в учениях просветителей. XVIII в., получивший название века Просвещения, также, как и век предыдущий, отличается особыми надеждами на развитие науки и научного знания. Но главный акцент при этом делался не столько на познании и преобразовании природы, а на изменении общества, его нравов и устоев. По мнению «просветителей» (философов, пропагандировавших новую роль науки и образования), именно наука способна улучшить жизнь человека путем преобразования государственных институтов на началах Разума. Помимо социальных, политических и правовых реформ преобразованию должен подвергнуться и сам гражданин европейского государства путем обретения равных прав и достоинства, что немыслимо без приобщения к достижениям науки и обретения прогрессивного мировоззрения.

Таким образом, центральная идея Просвещения — научный, технический, социальный и моральный прогресс сообщества европейских государств. «Просвещение, — писал Кант, — это выход человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находился по собственной вине. Несовершеннолетие — это неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-нибудь другого. Несовершеннолетие по собственной вине имеет причиной не недостаток рассудка, а недоста-

ток решимости и мужества пользоваться им со стороны кого-то другого... Имей мужество пользоваться своим собственным умом»<sup>1</sup>.

Просвещение — оптимистическая философия прогрессивно крепнущей буржуазии, философия, целиком посвятившая себя прогрессу. Она опирается на разум, критически выступает против «суеверий» позитивных религий и спекулятивных метафизических систем, видя в них неоправданное обращение к сверхъестественному. Просветители предлагают взамен естественную религию, естественную нравственность и естественное право.

Специфика трактовки естественного права просветителями заключается в том, что естественное противопоставляется общественному, оно представляет собой дообщественное состояние индивида. Особая роль здесь отводится так называемому мысленному эксперименту, суть которого в том, чтобы представить себе, какими могли бы быть отношения между людьми, если бы их не связывала традиция совместного проживания в одном обществе. Гоббс выдвинул гипотезу первоначальной войны («Война всех против всех»). Локк утверждал, что исходным является состояние мира и солидарности. Руссо подчеркивал договорный характер социальных отношений. Все они противопоставляли естественное право гражданскому или, в терминах Гегеля, позитивному.

Последний крупный представитель европейского Просвещения Кант так определял понятие естественного права: «Основное деление права не может быть делением на право естественное и общественное (как считают до сих пор); оно должно быть делением на естественное право и гражданское; первое из них носит название частного права, второе — публичного. В самом деле, естественному состоянию противоположно не общественное состояние, а гражданское состояние: в естественном состоянии общество может существовать, но только не гражданское (гарантирующее мое и твое посредством публичных законов); поэтому право в естественном состоянии называется частным»<sup>1</sup>.

Вмешавшись в способ конституирования права, идея общества и общественной эволюции существенно трансформировала исходный смысл понятия естественного права.

Идеалистические теории права появляются благодаря появлению новоевропейского идеализма. Идеалистический подход считает право порождением человеческого духа, который развивается в преодолении естественного состояния, т.е. вопреки природе. К числу наиболее влиятельных идеалистических философско-правовых традиций относятся кантианская и гегельянская традиции. По Канту, человеческий разум применяется различным образом в познании природы и познании права, ибо это разные сферы бытия. В природе господствует необходимость,

---

<sup>1</sup> Кант И. Соч. Т. 6. С. 265.

в сфере сознательного все зависит от свободной воли, а значит, и целеполагания. Фундамент целеполагания в сфере должного — моральный закон (категорический императив) — взят не из опыта, т.е. природы, а представляет собой результат ее противоположности, т.е. из свободы.

Особое внимание в философии права Канта и неокантианцев уделяется понятию формы, истолкованное не в аристотелевском, а в кантовском смысле слова — как способ связи частей содержания. Гегель относит право к системе объективного духа, который наряду с субъективным духом и абсолютным духом составляет триаду духа в целом. Дух здесь диалектически противопоставляется природе [снятие противоречия между логической идеей (тезисом) и природой (антитезисом) приводит к духу (синтезу)]. Под субъективным духом Гегель понимает антропологию, феноменологию и психологию, под объективным — право, мораль и нравственность, под абсолютным — искусство, религию и философию. Неокантианец Рудольф Штаммлер трактует право как инструмент, позволяющий согласовывать цели со средствами.

Особым случаем исторического подхода является немецкая идеалистическая философия права, представленная именами Канта, Гегеля и их последователей. Они обозначили историю обретения права как путь от природы (материи, дикости) к свободе (духу, культуре). Противопоставление природы и свободы уходит корнями в античную философию. В учениях Пифагора, Платона, Аристотеля и других философов той поры это противопоставление мыслилось по аналогии с другими категориальными оппозициями:

- небесное и земное;
- идеальное и материальное;
- вечное и преходящее;
- постоянное и изменчивое;
- совершенное и ущербное.

В этике и политике Аристотеля этой оппозиции соответствовало противопоставление свободного и раба. В христианстве это дополнилось концепцией «двух Градов»: небесного и земного. Будучи совмещенным с идеей исторического развития, эволюции и прогресса, все это дает идею развития человека и общества от природы (как мира необходимости) к духу (как царству свободы).

Соответственно этому право мыслится как результат эволюции. Право не дается человеку от природы, но завоевывается им по мере преобразования себя, на пути к свободе. Кант определил человека как природное существо, преобразовавшее себя и тем самым отделившееся от природной необходимости в область свободных решений или свободного выбора.

Полный разрыв с идеей необходимости и причинной обусловленности невозможен — это означало бы полный разрыв с традицией рациональности, а значит, и с идеей права. Воля превратилась бы в произвол.

Экстерналистские теории права появляются несколько позже интерналистских. Экстерналистскими мы будем называть теории, в которых право мыслится как нечто, обусловленное внешними факторами. К числу таковых можно отнести теории, возникшие в XIX–XX вв. под влиянием социальных и гуманитарных наук, таких как история, социология, психология, культурология и др.

Исторические и культурологические подходы позволяют рассматривать сложившиеся представления о праве как итог разнообразных исторических событий и проявление данной культуры. Эволюция от простого к сложному как принцип и схема рассмотрения породила так называемый историзм. Право здесь предстает как результат исторического развития народа. Среди сторонников данного подхода есть очень разные мыслители. Их объединяет следующий тезис: право не есть результат природы, т.е. исходного состояния человека. Вступая в мир, человек лишь начинает долгий исторический путь к праву, отвоевывая его у самого себя, обретая культуру и разум.

Исторические теории права полагают, что право рождается и эволюционирует от простого к сложному. Густав Гуго сравнивает правовые нормы с языком, подчеркивая естественный характер их развития.

Фридрих Савиньи связывает формирование норм права с историческим и культурным опытом народа (*Volkgeist*). Правоведы не создают законы, а лишь облачают в юридическую форму то, что уже выросло из народного духа. Карл Маркс видел источник исторического развития в развитии производства и экономики. Следовательно, развитие материальной сферы социальной жизни становится подлинным источником права.

Социологические теории права исходят из первичности социальной жизни, объявляя право одним из атрибутов социальной реальности. В социологических концепциях право рассматривается то как совокупность условий социальной жизни (Рудольф Иеринг), то как объективные условия общественной солидарности (Леон Дюги). Евгений Эрлих утверждает, что источником права является не только государство, но и семья, религия, образование и другие социальные институты. Таким образом, он разделяет два вида права: формальное и живое. Существенную роль в становлении социологической концепции права сыграли теории Конта и Дюркгейма, наделявшие социум продуктивной и креативной силой.

Психологические теории права выводят право из внутреннего мира человека, его психической активности. Психологическая концепция права (Лев Петражицкий) делает право и мораль проекцией правового и морального эмоционального опыта. В основе морального эмоционального опыта лежит осознание долга, а в основе правового — чувство собственного или чужого долга, сопоставленного с чужим или собственным. Петражицкий выделяет два вида права: автономное и гетероном-

ное. Первое он называет интуитивным, тогда как второе — позитивным. Правовые начала человеческого поведения коренятся в психике человека в той же мере, как и нравственные. Интуитивное право является индивидуальным, а не универсальным.

Позитивистские теории права могут быть определены как стремление юристов минимизировать влияние философских концепций на право. Позитивизм в его различных модификациях (номинализм, эмпиризм, аналитическая философия и пр.) всегда ориентируется на преодоление собственно философского (спекулятивного, метафизического) подхода и декларирует превращение философии в строгую научную дисциплину. Этого, по мнению позитивистов, можно достичь лишь в том случае, когда исследователь ориентируется лишь на строгий эмпирический метод и исследует только факты.

Правовой позитивизм отказывается обсуждать вопросы об источнике или природе права, беря его как данность. А значит, позитивное право есть единственно возможное право. Ганс Кельзен заявил, что философия права должна искать ответ на вопрос о том, что есть право и как оно есть, но не на вопрос, как оно должно быть. Правоведение необходимо очистить от чужеродных элементов (социологии, психологии, политической или моральной теории, метафизики или религии).

Кельзен провозглашает в качестве универсального метода познания права нормологический метод, описывающий право исключительно как систему норм и сферу долженствования. Под нормой он понимает схему толкования фактичности (бытия) и способ придания этой схеме правового смысла. «Право, — согласно Кельзену, — отличается от других социальных порядков тем, что это принудительный порядок. Его отличительный признак — использование принуждения; это означает, что акт, предусмотренный порядком в качестве последствия социально вредного действия, должен осуществляться также и против воли его адресата, а в случае сопротивления с его стороны — и с применением физической силы»<sup>1</sup>.

Кельзен считает всякие утверждения о соответствии или несоответствии сущего и должного пустой спекуляцией. Одна норма может быть выведена из другой нормы: она не может быть истинна или ложна, но только действительна или недействительна. Поэтому Кельзен провозгласил идею очищения права от справедливости, ибо представления о справедливости он считает исторически обусловленными и не имеющими универсального значения. Похожие взгляды отстаивает другой представитель позитивизма Г. Харт, являющийся последователем Бентама и Остина. Харт понимает право как разумный и необходимый порядок общественной жизни. Он не видит различия между правом и законом, раз-

---

<sup>1</sup> Чистое учение о праве Ганса Кельзена. Вып. 1. ИНИОН АН СССР, 1987. С. 51–52.



деляя правовые правила на первичные и вторичные. Под первичными он понимает правила обязывания, тогда как вторичные представляют власть.

К позитивизму примыкает прагматизм. Прагматизм рассматривает право исключительно с точки зрения деятельности людей. Джон Чипман Грей утверждал, что право представляет собой совокупность правил, с помощью которых можно было бы вывести юридические следствия из фактов жизни. Оливер Холмс определяет право как прогноз решения суда. Другими словами, право есть итог деятельности (и сама деятельность) служителей закона по разрешению споров. Холмс подчеркивал роль внеправовых обстоятельств при правоприменении, обращаясь при этом к идеям З. Фрейда.

#### 4. Философия права в ситуации постмодерна

Философские девизы постмодерна сводятся к идее отказа от логоцентризма. Понятие «модерн» в традиционном смысле впервые использовали христиане. Они противопоставляли себя язычникам, называя их «антиками», т.е. старыми, древними. С тех пор понятием «модерн» (модный, современный) себя называло каждое новое столетие или эпоха в противопоставление прежней, устаревшей, ушедшей и уступившей место. Со временем смена обновлений стала представляться неотвратимой и породила одну из ключевых идей модерна — идею бесконечного прогресса как непрекращающуюся (и даже ускоряющуюся) смену старого новым. Понятием «постмодерн» философы второй половины XX в. стремились обозначить сложившуюся ситуацию, когда противопоставление старого и нового потеряло прежний смысл. На смену идее постоянного роста открытий, накопления знаний и умений, социального и морального прогресса пришло понимание ценности и самодостаточности многого из того, что было создано в прежние эпохи.

Центральным событием философии XX в. по праву считается лингвистический поворот. Инициаторы и «организаторы» данного поворота-переворота полагали, что настало время, когда философия уже не может претендовать на роль теории бытия или теории познания, но превращается в деятельность, направленную на прояснение смысла предложений. Эта деятельность может быть названа техникой, практикой или даже искусством, но не теорией.

Два очень разных философа — М. Хайдеггер и Л. Витгенштейн — показали, что центральной проблемой философии является не строительство метафизических или теоретико-познавательных конструкций, а выяснение подлинного смысла человеческих высказываний о мире, а значит, событий и явлений самого мира.

Главным девизом постмодернистской мысли можно считать формулу З. Баумана «От законодательного разума к интерпретирующе-

му». Бауман отмечает, что если «законодательный разум стремится захватить право на монолог, интерпретирующий участвует в диалоге» с познаваемым предметом. В основе интерпретирующего разума лежит герменевтическая традиция. Герменевтика (наука об истолковании), прежде господствовавшая лишь в гуманитарных науках, сегодня становится фундаментом любого знания, в том числе и философского. Модерн, произведший на свет множество схем и конструкций, окончательно утратил контроль над ними. Противоречия друг другу и претендуя на роль единственно истинной, каждая такая конструкция не только не смогла утвердить себя в таковом качестве, но и защититься от критики с позиций других модернистских конструкций. Более того, конструкции постепенно стали частью мировоззрения и сделали его крайне противоречивым. Для спасения философии и фундаментальных наук потребовалась иная дисциплина, смысл которой в обеспечении реконструкции первоначальных смыслов данных конструкций, а также понимании собственных рассуждений на основе их соотнесения с дон научным жизненным миром человека. Эту задачу и взял на себя интерпретирующий разум.

Коммуникативная теория человека и общества приходит на смену функционализму и теории социального действия. Обращаются к проблеме экзистенциального сторонники критической школы правовых исследований. Критическая школа правовых исследований возникла под влиянием франкфуртской философской школы, наиболее известными представителями которой являются М. Хоркхаймер, Г. Маркузе, Т. Адорно и Ю. Хабермас. Франкфуртцы соединили различные направления современной философии. Положив в основу учение Гегеля о диалектике и концепцию отчуждения раннего Маркса, представители критической школы дополнили их феноменологией, философией жизни, феноменологией и теорией коммуникации. Испытав воздействие идей марксизма и экзистенциализма, разочаровавшись в идеалах эпохи Просвещения, они подвергли радикальной критике как теорию либерализма, так и реальную жизнь буржуазного общества. Важное место в их аргументации занимает неприятие классического рационализма и основанного на нем познавательного оптимизма. Франкфуртцы видят мир состоящим из неразрешимых противоречий и обвиняют теоретический разум в стремлении их избежать.

Школа критических правовых исследований настаивает на том, что легитимность либерального правопорядка основана на мистификациях и обмане. Социальные, политические и экономические институты случайны и несправедливы, а право стремится увековечить иллюзию их естественности и максимального соответствия моральным идеалам, — утверждают ее представители. А значит, либерализм нужно демистифицировать, делегитимизировать и затем отбросить.

Критики либерализма выявляют его фундаментальное противоречие в сфере права: свобода нужна индивиду для достижения персональных целей, в процессе чего неизбежно ограничение свободы других индивидов<sup>1</sup>. Кроме того, важным противоречием либерализма является противоречие между справедливостью (индивидуальной, экзистенциальной, живой) и процедурой (универсальной, эссенциальной, мертвой).

По мнению сторонников критического подхода, юридический язык имеет ценностный характер, хранит множество седиментаций и неявных онтологических допущений, сводящих на нет идею особой объективности и беспристрастности. Судья не является (и не может являться) незаинтересованным посредником, нейтрально интерпретирующим правовые нормы или объективно оценивающим намерения сторон. На процесс интерпретации влияют не только формальные процедуры, но и эмоциональные, оценочные, мировоззренческие факторы, а также осознанные или неосознанные интересы судьи (или даже его референтной группы).

***Постмодернистские интерпретации права*** в условиях отказа от логоцентризма фактически сводятся к отрицанию нормативизма последнего. По мнению Ж. Деррида, мышление должно отказаться от традиционных понятийных оппозиций (субъект — объект, целое — часть, внутреннее — внешнее, реальное — воображаемое). Следом должны уйти и другие противопоставления (Восток — Запад, капитализм — социализм, мужское — женское, свои — чужие и т.п.). Кант писал, что «философ — это не просто художник, оперирующий концепциями, а законодатель, — задающий правила работы человеческого разума», задача которого «установить трибунал, который мог бы обеспечить соблюдение его обоснованных требований и в то же время выступать против всех необоснованных притязаний и выводов не произвольно, но в соответствии с его вечными и неизменными законами». Эта логоцентристская идея разума (Нуса, творящего из Хаоса Космос) отвергается постмодернистами.

К числу релятивистских относятся теории, продолжающие традиции позитивизма, прагматизма, социологизма или психологизма. Отличие постмодернизма состоит в усилении релятивизма, ибо постмодернистский отказ от логоцентризма не позволяет утверждать право как нечто объективное и универсальное. Жак Деррида, Ричард Рорти и др. утверждают, что смысл права может быть понят лишь при выявлении исходных метафор, которые предопределили дальнейшие дефиниции. То, что прежде казалось очевидным, предстало в постмодернистской критике как неочевидное и зависимое от прагматики языка, различных зрительных образов и т.п. Например, объектом деконструкции Деррида стали понятия справедливости, равенства, здравого смысла и др.

---

<sup>1</sup> Нерсесянц В. С. Философия права. М., 1997. С. 629.

Неопрагматист Рорти показывает, что отживший стиль мышления позволял рассматривать истину, добро, право как некоторые вещи. На самом же деле мы стремимся преодолеть жестокость потому, что наше воображение позволяет нам сострадать.

Экзистенциальное измерение права открыто благодаря развитию идей философии экзистенциализма. Естественные-правовые концепции античности и средневековья оказались возрождены в двух вариантах: в религиозном (неотомизм, персонализм) и светском (экзистенциализм). Несомненно влияние этих направлений друг на друга — иногда их просто невозможно разделить по соответствующим секциям.

Экзистенциализм (философия существования) возник как реакция на развитие рационалистической философии, провозгласившей своей целью познание универсальных сущностей и законов. Экзистенциалисты (М. Хайдеггер, К. Ясперс, Ж.-П. Сартр) противопоставили сущности (эссенции) существование (экзистенцию), объявив последнее главной целью познания и главным смыслом бытия. Сущность универсальна, а существование (как и жизнь) всегда уникально. Экзистенцию нельзя сформулировать, но можно постичь в переживании (т.е. пережить). Человеческая экзистенция всегда направлена на что-то иное: человек устремлен к выходу за пределы себя, он всегда незавершен и пребывает в «пограничных ситуациях». Человек становится человеком и остается им лишь благодаря стремлению стать сверхчеловеком.

Приверженцы философско-правового экзистенциализма (В. Майхофер, Э. Фехнер и др.) утверждают единичность и уникальность права в противовес универсализму закона. Таким образом, они ставят естественное право в соответствие с экзистенцией, а позитивное право или законы — с эссенцией (т.е. универсальной сущностью). Майхофер утверждает, что естественное право всегда конкретно и сингулярно (единично). Фехнер противопоставляет экзистенциальное естественное право праву позитивному как живое мертвому.

Главный аргумент критиков философско-правового экзистенциализма заключается в том, что право по своему замыслу и смыслу есть нечто формальное, а значит, и универсальное. Утверждение единичности «подлинного права» означает, — утверждает В. С. Нерсесянц<sup>1</sup>, — отказ от нормативизма права, а значит, экзистенциальное право по своей сути является неправовым. Ведь в основе права всегда лежала концепция уравнивания, предполагающая обязательный универсализм.

Герменевтический подход к философии права развивается благодаря росту популярности философской герменевтики. Осознание особой роли языка поставило проблему понимания в совершенно иную плоскость. Древнее искусство толкования священных и художественных

---

<sup>1</sup> Нерсесянц В. С. Философия права. М., 1997. С. 629.

текстов стало фундаментом одной из влиятельнейших философских школ. Основоположниками философской герменевтики XX столетия являются М. Хайдеггер, Г.-Г. Гадамер и П. Рикер. Под герменевтикой сегодня понимают теорию операций понимания текстов. Ее основная задача — выявление и уточнение смысла написанного и сказанного, а также сделанного (социальная герменевтика) человеком. В основе герменевтики — совокупность приемов интерпретации, отделение текста от контекста и т.п.

Рикер распространяет герменевтические исследования на правовую проблематику. В одной из своих московских лекций, названной «Торжество языка над насилием», он пытается определить специфику герменевтического подхода к философии права. Рикер анализирует две точки зрения: точку зрения индивидуума и точку зрения судебной власти. При этом он задает два ключевых вопроса: а) «что значит быть субъектом права?» и б) «что значит судить других людей?»

Отвечая на первый вопрос, Рикер выделяет четыре последовательных формы развертывания смысла юридического субъекта. Это субъект речи, субъект действия, субъект рассказа, субъект вменения. Разбирая все указанные модусы субъекта, французский мыслитель подчеркивает высокую степень автономности каждого, называя их порядками признания:

- 1) субъект речи — единый субъект множества разных высказываний;
- 2) субъект действия — единый объект множества вмешательств в мир;
- 3) субъект повествования — единый рассказчик (автор истории своей жизни);
- 4) субъект ответственности — единый ответчик (несущий ответственность за все совершенное).

Для первого модуса необходима принадлежность к определенному лингвистическому пространству. Второй модус — действие и взаимодействие — опирается на институты (семья, государство и пр.). Одним из таких институтов является коммуникация. Третий модус представляет собой сплетение частных историй в единую историю, выстроенную в рассказ (приемлемый или неприемлемый, т.е. соответствующий порядку признания или нет). Особенностью четвертого (первого, собственно юридического) модуса является то, что субъект «ты» превращается в субъект «любой». «Мы входим в юридическое пространство, когда рассматриваем себя как “любого” и всех остальных как “любых”»<sup>1</sup>.

Вторая точка зрения — точка зрения судебной власти — рассматривает вопросы конфликта и насилия. Они возникают еще на уровне языка и действия, ибо социальные отношения вовсе не ограничиваются процессами признания. И язык, и действие могут стать источниками на-

---

<sup>1</sup> Рикер П. Торжество языка над насилием. Герменевтический подход к философии права // Вопросы философии. 1996. № 4. С. 30.

сия. Рикер отмечает, что еще Платон занимался осмыслением темы, выраженной в поговорке: «нет тирана без софиста». Суд представляет собой формализованную и регламентированную форму конфликта, подразумевающую возможность насилия. Судебный «процесс — это правовая переработка насилия посредством перенесения насилия в пространство слова и речи — ведь в суде борьба происходит в словесной форме»<sup>1</sup>. Институт суда — это институт, выносящий суждение. Он вынужден следовать трем стихиям: логике (мысли), грамматике (языку) и физике (вещам). Насилие переносится в пространство языка благодаря соблюдению четырех условий:

- 1) существование письменных законов (правил), позволяющее избежать произвола отдельного суждения или оценки;
- 2) существование особого института (суда) со своими правилами набора членов;
- 3) наличие признанных компетентных незаинтересованных лиц (не только суд, но и судьи);
- 4) существование определенной известной процедуры вынесения приговора.

Судебное решение, — особо подчеркивает П. Рикер, — исполняет свое социальное назначение, лишь когда оно признано, и признано не только судьями, но и общественным мнением и даже, в идеале, подсудимым.

## 5. Философия права и современность

Право можно определить как порядок отношения между людьми, т.е. как социальный порядок. Этот порядок не является единственным, ибо в обществе утвердилось множество типов отношений между людьми и, соответственно, множество социальных порядков. В теории общества различают три глобальные социальные системы: политическую, экономическую и культурную. Им соответствуют порядки, определяющие системы отношений а) между властью и индивидом; б) между хозяйствующими субъектами; в) между индивидами, говорящими на одном языке, разделяющими одни ценности, объясняющими события и явления при помощи одних теорий, и т.п. Часть каждого из порядков стала объектом формализации.

Функцией социального порядка следует признать ограничение свободы индивида и, одновременно с этим, гарантированное предоставление этой ограниченной свободы. В процессе социального взаимодействия постепенно складывается мера допустимой свободы, признаваемая всеми его участниками или большинством. Данная мера закрепляется посредством традиции или обычая, становится составной частью культуры.

---

<sup>1</sup> Рикер П. Торжество языка над насилием. Герменевтический подход к философии права // Вопросы философии. 1996. № 4. С. 30. С. 32.

На определенном этапе социально-исторического развития мера допустимой свободы оказывается чересчур неопределенной. Социальные и производственные технологии усложняются настолько, что нравы и обычаи не могут обеспечить необходимый порядок, тогда и возникает потребность в формализации некоторой части отношений. Возникают формальные организации, призванные обеспечить социальный порядок на институциональном отношении. Главной задачей этих организаций и институтов становится измерение и соизмерение человеческой свободы. Именно тогда «возникает» право.

Кроме того, существует еще порядок отношения индивида к самому себе, также подверженный социальной оценке. Этот порядок можно назвать моральным, ибо в его конституировании принимают участие такие факторы, как совесть, нравственное чувство.

Эти порядки Вернее как один из порядков (социальный порядок), порядок отношения между государством и гражданином (политический порядок), порядок отношения индивида к самому себе (моральный порядок), порядок хозяйствования (экономический порядок). Но прежде всего право — это формальный порядок. Формализация отношений между людьми — это уравнивание их возможностей, т.е. предоставление им равной свободы. Для того чтобы такое уравнивание оказалось правильным, т.е. отношения между людьми были справедливыми, необходимо определить точный смысл понятий формы, равенства, свободы и справедливости.

В основе понятия права лежит идея равенства. Когда мы говорим о равенстве, то подразумеваем уравнивание двух объектов по какому-либо основанию. Но объекты действительности, одинаковые по одному или даже нескольким основаниям, никогда не будут тождественны по всем остальным основаниям. Даже полная тождественность структуры и свойств не позволяет двум объектам находиться в одно и то же время в одном и том же месте (именно это предполагает понятие абсолютного равенства). Абсолютное равенство может быть приписано лишь трансцендентальным (идеальным) объектам, которые в классической философии наделялись лишь потенциальным (возможным), а не актуальным (действительным) бытием.

Ответить на вопрос «что такое равенство?» нам поможет рассмотрение неравенства, вернее видов неравенства, встречающихся в повседневной жизни. Чаще всего под неравенством понимают социальное неравенство, т.е. неравномерное распределение власти и денег. Это неравенство понимается как актуальное или фактическое. Это неравенство может являться результатом изначально неравных возможностей, и тогда оно признается несправедливым. Если же актуальное неравенство явилось итогом потенциального равенства, то оно вполне может быть признано справедливым. Глубинной аналогией здесь выступает спортивное со-



ревнование, которое выявляет сильнейшего при равных условиях, т. е. единых правилах. Но есть социальные традиции и идеологии, в которых любое неравенство признается несправедливым. К их числу можно отнести и идеологию коммунизма, и идеологию раннего христианства. Тогда речь идет не о формальном равенстве, а о равенстве фактическом, которое признается единственно истинным.

«Равенство возможностей» и «фактическое равенство» есть два противоречащих друг другу принципа. Равенство возможностей есть равенство в возможности, тогда как фактическое равенство можно определить как равенство в действительности. Первое равенство можно назвать равной свободой, тогда как второе — уравниловкой.

Можно выделить множество оснований для сравнения людей, но на их жизнь оказывают влияние лишь некоторые виды неравенства, главными среди которых являются неравенство в распределении власти и богатства, этническое и сексуальное неравенства, возрастное и др. Но в конечном итоге и сексуальное, и возрастное, и этническое неравенство проявляется (становится значимым) тогда, когда воплощается в неравенстве возможностей, в неравном распределении власти и богатства, а также в неравном обладании социальным престижем.

Традиционное аграрное общество не было обеспокоено предоставлением равенства ни в возможности (равенство свобод), ни в действительности (равенство в распределении власти, богатства и социального престижа). Социальная организация подразумевала обратное — сохранение и воспроизводство неравенства по наследству. При переходе к современным (индустриальным, рациональным) обществам возникли две альтернативные стратегии достижения равенства. Первую можно назвать либеральной (равенство в свободе или равенство возможностей), а вторую — социалистической (равенство в распределении богатства, власти и социального престижа).

Однако и тоталитарные общества вынуждены использовать неравенство как инструмент для достижения некоторых социальных целей. Например, для поощрения определенных видов деятельности, для усложнения социальной структуры с целью повышения функциональных возможностей системы, с целью дистанцирования элиты.

Право отождествляют со свободой, равенством и справедливостью. Понятие справедливости впервые было подвергнуто теоретическому рассмотрению Аристотелем, выделившим два главных его значения. Первое значение — справедливость при распределении или распределительная (дистрибутивная) справедливость. Второе значение — справедливость при обмене или уравнительная (коммутативная) справедливость. Среди современных теорий справедливости можно выделить теорию Джона Ролза. Ролз формулирует такие два принципа социальной организации справедливого общества:

«Первый принцип: каждый человек должен иметь равные права в отношении наиболее обширной системы равных основных свобод, совместимых с подобными системами свобод для других.

Второй принцип: социальные и экономические неравенства должны быть организованы таким образом, что они одновременно

а) ведут наибольшей выгоде наименее преуспевших, в соответствии с принципом справедливых сбережений, и

б) делают открытыми для всех должности и положения в условиях честного равенства возможностей»<sup>1</sup>.

«Права и основные свободы, к которым относятся эти принципы, определены публичными правилами базисной структуры. Свободны люди или нет — это определяется правами и обязанностями, установленными главными институтами общества. Свобода — это некоторая структура социальных форм»<sup>2</sup>.

Ролз критикуют сторонники минимального государства, т.е. последовательные либералы. Автор концепции открытого общества Карл Поппер и автор исторической теории справедливости Роберт Нозик утверждают, что роль государства в жизни его граждан должна «сводиться к защите от насилия, грабежа и надувательства» и ни в коем случае не заниматься организацией неравенства, как того требует второй принцип Роулза. Эту критику можно назвать критикой справа. В то же время раздается критика слева: Роулза критикуют неомарксисты франкфуртской школы. Герберт Маркузе настаивает на том, что вся совокупность политических свобод есть лишь ширма для того, чтобы сохранять выгодную для отдельных категорий граждан экономическую несправедливость.

Отношение власти к праву всегда было напряженным. Политическое неприятие приоритета права опирается на утверждение о неэффективности власти, сдерживаемой и ограниченной правовыми механизмами. Права римского гражданина постепенно отступали перед произволом имперской власти по мере деградации Римской империи. Большевики сразу же отбросили все рассуждения о праве, заменив их принципом революционной целесообразности. Ведь право может налагать запреты не только на цели, но и на средства, выбираемые для достижения благих целей. Авторитарные и тоталитарные режимы всегда использовали «право силы» или «право власти».

По своей природе власть в нормальном обществе является неким средством или инструментом для достижения поставленных целей. Как и любое средство или техническое устройство, власть может быть использована не по назначению. Это случается тогда, когда власть не способна выполнять возложенные на нее функции, или когда она начинает обслу-

---

<sup>1</sup> Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск, 1995. С. 267.

<sup>2</sup> Там же. С. 67.

живать интересы не всего общества и даже не интересы большинства. Именно во втором случае власть сталкивается с соблазном нарушения прав и свобод граждан. Но бывает и так, что власть для выполнения сформулированной всем обществом цели стремится к такому увеличению собственных возможностей, когда неизбежно нарушение прав и свобод тех, во имя кого власть действует. Существует три основных механизма «обуздания» власти:

- конституция — закрепление в основном законе принципов демократии, гражданского общества и правового государства;
- народовластие — система свободных и равных выборов, создающая периодически возникающую подотчетность власти обществу;
- разделение властей — построение власти таким образом, когда одни ее части уравнивают другие.

Немецкий философ Ю. Хабермас отмечает в этой связи, что наряду с системными источниками социальной интеграции важную роль должны сыграть несистемные, такие как коммуникация и жизненный мир. Глобальной задачей сообщества юристов является торжество справедливости в отношениях между индивидами, организациями и остальными субъектами социальной жизни. Выполнение этой задачи требует решения множества технологических проблем (законы, институты, деятельность судов и т.п.). Эти проблемы и являются первым вектором, направляющим юридическое познание. Второй вектор — сама справедливость. Но ее постижением юристы занимаются совместно с представителями других «специальностей». Глобальной задачей сообщества юристов является торжество справедливости (философов, моралистов, политиков, религиозных и общественных деятелей).

Под юридическим познанием следует понимать несколько различных видов познавательной деятельности, осуществляемых сообществом юристов (при косвенном участии всего социума) как в теории, так и на практике. Теоретическое познание — это, прежде всего, разработка понятий и категорий юриспруденции, их согласование и построение системы юридического знания. К теоретическому познанию следует отнести также нормотворчество, ибо оно не только опирается на базовые ценности, но и вынуждено обеспечивать их адекватное воплощение в законах и подзаконных актах. Третий вид юридического познания — исследование единичных случаев правонарушения с целью устранения их последствий (восстановления справедливости). И, наконец, четвертый вид — сопоставление нормы с фактом (юридическая квалификация):

- а) разработка теоретических основ;
- б) нормотворчество (изменение правового поля и социальной реальности);
- в) исследование (дознание);
- г) соединение нормы и факта (квалификация).

В современной эпистемологии получили распространение три теории истины: теория корреспонденции, теория когеренции и коммуникативно-прагматическая теория. Каждая из них имеет глубокие корни в истории философии. Особенность современной ситуации состоит в том, что лишь сегодня сформировались условия для их мирного сосуществования. Во многом это обусловлено лингвистическим поворотом, позволившим применять принципы лингвистической дополнителности и лингвистической относительности.

Теория корреспонденции (или теория соответствия) утверждает: знание о предмете тогда является истинным, когда оно соответствует самому предмету. Теория когеренции (или теория взаимосогласованности) определяет истинное знание как знание, включенное в непротиворечивую систему знаний и согласованное с другими ее элементами. Коммуникативно-прагматическая теория считает истинным любое знание, которое позволяет объяснять происходящее, прогнозировать будущее и эффективно использовать прогнозы в своих действиях.

В классической философии господствовало убеждение в том, что из нескольких теорий истины обязательно следует выбрать одну, отказавшись при этом от остальных. Платоновское и аристотелевское понимание истины, восходящее к учению Сократа, является прототипом двух первых теорий истины. У Аристотеля истина определяется как соответствие вещи и мысли, а то, что отдельные истинные мысли не могут противоречить друг другу, казалось само собой разумеющимся. Главные оппоненты вышеперечисленных философов — софисты, утверждая, что истин много и что истинно то, что полезно человеку, фактически предвосхищали коммуникативно-прагматическую теорию. Позднее первых назвали фундаменталистами (или догматиками), а вторых — релятивистами (или скептиками). Средний вариант, примиряющий крайности за счет процессуального представления истины, широко представлен в философских доктринах последних двух столетий (от диалектики Гегеля до фаллибилизма Поппера). Здесь истина понимается не как состояние или окончательная оценка знания, а как постепенное восхождение от менее совершенного к более совершенному представлению о предмете познания, причем абсолютное совершенство считается недостижимым.

Аргументы:

а) против теории корреспонденции сводятся к тому, что соответствие, не основанное на действительном подобии, является только конвенциональным, но как можно уподоблять такие разнородные феномены как, например, мысль и вещь или мысль и действие;

б) против теории когеренции состоят в том, что взаимосогласованная система знания может на уровне отдельных элементов плохо соотноситься с соответствующими фрагментами реальности; это происходит тогда, когда логика взаимосогласования знания подавляет логику его адекватности («Тем хуже для фактов»);

в) против прагматической теории истины заключаются в том, что истина отождествляется с полезными заблуждениями, которые могут в любой момент перестать быть полезными (в отличие от истины).

Современная юридическая наука зачастую ориентируется либо на теорию соответствия, либо дополняет его умеренным скептицизмом, относя его к исходной фазе познания (дознания). На самом же деле, как показало развитие философии в XX в., проблема истины нуждается в переосмыслении. Как отмечает американский философ Ричард Рорти, истина имеет лингвистическую природу: «Мы должны различать утверждение о внеположности мира от утверждения о внеположности истины. Сказать, что мир находится там, вовне, что он не наше творение, значит, в соответствии со здравым смыслом сказать, что большинство вещей в пространстве и времени являются следствиями причин, которые не относятся к человеческим ментальным состояниям. Заявить, что истина не там, вовне, значит просто сказать, что там, где нет предложений, нет и истины, что предложения — это элементы человеческих языков, и что человеческие языки являются человеческими творениями. Мир находится по ту сторону, но описания — по эту»<sup>1</sup>.

Все три теории истины соответствуют трем граням языка (семантике, синтактике и прагматике). Можно было бы сказать, что теория корреспонденции компетентна в мире фактов, теория когеренции — в мире норм, а коммуникативно-прагматическая теория призвана организовать их взаимодействие.

Согласно В. В. Никитаеву, юридическое мышление содержит целый ряд догм, доставшихся в наследство от устаревших философских учений. Под догмами здесь понимаются фундаментальные положения, принимаемые на веру. Рассмотрим пять наиболее значимых:

1. Догма реставрации — утверждение о том, что произошедшее в прошлом событие может быть реставрировано и представлено как очевидное. При этом историческое полагается тождественным логическому.

2. Догма факта — убежденность в том, что юридические факты есть обособленные фрагменты действительности, т.е. что они существуют сами по себе. Однако выделение юридических фактов из совокупности всех фактов (т.е. бытовых обстоятельств и вообще всего того, на чем мог бы «задержаться взор») происходит по определенным канонам, зависящим как от теории, так и от сложившейся практики, юридического языка. «Чтобы уметь отделять юридически существенные обстоятельства от чисто бытовых, нужно только быть знакомым с юридическими понятиями... нужно отбросить все обстоятельства, которые с точки зрения права не имеют значения». Приводит Никитаев слова Е. В. Васильковского и добавляет, что «юридический факт есть лишь квалификация событий с юридической точки зрения».

---

<sup>1</sup> Рорти Р. Тексты и куски // Логос. 1999. С. 24.

3. Догма юридического силлогизма, противопоставляющая сферу реального (фактов) и идеального (норм). «Фактически процесс применения правовых норм начинается с установления фактов, требующих правового решения, а логически он начинается с выбора нормы», ибо решение суда представлено как простой категорический силлогизм, большей посылкой которого выступает норма, а меньшей — факт.

4. Онтологическая догма, представляющая мир и все в нем происходящее как совокупность юридических конструкций. Юридические конструкции, таким образом, выражают как правовую, так и бытийную сущность мира.

5. Догма примата материального над процессуальным утверждает, что правоприменение не творит и не изменяет фактов и норм, а лишь творит их. Данная догма тесно связана с принципом материальной (объективной) истины.

Для того чтобы понять общий смысл аргументов, которые можно было бы привести против указанных догм, необходимо уяснить сущность нового понимания истины и, соответственно, нового понимания природы фактов и норм. Поппер предлагает различать факты и нормы как два вида предложений: обычные предложения (*propositions*) и нормативные предположения (*proposals*). Он отмечает, что «отношение между нормами и фактами явно асимметрично: решившись принять некоторое нормативное предположение, мы создаем соответствующую норму, тогда как, решив принять некоторое предложение, мы не создаем соответствующего факта... нормы всегда относятся к фактам, а факты оцениваются согласно нормам»<sup>1</sup>. И к тем, и к другим, — пишет Поппер, — относятся некоторого рода регулятивные идеи. В мире фактов это идея соответствия между высказыванием или предложением и фактом, т.е. идея истины. В мире норм или нормативных предположений соответствующую регулятивную идею можно назвать справедливостью или добром.

## 6. Правовой универсализм и культурный плюрализм

Идея универсальных и неотчуждаемых прав человека была реализована во Всеобщей декларации прав человека. Во время ее принятия в ООН был представлен и альтернативный проект, подготовленный членами Американской антропологической ассоциации под руководством М. Герсковица. Молодые антропологи противопоставили универсалистской позиции доктрину правового плюрализма, базирующуюся на действительном этнокультурном многообразии.

Суть позиции группы Герсковица в том, что система правовых норм зависит от культуры и ее ценностей. Как отмечалось в соответствующем меморандуме, «стандарты и ценности имеют особенный характер в раз-

---

<sup>1</sup> Поппер К. Логика научного исследования. С. 399.

ных культурах, из которых они происходят, поэтому всякая попытка сформулировать постулаты, вытекающие из представлений или морального кодекса одной культуры, препятствуют распространению такого рода деклараций прав человека на все человечество в целом... В основу должны быть положены общемировые стандарты свободы и справедливости, базирующиеся на принципе, согласно которому... человек свободен в том случае, если он может жить согласно тому пониманию свободы, которое принято в его обществе. И наоборот, нельзя представить себе эффективный мировой порядок, если он не поощряет свободного развития личностей членов конституирующих этот порядок сообществ»<sup>1</sup>. Данный меморандум был отвергнут в пользу правового универсализма. Теоретической основой универсализма является европоцентристский тезис о единстве человечества: единство (единая сущность) мыслится прежде многообразия этносов и культур, религий и цивилизаций. Каждый человек прежде всего человек, а уж затем все остальное (пол, национальность, вероисповедание, ...).

Однако идеи этнокультурного плюрализма все более овладевают общественным мнением. Но допущение цивилизационного многообразия с неизбежностью ставит проблему его выражения в праве. Опыт совместного проживания различных этнических и конфессиональных групп в древних и средневековых государствах оказывается малоприменимым в современном мире. А правовое различие противоречит самой идее права.

Если этнокультурное (или этноконфессиональное) различие рождает социальное, политико-правовое или экономическое неравенство, то возникает дилемма выбора между принципами идентичности, симметричности и асимметричности:

- 1) принцип идентичности (игнорирование различий);
- 2) принцип симметричности (равенство возможностей);
- 3) принцип асимметричности (равенство в действительности).

(Здесь не рассматриваются случаи законодательного закрепления неравенства людей различных национальностей или конфессий, ибо их нельзя относить к правовым.)

Первый принцип предполагает, что этнические различия не ведут к неравноправию, а если и ведут, то должны быть игнорируемы. Когда же игнорировать невозможно, то необходимо проводить политику ассимиляции.

Второй принцип утверждает равенство возможностей различных этнических групп. Его реализация часто требует проведения особой политики, направленной на выравнивание изначально неравных возможностей. Ярким примером здесь может служить практика государственных программ поддержки (дополнительное финансирование образования и т.п.).

---

<sup>1</sup> *Ионин Л. Г.* Социология культуры. М., 1996. С. 36.



Третий принцип утверждает равенство в действительности, уничтожая тем самым равенство возможностей, создавая различные привилегии наименее удачливым этническим группам. Эти привилегии могут относиться к сфере налогообложения, распределения государственных должностей и т.п. Данный принцип тоже противоречит идее права.

В 1990 г. в Институте правовых наук копенгагенского университета возникло движение, названное правовым полицентризмом. К нему вплотную примыкает феминистская юриспруденция. Феминистская юриспруденция возникла как распространение на область права идей феминизма (движения женщин за равные права с мужчинами). Феномен гендерного неравенства не должен, по мнению феминистов (точнее, феминисток), приводить к социальному неравенству и, самое главное, к неравноправию. Традиционное общество было патриархальным: неравноправие имело законодательное воплощение. Затем было провозглашено равноправие мужчин и женщин, но на практике декларации работают далеко не всегда.

В постмодернистской философии феминизм нашел методологию выявления более глубинных истоков и причин гендерного неравноправия, чем это позволяли сделать модернистская философия, наука и здравый смысл. Например, постмодернисты придают огромное значение языку, повторяя вслед за Л. Витгенштейном, что границы мира совпадают с границами языка, а мир есть не что иное, как совокупность высказываний о нем. Более того, в языке в скрытом виде, — утверждают они, — содержится картина мира и система ценностей, а также схемы суждения и оценки. Таким образом, язык предстает как более надежный хранитель раз установленного неравенства, нежели власть и законы. Даже обычаи и нравы, дающие образцы поведения и распределяющие институциональные права и обязанности, делают это явно и даже демонстративно. Язык же, вместе с ментальностью, мировоззрением и другими своими производными, способен распределять роли и статусы на глубинном и неочевидном для человека уровне.

Феминистское понимание истории основывается на утверждении, что известная история написана мужчинами. Это история мужских свершений, практически полностью исключая женский фактор и формирующая андроцентричные (мужиноцентричные) представления об эволюции человеческого общества. Так, уже в эпоху Возрождения в европейских странах женщин не помещали в психиатрические лечебницы, заменяя их экзекуциями: считалось, что женщина не имеет ума, а значит, и не может его лишиться. Наиболее радикальные феминистки утверждают, что если бы женщины писали историю, то это было бы совсем иное повествование.

Представители феминистской юриспруденции утверждают, что все предшествующее правоведение также андроцентрично: законы и тео-

рия права писаны мужчинами и для мужчин. Они защищают интересы женщин лишь в той мере, в которой это необходимо или выгодно мужчинам. При этом власть мужчин проявляется как в правовой теории, так и в юридической практике, и даже в юридическом языке. Мужчина, утверждающий систему ценностей, сам того не замечая, провозглашает себя нормой, а женщину отклонением (дополнением и т.п.). Именно на мужскую норму ориентированы юридические правила.

«Феминистки утверждают, что подобная мужская онтология определяет мир в терминах противоречий, таких как противопоставление “я — другие”. Они ставят под вопрос дуализм мужской онтологии и популяризируют феминистскую онтологию, основанную не на противопоставлениях, а на взаимоотношениях — таких, как взаимоотношения “я — другие”»<sup>1</sup>.

В феминистской юриспруденции существует множество школ и направлений. Синха назвал семь основных: либеральную школу, ассимиляционный феминизм, бивалентный феминизм, инкорпоративный феминизм, феминизм отношений, феминизм доминирования и пост-модернистский феминизм.

Принцип идентичности (игнорирование различий) отвергается всеми феминистками за исключением ассимиляционного феминизма. Сторонниками этого принципа являются радикальные и умеренные противники феминизма, не признающие проблему гендерного неравенства заслуживающей внимания правоведов. Представители ассимиляционного феминизма настаивают на необходимости стирания различий между полами (т.е. их ассимиляции). Этому должны способствовать такие «завоевания» современности, как искусственное размножение, трансформация или исчезновение традиционной семьи, унификация социальных, культурных и иных различий (внешний вид, система ценностей и развлечений) и пр.

Принцип симметричности (равенство возможностей) разделяется либеральной школой, требующей формального равенства прав и возможностей для мужчин и для женщин. Представители этой школы фактически продолжают модернистскую традицию философствования и отрицают постмодерн. По их мнению, вполне достаточно законодательно предоставить равные права, чтобы создать равные возможности.

Принцип асимметричности (равенство в действительности) разделяют оставшиеся пять школ. Например, бивалентный феминизм настаивает на двойной системе прав и двойном законодательстве: одни законы для мужчин, а другие — для женщин. Радикальный феминизм или феминизм доминирования исходит из отождествления пола и социального класса. Под влиянием идей марксизма радикальные феминистки утверждают, что в борьбе мужчин и женщин за власть не может быть компромисса.

---

<sup>1</sup> Сурия Пракаш Синха. Указ. соч. С. 258.

Когда-то мужчины победили, и задача женщин — взять реванш и самим доминировать, в том числе и посредством законодательства.

Классическая философия права борется за права гражданина. Модернистская философия права отстаивает права индивида (личности). Постмодернистская философия права озабочена правами всех тех, кто не смог войти в число полноправных граждан и не стал нормальной личностью.

## *Глава 2*

# КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ОБЩЕСТВОЗНАНИЯ И ЮРИДИЧЕСКОЙ НАУКИ

### **1. Концептуализация как социальная технология: возможности и границы правовой институционализации философских понятий**

Сегодня, когда в сообществе правоведов вспыхнули острые дискуссии вокруг понятия истины, обнаружились многие интересные факты, долгое время остававшиеся вне поля зрения юристов и философов. И главный среди них — практически полное отсутствие коммуникации между первыми и вторыми. Когда на рубеже 80-х и 90-х гг. прошлого столетия марксистско-ленинское учение перестало выполнять функции то ли вероучения, то ли конституции, многим казалось, что для юридической науки это обстоятельство будет иметь весьма важные следствия, одним из которых станет возвращение философской мысли как в теоретическое пространство юридического знания, так и в законодательно-организационные аспекты правоприменительной практики. Повсеместно в учебные планы подготовки юристов стали вводить новый, соответствующий западным аналогам предмет — философию права. Новый или, скорее, старый, т.е. вполне себе дореволюционный предмет, что символизировало не только модернизационно-вестернизационный порыв, но и одновременно свидетельствовало о возвращении к первоисточкам. Более того, в общероссийский классификатор специальностей высшей научной квалификации была введена специальность «философия политики и права», что свидетельствовало о намерении поощрять исследования в этой области, ибо вышедшие в свет учебники свидетельствовали скорее о полной утрате способности философствовать на темы права на достаточно профессиональном уровне.

Дальнейшее развитие ситуации не подтвердило возникшие было надежды, философия права так и не смогла занять достойное место среди других юридических дисциплин, оказавшись в весьма маргинальном

состоянии. Спустя десятилетие ее «по-тихому» удалили из списка «ваковского перечня» под предлогом отсутствия сколь-нибудь значимого количества диссертационных работ. Статьи, в названии которых присутствуют слова «философия права», чаще всего неотличимы от статей по «теории государства и права», а многие российские юристы не видят разницы между этими предметами. Однако разница есть, и она принципиальна. Философия права — это критика любой теории права. Кроме того, философия права — это еще и утверждение, что теорий права может и должно быть более одной. И, наконец, — самое главное, философия права — это совокупность знаний и умений, позволяющих их обладателю самому оценивать и выбирать среди альтернативных теорий, конструкций и дискурсов о праве. Но даже и теории права в современной высшей школе нет — вместо нее предлагается теория государства и права, что совершенно не одно и то же.

Одно из зримых следствий отсутствия взаимодействия юристов и философов — разгоревшаяся в юридических журналах дискуссия об истине, рассказ о содержании которой моим знакомым философам не вызвал ничего, кроме изумления и недоумения. Чего стоит только утверждение о якобы мировом лидерстве диалектико-материалистической методологии: «Объективная истина не относится к идеологии, а является базовой категорией научного познания, в том числе в господствующей в современной российской, да и мировой, науке методологии диалектического материализма, основным постулатом которого является тождество бытия и сознания. Из этого постулата выводится тезис о познаваемости объективной действительности. Возможность достижения истины материалистическая диалектика ставит в зависимость от применения правильной, научно обоснованной методологии, то есть способов исследования»<sup>1</sup>. Данное утверждение, мягко говоря, не соответствует действительности. Упомянутая методология известна в мировом научном сообществе не иначе, как в связи с упоминанием марксистско-ленинской идеологии. А сейчас, когда данная идеология канула в историю вместе с деклариовавшей ее властью, ее знают лишь специалисты в этой специфической области знания.

Постулат о тождестве бытия и сознания действительно разделяется последователями диалектического материализма, но не только ими. Этот тезис с различными разъяснениями и детализациями разделяется всеми представителями реализма (боковой ветвью которого и стал пресловутый диамат). Только сформулирован он был не для ответа на вопрос о том, могут ли быть реконструированы все обстоятельства судебного дела, а для решения проблемы постижения ненаблюдаемых сущностей, таких

---

<sup>1</sup> Смирнов Г. К. Восстановление в УПК РФ объективной истины как цели доказывания // Уголовный процесс. 2012. № 4. С. 11.

как «подлинное бытие», «идея», «форма», «скрытое качество», «сила», «материальная точка», «виртуальная частица».

Дело в том, что категории «сущность» и «явление», служившие верой и правдой не только в диалектическом материализме, но и в исторически сменяющих друг друга более ранних формах метафизики — аристотелевской, картезианской, гегелевской, породили немало трудностей, являющихся неотъемлемой частью теоретического мышления. От ответа на вопрос об онтологическом статусе объектов, вводимых в пространство теоретического мышления и не имеющих прямой референции в наблюдаемом мире, напрямую зависели правила оперирования ими, а значит, и все последующее теоретизирование. Вот почему проблема реализма была и остается одной из центральных проблем современной эпистемологии и философии науки.

Позднее само развитие науки, прежде всего естествознания, привело к отказу от «метафизических» категорий: физики и химики все более осознавали, что практикуемые ими теоретические построения не нуждаются в метафизических различениях сущности и явления. В работах Э. Рош и Дж. Лакоффа был поставлен под вопрос сам способ категоризации, предложенный Аристотелем. Употребление категорий, которые Аристотель называл «родами бытия», и прежде всего категории сущности напрямую связано с метафорой, где за внешней оболочкой кроется неожиданное внутреннее содержание. Говорить об отрицании познаваемости сущности совсем не одно и то же, что говорить об отрицании познаваемости истины как соответствия знаний действительности.

Объекты, являющиеся ненаблюдаемыми сущностями, по-прежнему есть в предметном поле науки, и по-прежнему ставится вопрос об их онтологическом статусе. Да, нельзя найти среди материальных вещей ни времени, ни пространства. Но ведь и материальные вещи существуют только в пространстве и во времени. Значит ли это, что пространство и время существуют. Если да, то где? Здравый смысл подсказывает, что все существующее располагается в каком-то месте пространства. Но может ли само пространство оказаться в каком-то месте, в какой-то точке пространства? Метафизики скажут о духовном или об идеальном бытии или о бытии умпостигаемом. Или что пространство и время — это формы существования материи. Метафизические рассуждения всегда рождали противоречия, что и заставило Канта заговорить об антиномиях чистого разума (разума, продуцирующего эти самые метафизические рассуждения), а затем побудило Гегеля признать противоречие продуктивным элементом мышления. Как показало дальнейшее развитие науки, непосредственное применение гегелевской диалектики в частных науках наталкивается на неустранимые трудности.

У каждой интеллектуальной эпохи эти объекты свои, как и вопрос о том, что такое истина. Это не вопрос о ее достижимости или о средствах

ее достижения. Вопрос о том, что такое истина — это вопрос о сущности истины, ее природе, ее видах или способах бытия. И если мы даем ответ вроде «истина — это процесс», то мы наделяем ее свойствами, подобными свойствам вещи, физического объекта. Но если это так, то как определить эти свойства, как верифицировать их или, наоборот, сфальсифицировать? Точно так же можно говорить о том, что история — это процесс и что у нее есть свой смысл. Такого рода рассуждения вполне допустимы в трактатах по философии, но использовать их в строгом научном рассуждении столь же строго запрещено. И первыми это поняли физики, создавая свою собственную философию — философию науки.

В рамках философии науки недопустимы метафоры и обращения к спекулятивному методу. Именно там, в рамках философии науки, создано строгое учение об истине: истиной называют свойство знания или, еще точнее, свойство суждения. А вот от реификации (овеществления) истины философам пришлось отказаться, как пришлось отказаться и от ее разделения на объективную и субъективную, абсолютную и относительную. Есть только один вид истины — просто истина, т.е. суждение о чем-либо, являющееся истинным. Можно, конечно, сказать, что человек обладает истиной, что он разыскал ее, обрел, добился, достиг, или даже заявить, что истина покорила исследователя. А можно, напротив, заявить, что истина воцарится, восторжествует или даже воссияет. Все это метафоры, которые вполне уместны в ораторской речи, в повседневном общении (конечно, тоже не всегда, а лишь в определенные моменты), в описании собственных ощущений. Эти метафоры можно считать продуктом поэтического творчества, ресурсы которого активно задействовали философы и теологи прежних эпох. И не случайно большинство гегелевских формул были генетически связаны со средневековой или ренессансной теологией — об истине как о процессе писал еще Николай Кузанский. Но и в последние две сотни лет миру было явлено немало философов, считавших поэзию кратчайшим путем к истине, а науку — совокупностью полезных заблуждений.

Следует заметить, что вся эта совокупность взглядов сформировалась в послегегелевскую эпоху, а в немецком идеализме научность и поэтичность не вступали в конфликт друг с другом. Диалектический материализм сохранил верность многим гегелевским приемам и проигнорировал произошедшее в конце XIX и начале XX в. отделение тех философских направлений, которые активно взаимодействуют с наукой (позитивизм, неокантианство, эмпириокритицизм, научный реализм, аналитическая философия, натурализм и др.), от тех, в которых строгая научность удосуживается лишь порицания (философия жизни, постструктурализм, постмодернизм, симметричная антропология и даже шизоанализ).

Общим для всех направлений первой группы был запрет на использование всех тех категорий классической философии, о которых идет речь

(субъективная истина, объективная истина, абсолютная истина, относительная истина). Синонимом научности становится методологический и теоретико-познавательный антиэссенциализм. Существует устойчивая тенденция рассмотрения полемики эссенциалистов и антиэссенциалистов как продолжение средневекового спора об универсалиях. К. Поппер, Р. Рорти и др. проводят такие параллели, считая, что эссенциалисты являются концептуальными наследниками средневековых реалистов, тогда как антиэссенциалисты продолжают линию номиналистов.

Как отмечает Поппер, главное методологическое различие двух позиций лежит в области постановки проблем и характера вопросов, ответы на которые заявляются в качестве цели исследования. «Методологические эссенциалисты склонны формулировать научные проблемы в таких терминах, как “что такое материя?”, “что такое справедливость?”. Они убеждены, что исчерпывающий ответ на такие вопросы... является по крайней мере предпосылкой научного исследования, если не его главной задачей. В противоположность этому, методологические номиналисты формулируют свои проблемы в таких, например, терминах: “как ведет себя данная частица материи?”, или “как она движется вблизи других тел?”»<sup>1</sup>.

Причину данных методологических разногласий Поппер находит в разном способе видения мира, его процессов и явлений, т.е. в различной совокупности неявных онтологических допущений, принятых первыми и вторыми в качестве предпосылок исследовательской деятельности. В соответствии с данной точкой зрения методологические эссенциалисты кладут в основание своей позиции убежденность в том, что мы называем каждую единичную вещь «белой», потому что считаем «белость» или «белизну» свойством, присущим всем белым вещам.

Методологические номиналисты, проводя свой мысленный эксперимент, идут в прямо противоположном направлении. Вначале они собирают все единичные предметы в группу, а затем уж приклеивают им ярлык «белое». Как и другие мыслители, испытавшие сильное влияние сциентизма и позитивизма, Поппер склонен считать методологических эссенциалистов наследниками традиционной метафизики, являющейся сегодня источником одних лишь псевдопроблем и заблуждений.

В современной философии немало и тех, кто склонен видеть корни эссенциализма в мифическом или квазимифическом мышлении, обвиняя эссенциалистов в сохранении архаических реификаций, результатом которых является овеществление сущностей и качеств, их отделение от подлинных вещей. Методологический же номинализм (как и современная философия науки вообще), убеждены его приверженцы, всецело основывается на опыте и здравом смысле, т.е. не отягощен антропоморфными образами и спекулятивными конструкциями. А раз так, значит, именно он и является подлинно научным.

---

<sup>1</sup> Поппер К. Ницшта историцизма // Вопросы философии. 1992. № 8. С. 66.



Итак, истина в науке квалифицируется как свойство суждения или, в терминах современной логики, как свойство высказывания: мы называем высказывание истинным, если оно соответствует описываемым им явлениям, вещам, событиям. Выражение «снег бел» истинно, если снег бел, писал А. Тарский, подчеркивая необходимость искать соответствие между словами и вещами. Именно эта концепция истины, впервые провозглашенная и отстаиваемая позитивистами, со временем была принята как основа научной методологии и научными реалистами и эволюционистами и всеми остальными современными направлениями в философии. Эта «позиция предполагает отнесенность понятия истины только к логически правильно построенным предложениям естественных и искусственных языков, а именно к утвердительным суждениям субъектно-предикатного вида, к которым применима бинарная истинностная оценка (истина-ложь). Это — операционалистская позиция, позволяющая однозначно различать истинные и ложные суждения с помощью определенного критерия истины»<sup>1</sup>.

В современной эпистемологии присутствуют три теории истины: корреспондентная, когерентная и прагматистская. В первом случае речь идет о том самом соответствии знаний действительности (корреспонденции между знанием и действительностью), о котором говорили еще Платон и Аристотель и с которым полностью согласуется мышление на уровне здравого смысла.

Не противоречит повседневному пониманию и когерентная теория истины, где на первый план выходит требование соответствия одних знаний или утверждений другим, что фактически означает запрет на противоречие между частями знания. Третья теория предписывает считать истинными лишь те знания, которые позволяют нам результативно действовать и проходят соответствующую проверку: практика — критерий истины. Но нигде не обсуждаются свойства истины, ибо говорить о свойствах истины можно будет тогда, когда она (истина) будет отделена и от мышления, и от реальности, и от высказывания. Если истина — это соответствие, то необходимо исследовать соответствие «само по себе» или же «соответствие в себе», поверить в его способность быть процессом, развиваться, быть субъективной или объективной. Именно этим и отличалось спекулятивное мышление, которое было воспето Платоном и Аристотелем, а затем было реабилитировано в философских построениях Гегеля и Хайдеггера.

Современные умозрительно-рефлексивные рассуждения об объективной и субъективной истине рассматривают их как элементы идеала научного знания. Учение о научном идеале не является теорией прямого действия, точно так же как из учения о коммунистическом идеале нельзя

---

<sup>1</sup> Касавин И. Т. Истина. Новая философская энциклопедия / <http://iph.ras.ru/elib/1304.html>.

вывести тезис о неизбежности коллективизации. «Философское понятие истины, — пишет И. Т. Касавин, — не имеет денотата, объективного в конкретно-эмпирическом смысле, оно дескриптивно и интерпретативно и не исходит из физических экспериментов или астрономических наблюдений. Философия постигает интегральную детерминацию и многообразие культурных смыслов знания. Истина производна от контекста человеческого бытия. Теоретико-познавательная категория истины обладает регулятивной функцией, но не предлагает операциональной основы для конкретной — нефилософской — деятельности»<sup>1</sup>.

В основе столь дорогого современным юристам тезиса об объективной истине на самом деле лежит не диалектический материализм, а реализм в целом, причем как классический (или метафизический), так и научный (или современный). Вот как определяет положения классического реализма крупнейший специалист по эпистемологии и философии науки Х. Патнем<sup>2</sup>:

1. Мир является фиксированной совокупностью объектов и свойств; и первые и вторые независимы от сознания.

2. Положение, когда между словами (знаками мыслей) и внешними объектами (или совокупностями объектов) существует отношение корреспонденции, называется истиной.

3. Истинным и полным описанием мира может быть только одноединственное описание.

Как видим, это в полной мере относится и к диамату, но в метафизическом реализме нет никаких объективных, субъективных и прочих истин. Но даже если мы признаем диалектический материализм вершиной философской и методологической мысли, ссылки на него в упомянутой статье Г. К. Смирнова не выглядят убедительными. Так, уже в 70-е гг. интерпретация методологии марксизма-ленинизма в духе «Краткого курса» была подвергнута критике и существенно модернизирована. Интерпретация объективной истины как соответствия мыслей вещам, т.е. мыслей действительности, была отвергнута большинством философского исследовательского сообщества. Как отмечал Ф. М. Чудинов, «признание соответствия знаний фактам еще не эквивалентно признанию их соответствия объективному миру. Нужно иметь в виду следующие два обстоятельства. Во-первых, то, что ученые обычно называют фактом, представляет собой не элемент объективного мира, а определенный вид нашего знания о нем. Соответствие некоторого теоретического предложения эмпирическому факту — это отношение, которое реализуется в рамках системы знаний. Судить об объективной истинности предложения, соответствующего фактам, можно лишь на основе нетривиального

<sup>1</sup> <http://iph.ras.ru/elib/1304.html>.

<sup>2</sup> Ленор Е. Философия Патнема и реализм / Концептуализация и смысл. Новосибирск, 1990. С. 72.

анализа фактов под углом зрения их отношения к объективному миру и материалистической интерпретации этого отношения. Во-вторых, признание истинной соответствия утверждений фактам само по себе еще не устраняет субъективизма»<sup>1</sup>.

Итак, факты (обстоятельства по делу) и объективный мир — не одно и то же. Именно это утверждение стало предметом активной дискуссии в философии и, в конечном итоге, было признано практически всеми философскими течениями и направлениями. Адепты диалектического материализма признали это одними из последних наряду с неореалистами и критическими реалистами. В целой серии исследований, проведенных представителями постпозитивистской философии науки, был окончательно развеян миф о том, что получаемые в ходе научного исследования факты обладают полной независимостью от целей исследователя, от его установок и теорий, которыми он руководствовался при разработке программы исследования. Идеи К. Поппера, И. Лакатоса и других представителей этого направления были благосклонно приняты в Советском Союзе, что привело к известной модернизации диалектического материализма.

Отсюда и первое утверждение Чудинова о том, что факты относятся к сфере знания, а не к объективному миру. Как высказался по этому поводу американский философ Р. Рорти, «Мир находится по ту сторону человеческого ума, но его описания — по эту. Только эти описания и могут быть истинными или ложными»<sup>2</sup>. Сама процедура «установления факта» предполагает взаимодействие трех видов объектов: вещей, мыслей и слов (реальности, сознания и языка). В прежней гносеологии утверждалось, что вещи отражаются в сознании, что порождает споры о том, что первично — мысли или вещи. Но в любом случае язык выступал всего лишь средством для выражения мысли или для описания вещи. Благодаря лингвистическому повороту стало ясно, что язык живет по своим законам, является вполне самостоятельным и не менее активным началом, чем мир вещей или мышление. Мы разбиваем мир на «куски», т.е. на факты, в соответствии с грамматикой нашего языка, — утверждают признанные лидеры философии XX в. Вся метафизическая традиция разыскания истины представляет собой реализацию стремления сгруппировать что-либо в мире с каждой частью истинного утверждения. Но тогда нам не отделаться от вопроса, является ли наше говорение о вещах, событиях и, в особенности, об обстоятельствах, имеющих значение для разрешения уголовного дела, «правильным способом разбития мира на куски»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Чудинов Э. Природа научной истины. М.: Изд-во политической литературы, 1977. С. 38.

<sup>2</sup> Рорти Р. Случайность, ирония, солидарность. М.: Русское феноменологическое общество, 1996. С. 24.

<sup>3</sup> Рорти Р. Тексты и куски // Логос. 1996. № 8. С. 175.

Благодаря исследованиям антропологов, лингвистов и когнитологов, а также лингвистическому повороту, характеризующему все развитие философии в XX в., стало ясно, что язык живет по своим законам, является вполне самостоятельным и не менее активным началом, чем мир вещей или мышление. Разумеется, за языком остались все прежние функции, как то: выражать мысли и описывать вещи. Но при их выполнении, как оказалось, язык привносит немало «от себя», и продуктом взаимодействия слов, мыслей и вещей оказывается та самая реальность и те самые факты, которые прежде объявлялись элементами материального мира. Вот откуда берется второе положение из цитируемого отрывка Чудинова о том, что признание истиной соответствия утверждений фактам само по себе еще не устраняет субъективизма.

Таким образом, можно заключить, что в процессе своего развития в диалектический материализм были успешно инкорпорированы важнейшие достижения философии XX в., среди которых современная эпистемология и философия науки занимает едва ли не первое место. Отечественные философы стали признавать, что провозглашенный в классической методологии науки идеал объективности является скорее регулятивной идеей, нежели реально достижимым качеством научного знания. Идеи, выдвинутые в рамках аналитической философии, феноменологии и прагматизма, привели к появлению неклассической эпистемологии, которая показала, что классические идеалы науки основываются не на рациональных аргументах, а на образах и метафорах. Применение методов философско-лингвистического анализа, герменевтики и семиотики позволило подвергнуть критике классические формулы и дефиниции, до сей поры казавшиеся очевидными и интуитивно ясными. Именно поэтому пришлось пересмотреть понятия факта, действительности, соответствия и многие другие базовые понятия и категории теории познания.

Следует отметить, что именуемые лингвистическим поворотом изменения в философском понимании природы человеческого знания позволили существенно скорректировать смысл формулировок, использующих понятие объективной истины. Ведь если «объективная истина — соответствие действительности установленных по уголовному делу обстоятельств, имеющих значение для его разрешения», как это прописано в дополнении к ст. 5<sup>1</sup> и имеет статус дефиниции, то положение не проясняется, а, наоборот, усложняется. И вот почему.

Под словами «обстоятельства, имеющие значение для разрешения уголовного дела», понимается некий набор утверждений, из которых за-

---

<sup>1</sup> Проект Федерального закона «О внесении изменений в Уголовно-процессуальный кодекс Российской Федерации в связи с введением института установления объективной истины по уголовному делу» / Следственный комитет Российской Федерации [Электронный ресурс]. URL: <http://www.sledcom.ru/discussions/?SID=3551> (дата обращения 21.08.2012).

ключение, что называется, следует с необходимостью. Это не тот набор обстоятельств, которые исчерпывающе описывают все происшедшее, т.е. весь объект исследования — такой набор, описывающий объект во всей его полноте, дать не в силах никакая группа следователей и никакое исследовательское сообщество. Отсюда и родилась мысль об отделении от объекта исследования некоего предмета исследования (одного из многих), причем эта мысль возникла еще в классической теории познания, где истина понималась как соответствие утверждений действительности.

Предмет исследования определяется в соответствии с целями исследования, а выявляемая при этом истина, хотя и «принадлежит» не только предмету исследования, но и его объекту, все же не может быть объявлена объективной истиной: объективная истина потому и объективна, что свободна от целей исследования (или расследования). Более того, она представляется неисчерпаемой как по объему, так и по содержанию, в полном соответствии с утверждением о бесконечности процесса познания. Додумывая все эти мысли до конца, представители диалектического материализма вслед за неокантианцами, неокартезианцами и неогегельянцами стали вводить понятия истины первого, второго и даже третьего порядка, а их неприятие агностицизма выражалось в оптимистическом утверждении о перманентном приближении к объективной истине в процессе этого самого бесконечного познания.

Классическая гносеология, включающая диалектический материализм в его «лучших» проявлениях, все более напоминала средневековую схоластику, что и выразилось в ее неприменимости к объяснению реального познания. Чего стоят одни лишь понятия «относительной достоверности» и «процессуальной истины», с помощью которых юристы пытались построить на основе диалектико-материалистического словаря свою частнонаучную методологию и терминологию. А в это время философы-аналитики и феноменологи обратили внимание на то, что главным источником трудностей является неоправданная концептуальная реификация (овеществление) и, как неизбежное следствие, гипостазирование.

Чем опасно гипостазирование и что это такое? Как отмечают А. А. Ивин и А. Л. Никифоров, «гипостазирование (от греч. *Hypostasis*) — это логическая (семантическая) ошибка, заключающаяся в опредмечивании абстрактных сущностей, в приписывании им реального, предметного существования. Эту ошибку допускает, напр., тот, кто считает, что наряду со здоровыми и больными людьми в реальном мире есть еще такие отдельные “существа”, как “здоровье” и “болезнь”. Или даже что есть особые предметы, обозначаемые словами “ничто” и “несуществующий предмет”»<sup>1</sup>. Вот это-то и происходит, когда мы одним и тем же словом «истина» обозначаем несколько разных вещей:

---

<sup>1</sup> Словарь по логике. М.: Гуманитарный изд. центр «ВЛАДОС», 1997. С. 57. <http://dic.academic.ru/dic.nsf/logic/57>.

Во-первых, истиной называется знание, вернее его часть, прошедшая проверку и отделенная от другой части знания, такой проверки не прошедшей.

Во-вторых, это отношение между мыслями и действительностью.

В-третьих, истиной мы называем результат правильных действий, имеющих познавательное измерение (именно тогда мы говорим о формальной, материальной, процессуальной и прочих видах истины).

О каком понятии и о каком определении можно говорить в таком случае, если слово «истина» не является сокращенной формой словосочетания «истинное высказывание» или «истинное суждение». И не случайно авторы данной статьи обращают внимание на ситуацию, возникающую в случаях гипостазирования в отдельных областях научного знания, в том числе и юриспруденции. «Опасность гипостазирования, — пишут они, — существует не только в обыденном рассуждении, но и в научных теориях. Гипостазирование допускает, например, юрист, когда говорит об идеальных нормах, правах и т.д. так, как если бы они существовали где-то наряду с лицами и их отношениями»<sup>1</sup>.

Так уж получается, что понятие истины, как и другие теоретические понятия высокой степени абстрактности, по мере развития теоретического знания все более гипостазированы, что и приводит к наделению истины определенными вещественными (материальными) свойствами. Все это уже было в философии, и не раз. Еще Парменид утверждал, что бытие имеет шарообразную форму, Платон рассуждал об особом царстве идей, средневековые схоласты спорили о том, существуют ли общие понятия как вещи среди других вещей, а Маркс потратил немало усилий для изучения «овеществленного» труда.

Таким образом, в целях сдерживания усилий «овеществляющего» и «гипостазировующего» мышления современными философами как раз и были созданы такие процедуры, как лингвистическая терапия или герменевтическая рефлексия. Вот почему картезианско-кантианские понятия субъекта и объекта оказались если не за пределами концептуального каркаса современной эпистемологии, то на глубокой его периферии. Потому же и понятие объективной истины превратилось из базовой гносеологической категории в термин, чье применение должно специально оговариваться множеством дополнительных условий и снабжаться некоторым числом разъяснительных контекстов. Именно это имел в виду С.А. Пашин, отмечая, что «понятие объективной истины взято из арсенала гносеологии и неприменимо в предметной области уголовного судопроизводства. Ратовать за установление объективной (или же материальной) истины — все равно, что видеть в абсолютно черном теле вещественное доказательство, считать гомункулуса субъектом процесса,

---

<sup>1</sup>Словарь по логике. М.: Гуманитарный изд. центр «ВЛАДОС», 1997. С. 57. <http://dic.academic.ru/dic.nsf/logic/57>

требовать завершения производства по уголовному делу постановкой материальной точки»<sup>1</sup>.

Особого рассмотрения удостоилось в философии и понятие соответствия (корреспонденции), которое без поддержки гипостазирующего мышления приобрело совершенно иной смысл. Если под соответствием понимать некий ослабленный вариант отождествления (частичное отождествление), то тогда непонятно, каковы критерии, позволяющие утверждать тождество вещей и мыслей или, в новейшем варианте, вещей и слов. Тот же Рорти, выступивший против реализма, вовсе не является агностиком — просто он антиреалист.

Если прежде, находясь в рамках теории отражения, которую, кстати, в советской философии называли ленинской, можно было говорить о том, что мысли соответствуют действительности, то мы имели в виду соответствие в смысле отражения. Сегодня же, говоря о соответствии выявленных обстоятельств действительности, мы имеем в виду соответствие между событиями и их описаниями. И здесь проявляется главное отличие понимания соответствия как описания от соответствия как отражения. При всем многообразии зеркальных проекций (вид сзади, вид сбоку и т.п.) их единство достаточно отчетливо и очевидно, тогда как говорить о единстве описаний одного и того же события или явления крайне затруднительно.

Следует отметить, что полемика между реалистами и антиреалистами развернулась не вокруг онтологического статуса наблюдаемых, т.е. данных нам в непосредственном опыте вещей. В центре дискуссии, как правило, оказывались объекты, конституированные физической или химической теорией. Лишь эти неочевидные, но и невыдуманные «вещи» казались научным реалистам и их оппонентам достойными проблематизации. Мир повседневности всецело относился к области практического, которое в сциентистской иерархии несомненно ниже теоретического. Ведь лейтмотивом сциентистов является требование сведения знания в дедуктивно-аксиоматическую систему.

По Куайну, разговор о познаваемости предмета, его прозрачности или непрозрачности для исследователя лишен смысла. Следуя данной логике, мы можем осмысленно говорить лишь о том, каким образом одна теория может быть «переинтерпретирована» в другую. Другими словами, существует ли субординированная система теорий? Может ли ньютоновская механика рассматриваться как частный случай релятивистской? И возможно ли, рассматривая две теории, описывающие одни и те же феномены различным образом, называть одну из них истинной, а другую ложной по итогам их рационального сравнения? Куайн утверждает, что «разговор о субординированных теориях и их онтологиях осмыслен,

---

<sup>1</sup> Истина в уголовном процессе // Закон. 2012. № 6. С. 24.



но лишь относительно предпосылочной теории с ее собственной примитивно выбранной и в конечном счете непрозрачной онтологией»<sup>1</sup>.

Еще более радикальный сторонник идеи лингвистического поведения Д. Дэвидсон углубляет критику теории истины как корреспонденции. «Целостность нашего так называемого знания или убеждения ... есть созданное человеком сооружение, которое соприкасается с опытом только по краям», цитирует он Куайна и добавляет, что «нечто является языком и объединяется с концептуальной схемой независимо от того, можем ли мы это нечто перевести, если оно стоит в определенном отношении (предсказания, организации, согласования) к опыту (природе, реальности, чувственным данным)»<sup>2</sup>. Вот почему теорию корреспонденции приходится дополнять двумя другими (теорией когеренции и прагматистской теорией) истины. Но для применения на практике понятия истины, особенно в случае утверждения относительно единичного события, не надо делать выбор между теориями и, тем более, между философскими направлениями.

Возвращаясь к вопросу о том, как сегодня можно трактовать понятие объективной истины, необходимо отметить следующее. В формуле, предложенной поправками к закону, подчеркивается факт соответствия выявленных обстоятельств действительности, что, в сущности, не определяет специфику данного понятия и его отличие от других «видов» истины. Нет смысла обращаться к гносеологически нагруженной терминологии, если итогом этого обращения является определение, взятое из толкового словаря, где словосочетание «объективная истина» рассматривается как синоним слов «истина», «абсолютная истина» и др. Говорить об объективной истине имеет смысл лишь тогда, когда данный термин вступает как член концептуальной оппозиции «объективная истина — субъективная истина», и где под первой понимается знание, в котором нет ничего от субъекта, а лишь свойства и черты, присущие объекту.

Данное противопоставление вполне оправдано в контексте гносеологического учения о познающем субъекте, который наделен не только разумом, но и волей, не только стремлением к истине, но и желанием преследования собственных интересов. Более того, как справедливо утверждается в учении о познающем субъекте, он всегда находится во власти предрассудков, его «видение» и «понимание» обусловлено прежним опытом. Вот почему эти специальные термины обретают смысл в рамках теории познания: для них разрабатываются и применяются разнообразные технологии перехода от субъективной истины к истине объективной. Эти

---

<sup>1</sup> Куайн О. Онтологическая относительность // Современная философия науки. М., 1996. С. 55.

<sup>2</sup> Дэвидсон Д. Об идее концептуальной схемы / Аналитическая философия: Избранные тексты. М., 1993. С. 153.

технологии по своей сути представляют собой «очищение» имеющегося знания (субъективной истины) от всего субъективного, позволяющее оставлять лишь то знание, в котором нет ничего от субъекта. К числу этих технологий обязательно относится процедуры формализации, доказывания, состязательность сторон и т.п.

Итак, истина называется объективной, когда в ней нет ничего личного, ничего субъективного, ничего, добавленного теми, кто осуществляет процесс познания/дознания. Но в тех разъяснениях, которые содержатся в пояснительной записке<sup>1</sup>, как мне кажется, сквозит совсем иная мысль. На самом деле разработчики законопроекта озабочены тем, что в процессе судопроизводства не достигается обычная истина. Другими словами, что суд не находит достаточных оснований для окончательного прояснения ситуации и утверждения о том, имело ли место интересующее его событие или не имело. И происходит это в силу его пассивности, тогда как в случае придания ему дополнительных полномочий и инструментов он мог бы «активизироваться» и выступить либо на стороне обвинения, либо на стороне защиты, причем по своему усмотрению. Но при этом остается загадкой, как именно он мог бы оставаться объективным. Скорее можно было бы сказать, что такой суд стремится к субъективной истине, и законопроект, в случае его принятия, должен был бы называться «о возможности введения в УПК института установления субъективной истины».

А для того, чтобы истина, провозглашаемая судом, действительно могла именоваться объективной, а не субъективной, он (суд) и не должен быть познающим субъектом (дознавателем, розыскником) даже на стадии, когда предварительное следствие завершено. Его роль сводится к тому, чтобы оставаться лишь сторонним наблюдателем, регистратором, экспертом, оценщиком. И вступление суда возможно лишь на последнем этапе, когда завершены все розыскные процедуры, что как раз и является гарантией его объективности. Таким образом, суд обретает статус субъекта суждения, а не субъекта познания. Принцип неучастия является обязательным, иначе трудно поверить в объективность той истины, которую может установить таковой суд.

Но в аргументации разработчиков законопроекта прослеживается вольное или невольное смешение понятий «объективная истина» и «истина». В то же время ни в пояснительной записке, ни в статьях не приводятся примеры подтверждений присутствия первого понятия ни в дореволюционном уголовно-процессуальном праве, ни в уголовно-процессуальных кодексах ФРГ и Франции. Между тем, если обратиться

---

<sup>1</sup> Пояснительная записка к проекту Федерального закона «О внесении изменений в Уголовно-процессуальный кодекс Российской Федерации в связи с введением института установления объективной истины по уголовному делу» / Следственный комитет Российской Федерации [Электронный ресурс]. URL: <http://www.sledcom.ru/discussions/?SID=3551> (дата обращения: 21.08.2012).

к самим текстам, то ситуация окажется совершенно иной<sup>1</sup>. Так, в Уставе уголовного судопроизводства 1864 г. словосочетание «объективная истина» не используется ни разу, а все семь раз использования слова истина удостоверяют нас в том, что это слово используется именно как слово. «При исследовании преступления или проступка судебный следователь может производить следственные действия и в другом участке того же уезда или даже в другом уезде, если это оказывается необходимым для открытия истины», — гласит ст. 294 рассматриваемого устава.

Очевидно, что слово «истина» не обретает здесь статуса научного или юридического термина, требующего сколь строгой дефиниции. И, тем более, не требуется здесь ссылка на соответствующую философско-методологическую концепцию, в рамках которой и на основании которой данная дефиниция могла бы быть дана. Наверное, именно поэтому, как уже говорилось ранее, предлагаемая в законопроекте дефиниция является скорее калькой выписки из толкового словаря, чем строгим определением, пусть даже и «диаматовским».

Такое разделение слов на научные понятия и просто слова, да еще в тексте закона, может показаться неожиданным и даже противоречащим базовым требованиям строгости, однозначности и обоснованности. Действительно, слова многозначны, а вот термины однозначны, гарантией чему служит строгая процедура дефиниции понятия, т.е. включение его в сеть других понятий, где вид определяется через род, а различаются виды благодаря существенным или даже видообразующим признакам. Со времен Аристотеля, заложившего основы логики и научной методологии, данная стратегия признавалась единственно верной, и ее по сей день неукоснительно придерживаются все те, кто занимается созданием и совершенствованием научных теорий. Но в процессе решения прикладных задач соединение теоретического и эмпирического знания, норм и фактов, единичного и общего подчиняется более сложной логике, нежели логика формальная. И здесь открытия XX в. заставляют нас вновь обратиться к механизмам, более зависящим от механизмов смыслообразования, нежели от способности ума геометризировать и формализовать. Выяснилось, например, что единичное и уникальное сохраняется в качестве единичного и уникального только в описании, а последнее невозможно без употребления слов естественного языка. Любое применение понятий, даже единичных, сразу же «включает» процедуру подведения факта под норму, но сама реконструкция факта должна опираться на семантические, синтаксические и даже прагматические ресурсы естественного языка.

---

<sup>1</sup> Устав уголовного судопроизводства 1864 г., Уголовно-процессуальный кодекс Федеративной Республики Германия (абзац 2 § 244), Уголовно-процессуальный кодекс Франции (ст. 310).

Второй важный аспект современного понимания соотношения теоретического и прикладного, понятий и слов, отвлеченной мысли и практического действия заключается в том, что в настоящее время свершилась интенсификация и плюрализация теоретического мышления. Изменения в теории и концептуальном строе происходят слишком стремительно, чтобы успевать учитывать их даже в справочниках и энциклопедиях. Более того, все расширяющиеся исследования символического универсума жизненного мира позволяют говорить о том, что дотеоретические значения во многом определяют происходящее в самом теоретическом мышлении, в котором все большее значение приобретают неявные онтологические допущения и скрытая прагматика.

Вот почему следует признать мудрость российских законодателей XIX в., которые оставили вопрос об истине на уровне здравого смысла и повседневного истолкования: в тех немногих местах, где речь идет об обнаружении истины, очевидна независимость семантики данного термина от любых философских теорий. А вот если бы там говорилось об объективной истине, тогда надо было бы определять, что такое субъект, что такое объект и т.п. Но уже тогда термин «объективная истина» использовался далеко не всеми направлениями философии и даже не большинством. Поэтому говорить о том, что тезис об объективной истине или, тем более, институт установления объективной истины присутствовал в дореволюционной традиции, в лучшем случае некорректно.

Столь же несостоятельны и ссылки авторов пояснительной записки на УПК ФРГ, в котором из семи случаев употребления слова «истина» ни разу не присутствует слово «объективная». И это неудивительно, ибо он фактически является ровесником цитировавшегося прежде дореволюционного российского Устава, ибо был принят в 1887 г., а последние внесенные изменения 1987 г. не добавили ничего ни в понимание истины, ни в вопросы природы и сущности судебной власти. Речь здесь идет скорее о ритуальных вещах вроде присяги, когда судья обращается к свидетелю со следующими словами: «Вы клянетесь перед Богом всемогущим и всеведущим, что сказали сознательно чистую правду и ничего не утаили?», на что свидетель должен ответить: «Я клянусь, что это истинно так, да поможет мне Бог»<sup>1</sup>.

Не менее ритуальными выглядят и другие случаи, где об истине говорится как о цели любого познавательного акта, независимо от того, идет ли речь о повседневной практической потребности в нужной информации или об удовлетворении досужего любопытства, о задачах научного поиска или о розыскной деятельности. Таким, как мне кажется, является использование слова «истина» в ст. § 81c п. 2, гласящей: «Другие

---

<sup>1</sup> Федеративная Республика Германия. Уголовно-процессуальный кодекс. М.: Изд. фирма «Манускрипт», 1994. С. 32.

лица могут быть подвергнуты освидетельствованию без их согласия, как и обвиняемые, только в том случае, если они выступают в качестве свидетелей и в целях установления истины необходимо выяснить, имеются ли на их теле определенные следы уголовно наказуемых деяний»<sup>1</sup>. Об этом же свидетельствует и ст. § 244 п. 2: «Суд обязан в целях установления истины по долгу службы исследовать все факты и доказательства, которые имеют значение для разрешения дела»<sup>2</sup>.

Последняя цитата может пролить свет и на истоки того самого определения объективной истины, введение которого в УПК РФ и является существенной частью обсуждаемой в статье законодательной инициативы. Первым пунктом в законопроекте предлагается «статью 5 дополнить пунктом 22.1 следующего содержания: объективная истина — соответствие действительности установленных по уголовному делу обстоятельств, имеющих значение для его разрешения»<sup>3</sup>.

То же самое можно найти и в УПК Франции, ст. 31 которого гласит, в частности, следующее: «Председатель наделен возможностью подробного разбирательства, в соответствии с которой он может, основываясь на своей чести, ответственности и понимании, предпринять все меры, которые сочтет полезными для обнаружения истины... Он может во время слушаний прений сторон вызывать, при необходимости используя постановление о приводе, и заслушивать всех (персон) и/или запрашивать все новые (вещественные доказательства) свидетельства, которые сочтет, на основании выяснившихся в ходе публичных слушаний обстоятельств, полезными для манифестации истины»<sup>4</sup>. Манифестацией истины здесь называется представление последней в явном виде, что не придает данному слову какого-то особого философского смысла. Нет никаких оснований считать данное словоупотребление выходящим за пределы здравого смысла. Истинным здесь может называться высказывание или мысль, соответствующие действительному положению дел. Если же речь идет об объективной истине, то необходимо специально разъяснять целый набор других гносеологических понятий и, что было бы логично, внести в закон их определения. Ибо, если точно не определено понятие субъективной истины, невозможно дать строгую дефиницию понятию истины объективной. Но тогда придется вводить понятие движения от субъективной истины к истине объективной и, что было бы логично, упомянуть об истине абсолютной и т.д. и т.п. В связи с этим возникает два вопроса:

1. Почему немецкие или французские юристы не нуждаются в специальном определении понятия истины, тогда введение соответствующего

---

<sup>1</sup> Федеративная Республика Германия. Уголовно-процессуальный кодекс. М.: Изд. фирма «Манускрипт», 1994. С. 42.

<sup>2</sup> Там же. С. 119.

<sup>3</sup> <http://www.sledcom.ru/discussions/?SID=3551>.

<sup>4</sup> <http://www.legifrance.gouv.fr/>.

определения объективной истины подается как значимая часть предлагаемой законодательной инициативы?

2. Почему немецкие или французские суды ищут истину, а российские, в соответствии с законопроектом, должны искать объективную истину?

Ответ на первый вопрос можно найти в недавней отечественной истории, когда вместе с приходом к власти большевиков в области слов и символов появились всевозможные формулы, восходящие к философским учениям, но приобретающие все более отчетливые черты сакральных текстов. Упоминание об объективной истине звучало столь же эмоционально и, одновременно, столь же ритуально, сколь цитировавшаяся прежде клятва свидетеля из УПК ФРГ с ее упованием на помощь Божью.

Невольно создается впечатление, что само упоминание об объективной истине оказывается чем-то вроде заклинания, призывающего суд не стать на чью-либо сторону и оставаться независимым от внешнего давления. Но при этом весьма характерным является желание заявить о том, что действия суда организованы в соответствии с новейшими достижениями науки, что они опираются на философское учение, что делает решение суда более легитимным, чем если бы такой ссылки не было. И здесь же мы находим ответ на второй вопрос: если то, что судебная инстанция объявляет целью своего поиска, определяется при помощи некой философской доктрины и, соответственно, ставится под сомнение представителями других философских школ и направлений, то как же можно всерьез рассчитывать на общезначимый характер этого определения? Одним из принципов современной философии и методологии науки, разделяемых всеми, в том числе и адептами диалектического материализма, является тезис о развитии философской и научной мысли. Как же можно привязывать законодательство и правоприменительную практику к некому, пусть даже и весьма титулованному философскому направлению? Не лучше ли искать просто истину, не разделяя ее на субъективную и объективную, относительную и абсолютную, материальную и процессуальную, ибо нет двух философских учений, где бы данные понятия определялись единообразно. В то же время слова о стремлении к истине ясны и понятны без всякого теоретического обоснования.

При этом роль и функции философии как в развитии юридического знания, так и в правоприменительной практике не отменяются и даже не приуменьшаются. Только философы могут прояснить смысл основных юридических и общенаучных понятий, они же могут выступить с критикой правовых теорий и анализом конкретных случаев правоприменения, что отнюдь не требует законодательного закрепления концепций и позиций какой-либо философской школы, даже если она занимает на данном историческом этапе доминирующее положение. Кстати, именно такое отношение к философскому знанию характерно для тех стран,

чьи философские и юридические традиции были положены в основу отечественных.

С одной стороны, это утверждение носит, мягко выражаясь, спорный характер. Особенно в той его части, где говорится о господстве в отечественной и мировой науке методологии диалектического материализма, что и замечает другой участник дискуссии А. С. Александров<sup>1</sup>. А с другой — именно так зачастую написано в учебниках и монографиях о средствах и методах юридического познания. А вот российские философы последние два десятилетия стараются не упоминать ни саму методологию диалектического материализма, ни соответствующую ей терминологию. Слишком уж архаичной и недееспособной казалась она на фоне того пути, который был проделан в XX в. немецкими, французскими или англо-американскими философами.

И хотя в последние годы существования СССР лучшие представители отечественной философской мысли приложили немало сил для изучения новейших достижений Запада, мера их вынужденной несвободы была столь значительна, что написанные в этот период книги сегодня могут читаться лишь с поправкой на время. Когда же свобода, в том числе и свобода самостоятельно оценивать идеи и концепции зарубежных философов, наконец была обретена, правоведы поспешили изолироваться от влияний и воздействий со стороны философии. Они признали синергетику вторым после диалектики эффективным философским (а в некоторых учебниках и общенаучным) методом, сохраняя концептуальный аппарат, методологические установки и принципы фактически неизменными со времен, когда диалектический материализм безраздельно господствовал в отечественной философии. Отсюда и возникают проблемы, подобные вышеназванной.

## 2. Правопонимание и правоприменение: поиски соответствия

Дисциплинарная принадлежность философии права в постсоветской России превратилась в крупную теоретическую проблему, прежде всего благодаря той уникальной ситуации, в которой оказались общественные науки в целом, и каждая — в отдельности. После окончания эпохи исторического материализма и социалистического реализма юристы и экономисты, историки и социологи, филологи и искусствоведы по-разному выстраивают свои отношения с философией. Но при этом их объединяет необходимость модернизации тех элементов и областей знания, которые были связаны с философией. Речь идет о частнонаучной онтологии, методологии, концептуальном каркасе, картине мира и многом другом, что способна дать философия частным наукам. В обновлении нуждается

---

<sup>1</sup> Александров А. С. Критика концепции объективной истины в уголовном процессе // Уголовный процесс. 2012. № 6. С. 67.



и сам терминологический словарь, при помощи которого формулируются основания научных теорий и их законы.

Казалось бы, в сложившейся ситуации необходимо всем миром, т.е. всем научным сообществом, заняться исправлением сложившегося положения и устранением образовавшихся пробелов. Но именно этого-то и не происходит, по крайней мере в области юридических наук. Философия права неожиданно «исчезает» из номенклатуры научных специальностей, количество научных публикаций в данной области хотя и не равно нулю, но все же является крайне незначительным. И все это в то время, когда в мировой научной литературе философско-правовая тематика стремительно расширяется, качественно изменяется проблематика, методологический арсенал и исследовательские стратегии.

О связи философии и права известно давно. Задолго до появления самого термина «философия права» Сократ и Платон, Аристотель и Цицерон, создавая первые «теории справедливости», порождали саму возможность различения права и закона, обосновывали необходимость состязательного правосудия и апелляции к разуму в правоприменительной практике. Судьи и законы существовали до философии, а вот юрист (человек, судящий на основе права) — философский проект, воплощенный в действительность и породивший целую цивилизацию — цивилизацию нового типа.

Философия права — отрасль знания, созданная, как и все остальные отраслевые философские дисциплины, для решения специальных задач, таких, например, как обоснование частнонаучных онтологий, философская рефлексия над научными теориями и концепциями, а также критическое осмысление их использования в правоприменительной практике. У ее истоков стояли знаменитые философы, свидетельством чему является программа курса «История политико-правовых учений», а ее развитие в последние столетия не всегда дает возможность установить профессиональную идентичность главных действующих лиц. Действительно, по какому ведомству должны мы числить таких премьер-министров, как Бэкон, Лейбниц, Гете? Все трое имели ученые степени доктора именно в области права, но не оказали на правовую мысль влияния, сколь-нибудь сравнимого с их влиянием на метафизику или теорию познания. А вот «теологи» Кант и Гегель, «медик» Локк или «искусствовед-антиковед» Гоббс являются не только столпами философско-правовой мысли, но и соавторами самого названия. Да и сегодня суждения таких «филологов», как П. Рикер<sup>1</sup> или В. В. Биbihин<sup>2</sup>, о праве выглядят свежо и интересно, особенно на фоне многочисленных учебных пособий, в которых философией права нередко именуется все та же теория государства и права, слегка разбавленная историей политико-правовых учений.

---

<sup>1</sup> Рикер П. Справедливое. М., 2005.

<sup>2</sup> Биbihин В. В. Введение в философию права. М., 2005.

При обсуждении ситуации, складывающейся в современной России в области философии права, разговор, как правило, протекает вокруг двух главных тем. Первая связана с наследием марксистско-ленинского обществознания, которое в известной книге В. С. Нерсесянца довольно выразительно было названо философией отрицания права. Действительно, и Маркс, и Ленин считали право вместе с государством надстроечными явлениями, которые всецело зависят от материального производства. «В контексте такого историко-экономического материализма, — писал Нерсесянц, — и в целом социальной философии марксизма право как обусловленная надстроечная форма не имеет собственной сущности, собственной ценности, собственной истории. Уничтожение собственности по существу предопределяет и судьбу права»<sup>1</sup>. Данная традиция сильна и поныне, результатом чего является отсутствие в отечественном корпусе юридического знания отдельной теории права. Без изменений остался и язык, на котором говорят юристы, вольно или невольно привязываясь к дискурсу, характерному для эпохи отрицания права. Этому в значительной степени способствуют учебники и учебно-методические пособия «Обществоведения», консервирующие понятия и категории, более подходящие для второй половины XIX в., нежели для начала века XXI-го.

Вторая вечная тема для российской философии права — это тема особого пути России и его проекции на сферу права в контексте ее социокультурной уникальности. Возрождая «на очередном витке» спор славянофилов и западников, участники дискуссии сходятся во мнении о том, что особое отношение к праву есть, расходясь лишь в оценке этого явления. Поборники правового универсализма ищут в российской истории и даже в нравственной философии причины «дефицита правопонимания» и даже правового нигилизма. Так, Э. Ю. Соловьев утверждал, что «Дефициту правосознания в национальном сознании соответствовал *дефицит правопонимания* в отечественной философии, тесно связанный с ее этикоцентризмом и проповедью *абсолютного нравственного подхода к жизни*... Право определяется здесь как инстанция “принудительного осуществления минимального добра”, необходимая для того, чтобы “мир”, лежащий во зле, до времени не превратился в ад»<sup>2</sup>.

Сторонники особого пути полагают, что в сложившихся условиях есть вещи поважнее, чем перестройка всей общественной жизни и народного сознания на началах правового формализма. Они настороженно относятся к призывам превращения правовых институтов в универсальное средство решения политических и социальных проблем. Ничего

---

<sup>1</sup> Нерсесянц В. С. Философия права. М., 1998. С. 113.

<sup>2</sup> Соловьев Э. Ю. Дефицит правопонимания в русской моральной философии // Вопросы философии. 1988. № 9. С. 137–138.

не имеющие против права как такового, они не верят в способность российского общества повторить опыт западноевропейских стран или североамериканских стран, даже в тех случаях, когда последний признается успешным. А большинство сторонников российской уникальности отрицают и это, продолжая те самые традиции абсолютизации морали, о которых писал Э. Ю. Соловьев.

Среди тех, кто отстаивает позицию самобытности и исключительности, есть и приверженцы особой российской философии права, из чего можно сделать вывод и об особой природе права в бытии российского социума. Как отмечает В. В. Лапаева, правопонимание в Европе всегда основывалось на социальных практиках, для которых был характерен индивидуализм. «Русская же правовая мысль, — пишет она, — развивалась во многом под влиянием системоцентристской в своей основе византийской духовной традиции, в рамках которой право трактовалось как некая стоящая над отдельным человеком и подчиняющая его форма духовного единения людей на базе правды-справедливости, божественной благодати, христианской этики и т.д. Западный (греко-римский) подход к праву как к способу упорядочения общественной жизни на базе индивидуальной свободы изначально был чужд российскому менталитету. Все это дает основание говорить не просто о философии права в России, а именно о российской философии права в ее различении с западной философско-правовой традицией»<sup>1</sup>.

Допустим, что это действительно так. И что российская философия права может и должна осмысливать совершенно иной социальный опыт, в результате которого рождаются и действуют совершенно иные социальные, политические и правовые институты. Но тогда почему об этих институтах ничего не говорят и не пишут социологи, политологи, правоведы? Рискну предположить, что такая зависимость представителей частнонаучного знания от заимствованного концептуального строя и является причиной отсутствия специальной философской рефлексии, осуществить которую возможно лишь в рамках философии права. Именно философия права (политико-правовые учения прежних эпох) предшествовала рождению теоретической социологии и теории государства и права.

Уникальность исторической и культурной судьбы России стала предметом философского рассмотрения более двух столетий назад. Давно подмечена такая черта российского социокультурного типа, как двойственность, обусловленная географическими и этническими и историческими факторами. Многие империи объединяли разнородные элементы, но ни одна из них не соединяла их столь глубоко и органично, за исключением Византии. Впечатляющее сходство России с Византией

---

<sup>1</sup> Лапаева В. В. Российская философия права в контексте западной философско-правовой традиции // Вопросы философии. 2010. № 5. С. 3—14.

легко объяснимо, ибо именно Константинополь через распространение религии оказал формирующее влияние на древнерусскую культуру.

Однако Древняя Русь не являлась подобием Византии ни по масштабам, ни по исторической роли. Молодое общество, молодое государство и молодая культура Киева также отличались в X или XI вв. от просуществовавшего около тысячи лет «Второго Рима», как и от его исторических предшественников. Поэтому Россия скорее может претендовать на статус дочерней цивилизации по отношению к Византии. Лишь во времена Ивана IV Московская Русь начинает мыслить себя «Третьим Римом».

Сколь ни сомнительны были бы многочисленные исторические параллели, сколь ни велико бы было число спекуляций вокруг византизма, понимаемого то как тип ментальности, то как вид социального порядка, определенные основания для них имеются. Для определения специфики византизма необходимо обратиться к классической модели «Восток — Запад». Эта модель призвана подчеркнуть смысл цивилизационного противопоставления, которое в равной мере объясняет различия в экономике и религии, науке и искусстве, государственном строительстве и организации частной жизни. Попробуем условно и обобщенно охарактеризовать различие этих глобальных культурно-исторических типов при помощи следующих оппозиций<sup>1</sup>:

- 1) демократия — деспотия;
- 2) власть закона — власть силы;
- 3) право — мораль;
- 4) правовое равенство — сословная иерархия;
- 5) рынок — распределение, мобилизация, внеэкономическое принуждение;
- 6) рационализм — мистицизм;
- 7) деятельное отношение к внешнему миру, стремление его преобразовать — созерцательное отношение к миру, стремление преобразовать себя, «подстроиться» под мир;
- 8) воля — судьба;
- 9) материализм (реализм) — духовность (идеализм);
- 10) индивидуализм, личностная индивидуальность — коллективизм, нарочитая анонимность.

При всей спорности отдельных положений данной типизации нельзя не согласиться с тем, что она отражает мнение подавляющего большинства европейских культурологов. Но вот понимание того, что на Востоке мораль выполняет функции права, чрезвычайно интересно и многое может объяснить как в логике многочисленных вестернизаций, так и в причинах крайней недолговечности их результатов.

---

<sup>1</sup> Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия: Учебное пособие для студентов вузов. М.: Аспект Пресс, 1988. С. 248.

Примером вестернизации может служить эллинизация Сирии и Египта. Эта эллинизация не была всего лишь кратковременным эпизодом ближневосточной истории. Существуют концепции, утверждающие, что «в возникновении ислама проявилась реакция Востока на вторжение инородной западной культуры, начавшееся еще с походов Александра Македонского в IV в. до н.э. Предшествующие попытки освобождения “от эллинского кошмара”, выразившиеся в появлении иудаизма, зороастризма и христианства (в его разных вариантах), не имели успеха, так как первые две религии имели локальное значение, а христианство оказалось “похищенным” Западом и после соединения с греческой философией стало его достоянием»<sup>1</sup>.

Столь же интересны эпизоды ориентализации западного мира в процессе распространения христианства. Запад остается христианским, но последствия ориентализации были преодолены, хотя и не сразу. Ренессанс, Реформация, Контрреформация могут быть названы как наиболее заметные в данном процессе. Восточное христианство так и осталось частью восточного мира. Но его западные корни никогда не будут забыты.

Даже в ряду других культурных взаимодействий Востока и Запада опыт России выглядит экстраординарным. Слишком органичным представляется взаимное проникновение двух разнородных систем. От социокультурной альтернативы «Восток — Запад» перейдем к ее проекции на область морали, т.е. к моральной и мировоззренческой альтернативе, получившей название «Афины — Иерусалим». Впервые эту альтернативу сформулировал св. апостол Павел, обозначив именами двух городов радикальное различие двух видов истины: истины разума и истины откровения. Первый принцип — Афины — ориентирует на рассуждение, т.е. на разум. Этот принцип полностью соответствует классической философии.

Второй принцип был сформулирован в процессе полемики первых христиан с эллинистической культурой. «Иерусалим» отрицает культ разума, утверждая веру в трансцендентное начало, в силу веры и истину откровения. «Иерусалим» выступает против «Афин» как альтернативная теория Бога, мира, человека, познания. «Смотрите (братия,) чтобы кто не увлек вас философиею и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу» — таково предостережение св. апостола Павла, подхваченное раннехристианским теологом Тертуллианом, выдвинувшим знаменитую формулу «Верую, потому что абсурдно». Ненужность разума в богопознании Тертуллиан выразил словами: «Искать Бога надо в простоте сердца».

---

<sup>1</sup> Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия: Учебное пособие для студентов вузов. М.: Аспект Пресс, 1988. С. 494.

Таким образом, противоречие между Афинами и Иерусалимом — это противоречие между двумя идеями истины и между двумя доктринами морали. Их вплетенность в социальную практику, в повседневную жизнь — вопрос особый. Повседневность всегда богаче и многообразнее принципов и идеальных типов. И тем не менее, следование некоторым образцам, принятие или отторжение ценностей является организующим началом как для рассуждения, так и для действия. С другой стороны, исторический и культурный опыт самым радикальным образом влияет на выбор принципов и на последующий их пересмотр. Ярким примером изменения принципов и идеалов представляется переход Средиземноморья от стадии независимых городов к стадии империй, сначала эллинистических, а затем и римских.

Как отмечает С. С. Аверинцев, рождение средиземноморских империй породило две психологии: цезаристскую и христианскую. Вместе с империей в жизнь общества пришла новая система отношений между властью и человеком. Эта система оказалась непривычной лишь для греков и римлян, в ближневосточных деспотиях она была давно и детально отработана. «Афинский мудрец твердо знает, что его могут умертвить, но не могут унизить грубым физическим насилием, что его размеренная речь на суде будет длиться столько времени, сколько ему гарантируют права обвиняемого, и никто не заставит его замолчать, ударив по лицу или по красноречивым устам (как это случается в новозаветном поведении с Иисусом и с апостолом Павлом)»<sup>1</sup>.

Моральная философия идет «рука об руку» с философией права, ибо и первое, и второе являются органическим проявлением социальной эволюции, когда на смену традиционному обществу приходит новый тип мышления и действия. «Восточный книжник, мудрец или пророк, восточный вельможа, даже восточный царь (вспомним выколотые глаза Седекии, чья судьба была прототипом столько судебных в византийские века!) — все они хорошо знали, что их тела не гарантированы от таких надругательств, которые просто не оставляют места для сократовской невозмутимости»<sup>2</sup>. Такой тип социальных отношений с неизбежностью приводит к тому, что моральный опыт приобретает вне правового. Моральная норма оказывается единственным видом социальной нормы и, в определенных рамках, вынуждена выполнять не только свои собственные функции, но и функции права.

Византия стала Востоком, но и осталась Западом. Многое из того, что сохранилось в социальном опыте наследников Древнего Рима, существовало уже в виде формы или ритуала. Но даже сохранение формы не может пройти бесследно, ибо форма не может быть абсолютно очищена от со-

---

<sup>1</sup> Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. С. 62.

<sup>2</sup> Там же. С. 63.

держания. Так же и Россия, история которой может быть представлена как череда вестернизаций и ориентализаций.

Русская идея: торжество «Благодати» над «Законом»? Русская идея — нечеткий собирательный термин, обозначающий нечто вроде национального идеала, т.е. главной ценности, объединяющей общество на больших промежутках исторического развития. Статьи с таким названием писали многие философы конца XIX и начала XX вв. Место России в мировой истории, ее социокультурная уникальность стали главной темой русской философии. Но и сама русская философия была явлением уникальным и самобытным. Крупнейшие и наиболее оригинальные учения возникли в контексте отрицания западной философии. Часто они отвергали проблематику, а если и сохраняли, то непременно отвергая методы, распространенные в европейских системах мысли. По своему содержанию учения русских философов более всего походили на концепции позднеантичных неоплатоников, дополненные средневековыми теологическими формулами и интуициями романтиков. Нет ничего удивительного в том, что право мыслилось русскими философами часто как нечто сугубо западное и малоценное.

О дефиците правопонимания в русской моральной философии напомнил современный философ Э. Ю. Соловьев. По его мнению, «дефициту правосознания в национальном сознании соответствовал дефицит правопонимания в отечественной философии, тесно связанный с ее этикоцентризмом и проповедью абсолютно нравственного подхода к жизни»<sup>1</sup>.

В дореволюционной России не все философы были сторонниками абсолютно нравственного подхода. Многие интеллектуалы разделяли характерное для европейской мысли убеждение в том, что право самодостаточно и автономно. И все же господствующую в народном сознании мысль о том, что нравственное чувство — лучший регулятор отношений между людьми, выразили те мыслители, которые прежде всего ассоциируются с русской философией. В. С. Соловьев в своем «Оправдании добра» рассматривает право как инстанцию «принудительного осуществления минимального добра». Таковая инстанция нужна лишь для того, чтобы жизнь не погрузилась в абсолютное зло. По мнению русского мыслителя, право является воплощением нравственных запретов, поддерживаемых средствами государственного насилия. При этом само понятие правовой регламентации власти даже не рассматривается. Речь идет лишь о возможности власти с помощью права немного улучшить поступки своих подчиненных. При этом право фактически не различается с законом и трактуется как сугубо запретительная норма.

---

<sup>1</sup> Соловьев Э. Ю. Прошлое толкует нас: Очерки по истории философии и культуры. М.: Политиздат, 1991. С. 231.



Один из лидеров славянофильства К. С. Аксаков резко критиковал воцарившуюся на Западе «внешнюю правду» и «вексельную честность», противопоставляя им «внутреннюю правду». Во всем этом угадывается древнерусский мотив «Слова о Законе и Благодати» Илариона Киевского, где Благодать рассматривалась как способность свободного человека творить добро не по принуждению, а ради самого добра. В противовес этому Закон представлялся митрополиту как принуждение к добру под страхом наказания. Как отмечал Аксаков, отношения между властью и народом должны быть основаны на доверии и любви. Полемизируя со сторонниками юридического формализма, требовавшими правовых гарантий, он писал: «Гарантия не нужна! Гарантия есть зло. Где нужна она, там уже нет добра; и пусть лучше разрушится жизнь, в которой нет добра, чем стоять с помощью зла».

По своей сути, этикоцентризм провозглашает мораль фактически единственным средством регуляции отношений между людьми. Для русского общества после петровской модернизации философы и писатели превратились в духовных авторитетов, очень похожих на церковные авторитеты Средневековья. Их призыв к безграничной и всепрощающей любви явился своего рода протестом против институционального устройства общества, чуждого традициям русской жизни. Борьба с вестернизацией оказалась борьбой с правом. Сознание большинства россиян отказалось принимать право в качестве высшей ценности, гарантирующей свободу гражданину. Мир должна спасти любовь, а не следование каким-то общим принципам. Именно поэтому русским писателям и философам оказались настолько чужды ценности гражданского общества и правового государства.

После 1917 г. в России произошли радикальные изменения, которые можно оценивать и как разрыв с традицией, и как возвращение к традиции. Двойственность русской культуры сделала возможными, правда, лишь на некоторое время, два противонаправленных и взаимоисключающих процесса: вестернизацию и ориентализацию (или модернизацию и архаизацию). По всей видимости, данное противоречие и явилось причиной провала российского коммунистического проекта. Технологическая модернизация дополнялась архаизацией социальных отношений и системы управления, а культурная революция соединяла секуляризацию быта с сакрализацией власти. Трансформация государства привела к его разрыву с правом, место которого заняла логика целесообразности.

В современной России возрождение идеи демократического правового государства и модели гражданского общества сталкивается с большими трудностями самого разного рода. Здесь и неумение, и неприятие, и непонимание, проявляемое как со стороны широких слоев общества, так и со стороны правящей элиты. В этих условиях происходит восстановление юридической науки в ее классическом западном формате.

Появляются статьи, монографии и учебные пособия, посвященные философии права. В основном они ориентируются на восстановление до-революционной традиции, представленной главным образом двумя школами: неокантианством (С. С. Алексеев) и неогегельянством (В. С. Нерсисянц). Но в большинстве своем философско-правовые монографии мало чем отличаются от работ по теории государства и права, архетипически зависимого от советского курса научного коммунизма. Поэтому данные названия неточны — скорее речь идет о философии госслужбы. Концептуальный аппарат, язык, типы рассуждения во многом архаичны, а основная идея — идея служения государству. И все та же философия отрицания права, как довольно точно назвал марксизм В. С. Нерсисянц.

Подводя итог вышесказанному, следует заключить, что российская философия права должна выполнить важнейшую задачу — выявить и описать право, сформировавшееся в том опыте той коллективной и индивидуальной деятельности, которая осуществляется вне научных описаний, а иногда и вопреки им. Необходимо измерить ту свободу и сформулировать ту справедливость, которые рождаются из повседневной жизни россиян. Необходимо осмыслить реальный опыт правоприменительной практики, причем «технология» осмысления должна быть выбрана и обоснована так, чтобы не оказаться в ситуации, когда все силы заранее брошены на обоснование тезиса о том, почему наша действительность так далека от права и так сильно не соответствует западному образцу. Конечно, критическая оценка российской действительности невозможна без обращения к западному опыту и, тем самым, к истокам проекта, в рамках которого и создавались российские политико-правовые институты в последние три столетия.

Таким образом, в современных философско-правовых исследованиях должна быть поставлена и решена амбиционная задача — анализ того социального самоописания, результатом которого является философский дискурс о праве, а также все остальные формы научно-правового теоретизирования. На основе такого исследования появляется возможность различения в философско-правовом и теоретико-правовом знании многочисленных заимствований, не все из которых могут носить универсальный характер и, что особенно важно, быть совместимыми с российским опытом правоприменения, теоретизирования и философствования.

Теория социального самоописания, возникшая на стыке социологии, социальной философии и теории систем, трактует общество как систему, способную создавать себя путем различения с окружающей средой посредством коммуникаций. Самоописание (аутопоэзис) может использовать как свой собственный, так и заимствованный язык, переименовывая при этом предметы и явления. Затем должен произойти процесс укоренения вынужденных заимствований в культуре и жизненном мире. В противном случае речь идет о наличии двух самоописаний, одно

из которых превращается в сугубо техническое. Если институты возникают путем легитимации уже существующих социальных практик, то в их социальном описании будут присутствовать разнообразные контексты, связывающие «слова» и «вещи», то в случае переноса норм или правил наблюдается процесс их деконтекстуализации.

И если введение закона и появление соответствующего права рано или поздно становятся социальной действительностью, изменяют повседневную жизнь людей, то вот с рациональным обоснованием этого акта дело обстоит не так просто. Вот почему необходимо исследовать социальную жизнь, используя феноменологические и социально-герменевтические методики, позволяющие выявить и описать жизненный мир россиян. Философы франкфуртской школы писали о технократической колонизации жизненного мира. Но и «пришедшие извне», т.е. не основанные на собственном социальном или моральном опыте законы также рождают право, колонизирующее жизненный мир, препятствующее его развитию.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что сообщество философов права в современной России ни в коем случае не должно ограничиваться поисками «ничьей земли» между теорией права и философским учением о методе или картинах мира. Когнитивные, рефлексивные и критические ресурсы философии права позволяют ее адептам заявить свои права на исследование всех сторон жизни человека и общества, вернув себе роль фундаментальной философской дисциплины, дающей основание и юридическим, и социологическим, и социально-историческим, и культурно-антропологическим наукам.

Высказанные претензии на расширение юрисдикции могут быть обоснованы не только при помощи апелляции к истории, где действительно можно найти множество аргументов: практически все исследования человеческой природы и социального устройства могут быть с незначительными оговорками рассмотрены как философско-правовые. Исследование справедливости как истины и блага проходило в философско-правовой плоскости.

Еще больше оснований для переосмысления роли и места философии права в системе обществознания дают результаты, полученные в области современной эпистемологии и философии науки. Речь идет о новом подходе или даже новой парадигме, ломающей традиционные представления не только о предметно-дисциплинарной дифференциации знания, но и об отмене классического различения теоретического и практического, философского и частнонаучного его уровней. Появление коммуникативной теории общества, теории социального аутопоэзиса, междисциплинарной и трансдисциплинарной парадигм привело к внедрению сетевой, дискурсивно-аналитической и интерпретативно-критической моделей организации знания. Вот почему впервые за последние столетия появляется возможность исследовать право как социальный феномен, предшествующий рождению структур и институтов, детерминирующий все сферы жизни общества.

### 3. Модернизация, архаизация и технологии управления социальными системами

О том, что модернизация сопровождается архаизацией некоторых сфер общественной жизни, говорят и пишут все чаще. Но, как правило, это явление не только не определяют, но даже и не описывают, а лишь просто констатируют его наличие, обозначают как некое обстоятельство, причем зачастую понимают его как некое досадное недоразумение, как издержки процесса, которые, согласно правилам хорошего тона, лучше и не замечать вовсе. На самом же деле, так рассуждающие обществоведы рискуют проигнорировать весьма значимое явление, а может, и самую суть общественного процесса, когда модернизация общества не может не порождать соответствующей реакции.

Мысль о том, что архаизация есть оборотная сторона модернизации или, быть может, ее оборотная сторона и, одновременно, необходимое условие рождения чего-то нового, — не нова. Вопрос в том, видеть ли в архаизации чистую негативность, простую и бессодержательную, или же отнестись к ней как к процессу, изучать и пытаться воздействовать на который можно и нужно.

Само понятие архаизации (от греч. *archaios* — древний) впервые стало применяться в филологии и искусствоведении как преднамеренное подражание древним приемам и стилям в искусстве. В предлагаемом же контексте термин «архаизация» вводится именно в контексте теории модернизации, концептуальное пространство которой позволяет интерпретировать все явления под углом зрения дифференциации «нового» и «старого», «обновленного» и «устаревшего». На первый взгляд, здесь все просто и однозначно: при определении данного термина следует исходить из его этимологии, но при ближайшем рассмотрении становится ясно, что поиски дефиниции ставят нас в зависимость от господствующих теорий социальных изменений, каждая из которых задает свои собственные условия экспликации данного понятия. Тем не менее при всем многообразии значений и смыслов общим здесь является утверждение о том, что мы способны выстраивать социальные отношения и практики, институты и ценности в некие последовательности по принципу «от простого к сложному» или «от более раннего» к «более позднему». Именно так мы учимся распознавать направление времени, видя в многообразии социальных изменений переход от хаоса к порядку, от варварства к цивилизации, от дикости к культуре. И это направление времени является основой для различения «модернизации» и «архаизации», когда переход от одних институтов и практик к другим означает либо первое, либо второе.

Сторонники теории культурно-исторических типов возражают против разделения социальных структур и институтов на современные и архаичные, утверждая идею синхронного описания социальных явлений взамен диахронного. Но в том-то и заключается различие между социальными

и культурными процессами, вернее между социоцентризмом и культуроцентризмом. Мы можем, используя теорию социальной рационализации, говорить о том, что одни социальные изменения носят модерный, а другие — антимодерный. А вот культурные образования действительно существуют как параллельные и, соответственно, как современные друг другу. В этом и заключается синхрония культуроцентризма в противовес социально-исторической концепции развития общества, где этапы «диахронически» сменяют друг друга в строгой последовательности. Не ясно, в чем же различие.

Чтобы аргументированно говорить о модернизации и архаизации как о социальных процессах, характерных для всех эпох и всех типов обществ, недостаточно различения традиционных (аграрных) и рациональных (индустриальных) обществ. Историки и социологи все менее стремятся в оценках социальных изменений оперировать терминами «прогрессивный» и «реакционный». Но сути дела это не меняет. История дает нам немало примеров того, как в самых разных обществах и в самые разные эпохи происходили как модернизационные, так и архаизационные перемены. Очень часто соответствующие процессы оказывали взаимное влияние друг на друга, становились причиной друг друга, так что без объяснения одного невозможно понять и описать другое. А задача социальных наук — понимать, прогнозировать, управлять. Вот почему так важна проблема теоретического объяснения архаизации, которое должно восполнить существующий пробел в теории социальной модернизации.

Следует отметить многомерность и трансдисциплинарность проблемы социальной архаизации. Для ее исследования необходимо взаимодействие представителей практически всех социальных и гуманитарных наук, а описание эффектов архаизации требует совмещения различных подходов и парадигм. Так, для выявления и констатации разрушения какого-либо социального института модерна обычно вполне достаточно статистического анализа, социологических или политологических исследований. А вот для нахождения социальных структур и институтов, замещающих исчезнувший и выполняющих его функции, зачастую требуется подключение усилий культурологов, антропологов или философов.

Можно ли управлять социальной архаизацией? И если да, то для чего и как? Такие вопросы возникают в связи с тенденциями, которые все труднее игнорировать, ибо эти тенденции становятся все отчетливее на фоне глобализации и усугубляются социальными, политическими и экономическими изменениями, длящимися вот уже четверть века. Собственно, их изучением и заняты российские обществоведы. Но один вопрос фактически ускользнул от внимания исследователей — вопрос об архаизации. Вернее о том, чем на самом деле является архаизация социальных отношений, структур и институтов, неизбежна ли она и если неизбежна, то можно ли с ней бороться только путем «искоренения»?

То есть можно ли, стремясь к модернизации и концентрируя на «обновлении» все силы, все ресурсы, все внимание, фактически отстраниться от социальной реальности, не замечая всевозрастающего влияния архаизации? Не следует ли подумать о том, что архаизация, коль скоро она становится, пусть временной, но неизбежностью, как и всякий иной социальный процесс, нуждается в изучении и управлении? Или, подобно преступности, архаизация есть неуправляемая и абсолютно негативная стихия, и сама мысль об управлении ею — ошибочна?

Россия, вперед! А куда вперед? Конечно же, туда, где модерн, т.е. в модернизацию, куда же еще? Не назад же! А получится ли? Почему же нет? Путь в модернизацию должен быть открыт для всех, кто этого хочет. Бери и модернизируйся себе на здоровье. По крайней мере, направление ясно. Только вот при всех этих очевидностях не покидает ощущение, что как-то не так все происходит и что не очень-то похоже это происходящее на модернизацию. Став частью мирового рынка и получив возможность импортировать товары и услуги из самых разных уголков планеты, мы действительно приобщились к техническому модерну: компьютерам и навигаторам, мобильным телефонам и социальным сетям, экзотическим курортам и продвинутым видам досуга. Автор этих строк еще застал то время, когда сообщение о рождении нового поколения ПК в США сопровождалось публикацией в журнале «Радио» соответствующих схем для того, чтобы квалифицированные электронщики и в особенности энтузиасты-любители могли попробовать усовершенствовать свой самодельный компьютер, состоящий из черно-белого телевизора и бытового магнитофона, выступающих в качестве монитора и накопителя на магнитных лентах. Теперь же новейшие iPhone становятся доступны россиянам практически одновременно с остальным миром, что кажется зримым свидетельством приобщения к модерну.

Но о такой ли модернизации мечтают россияне, фактически наблюдающие деиндустриализацию страны и утрату некогда передовых позиций в области технологии, науки и образования? Не примешивается ли к чувству надежды на успешное «обновление» ощущение, что альтернативой модернизации выступает не застой и не топтание на месте? И что изменения идут, но в ином направлении, и идут достаточно быстро? Может быть, настало время поговорить о том, может ли модернизация, даже весьма успешная, быть тотальным процессом, т.е. основным содержанием всех социальных изменений. Это необходимо сделать хотя бы потому, что в современном российском обществе, невзирая на все «шараханья» в девяностые, несмотря на всю «стабилизационную» осторожность нулевых, медленно, но неуклонно идет совсем другой процесс — процесс социальной архаизации. Он кажется незаметным на фоне административно-бюрократической и политико-правовой стабильности, но его последствия могут иметь действительно судьбоносный характер. Аргументом в пользу

этого может явиться предположение, что в терминах несуществующей еще теории архаизации можно объяснить если не все, то многое, происходящее с обществом за последние два десятилетия.

Удивительное дело: феномен архаизации зачастую артикулируется интеллектуалами, властью и обществом в терминах и парадигмах функционализма, концепции устойчивого развития или даже теории модернизации. В этом случае архаизация квалифицируется то как дисфункция, то как коррупция, то как девиация. Чаще всего ее сравнивают с застоем, а иногда даже «обзывают» деградацией. Подобно тому, как зло в ряде теологических доктрин десубстантивируется и объясняется отсутствием добра, а корысть в сократовской этике приравнивалась к отсутствию разума, архаизация мыслится и воспринимается как чистое ничто, как отсутствие всякого действия. На самом же деле этот процесс имеет свою логику и свою прагматику. Более того, зачастую именно он сохраняет, пусть и в более примитивных формах, нормальную жизнь человека и общества.

Разумеется, нельзя все происходящее сводить к архаизации. Как и модернизация, архаизация не является единственным процессом, определяющим жизнь российского общества, но ее место и роль в происходящем весьма существенна. Причины того, что архаизация превратилась в «движущую силу» развития нашего общества, лежат на поверхности. Демонтаж социализма привел к частичному или полному исчезновению многих жизненно важных политических, правовых, экономических и собственно социальных институтов. Их отсутствие удастся компенсировать только старыми, полузабытыми или даже заново открытыми, но непременно архаичными способами. Совсем без институтов не может существовать никакое общество, ибо без институтов нет возможности наладить любое, даже самое элементарное человеческое взаимодействие. А то, что эти институты противоречат базовым ценностям россиян, то расставание с ценностями может оказаться предпочтительным, нежели ситуация социального хаоса и отсутствия всяких институтов.

Если не действуют суды или какие-то отдельные сферы деятельности остаются без правового регулирования, то рано или поздно появляются люди, готовые к применению самого жестокого и бесчеловечного насилия, после которого институт суда восстанавливается, пусть и в традициях древнего или даже доисторического «правоприменения». Сюжеты с бандитами навсегда остались одной из примет десятилетия, получившего название «лихие девяностые». Но при этом восстановленный таким способом порядок обеспечил, пусть и минимальное, но функционирование системы: не началась пресловутая война всех против всех, переход к которой даже в теории является чем-то вроде преодоления скорости света движущимися телами. Конечно, люди с паяльниками и утюгами выглядят очень непривлекательно, если сравнивать их с образами Солона или Со-



ломона, дошедшими до нас из глубины тысячелетий. Но появление таких «судей» и «правоприменителей» абсолютно неизбежно в любом обществе в условиях, когда происходит стремительный демонтаж институтов или медленная, но неуклонная утрата ими собственной функциональности. Вот тогда-то и наступает архаизация.

Но если мы согласимся с тем, что архаизация имеет место быть, то возникает не менее важный вопрос: надо ли ею управлять и возможно ли это? Логичнее было бы пытаться ее предотвратить, бороться с нею, искоренять ее последствия во имя все той же модернизации. Конечно, модернизация лучше архаизации, особенно если у нас есть сама возможность выбирать. Действительно, как все нормальные люди, мы хотим развиваться, двигаться от худшего к лучшему, от старого к новому. Поэтому, помимо модернизации, нам нужны еще стабильность и «устойчивое развитие». Нам позарез необходимо, чтобы общественные процессы были управляемыми, а не развивались сами по себе. Эти истины кажутся аксиомами, им созвучны тысячи речей политиков, журналистов, экспертов, исследователей разного уровня. А в это время архаизация, судя по научным публикациям, если где и исследуется, то в Казахстане и в молодых среднеазиатских государствах, или о ней ведут речь применительно к прошедшим историческим эпохам. К сожалению, число упоминаний об архаизации в отечественных научных исследованиях можно перечесть по пальцам. Да и оценивается этот процесс как однозначно негативный, который необходимо пресекать, используя при этом все ту же модернизацию, а еще лучше — правоохранительные органы.

С правомерностью именования явлений, ставших порождением архаизации, как противоправных и противозаконных, автор и не спорит, но вот сам феномен архаизации заслуживает большего внимания. Никто не задается простым вопросом: а что если этот процесс неизбежен и естественен, по крайней мере в определенные периоды развития общества? А если это в самом деле так, то с ним необходимо не только бороться путем его искоренения и подавления. Важнее понять, можно ли им управлять. Ведь есть же в современном менеджменте целая теория управления конфликтами. А еще совсем недавно казалось, что конфликт есть однозначное зло, и единственной реакцией на него может быть его ликвидация или, в мягкой формулировке — «улаживание». Сегодня же теоретики говорят о различии дисфункциональных и функциональных конфликтов, о технологиях использования во благо общего развития.

В то же время и в научной литературе, и в общественных дискуссиях, как уже отмечалось, доминирует точка зрения, отождествляющая архаизацию с абсолютным злом и оправдывающая любые методы борьбы с ней. Лучше всех это выразил М. Делягин, написавший в «публицистически заостренной» статье следующее: «В последнее десятилетие в литературе, посвященной общественным проблемам, сначала тихо, почти неслыш-

но, а затем все громче и громче зазвучал качественно новый термин: архаизация. В переводе с политкорректного на русский — деградация, скатывание в, казалось бы, навсегда канувшее в Лету прошлое, возвращение средневекового общественного устройства, которому, оказывается, отнюдь не мешают современные технологические достижения. Это опровержение казавшейся незыблемой идеи неуклонного прогресса человечества, — как технологического, так и особенно социального, — кажется дикостью и безумием, однако наглядные примеры налицо в самых разных сферах общественной жизни»<sup>1</sup>.

Понятно, что Делягин квалифицирует как безумие стремление к архаике, элементы которой можно обнаружить в посткоммунистическом мире буквально повсюду — и в области символов, и в содержании социальных практик. Не только за эстетическим, но и за смысловым единством обращаются те, кто в одночасье «выбыл» из грандиозного проекта, устроенного большевиками на одной шестой части суши и продолжавшегося три четверти столетия. Отсюда и консервативные манифесты, и крестные ходы, и многое другое, придавшее облику современной России столь противоречивый и эклектический характер. Но не спор между либералами и романтиками о том, к чему необходимо осознанно стремиться в области государственной символики, является поводом для написания данной статьи. Рискну предположить, что наряду со сферами, где «сам же человек и управляет», есть еще процессы, зарождающиеся и протекающие не столь управляемо. И, что самое интересное, это процессы, зачастую носящие не столь очевидный характер, чтобы стать предметом обсуждения.

Вроде бы всем понятно, что переход из одного состояния в другое связан с потерями, трудностями, издержками. Переоценка ценностей, трансформация институтов, рождение новой ментальности — вот чем всегда сопровождается переходный период в жизни общества. Вроде бы это всем понятно. Непонятно другое: насколько самоуверенным можно быть, выбирая себе новый путь, направление развития, способ действия, в оценке своих возможностей? Сразу после принятия в буквальном смысле судьбоносных решений о переходе к демократии, капитализму, рынку Россия произвела частичный и частично управляемый демонтаж государства, экономики, идеологии, образа жизни, мысли и действия. И то, что решения эти были приняты разными политическими и социальными субъектами, ничего не меняет. Что-то как будто оказалось выстрадано всеми и нашло отражение в общественном мнении/массовом сознании, что-то было даже проведено через легитимизирующие процедуры (указ, закон, референдум), что-то усилиями публицистов было представлено как коллективный выбор или даже вдруг открывшаяся очевидность.

---

<sup>1</sup> Делягин М. Архаизация как основная тенденция современности // Сетевой журнал «Переправа» 03.12.10 /<http://www.pereprava.org/>.

Но результат оказался именно таким, каким он оказался. Как и его последствия, которые также оказались совсем не такими, на которые рассчитывали горячие сторонники преобразований: общество стало на путь широкомасштабной архаизации. И все управление им свелось именно к управлению архаизацией. Но при этом объект управления описывался в терминах теории модернизации, правда, с выделением специфических особенностей и констатацией отдельных негативных факторов. Вот почему управление архаизацией оказалось реактивным и малоэффективным.

Итак, архаизация! Хорошо это или плохо? Вопрос, конечно, интересный, но давать оценки действиям «крота истории» вряд ли имеет смысл. А вот вопрос в том, можем ли мы препятствовать архаизации, можем ли мы ее отменить или предотвратить, имеет вполне определенный смысл. По моему мнению, управление архаизацией сделает ее последствия значительно менее болезненными для общества, вернет социальным процессам столь желанную управляемость и создаст саму возможность обсуждения темы модернизации. Причем не в жанре утопии и заведомого прожектерства, а на твердом фундаменте теоретического знания и с применением проектно-аналитических методик, адекватных поставленным задачам. Но для этого необходимо сделать главное — называть вещи своими именами или, может быть, дать имена тем процессам и явлениям, которые нуждаются в этом.

Коррупция — это очень плохо, бандитизм — это ужасно, причем абсолютно ужасно, без каких бы то ни было оговорок. Но что делать в условиях, когда лавинообразный рост определенных видов поведения совершенно неизбежен? Ответ на этот вопрос находят применительно к чрезвычайным ситуациям, например, когда, в условиях наводнений и землетрясений, санкционируют применение к мародерам самых жестоких мер, защищая не только жизнь, права и достоинство остальных членов общества, но социальный порядок как таковой. А вот что делать, если условия и последствия наводнения или землетрясения сохраняются в течение многих лет и даже десятилетий? А что если рассматривать перестройку, отделение республик и шоковую терапию как явления, породившие непрекращающееся социальное «землетрясение»?

Продолжая аналогию, можно объяснить, почему социальное землетрясение не оказалось кратковременным, не уложилось ни в пресловутые 500 дней, ни в пару-тройку лет. Предположим, что толчки, вызванные законами и указами, давно прошли, но другие толчки, вызываемые падением зданий и сооружений, продолжают. И их разрушительная сила может даже превосходить первые. Перейдя все границы аналогии, можно пофантазировать, представив себе такую картину: с грохотом рушатся социальные институты, обломки которых разлетаются на большие расстояния и обладают немалой поражающей силой. Как и любые рукотворные конструкции, социальные институты также обладают разным

уровнем инертности, разной скоростью естественного умирания, различным жизненным циклом. Поэтому смерть института семьи может не состояться вовсе, а вот исчезновение науки и образования, хотя и является вполне реальным, может не совпадать по времени. Что заставило архаизироваться и погрузиться в тысячелетний сон социальные институты ближневосточных обществ, некогда обеспечивавшие их потребности в инновационном развитии?

В. Г. Федотова обратила внимание на то, что в современной России все возможное многообразие форм социальной жизни свелось к двум: выживанию и обогащению. «Сведение общества к адаптации, присущей как выживанию, так и обогащению — двум основным российским формам жизни — представляет собой предельное упрощение социальной реальности, чреватое тяжелыми последствиями»<sup>1</sup>.

Кто-то стремится только выжить, а кто-то еще и становится обладателем богатства. Но только делает это не благодаря созиданию: захватывает, добывает, ворует, мародерствует, т.е. участвует в разделе уже существующего богатства, вдруг ставшего бесхозным, или же в его разделе. Хотя в условиях исчезновения возможности позаботиться о завтрашнем дне посредством «общественно полезного труда» мародерство также можно отнести к стратегиям выживания.

Говоря об особенностях государственного и муниципального управления, можно отметить крайне низкую степень управляемости объектом. Иными словами, у субъекта управления чрезвычайно мало возможности управлять. Когда я иду по дну неглубокого водоема или бассейна, находясь по шею в воде, то возможности управлять моим телом существенно снижаются. Я не могу бежать, и любое мое действие, совершаемое при помощи рук или ног, требует значительно больших затрат сил, а многие действия становятся или невозможны, или бессмысленны. Так же выглядит система управления современным российским обществом. Особенно отчетливо это заметно при желании осуществить любые реформы, любую модернизацию.

Но в самом обществе, в системе распределения власти и богатства мы наблюдаем то, что в значительно меньших масштабах существовало и прежде, но в советский период это беспощадно «клеямили» и «изживали» как пережитки «проклятого прошлого», а сегодня эта тема исчезла из обсуждения, как исчез и сам механизм официальной подготовки кадров. Всевозможные положения о госслужбе, конкурсах и т.п. разработаны таким образом, что соблюдение буквы закона даже теоретически не может сопровождаться соблюдением духа. Кумовство, землячество, родственные и даже племенные отношения не просто не изжиты, но становятся «движущими силами» происходящих изменений. И богатство,

---

<sup>1</sup> Федотова В. Г. Хорошее общество. М.: Прогресс-Традиция, 2004. С. 10.

и власть все более передаются по наследству. О том, что в современном российском обществе возрождаются черты средневековых социальных отношений, писали и публицисты, и академические ученые. Достаточно упомянуть статью А. Филиппова о том, где авторитетный социолог обосновывает тезис о том, что не власть в нашей стране противостоит обществу, а знать — народу<sup>1</sup>. Непонятно только, как этому эффективно противостоять, ибо в данном процессе хорошо представлены интересы лишь одной стороны и на повестке дня проблема легитимации подобных практик. И хотя сегодня случаи наследования административной власти как гарантии наследования богатства носят скорее единичный характер, именно об это мечтают все те, кто преуспел в вопросах выживания и обогащения. Если не пытаться, хотя бы спустя два десятилетия, управлять архаизацией, сама система управления будет все более архаичной.

Что же делать? Ждать и управлять реактивно, т.е. реагировать на сбои системы, которая почему-то не поддается модернизации и становится все менее управляемой? Или понять, что процесс архаизации — это естественный процесс, что-то вроде исторической неизбежности, возникающей всякий раз, когда наблюдаются эффекты упрощения системы, истощения ресурсов, изменение функций и т.п.? Думаю, что ответ очевиден. Управляемый процесс всегда предпочтительнее неуправляемого, а предсказуемый лучше непредсказуемого. Гораздо важнее вопросы о том, как управлять архаизацией и во имя каких целей. Каковы запреты (этика), методы (технология) и цели (телеология) той деятельности, которая в статье обозначена как управление архаизацией? Зачем и как надо управлять архаизацией, чтобы минимизировать негативные ее последствия и не перейти при этом границы допустимого?

Говоря об этике применительно к вопросу управления социальной архаизацией, необходимо, прежде всего, отметить, что тема эта крайне сложна. В условиях, когда вся система ценностей детерминирована учением о прогрессе, сама идея управления «обратным» ходом развития кажется чем-то кощунственным, чем-то вроде сотрудничества с силами зла. Абстрагируясь от эмоций, необходимо отметить, что основная этическая проблема связана с необходимостью выбора жертвы, ибо в ходе архаизации жертвы неизбежны, а в случае управляемой архаизации есть возможность определять, чем именно придется пожертвовать.

В историческом прошлом можно обнаружить все, что угодно, но не все это можно представить в настоящем и ближайшем будущем, даже если мы смирились с тем, что это будущее архаизируется. Что-то кажется совсем диким и, соответственно, неприемлемым. А что-то всего лишь нежелательным. Скажем, каннибализм, даже ритуальный, менее приемлем,

---

<sup>1</sup> Филиппов А. Р. Не власть и общество, а знать и народ // <http://www.russ.ru/Mirovaya-povestka/Ne-vlast-i-obschestvo-a-znat-i-narod>.

нежели криминальная коммерциализация отношений врача и пациента. И то, и другое — архаизация, но архаизация разной глубины. И дело даже не в размере исторической дистанции, отделяющей нас от первого и второго типов действия. Дело в уровне несоответствия той системе ценностей, которая на данный момент все еще разделяется современным обществом и служит его интегрирующим началом. Но и само управление архаизацией осуществляется во имя некоторых важнейших ценностей, жертвовать которыми нельзя ни при каких обстоятельствах. Так, в самом начале 90-х, может быть, можно было спасти советскую науку, радикально сократив не реальную зарплату научных работников, а их число. Но здесь возникают вопросы, относящиеся к сфере технологии: были ли у власти ресурсы и есть ли они сейчас для того, чтобы отделить настоящих ученых от ненастоящих? Как найти экспертов и как заставить их быть независимыми и беспристрастными? И как отважиться сохранить каждого десятого или даже каждого сотого профессора, каждого сотого аспиранта? Тогда многие понимали, что это был единственный шанс сохранить за Россией статус познающего общества. Но логика социальных систем и политических решений в условиях разговоров о модернизации не позволяла даже говорить на данную тему. Вместо этого общество и власть предпочли наблюдать за стремительным ростом количества вузов, числа остепененных и студентов. Неуправляемая архаизация идет параллельно с прекрасно организованной коррупцией. Но побороть коррупцию невозможно, не «справившись» с архаизацией, не сделав ее поистине управляемой.

Так что же должно лечь в основу этики управления архаизацией, где границы приемлемого? И чем определяются эти границы в условиях, когда необходимо из двух зол выбирать наименьшее? Нет сомнения в том, что архаизация — это зло, и зло по определению. Не вступаем ли мы, таким образом, в союз с дьяволом? А может быть, именно в бездействии и замалчивании сути происходящего и есть настоящее сотрудничество с этим пресловутым прародителем зла? Этика управления архаизацией в самом общем виде должна строиться исходя из двух принципов:

- 1) сохранение максимального объема социальных, материальных и духовных ценностей;
- 2) максимально равное распределение потерь ценностей, причиной которых является архаизация.

В наши дни для любого изменяющегося общества наряду с архаизационными потерями неизбежны и утраты, обусловленные глобализацией. В сфере политики и права это более или менее существенное ограничение суверенитета, в сфере экономики — разделение труда во всемирном масштабе, в сфере культуры — возможность цивилизационного выбора. Даже в сфере личности складывается ситуация, получившая название лабиринта идентичностей, где социальные потери также неизбежны.

Эти потери могут накладываться на потери архаизационные, но далеко не всегда здесь действует принцип суперпозиции: иногда целесообразно усиливать их, иногда — ослаблять, а иногда и дополнять.

Ставя вопрос о телеологии, мы с неизбежностью вернемся к основам любой прагматики: цель должна либо сама быть из разряда ценностей, либо представлять собой эффективное средство в цепи целеполаганий, приводящих к ценности. Но при этом не избежать вопросов о том, что есть общественное и индивидуальное благо, каковы частные цели в условиях выживания. И если жизнь в условиях выживания — главная цель, то как определить весь перечень средств и «второстепенных» целей, таких, например, как спасение институтов, структур и практик, для нормального функционирования которых нет ни достаточных ресурсов, ни социальных условий, обеспечивающих обратную связь и интеграцию в целом?

Технология консервации определяется телеологией и этикой, но не всегда их союзом, нередко выбор дорожной карты архаизации может быть определен на фоне их конфликта. Этика, утверждающая, что должно, что можно и что нельзя, выступает и как сдерживающая, и как диктующая цели и средства инстанция. Недопущение формулы «цель оправдывает средства» — вот главный императив участия этики в управлении, приобретающий особое значение в условиях архаизации, и прежде всего таких ее практик, как консервация, утилизация, понижающая трансформация.

Технология архаизации разрабатывается с учетом темпоральной асимметрии модернизации и архаизации: последовательность возникновения и иерархия функционирования структур, институтов и практик не обязательно будут воспроизводиться в обратном порядке. Иногда «последние» становятся «первыми», иногда «первые» там превращаются в «первых» здесь, иногда никакого принципа обнаружить не удастся — наблюдается лишь хаотическое (или выглядящее как хаотическое) движение. Многое здесь зависит от источников и движущих сил изменений, вызвавших архаизацию, а многое — от того, является ли архаизация доминирующим процессом, или она есть неизбежный и побочный продукт модернизации. «Когда строят образцовые города, создают образцовые функции, образцовые искусственные ансамбли, все остальное превращается как бы в остатки, в отбросы, в бесполезное наследие прошлого. Строя автостраду, супермаркет, супергород, вы автоматически превращаете все, что их окружает, в пустыню. Создавая автономные сети сверхскоростного, программируемого передвижения, вы тут же превращаете обычное, традиционное пространство взаимодействия в пустынную зону»<sup>1</sup>.

Несомненно, управление архаизацией является разновидностью социальной рационализации. Мы уже умеем управлять развитием, мы умеем

---

<sup>1</sup> Бодрийяр Ж. Город и ненависть // Логос. 1997. № 9. С. 108.



рационализировать социальное в условиях развития. Нет, не на практике, а, прежде всего, в теории. Но пока только экономисты создали модели кризисного управления, а также разработали правовые механизмы банкротства и ликвидации предприятий. В области социального об этом старались не говорить, это старались не обсуждать. Как при рассказе о болезни проявлением древнего суеверия является требование не показывать на себе места чужих болезней, так и тема архаизации, даже неизбежной, является жестко табуированной. Принцип честности, и только он, дает возможность избежать еще более глубокой архаизации, еще более тяжелых ее последствий. Дальнейший распад таких традиционных институтов, как семья или соседство (проживание по соседству), никак не препятствует разрушению социальных структур высокой степени рационализации, основанных на образцовой бюрократии. То, что дети стараются поскорее избавиться от влияния родителей, а удельный вес и влияние нуклеарной семьи в обществе неуклонно снижается, никак не препятствует восстановлению архаичных форм в отношениях власти — подчинения или распределения ограниченных ресурсов. Социальный модерн идет рука об руку с архаизацией.

Технология управления архаизацией должна быть выстроена на двух уровнях существования общества: на уровне системы и на уровне жизненного мира. Институты и структуры архаизируются, как уже отмечалось, независимо от желания индивидов и целых коллективов. Так, в условиях деиндустриализации, когда сложившиеся институты науки и образования перестают быть частью сложной системы производства, они из-за отсутствия обратной связи лишаются не только важнейшего стимула к развитию, но и необходимого ресурса, обеспечивающего их функционирование.

Управление архаизацией способно сохранить те части научно-образовательного комплекса, которые востребованы даже в условиях деиндустриализованного общества (медицина, юриспруденция, педагогика), а также обеспечить приемлемый режим для сокращения технико-технологических составляющих. Совершенно очевидно, что неспособность государства обеспечить прежние объем и качество медицинского обслуживания в условиях управляемой архаизации должны привести к планомерному и гласному снижению объема, но с сохранением качества и равного доступа к уменьшающимся благам. В то же время в условиях неуправляемой архаизации негласно, но очевидно снижается качество медицинского обслуживания, а также усиливается неравенство в доступе к медицинским услугам.

Интересен также вопрос о том, можно ли свести управление архаизацией к администрированию, или эффективное управление архаизацией возможно лишь в условиях широкой разъяснительной работы и самоуправления? Эффективное управление архаизацией не сводится

к управлению организациями, т.е. структурами и институтами. И оно никогда не будет эффективным без управления самим обществом посредством влияния на социальный жизненный мир, а также путем активного включения механизмов самоуправления. Но при этом нельзя забывать и стратегии максимального сбережения главных достижений модерна, будь то ценности или цели.

Подводя итог вышеприведенным размышлениям, можно утверждать, что управление архаизацией является необходимым условием элементарного выживания, не говоря уж об успешной модернизации. Наряду с управлением должно также возникнуть и архаизационное самоуправление, смысл которого не в том, чтобы упрощаться ради самого упрощения, а в том, чтобы спасать и сохранять то, что можно спасти в условиях стремительно сокращающихся ресурсов. Рискну предположить, что в данных непростых условиях, может быть, именно такой опыт рационального действия откроет российскому обществу долгожданный путь к модерну.

#### **4. Философские проблемы применения социальных технологий в сфере правосудия**

Споры юристов об особенностях организации уголовного процесса, его принципах и моделях часто имеют не только технико-правовое, но и иные, самые разнообразные измерения. Некоторые из них заслуживают того, чтобы стать предметом отдельного философского рассмотрения. В связи с этим актуальность приобретают поиски влияния эпистемологических и теоретико-правовых конструкций на правоприменительные практики, укорененность последних в социокультурных традициях, моделях управления и системах ценностей различных обществ, культур, цивилизаций.

В качестве исходного онтологического допущения принимается гипотеза о конфликте ценностного и прагматического начал в процессе реализации уголовного судопроизводства. Суд одновременно должен быть максимально справедливым с точки зрения общества и максимально эффективным с точки зрения власти. Это позволяет рассматривать альтернативные точки зрения по поводу организации уголовного процесса в контексте конкуренции двух социальных технологий, применяемых властью и поддерживаемых обществом, детерминирующих деятельность правоохранительных органов.

Как будет показано далее, главная причина споров между теоретиками и законодателями вызвана стремлением российской власти в процессе адаптации системы посткоммунистического судопроизводства к современным российским реалиям применять обе технологии одновременно. Первую технологию можно, исходя из риторики юристов, отстаивающих необходимость придания стремлению к объективной истине статуса

специального правового института, назвать «технологией объективной истины». При этом сторонники институционализации философского понятия объективной истины апеллируют к философии диалектического материализма, восходящей к гегелевскому учению об истине. Вторая технология столь же условно будет названа «технологией верований и сомнений». Это название отсылает к лежащей в основе данной социальной технологии философии американского прагматизма и, в частности, к работам Ч. С. Пирса, в которых отстаивается точка зрения, согласно которой в повседневной жизни человек оказывается один на один со своими верованиями и сомнениями. И никакие рассуждения о свойствах истины и ее природе не имеют, по мнению американского философа, значения для того, чтобы сделать что-то, подумав предварительно о возможных последствиях своих действий.

Рассуждения об истине и заблуждении имеют, согласно данной позиции, сугубо теоретический характер, но в повседневной жизни они неприменимы. Сравнивая два рассказа своих собеседников, человек не сможет, руководствуясь теориями истины, определить, который из них более правдив. Не помогут ему эти теории и при составлении плана действия, будь то действие в сфере инвестиций или же выбор будущей профессии. Мы доверяем науке и не доверяем экстрасенсам, но мы не проверяем все высказывания первых, ни вторых. И мы применяем свою способность критиковать, сомневаться, доверять, выбирать варианты из существующих, опираясь на опыт или интуицию. Все это хорошо известно и против этого трудно возразить, как трудно поставить под сомнение не менее практичные советы и предписания диалектического метода, которые не так просто противопоставить прагматизму. Ч. Пирс, к примеру, весьма позитивно оценил гегелевскую диалектику, определив ее как «логическое нащупывание, продвигающееся по предзаданной линии, не будучи в состоянии ни предвидеть, куда его должны привести, ни отклониться от своего курса... Гегель был первым, кто заставил мир понять это; и он стремился сделать логику не просто субъективным проводником и наставником мысли, на что только и распространялось до этого ее честолюбие, но главной движущей силой мышления и не только индивидуального мышления, но и коллективного обсуждения, движущей силой истории развития мысли, всей истории, всего развития»<sup>1</sup>.

Дух практикоориентированности присутствует и в марксизме, что не помешало доминированию в советском и постсоветском обществе технологии объективной истины, для которой характерно безоговорочное признание доминирования теории и теоретического мышления. Этому способствовало немного запоздалое и поэтому некритическое усвоение идеалов Просвещения, среди которых важная роль отводится

---

<sup>1</sup> Пирс Ч. С. Указ. соч. С. 402.

естественному свету разума, способному обеспечить развитие научного знания как единственно возможного гаранта объективности и истинности. Сюда же входит восходящее еще к Платону убеждение в том, что наивысшей формой развития знания является знание теоретическое. При этом все, что было высказано в виде критики всевластия теоретического знания от И. Канта до Ч. Пирса, Э. Гуссерля, Л. Витгенштейна, так и не оказало сколь-нибудь заметного влияния ни на научно-образовательное сообщество, ни на управленческую элиту, ни на широкие слои образованной общественности. Вера в классические идеалы научного знания стала вначале в советском, а затем и постсоветском обществе чем-то вроде моральной ценности — критика научной объективности воспринимается как измена идеалам, а не следование другому требованию научно-рационалистического этоса — быть критичным и не признавать власть авторитета над разумом.

Как бы ни развивалась научная мысль, сколь ни критической или, наоборот, догматической она ни была, если она не выходит за рамки научного и технического творчества, общество может лишь со стороны наблюдать за происходящим. Но вот когда дело доходит до применения научных знаний в жизни человека и общества, господствующие в умах их создателей и применителей идеалы оказываются крайне важными и способны повлиять на результат самым решительным, а иногда и весьма драматическим образом. Сам стиль управления, сложившийся в современной России, напоминает о всевластии идеи, большой теории, принципов и убеждений.

Одним из наиболее известных критиков реформирования с помощью большой теории был К. Поппер. В своем «Открытом обществе и его врагах» он подробно разобрал истоки и примеры того типа мышления, который актуализировал глобальное реформирование обществ в XX в. Реконструируя различные допущения, приводящие к желанию радикально изменить общество, он находит их в теоретических системах от Гераклита и Платона до Гегеля и Маркса и показывает наличествующее в них несоответствие смысла и замысла. К. Поппер различает два вида социальной инженерии: утопическую и поэтапную<sup>1</sup>. Первая, в случае ее применения, приводит к радикальным изменениям в обществе, но эти изменения не только несут широким слоям населения неисчислимые бедствия, но и приводят к неожиданным, зачастую прямо противоположным результатам. Так, стремящиеся в Европу российские императоры, будь то Петр I или Екатерина II, шаг за шагом возрождали институт рабства. Точно так же увлеченные модернизацией постсоветские реформаторы ввергли общество в, казалось бы, навсегда забытую архаику. Не случайно мысли К. Поппера показались вполне современными российским исследова-

---

<sup>1</sup> Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 2. М.: Феникс, 1992. С. 200.

дователям В. А. Колпакову и В. Г. Федотовой, предложившие собственную концепцию постепенных социальных преобразований<sup>1</sup>.

К. Поппер убежден, что утопические и поэтапные социальные технологии различаются принципиально: первые всегда усиливают бедствия людей, тогда как вторые приводят к улучшению их жизни. При этом в рассуждениях К. Поппера нигде не отрицается теоретическое знание как таковое — он лишь отказывает гегельянцам и марксистам в их претензии на научность. Если учения Гегеля и Маркса и можно назвать теориями, то это совсем иные теории, нежели теории физиков или химиков. В содержании таких теорий нет и не может быть научных законов, они не основываются на результатах применения экспериментального метода. Лишь в виде трагической метафоры может быть представлено утверждение о том, что коммунистический эксперимент XX в. опроверг или же подтвердил теорию о неизбежности обобществления частной собственности на средства производства. Умозрение способно породить лишь утопию, любая встреча которой с реальностью чревата угрозами и опасностями, — таков вердикт К. Поппера.

Как известно, в теории права различаются два типа уголовного процесса: «инквизиционный» и «состязательный». Как отмечают авторы «Большого юридического словаря», инквизиционный или розыскной процесс характеризуется «производством по долгу службы, тайностью, письменностью, недопущением процессуального представительства, единоличным судейством, совмещением судьи и следователя в одном лице»<sup>2</sup>.

Данный тип процесса был распространен в Европе до середины XIX в. и сегодня считается историческим пережитком — для него характерно практически полное отсутствие прав у обвиняемого, а также всевластие тех, кто ведет следствие. Это противоречит целому ряду базовых принципов европейских конституций и Конституции РФ, а сама идея инквизиционного процесса прочно ассоциируется в головах теоретиков права с этатизмом и тоталитаризмом. Лишь состязательный процесс создает условия для защиты прав человека, только равенство позиций защиты и обвинения способно защитить личность от произвола государства. И совсем неудивительно, что появившаяся несколько лет назад законодательная инициатива о введении института установления объективной истины вызвала бурную реакцию либеральной общественности. Столь же негативной была и реакция определенной части профессионального юридического сообщества, в то время как другие юристы ее поддержали. Разделение произошло главным образом по политическим взглядам, но существенным фактором оказались также и «внутрице-

---

<sup>1</sup> Колпаков В. А., Федотова В. Г. Технология постепенных социальных преобразований или социальной инженерии К. Поппера // Эпистемология и философия науки. 2013. № 4. С. 62–71.

<sup>2</sup> <http://dic.academic.ru/dic.nsf/lower/15088>.

ховые», т.е. профессиональные демаркации. Так, среди противников «объективной истины» и, соответственно, сторонников состязательности оказалось значительно больше адвокатов, тогда как в противоположном лагере можно скорее встретить сотрудников прокуратуры или следственного комитета.

Юрист С.А. Пашин высказал свою позицию четко и однозначно. «Понятие объективной истины, — заявил он, — взято из арсенала гносеологии и неприменимо в предметной области уголовного судопроизводства. Работать за установление объективной (или же материальной) истины — все равно что видеть в абсолютно черном теле вещественное доказательство, считать гомункулуса субъектом процесса, требовать завершения производства по уголовному делу постановкой материальной точки. Познание в уголовном процессе протекает не по законам естественных наук, но в гуманитарной парадигме. Работа ведется не с природными (объективно заданными) свойствами объектов, но со сведениями, почерпнутыми из неполных, сознательно замутненных, противоречивых источников»<sup>1</sup>.

Приведенная выше позиция не является оригинальной, она соответствует традиции судопроизводства, сформировавшейся в западно-европейских и североамериканских обществах, с особым тяготением к англоязычному социокультурному и правоприменительному опыту. Здесь на первый план выходит приоритет личности над обществом, стремление к идеалам и ценностям демократии. Принцип состязательности лучше защищает личность, тогда как стремление к объективной истине на практике оказывается энергией, скрепляющей социум. Об это написано и сказано немало, все это имеет самое непосредственное отношение к спору идеологий, ценностей, политических программ, социокультурных типов и цивилизаций. И не случайно спор об уместности восстановления принципа объективной истины сразу же приобрел политико-идеологический характер, являясь в то же время спором, своеобразным состязанием двух сторон судопроизводства — обвинителей и адвокатов. В то время как сторонние наблюдатели, те же судьи или юристы теоретики, заняли сторону в зависимости от того, придерживаются ли они либеральных и западнических взглядов, или же они являются хранителями отечественных традиций судопроизводства, апеллирующих, по мнению С.А. Пашина, к «неоинквизиционным конструкциям и кафкианским порядкам советского уголовного процесса».

«Неоинквизиционные конструкции», о которых упоминает С.А. Пашин, противоречат самой идее права, но весьма популярны в широких слоях современного российского общества. Истоки этой популярности уходят своими корнями в древность и Средневековье, они коренятся в историческом и социальном опыте построения административных

---

<sup>1</sup> Истина в уголовном процессе. С. 24.

систем, которые политологи называют то коллективистскими, то этатистскими, то тоталитарными. Приверженность принципам инквизиционного процесса демонстрирует не только автор «Сказания о Магмете-салтане», написавший свою повесть в XVI в. в поддержку складывающегося тогда политического и «правового» порядка. «Послал он по тем городам своих правдивых судей, пригрозив им своим царским гневом, и выдал им книги судебные, чтобы по ним могли они оправдывать и обвинять... А судят они правдиво под страхом великой грозы царской, без пошлин и без взяток, и приговор их приводят в исполнение не откладывая»<sup>1</sup>.

Уже в XIX в., спустя три столетия, литературный персонаж пьесы Н. Островского «Гроза» не только солидаризируется с идеями «Сказания», но и демонстрирует хорошее знание самого текста, читаемого и почитаемого не менее, если не более чем пресловутые «Домострой» или «Юности честное зерцало». Но если последние два произведения скорее относятся к области моральной философии, то повесть о турецком султани на протяжении столетий фактически играет роль учебника по философии права. И, как показало будущее, эти истины усваиваются всерьез и надолго, достигая глубинных слоев человеческой экзистенции. Не случайно одним из итогов свержения царского режима становится возврат к средневековым идеалам в виде «неоинквизиционных конструкций советского правосудия», где объективность ассоциируется либо с праведностью судьи, либо со страхом неизбежного и жестокого наказания.

Трудно оспорить важность моральных качеств, каковыми должны обладать судьи и все остальные участники процесса правоприменения. Да и осознание достаточно высокой вероятности наказания за преступления или иные нарушения своих обязанностей правоприменителями необходимо. И работа в этом направлении ведется, чего, однако, по мнению адептов состязательного правосудия, недостаточно. Необходимо сделать правосудие состязательным, ввести презумпцию невиновности, обязать стороны доказывать свою правоту в условиях равенства возможностей и т. п. Все это хорошо известно и увязано с принципами гуманизма, идеалами просвещения, аксиомами правосознания, гуманитарными ценностями. Так почему же все эти принципы и ценности вступают в противоречие с общественным сознанием, скорее приверженным правовому нигилизму и не очень доверяющим российскому суду<sup>2</sup>? И хотя правовой нигилизм российского общества стал уже общим местом, вопрос о его причинах остается открытым. Может быть, истоки правового нигилизма следует искать в религиозном, философском и культурном опыте рос-

---

<sup>1</sup> [http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Russ/XVI/1540-1560/Peresvetov/Magmet\\_sultan/text.htm](http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Russ/XVI/1540-1560/Peresvetov/Magmet_sultan/text.htm).

<sup>2</sup> См. результаты социологических опросов Левада-Центра и ФОМ об отношении россиян к институту суда: <http://www.levada.ru/old/07-10-2013/doverie-institutam-vlasti>; <http://fom.ru/Bezopasnost-i-pravo/10551>; <http://fom.ru/Bezopasnost-i-pravo/11033>.



сийского общества. Данную точку зрения в разное время высказывали Э. В. Соловьев, В. В. Биbihин и многие другие. Но есть и другое предположение — правовой нигилизм россиян выражает их инстинктивное неверие в сложность и стремление к предельной простоте в решении социальных проблем. Точно такое же стремление можно увидеть у современных физиков, отождествляющих теоретическую простоту и математически интерпретированную красоту, мечтающих о построении единой теории физического взаимодействия, единой теории поля, теории суперструн и других вариантов теории всего. А вот гуманитарии способны наслаждаться созерцанием сложности, их влечет не столько универсальное, сколько уникальное.

Есть в вышеприведенной цитате С. А. Пашина еще одно обстоятельство, заслуживающее особого рассмотрения, — он прямо указывает на связь стремления к объективной истине с логикой естествознания, противопоставляя ей гуманитарную парадигму как более соответствующую самой идее судопроизводства, творимого людьми. Правоприменительная практика состязających сторон строится по законам игры, состязания, ристалища, где один человек или коллектив побеждает другой, если он лучше вооружен аргументами, доказательствами, уликами, чем его оппоненты. Конечно же, в этом случае воспроизводится понимание судопроизводства как коммуникативного взаимодействия, протекающего в соответствии с установками и принципами гуманитарного знания, а не с неизбежностью природного процесса.

Разумеется, в случае принятия самой идеи состязательности в качестве базовой мы будем вынуждены допустить, что не все в решении суда зависит от собранных улик и найденных доказательств — даже очень хорошие доспехи не всегда приносили победу их обладателю. Более искусный воин всегда способен победить даже худшим оружием. Отсюда желание человека опереться на что-то исключяющее «человеческий фактор». В древности это желание конвертировалось в обращение за помощью к сверхъестественному существу, которое должно было, по замыслу призывающего, помогать праведному участнику поединка, придавать ему силу, ловкость и все остальное, необходимое для победы. Не случайно спор между истцом и ответчиком мог решаться в реальном бою между ними или в ходе испытания, которому судья подвергал спорщиков, не имея иного способа рассудить их.

Однако не только образ игры витает над правоприменителями. И не только духу и букве юридического закона призваны они следовать. С не меньшим, если не с большим рвением прокуроры и судьи, следователи и адвокаты должны неукоснительно соблюдать законы науки, разума, рациональности. Их суждения и утверждения, объяснения и намерения обретают силу благодаря следованию правилам мышления и выполнению предписаний научной теории. Возникает прямо противоположный игре образ — образ теории. Той самой теории, которая способна вывести

действующего и из пространства, и из времени, оградить его от случайностей, отделить форму от содержания, привести все разнородное к единому знаменателю, невещественное превратить в подобие вещей и рассматривать все это в соответствии с собственными порядками признания. Образ теории рождает в процессе социального самоописания, самообъяснения и самопрограммирования совершенно иные смыслы, один из которых — поиски объективной истины.

Сосуществование образов может быть вполне мирным, но периодически оно приводит к конфликтам. Один из таких конфликтов — конфликт между принципом объективности и принципом состязательности в правосудии. Образ игры, где достаточно случайностей, где все стремительно меняется, где побеждает сильнейший и искуснейший, ухищренный, не может не вступать в противоречие с образом теории, где нет ничего случайного, временного и не подчиняющегося единым законам и принципам.

Это различие актуализирует сравнительный анализ двух культур знания, выросших не только из различения наук о природе и наук о духе, но и из социально-эпистемологического взгляда на две социальные и, одновременно с этим, две интеллектуальные практики, выросшие из опыта функционирования двух академических сообществ — технарей и гуманитариев. Импульс знаменитому спору физиков и лириков был дан знаменитой статьей Ч. Сноу, и с тех пор к интерналистской перспективе противопоставления естественнонаучного и гуманитарного знания добавились рассуждения экстерналистов — социологов, культурологов, антропологов, философов-антисциентистов. Об основных дихотомиях, рожденных спором физиков и лириков, уже было сказано ранее.

Представленное в данной статье исследование позволяет дополнить данную дихотомию еще одной парой: *объективная истина versus верование и сомнение*. Эта пара в равной степени относится и к сфере философских образов познания, и к сфере области судопроизводства, понятого и осмысленного в терминах социальных технологий.

Как оказалось, сравнивая два принципа судопроизводства, можно обнаружить за ними не только две политические идеологии и не только две культуры знания: естественнонаучную и гуманитарную. Не менее интересно сравнивать Гегеля и Пирса как двух теоретиков, сыгравших в описании/становлении/обосновании двух рассматриваемых парадигм весьма существенную роль. При этом один из них знаменит тем, что видел в теории альфу и омегу как мышления, так и самого бытия, в то время как второй знаменит своим ниспровержением теории, вернее, ее подчинением практике, прагматике, превращением теории в инструмент, оперирование которым может оказаться результативным. И хотя соблазн представить здесь дело таким образом, что два философа явили миру свои системы, которые затем были применены юристами для построения своих

«частнонаучных» теорий права и судопроизводства, велик, на самом деле все обстояло гораздо сложнее и запутаннее. Но все же выделение и описывание неких идеальных типов, неявных онтологических допущений, приводящих к столь существенным различиям, позволяет говорить о существенном влиянии выбора между теоретическим и посттеоретическим принципами построения социальной технологии.

## 5. Постклассические измерения правового познания

Основоположник феноменологии Э. Гуссерль в итоге многочисленных мысленных экспериментов и реконструкций деятельности сознания ввел в поздний период своего творчества понятие жизненного мира, объявив существенным качеством последнего его дотеоретический характер. Действительно, для того, чтобы поставить под вопрос научность всех наук, необходимо опереться на что-то ненаучное, существующее автономно даже в период самого что ни на есть бурного развития науки с ее высокоразвитым и во многих смыслах доминирующим теоретическим мышлением. В итоге родилась перспективная конструкция, далеко выходящая за пределы самой феноменологии и с успехом примененная Ю. Хабермасом при составлении нетривиальной формулы общества. Теперь уже определяющей чертой жизненного мира был объявлен его несистемный характер — общество как система противопоставлялось обществу как жизненному миру. Условия сосуществования этих двух уровней предстали как два альтернативных модуса социального бытия, что позволило по-новому взглянуть на возможности философского исследования социальных практик. И если влияние жизненного мира на научную или философскую теорию и социальную систему рассматривается как конститутивное, то и ответное их влияние на жизненный мир требует рассмотрения. В этой связи хотелось бы обозначить проблему воздействия теории и системы на жизненный мир и как новый разворот традиционной темы применения теоретических открытий на практике, и как проблему побочных эффектов присутствия теоретического в повседневной жизни.

Одним из способов презентации теоретического знания является учебник. По своему замыслу он не должен содержательно отличаться от других форм и способов представления знания ни содержательно, ни структурно. Лишь присутствие в текстах дидактического измерения должно быть причиной жанрового обособления. Поэтому учебники должны обновляться, изменяться и совершенствоваться, следуя за теоретическим знанием. Но постепенно становится очевидным, что в отдельные исторические эпохи учебники оказываются способны жить отдельной жизнью и порождать собственную концептуальную реальность, которая является и квазитеоретической, и посттеоретической одновременно. Так, В. Н. Порус обратил внимание на сосуществование в пространстве

знания двух философий, одну из которых он назвал учебниковой, а другую — журнальной<sup>1</sup>. Действительно, даже упоминание в тексте учебника о новейших достижениях философской мысли далеко не всегда означает его включение в структуру и содержание излагаемого материала.

В речи (интеллектуальной работе, коммуникации) ученого присутствуют не только термины, но и слова. Термины также выражаются словами, но эти слова должны употребляться по законам «терминов», тогда как обычные слова не сталкиваются ни с теми требованиями, ни с теми ограничениями, которые строгое, научное и высокоформализованное мышление применяет к понятиям. На практике же это различие обычно игнорируется. Между тем оно весьма существенно, потому что словами в тексте, аккумулирующем научные знания, можно выполнять как дотеоретические, так и посттеоретические функции. Типичным примером дотеоретического применения слов является концептуализация, а посттеоретического — интерпретация. Интерпретация результатов исследований в области физики невозможна без употребления слова «реальность», используемого в качестве слова, а не в качестве понятия. А все попытки определить понятие реальности, выявить его физический смысл, дать дефиницию в терминах новейшей онтологии лишь запутывали теоретиков, мешая им интерпретировать собственные результаты<sup>2</sup>. Но реальность — не единственная проблема теоретиков. Не меньше проблем возникает у тех, кто пытается воспользоваться философским понятием истины в самых разных областях повседневной жизни.

Так, в отечественном законодательстве и сопровождающей его научной литературе неожиданно вспыхнули споры о природе истины и ее достижимости. В центре этих споров оказался вопрос о точном, строго научном определении истины, строгость которого должна соответствовать канонам правоприменения, когда критерии, определенные поправками в Уголовно-процессуальный кодекс РФ, обеспечивали бы четкое различие между теми решениями суда, которые квалифицируются в качестве объективной истины, и теми, каковые под такую квалификацию не попадают. Проблема усугубляется не только тем, что в предложенных разработчиками поправках речь идет не об истине, а об объективной истине, которую они в полном соответствии с гегелевской и марксистско-ленинской теорией познания противопоставляют истине субъективной, но и сформировавшейся в СССР частнонаучной теорией познания, которая без видимых изменений сохранила свое влияние по сей день. Здесь наряду с уходящим в немецкую классиче-

---

<sup>1</sup> Порус В. Н. Журнальная и учебниковая философии: преодолимо ли отчуждение? // Вестник Российского философского общества. 2007. № 1 (41). С. 59–64.

<sup>2</sup> Пржиленский В. И. Реальность: социально-эпистемологическое исследование // Вопросы философии. 2013. № 9. С. 91–105.

скую философию различением объективной и субъективной истины мы встречаемся с такими терминами, как «процессуальная истина» и «материальная истина», введенными в оборот немецкими правоведами не столько под влиянием Гегеля, сколько под влиянием Канта и неокантианцев. В советской юридической теории доказывания эти понятия, пришедшие к нам еще до 1917 г., «встретились» с концептуальным каркасом диалектического материализма, что и породило такие парадоксальные с точки зрения логики гибриды, как, например, относительная достоверность и достоверность абсолютная. И российским правоведам неясно, как отказаться от всего вокабуляра, рожденного в процессе построения частнонаучной (юридической) теории доказывания, не пересмотрев базовые понятия и, прежде всего, понятие истины (объективной истины).

Токсичность диалектики в случае ее включения в схемы доказывания, основанные на аристотелевской силлогистике и созданные для аподиктического знания, хорошо известна. Как известна и бесконечная история преодоления метафизики в современной философии и естествознании, длящаяся вот уже не одно столетие. Ведущие философские направления XX в., такие как аналитическая философия, феноменология, прагматизм и другие, сделали немало для десубстанциализации и реформирования теоретического мышления, его очищения от реификации и гипостазирования. И хотя в рамках теоретического мышления это вполне оправданные приемы, необходимость ограничения их применения пространством теории представляется крайне важной.

Можно согласиться с Л. А. Микешиной в том, что гипостазирование присуще только некоторым типам теоретизирования и что его актуализация связана с оперированием универсальными предметами. «Очевидно, — пишет она, — что такое гипостазирование становится базовым приемом в сфере абстрактного, не только философского, но и специально научного, мышления, пополняя арсенал таких “строительных лесов”, как, например, введение и исключение абстракций, конвенций и репрезентаций»<sup>1</sup>. Однако далее Л. А. Микешина отмечает и одну из опасностей данного метода, выявленную и описанную французским социологом П. Бурдьё, когда реификации конвертируются в символический, а затем и политический капитал. Но еще прежде об опасности реификации и гипостазирования для самого же теоретического мышления писали позитивисты второй и третьей волны — именно они выдвинули идею лингвистической терапии как средства преодоления метафизики. Об этом же писали феноменологи и герменевтики, используя свой собственный набор концептуальных средств и методов, по-своему про-

---

<sup>1</sup> Микешина Л. А. Эпистемологическое оправдание гипостазирования и реификации // Вопросы философии. 2010. № 12. С. 49.

рываясь к смыслу явления, прячущемуся за содержанием философских понятий и категорий.

Сегодня, когда отечественные философы подробно изучают и виртуозно описывают изыскания европейских и американских коллег, большинство представителей исследовательского сообщества все еще пользуются при построении и интерпретации частнонаучных теорий схемами и вокабуляром, более подходящими для позапрошлого века. При этом они даже не подозревают о вновь возникших ограничениях на использование концептуализаций, в основе которых лежат метафоры, реификации, гипостазирование. Что же говорить о тех, кто соединяет теорию с практикой, использует результаты научных исследований в повседневной деятельности и при этом «убежденно» занимает определенную позицию в споре материалистов и идеалистов или «мировоззренчески» обосновывает неприемлемость агностицизма.

Наглядно иллюстрирующая вышесказанное ситуация возникла при обсуждении вопросов применения принципа объективной истины в уголовном процессе. Само обсуждение выплеснулось на страницы юридических журналов, но поводом для них стала законодательная инициатива, рожденная в недрах одного из правоохранительных ведомств. Так, один из авторов названной инициативы начинает с утверждения о том, что «объективная истина... является базовой категорией научного познания, в том числе в господствующей в современной российской, да и всей мировой, науке методологии диалектического материализма. Возможность достижения истины материалистическая диалектика ставит в зависимость от применения правильной, научно обоснованной, методологии — способов исследования»<sup>1</sup>.

Данное утверждение приводится в обоснование внесения изменений в Уголовно-процессуальный кодекс Российской Федерации, его авторы в пояснительной записке фактически заявляют, что принцип объективной истины не только играет крайне важную роль в деятельности системы правосудия, но и способен повлиять на решение суда в зависимости от того, будет ли он заявлен в тексте закона или нет. Другими словами, наличие этого принципа в системе деклараций само по себе существенно изменяет действия судей, следователей, обвинителей и защитников, хотя даже будучи удаленным, данный принцип оказывает инерционное действие на повседневность судопроизводства. «Следует отметить, что объективная истина настолько прочно укоренилась в саму ткань российского уголовного судопроизводства, что даже УПК РФ, несмотря на отсутствие прямого упоминания о ней, оказался неспособным решить задачу полного ее искоренения. Анализ этого акта позволяет сделать вывод, что он “насквозь пронизан” идеями объективной истины»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Смирнов Г. К. Указ. соч. С. 12.

<sup>2</sup> Там же.

Правоприменителям оказалось важно внести в Уголовно-процессуальный кодекс определение объективной истины, очень мало отличающееся от определения, приводимого во всех словарях, в том числе и толковых. Создается ощущение, что работникам суда необходимо знать, как должна «выглядеть» объективная истина, какие у нее должны быть признаки, чтобы в соответствии с данным в УПК определением следователь, адвокат или судья могли руководствоваться в процессе слушаний и принятия решения. Как будто речь идет о разновидности правовой квалификации предмета, высказывания или действия, фигурирующих в деле, и от ответа на него зависит, влечет ли владение предметом, высказывание или действие правовые последствия.

Действительно, в правоприменительных практиках вполне рутинными кажутся вопросы, является ли данная вещь оружием и, следовательно, становится ли ее хранение нарушением закона, или можно ли квалифицировать рассматриваемое действие как преступное деяние и т.п. Правильный ответ на них полностью зависит от того, насколько тщательно и исчерпывающе в законе прописаны дефиниции и насколько очевидно присутствие в объекте правовой квалификации признаков, позволяющих отличить банду от обычной группы товарищей, а грабеж от кражи. Трудно представить себе прокурора или судью, скрупулезно сличающего признаки, упомянутые в УПК, при квалификации высказывания, претендующего на роль объективной истины. Можно лишь вспомнить о первых шагах философского мышления, сплошь пронизанных метафорами, реификациями и гипостазированиями. Задавался же Парменид вопросом о пространственной форме бытия, доказывая его шарообразность, стремился же платоновский Сократ «увидеть» истину, добро или красоту сами по себе, пытался же Николай Кузанский сравнивать Бога с геометрическими фигурами.

В рассматриваемом случае обращения к теоретическому знанию для решения практических задач в сфере правоприменения высвечивается одно из главных свойств посттеоретического мышления и посттеоретического жизненного мира — фрагментарность. Слова сосуществуют с понятиями, но понятия лишены привычной среды обитания — они вырваны из концептуального или предметного пространства и «выживают» как могут. Понятие объективной истины оказалось единственным удостоенным чести быть определенным не в словаре или учебнике, не в научной статье или монографии — все это тысячу раз уже было и сегодня еще есть, хотя и не пользуется большой популярностью в журнальной философии. Этого не скажешь о философии учебниковой, где традиционные гносеологические категории, такие как «объективное» и «субъективное», «истина» и «заблуждение», «абсолютное» и «относительное», «достоверное» и «вероятное», занимают достойные и заметные места. Но в правоприменительной практике это все несущественно, а вот



определить понятие объективной истины оказывается настолько важным, чтобы предлагать законодателям внести его в Уголовно-процессуальный кодекс Российской Федерации.

Видимо, инициаторы рассматриваемого законопроекта осознавали возникающие при этом подводные камни, в результате чего получилось, как это следует из названия законопроекта, новое понятие — «объективная истина по делу». Но ни из самого законопроекта, ни из пояснительной записки не ясно, обладает ли оно особым статусом, потому что в обоих текстах речь идет только об объективной истине. Каковая и оказывается тем самым фрагментом, который, находясь уже в гордом одиночестве, начинает свое особое, посттеоретическое существование. Происходит ли что-то с понятием объективной истины, когда оно становится объективной истиной по делу? Конечно же, да. И это общая закономерность, выявляемая при рассмотрении всех примеров посттеоретического существования понятий, понятийных конструкций, фреймов и сценариев, созданных теоретическим мышлением. Но есть и различия. Так, физикам совершенно неинтересны свойства и отличительные особенности понятия объективной истины, хотя еще со времен Э. Маха их интересует вопрос о том, можно ли называть результаты их деятельности знанием об объективной реальности, или это всего лишь их собственные конструкции реальности.

Наверное, в том, что отдельные термины и концепты теоретического знания «привязываются» к условиям их использования на практике и обретают новые семантические возможности, нет ничего противоземного. Тема социальных технологий сегодня вновь приобретает актуальность<sup>1</sup>. Уголовный процесс, задачей которого является разыскание истины и принятие судом по результатам поиска справедливого решения, может рассматриваться и как социальная, и как эпистемологическая технология. Эпистемологической эту технологию делает разыскание истины, а социальной — тематизация справедливости. Но не только это позволяет называть уголовный процесс социальной технологией — сам процесс разыскания истины выступает как предельно социальное явление. Его содержанием всегда становится конкуренция разнообразных интересов, намерений, мотивов, что в действительности есть конкуренция акторов, социальных сил и институций. Причем конкуренция, возведенная в ранг закона и тщательно оберегаемая строгими процедурами Уголовно-процессуального кодекса. Особый интерес для философов представляет эпистемологическая сторона данных практик, тем более что именно эта сторона оказалась в центре внимания самих правоприменителей, став предметом активного и заинтересованного теоретического спора об истине и ее поисках.

---

<sup>1</sup> См.: Гуманитарное знание и социальные технологии // Вопросы философии. 2013. № 11. С. 3–31.

Дело в том, что при принятии Уголовно-процессуального кодекса в 2002 г. в полном соответствии с желанием большинства россиян закладывались основы более демократического судопроизводства, главным принципом которого, как тогда казалось, выступал принцип состязательности. Разумеется, большинство граждан лишь слышали о том, что принцип состязательности — это демократично и гарантирует беспристрастность суда, объективность его решений. Даже сама мысль о возможности противоречия между состязательностью и объективностью показалась бы абсурдной.

Сами правоприменители понимали, конечно, что дьявол — в деталях, и что соблюдение нового УПК свяжет руки обвинителю и, наоборот, усилит позиции адвоката. И никто при этом не обращал внимания на тонкости теоретического обоснования данной конструкции, потому что принцип состязательности казался усиливающим и дополняющим, а не ослабляющим и противоречащим принципу объективности. Но вдруг, вначале слабо, а затем все сильнее стали раздаваться голоса юристов-практиков и правоведов о том, что в погоне за состязательностью оказалась забыта главная цель деятельности суда — объективная истина. И что избыточная забота о соблюдении первого принципа — препятствие для реализации второго. Тогда-то и появляется законопроект с красноречивым названием «О внесении изменений в Уголовно-процессуальный кодекс Российской Федерации в связи с введением института установления объективной истины по уголовному делу»<sup>1</sup>.

Из развернувшейся на страницах специальных юридических журналов<sup>2</sup> полемики становится ясно, что участники полемики спорят одновременно и о философских проблемах, и проблемах организационных, правоприменительных, решение которых может быть отнесено к сфере социальных технологий. При этом все участники спора убеждены в неразрывной связи теории и практики. Сторонники «введения института установления объективной истины» убеждены в том, что данный институт в корне изменит ситуацию, и работа судов существенно улучшится. При ознакомлении с аргументацией становится ясно, что речь идет прежде всего о том, можно ли суду разрешить быть активным участником процесса и, в случае, если предварительное следствие не собрало достаточной

---

<sup>1</sup> Федеральный закон «О внесении изменений в Уголовно-процессуальный кодекс Российской Федерации в связи с введением института установления объективной истины по уголовному делу» (<https://www.roi.ru/tmp/attachments/244986/440058-61391073435.pdf>).

<sup>2</sup> См., напр.: Истина в уголовном процессе. С. 17–27; *Воскобитова Л.А.* Некоторые особенности познания в уголовном судопроизводстве, противоречащие мифу об истине // Библиотека криминалиста. 2012. № 4 (5). С. 56–64; Она же. Философские аспекты проблем познания в уголовном судопроизводстве // Философские науки. 2013. № 12. С. 21–30.

доказательной базы и его результаты были успешно оспорены стороной защиты, самому проводить дополнительное расследование.

При этом выясняется любопытное и чрезвычайно интересное с методологической точки зрения обстоятельство — частнонаучная методологическая рефлексия в юридической науке оказалась и самостоятельной, и предельно творческой. Понимая, что установить все обстоятельства дела возможно далеко не во всех случаях, а принимать решения необходимо всегда, юристы разработали собственную терминологию, связанную с философскими теориями истины лишь исторически. Появились термины «материальная» и «процессуальная», «объективная» и «формальная истины», необходимые для идентификации того материала, который собран следствием и представлен суду. Стало казаться, что искать объективную истину и «взвешивать» аргументы сторон защиты и обвинения — настолько разные задачи, что решение одной может воспрепятствовать решению другой, увести в сторону и т.п. Но если не удастся установить перевес ни одной из сторон в процессе аргументации, а решение необходимо принимать — разве не нарушается принцип доказательности?

Конечно же, обсуждаемый вопрос — вопрос технический или технологический, хотя он крайне важен для участников уголовного процесса, и в процессе его обсуждения они прибегают к аргументации, носящей мировоззренческий и даже философско-теоретический характер. Как отмечает Г. В. Смирнов, отечественными философами была создана концепция объективной истины, которая присутствовала в прежних УПК, как советском, так и царском. В них «объективная истина определялась не как некое императивное требование, обуславливающее возможность принятия по делу итогового решения, а лишь как цель (идеальная модель результата), для достижения которой публично-правовые субъекты обязаны принять все меры и приложить все усилия»<sup>1</sup>.

Конечно же, в данном своем утверждении он неточен — авторы обоих упомянутых УПК не применяли термин «объективная истина», довольствуясь лишь словом «истина». И это важно, ибо сам вопрос не поднимался на теоретическую высоту, которая обязывала бы давать термину определение. А вот авторы законопроекта попали в эту ловушку — они вынуждены давать дефиницию, которая, по их замыслу, должна помочь суду отличить объективную истину от всего того, что ею не является. Поэтому они предлагают включить в текст УПК определение «объективная истина — соответствие действительности установленных по уголовному делу обстоятельств, имеющих значение для его разрешения»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Смирнов Г. К. Указ. соч. С. 12.

<sup>2</sup> Федеральный закон «О внесении изменений в Уголовно-процессуальный кодекс Российской Федерации в связи с введением института установления объективной истины по уголовному делу» (<https://www.roi.ru/tmp/attachments/244986/440058—61391073435.pdf>).

Данная законодательная инициатива весьма примечательна — она показывает способ обращения практика с теоретическими понятиями. Члены суда должны уметь идентифицировать объективную истину, т.е. отличать ее от других видов истины точно так же, как они должны уметь отличать разбой от грабежа или кражи. Но если для определения кражи, грабежа и разбоя нашлось место в УК, то ни для субъективной, ни для абсолютной, ни для относительной истины в УПК место не предусмотрено. Да и возможно ли решить данную проблему путем включения в законодательные документы определений, носящих отчетливо выраженный философско-теоретический характер? Или для этого необходимо будет поместить в УПК всю теорию познания, причем в совершенно определенной редакции? Как известно, далеко не все философы сегодня разделяют мнение, согласно которому термины «объективная истина», «объект» и др. не связаны ни с метафизикой, ни с идеологией и даже могут быть общепризнанно операционализированы, т.е. уподобиться научным терминам естественных и технических наук.

Таким образом, предлагая термин «объективная истина», мы автоматически утверждаем, что истин много, и наряду с уже упомянутыми субъективной, абсолютной и относительной обнаруживаем, что теоретики права ввели еще и другие истины вроде формальной, процессуальной, материальной. Так, Г. К. Смирнов, соглашаясь с тем, что суд, провозгласив объективную истину главной целью, не всегда способен обеспечить ее достижение. «И лишь в случае невозможности достижения этой цели после принятия исчерпывающего круга процессуальных мер итоговое решение по делу могло быть принято на основе различных юридических фикций, в первую очередь презумпции невиновности, согласно которой неустранимые сомнения в виновности толковались в пользу обвиняемого. Таким образом, допускалась и формальная истина, однако она не подменяла объективную и тем более не противопоставлялась ей, а применялась как вспомогательное средство доказывания в случаях, когда объективная истина оказывалась недостижимой»<sup>1</sup>.

Правоприменительная практика обзавелась своей частнонаучной теорией истины, согласно которой объективная истина может быть достижима в одних случаях и недостижима в других. Если достичь объективной истины невозможно, то тогда сгодится и формальная истина, т.е. соблюдение правил и процедур позволяет суду принять решение, не имея достаточных знаний о том, что же произошло. И это решение, в соответствии с «юридической фикцией», будет носить оправдательный характер. Появление понятия фикции также относится к разряду пост-теоретической жизни теоретических понятий. Как сообщает нам теория права, «фикция является юридическим образованием, противоречащим

---

<sup>1</sup> Смирнов Г. К. Указ. соч. С. 12.

реальности, но сознательно используемым для достижения ряда юридических последствий или желаемых судебных решений... Значение фикций состоит в том, что они способствуют переводу обыденной реальности в реальность правовую...»<sup>1</sup>. Как и в случае с определением объективной истины, предлагаемым ко внесению в законодательство, данное понятие стремится отрегулировать отношение правоприменителя к реальности, точнее к установлению отношения между знанием и реальностью. Хотя во втором случае это представлено как отношение между двумя реальностями: правовой и обыденной.

Проблема связи знания и реальности не раз уже обсуждалась в рамках частнонаучных онтологий, но повод для дискуссии каждый раз оказывался разным и определялся спецификой данной науки. Так, разногласия физиков, обсуждавших тему реальности, были обусловлены развитием физики микромира, где измерительные приборы играют исключительно активную роль и нередко объявляются «соучастниками» создания представлений о реальности. Проблема реальности в социологии также была связана с тем, что общество представлялось некоторым теоретикам слишком «рукотворным», т.е. зависящим от людей, от их сознаний, воли, разумных решений. Юристы оказались в несколько ином положении — их частнонаучная онтология стремится соединить повседневную (дотеоретическую) реальность с реальностью правовой (теоретической). При этом главным источником проблем становится зависимость правовой реальности не только от обыденной, но и от социальной.

Основная особенность повседневной или обыденной реальности, имеющая значение в контексте нашего рассмотрения, состоит в том, что эта реальность предельно хрупка, мимолетна, изменчива. Интересующее правоприменителей событие относится к прошлому, его следы либо исчезают сами, либо уничтожаются/скрываются злоумышленниками. Установить всю совокупность обстоятельств по уголовному делу, имеющих значение для его разрешения, что требуется в предлагаемом законодателями определении объективной истины, можно только в том случае, если эта совокупность подлежит предварительному определению. Если же мы выбираем лишь те обстоятельства, которые имеют значение для разрешения уголовного дела, то мы по-прежнему зависим от той самой процессуальной или формальной истины и вести речь об объективной истине здесь довольно бессмысленно. Не потому ли УПК Франции и Германии, как и УПК дореволюционной России, и речи не вели ни о какой объективной истине, как не вели они речи об истине формальной, субъективной, процессуальной. Везде, где используется слово «истина», оно используется именно как слово, обозначающее максимальную осведомленность суда о том, что произошло, и стремление суда не доволь-

---

<sup>1</sup> Кашанина Т. В. Структура права. М.: Проспект, 2015. С. 375.

ствоваться показаниями свидетелей, потерпевшей и обвиняемой сторон, а опираться на сведения, собранные следствием. Наверное, поэтому в правоприменительной практике европейских стран и не возникают вопросы об агностицизме и достижимости объективной истины, как не возникали они перед судами в дореволюционной России.

В учебниковой философии одним из главных утверждений, бросающихся в глаза даже на уровне знакомства со структурой, не говоря уже о содержании, является утверждение о том, что «магистральным направлением научного постижения действительности является выявление законов и закономерностей в определенной предметной области». И. В. Левакин оказался одним из немногих, кто сегодня пытается отстаивать данное утверждение на страницах философского журнала. И не случайно он ссылается при этом на работы П. В. Копнина и В. С. Швырева, относящиеся к середине семидесятых<sup>1</sup>.

Не ставя под сомнение правомерность обращения к этим авторитетным исследователям, писавшим свои тексты значительно позже главного критика идеи социальных закономерностей К. Поппера, зададимся другим вопросом: почему сегодня любые попытки поведать об уже открытых законах общества или законах социологической науки повторяют давно известные истины исторического материализма. «Обществознание выделяет законы различной степени общности: общесоциологические, проявляющиеся на всех этапах человеческой истории (например, закон соответствия производственных отношений характеру и уровню развития производительных сил); действующие в определенной группе формаций (например, законы классовой борьбы в условиях антагонистического общества); свойственные отдельным формациям (например, закон производства прибавочной стоимости при капитализме)» и т. д.<sup>2</sup>. И что примечательно, осуществляются эти попытки либо социологами, либо политологами, либо теоретиками государства и права. Сами же философы пишут статьи и книги на темы, не пересекающиеся с данной проблематикой, да и формулируют их на языке, отличном от языка исторического материализма. Все происходящее как будто напоминает тезис Т. Куна о несоизмеримости.

Действительно, когда доходит до вопроса о том, какие же закономерности открыты в теории государства и права, автор сообщает нам о необходимости учитывать «особенности действия общественных закономерностей в государственно-правовой действительности», которые заключаются в том, что, во-первых, «развитие государства и права буквально пронизано борьбой противоположных интересов, идей, сил»;

---

<sup>1</sup> Левакин А. В. Актуальные проблемы государства и права // Вопросы философии. 2013. № 1.

<sup>2</sup> Там же.

во-вторых, «накопление нормативного материала в обособленных сферах правового регулирования ведет к постоянному увеличению числа отраслей права» и, наконец, в-третьих, «в новой государственно-правовой системе всегда присутствуют элементы старой и зачатки новой системы». То есть все тот же диалектический материализм с его законами, все та же удивительная стихия, называемая государством и правом, чья неслиянность и нераздельность воспринимается по аналогии с неслиянностью и нераздельностью лиц в Святой Троице.

Не случайно автор оперирует понятием государственно-правовой действительности, что наводит на мысль о том, что так же, как материя наделяется свойством порождения идеального, так и государство способно выступать как стихия, порождающая право. Полемицировать с подобными сентенциями совершенно невозможно — нет общих оснований. Можно лишь сослаться на два обстоятельства — философские исследования свойств и резервов диалектики как-то незаметно прекратились более двух десятилетий назад, а правоведы или социологи сохраняют верность формулам, публикуя их, как правило, в соответствующих разделах учебников или в описании собственной методологии в авторефератах кандидатских и докторских диссертаций. Вторым важным обстоятельством является уникальность российского опыта познания правоведами государства как своего рода *natura naturans*, способным порождать справедливость, а не заботиться о ее соблюдении.

Частнонаучная теория юридического познания возникает как распространение идей и принципов общей теории познания на предметную область юридической науки, включает в себя обобщение практического опыта, а также инкорпорирует данные других наук о человеке и обществе, таких как социология, психология, политология, а в отдельных случаях и теория принятия решений и даже теория игр<sup>1</sup>. Но затем эта связь обрывается, и начинает торжествовать позитивистский тезис о том, что всякая наука сама себе философия. Этот принцип находит даже организационное закрепление: на рубеже тысячелетий в области подготовки научных кадров высшей квалификации из сектора философских наук философия права переходит в сектор юридических наук. Философия права институционально закрепляется как часть теории государства и права. Более того, учебниковая наука начинает доминировать над журнальной даже в аргументации. «В рамках теории государства и права, — пишет О. В. Мартышин, — не только возможно, но и желательно расширение и углубление философско-правовой проблематики. Но сосуществование в одной учебной программе наряду с теорией государства и права курсов лекций и учебников по философии права способно привести лишь к дублированию и созданию

---

<sup>1</sup> Ролз Д. Указ. соч.



надуманных проблем, в том числе в связи с необходимостью размежевания»<sup>1</sup>.

Конечно же, нигде в мире, несмотря на многообразие теорий и концепций, нет особой теории государства даже в виде теории государства и права. Наверное, для такой теории нужна особая философия, потому что ни в марксизме, ни в ленинизме нельзя найти ничего, кроме философии отрицания права<sup>2</sup>, — право рассматривается у классиков как функция государства, возникающая на определенном этапе его развития и исчезающая на последующих этапах. Но при этом вся конструкция вполне эффективно обслуживает сложившиеся в нашей стране правоприменительные практики, потому что она скорее выступает как технотехника. Так, требование введения института установления объективной истины по делу обосновывается прежде всего практически, т.е. ссылками на интересы отдельных участников процессов и возникающие при этом трудности. Но у технотехники совершенно иные принципы развития, нежели у науки фундаментальной. Как отмечает Б. И. Пружинин, «прикладная наука не может развиваться сама как наука. Логика ее развития задается извне. Она фактически отказывается от решения проблем, обеспечивающих ее логическую и историческую целостность, преемственность в ее развитии... прикладное знание всегда является потенциально уникальным и фрагментарным, или, говоря языком самых современных методологических концепций, оно “несоизмеримо” с другими фрагментами прикладного же знания»<sup>3</sup>.

Для современной российской юриспруденции характерна ситуация «глубокой заморозки» теоретического знания, что проявляется, например, в консервации ее терминологии. Стремление избавиться от критической и методологической рефлексии, опирающейся на познавательные средства и методы, свидетельствует об изменении целей развития теоретического знания, которое, по общему мнению, должно становиться все более практико-ориентированным. Но разве способствует пресловутой практико-ориентированности отказ от модернизации самого теоретического знания? Может быть, речь идет об экономии сил или средств, когда есть опасения запутаться в теоретических вопросах в ущерб решению практических задач? Думается, что причина здесь в ином. В философии за последние десятилетия произошло много чего, и среди наиболее существенного — осмысление присутствия ценностей как в структуре, так и в содержании научного знания. За этим последовали серьезные

---

<sup>1</sup> Мартышин О. В. Общетеоретические юридические науки и их соотношение // Государство и право. 2004. № 7. С. 5–11.

<sup>2</sup> Именно так охарактеризовал марксистское учение о праве В. С. Нерсисянц (см.: Нерсисянц В. С. Философия права. М.: Норма, 1995).

<sup>3</sup> Пружинин Б. И. Ratioserviens? Контуры культурно-исторической эпистемологии. М.: РОССПЭН, 2009. С. 269.

коррективы в области эпистемологии, классическая ее фаза сменилась неклассической. Для неклассической эпистемологии как раз и характерна методологическая рефлексия, обусловленная ценностным измерением науки, и оценка этого измерения не как побочного эффекта, который можно игнорировать, а как сущностного фактора, определяющего целеполагание научного поиска.

Все это требует самого решительного переосмысления традиционных понятий эпистемологии в пространстве частнонаучных теорий. Заинтересовались же физики и философы понятиями субъективного и объективного при обсуждении антропного принципа, неклассически или даже постнеклассически истолковывая сильную и слабую его формулировки. Но и в правовой теории присутствие ценностей в структуре и содержании научного знания вовсе не является нарушением принципа объективности, как то могло бы быть представлено в соответствии со стандартами классической эпистемологии.

### Основная литература

1. *Пржиленский В. И.* Философия юридической науки: учебное пособие для магистрантов и аспирантов, обучающихся по специальности «Юриспруденция». М.: Норма; ИНФРА-М, 2016.
2. *Пржиленский В. И.* Социальные технологии: фундаментальные и прикладные проблемы. М.: Норма; ИНФРА-М, 2016.
3. *Философия права: концептуальные основы преподавания в юридических вузах* / под ред. Л. А. Деминой. М.: Норма; ИНФРА-М, 2016. С. 5–52.
4. *Пржиленский В. И., Пржиленская И. Б.* Теоретическое знание в структуре и содержании образовательных практик // *Философские науки*. 2016. № 2. С. 36–45.
5. *Современная философия: интеллектуальные технологии XXI века: рабочая программа*. М.: Издательский центр Университета им. О. Е. Кутафина (МГЮА), 2015.

### Дополнительная литература

6. *Александров А. С.* Критика концепции объективной истины в уголовном процессе // *Уголовный процесс*. 2012. № 6. С. 67.
7. *Алексеев Н. Н.* Основы философии права. М., 1998. С. 214.
8. *Алексеев С. С.* Философия права. М., 1999. С. 66.
9. *Бибихин В. В.* Введение в философию права. М., 2005.
10. *Бодрийяр Ж.* Город и ненависть // *Логос*. 1997. № 9. С. 108.
11. *Воскобитова Л. А.* Некоторые особенности познания в уголовном судопроизводстве, противоречащие мифу об истине // *Библиотека криминалиста*. 2012. № 4 (5).

12. *Ионин Л. Г.* Социология культуры. М., 1996. С. 36.
13. Истина в уголовном процессе // Закон. 2012. № 6. С. 17–27.
14. *Кант И.* Соч. Т. 6. С. 265.
15. *Касавин И. Т.* Истина. Новая философская энциклопедия / <http://iph.gas.ru/elib/1304.html>.
16. *Кашанина Т. В.* Структура права. М.: Проспект, 2015. С. 375.
17. *Колпаков В. А., Федотова В. Г.* Технология постепенных социальных преобразований или социальной инженерии К. Поппера // Эпистемология и философия науки. 2013. № 4. С. 62–71.
18. *Коркунов Н. М.* История философии права. СПб., 1915. С. 2.
19. *Левакин А. В.* Актуальные проблемы государства и права // Вопросы философии. 2013. № 1.
20. *Нерсисянц В. С.* Философия права. М., 1998. С. 113.
21. *Поппер К.* Логика научного исследования. М., 1993. С. 399.
22. *Поппер К.* Нищета историцизма // Вопросы философии. 1992. № 8. С. 66.
23. *Пржиленский В. И.* Реальность: социально-эпистемологическое исследование // Вопросы философии. 2013. № 9. С. 91–105.
24. Проект федерального закона «О внесении изменений в Уголовно-процессуальный кодекс Российской Федерации в связи с введением института установления объективной истины по уголовному делу» / Следственный комитет Российской Федерации [Электронный ресурс]. URL: <http://www.sledcom.ru/discussions/?SID=3551> (дата обращения: 21.08.2012).
25. *Рикер П.* Справедливое. М., 2005.
26. *Ролз Дж.* Теория справедливости. Новосибирск, 1995. С. 267.
27. *Рорти Р.* Случайность, ирония, солидарность. М.: Русское феноменологическое общество, 1996. С. 24.
28. *Рорти Р.* Тексты и куски // Логос. 1999. С. 24.
29. *Смирнов Г. К.* Восстановление в УПК РФ объективной истины как цели доказывания // Уголовный процесс. 2012. № 4. С. 11–12.
30. *Соловьев Э. Ю.* Дефицит правопонимания в русской моральной философии // Вопросы философии. 1988. № 9. С. 137–138.
31. *Сурия Пракаш Синха.* Юриспруденция. Философия права. М., 1996. С. 76.
32. *Федотова В. Г.* Хорошее общество. М.: Прогресс-Традиция, 2004. С. 10.

## Раздел IV.

# ЧЕЛОВЕК В ЛАБИРИНТЕ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ

В результате изучения темы «Человек в лабиринте идентичностей» обучающийся должен:

— *знать* современные философские подходы к проблемам человека и общества, особенности и социальное значение правовых ценностей; особенности правовой культуры России;

— *уметь* понимать роль философии в формировании ценностных и профессиональных ориентаций личности; анализировать социально значимые проблемы и процессы;

— *владеть* способностью преподавать юридические дисциплины на высоком теоретическом и методическом уровне.

## Глава 1

# СОЦИАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ: ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНО-ТЕХНОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД

## 1. Возможности и границы операционализации идентичности

Декларируемый феноменологами возврат к здравому смыслу в совокупности с утверждением ее основоположников о том, что все люди — социологи, исключает саму возможность научного спора с другими направлениями. В этом контексте совершенно особый смысл приобретает модная сегодня проблема идентичности. Но эта проблема столь же новая, сколь и вечная. «Чем быть тебе велено Богом и занимать среди людей положение какое — это пойми»<sup>1</sup>. Так определил суть проблемы римский

---

<sup>1</sup> Мамардашвили М. К. Кантианские вариации // Квинтэссенция. М.: Политиздат, 1991. С. 124.

поэт Терций. Настолько удачно, что Гердер сделал эту фразу эпитафией к одному из своих произведений. Затем это изречение заинтересовало Канта, а М. К. Мамардашвили сделал его ключом к прочтению самого Канта. Вновь и вновь возвращаясь к смыслу сказанного Терцием, он стремится разгадать главную загадку кантовской мысли.

Казалось бы, мысль Терция очевидна: можно жить и умереть, но так и не понять, кто ты есть и, что самое важное, кем тебе надо быть. С доисторических времен идентичность понималась как принадлежность к определенному роду и, в частности, как семейные отношения (отец, мать, их родители). Ответ на вопрос, «какого ты роду-племени», как бы объяснял, чего от тебя можно требовать и чего ожидать. Но уже во времена того же Терция и благодаря стараниям Терция, а также других поэтов и философов появляется новое понимание идентичности. Это новое понимание трактует идентичность как нечто неизвестное, но крайне важное, постижение чего превращается в главное дело жизни. Драмы и трагедии, мифы и баллады нередко содержали в себе сюжеты, подобные истории Эдипа или ветхозаветному рассказу о Моисее.

Обретение идентичности, в свою очередь, является тем самым обретением, которое придает жизни смысл. Данная мысль в полной мере представлена в платоновских мифах о душе и о пещере. Лишь вспомнив о своей божественной природе, лишь поняв разницу между подлинными и неподлинными вещами, душа способна обрести свободу и вернуться в Царство идей.

Философы сразу почувствовали, что само слово «идентичность» в науках о человеке и обществе создает уникальное смысловое поле, где встречаются административно-учетная, правоприменительная, театральная-драматургическая практики. Первоначальный смысл этого слова крайне прост: имя и фамилия или, в расширенном виде, имя, фамилия, национальность, социальное положение и т.д. Как будто человек готовится ответить на вопрос о том, кто он. И неважно, в какой ситуации этот вопрос возникает: в ходе «переключки» стоящих в очереди, в ходе судебного разбирательства, в процессе знакомства или составления официальной бумаги.

Перед тем как стать философской проблемой, понятие идентичности стало одним из центральных в психологии благодаря психиатрии и психоанализу. В социологии это случилось несколько позже, и здесь главными виновниками можно объявить концепции символического интеракционизма и статусно-ролевые теории личности. С точки зрения здравого смысла вопрос идентификации крайне прост, но психологи и социологи сделали его крайне сложным и запутанным. Впрочем, это и оставалось бы их собственным делом, если бы не радикальные изменения в жизни человека и общества. Утрата идентичности, ее последующие поиски, ситуация лабиринта идентичностей стали фундаментальным

состоянием современного человека. Отличие данной ситуации от мифопоэтических, религиозно-мистических и умозрительно-метафизических поисков себя состоит в том, что поэты и философы делают это добровольно и даже с изрядным энтузиазмом. Индивидуальные случаи психических заболеваний и социальных девиаций также не позволяют провести сколь-нибудь существенные аналогии. Утрата идентичности становится явлением вынужденным и массовым, а поиски новой идентичности идут рука об руку с сотворением нового мира, что придает этим поискам действительно судьбоносный характер.

Жить с множеством идентичностей человек не может, но и без идентичности еще не научился. А выбор идентичности оказался крайне затруднителен: история предлагает одни выборы, а внутренний опыт их не принимает. Человек оказался встроен во множество историй, тем самым он оказался вовлечен в разные проекты.

Среди проектов, продолжателем которых я могу себя считать, я нахожу и проект языческой Руси, и проект киевских князей, крестивших Русь, и Константинополь, объединивший Афины и Иерусалим. Но к Афинам можно прийти через совсем другую историю — когда, со школьной скамьи пересаживаясь на вузовскую, а затем работая над диссертациями, я остро ощутил себя участником проекта новоевропейской науки, а через него стал считать себя европейцем, пока не получил зримые доказательства того, что с этой идентичностью тоже можно расстаться.

Так от какой именно истории надо отказаться: от монгольской, киевской, московской, петербургской, советской? И в пользу какой? А если вспомнить обо всех разноэтничных или даже иноэтничных корнях и придать им значение? Каждый раз осознание проблематичности прежних идентичностей сопровождается разоблачением исторических схем, выявлением новых фактов, новых оценок, очередной переоценкой ценностей. Конфликт идентичности — вещь, в общем-то, не новая, если только не считать новой саму идентичность.

Изменение идентичности — технология решения геополитических проблем и хозяйственно-экономических задач. Наряду с идентичностью и в связке с ней идут образ жизни и стиль потребления. Интеллектуальная история Запада — это хрестоматийная череда эпох: античность сменяется Средневековьем, за Возрождением следует Новое время. И не менее хрестоматийная череда толкований этих эпох, позволяющих нарисовать схему эволюции идентичности от древнего грека к европейцу эпохи Просвещения. А можно и к космополиту, космисту, коммунисту или либералу XX в. Затем интеллектуальная история как бы завершается, и на смену ей приходит новая реальность. В спор об идентичности вступают иные силы, использующие интеллектуальные ресурсы и знания уже как инструмент в борьбе за власть над умами и право конструировать идентичность.

Технологический и прагматический контексты идентичности заставляют нас думать, зачем и кому нужна идентичность. Идентичность стано-

вится предметом философской рефлексии, а затем и операционализации. Если ты не операционализируешь собственную идентичность, то за тебя это сделают другие. Быть субъектом в процессе созидания собственной идентичности крайне важно не только потому, что это, в определенном смысле, равнозначно сохранению свободы, а прежде всего потому, что в наступившую эпоху идентичность становится полностью рукотворной.

Одним из главных оснований для придания идентичности рукотворного характера является новоевропейское понимание свободного индивида — хозяина собственной судьбы. В английском слове «self-made» как будто заключена вся философия современного человека, считающего, что его будущее — это то, что необходимо создавать. Но можно ли быть хозяином будущего, не будучи хозяином прошлого? И вот уже императивы отношения к прошлому становятся совсем иными. Все больший интерес вызывает прошлое. Но уже не только прошлое само по себе интересует современного человека.

В социологии при описании положения человека в обществе используется понятие социального статуса. При этом социологи проводят различие между предписанным и приобретенным статусами, предполагая, что индивид может изменять исходный статус, и называя это процесс социальной мобильностью. Точно так же идентичность можно разделить на предписанную и приобретенную, причем последняя также может быть разделена на добровольно приобретенную и вынужденно приобретенную. Последняя может быть также названа повторно предписанной, тогда как первую — добровольную — чаще всего следует именовать самовольно приобретенной идентичностью.

Опыт самовольного приобретения новой идентичности зачастую носит ярко выраженный протестный и даже провокационный характер. И поэтому многим кажется, что это несерьезно, и если заслуживает внимания, то только как проявление общественной девиации. Так, во время последней переписи населения молодые люди отказывались от предписанной им «общероссийской» идентичности и в графе национальность писали нечто вроде «скифов», «сарматов», «вятичей» и даже «индейцев». Возникшие в связи с этим комментарии в целом сводились к тому, что молодежь выражает свой протест против советского прошлого вкупе с нынешним состоянием общества. В общем, дурачатся, путем *reductio ad absurdum* сводят на нет важное государственное мероприятие. И основной путь преодоления — воспитание гражданственности и патриотизма.

Между тем, есть все основания полагать, что поиски экзотической идентичности нельзя отнести к проявлениям обычного нигилизма. Слишком искренним выглядит желание людей оказаться где-то в другой исторической эпохе, когда они надевают на себя рыцарские доспехи и устраивают турниры. Все эти участники исторических клубов с упоением постигают что-то новое, своими руками восстанавливают историческое прошлое, желают сделать его более осязаемым и телесным.



Сегодня многие обращают внимание на падение доверия к академической исторической науке. Причиной этого является не только осознание проблем и противоречий исторического знания, проблемы и противоречия всегда были и всегда будут присутствовать в любой реальной науке. Нельзя также сводить все к стремлению политических игроков использовать исторические сведения в своекорыстных целях, и даже эпизоды фальсификации данных или замалчивания фактов отдельными недобросовестными историками не добавляют ничего нового к общей картине происходящего: так было и прежде. Думается, что мы имеем дело с реакцией на процессы, связанные с внедрением в коллективное и индивидуальное сознание принципиально новых технологий, позволяющих манипулировать людьми через игру с их идентичностью. Исторические факты превратились в материал для совершенно нового способа управления индивидами и массами. Что, впрочем, не исключает и расширения возможностей для индивида решать свои собственные проблемы за счет применения к себе тех же самых технологий. Создай свою идентичность или за тебя это сделают другие. Необходимость выбора связана с тем обстоятельством, что прежнее естественное владение идентичностью уже невозможно.

М. Хайдеггер пытался осмыслить другой процесс — изменение образа мира в человеческом сознании и глубинные последствия этого изменения. Казалось бы, простая и очевидная вещь, называемая картиной мира. Наверное, она возникла по мере того, как благодаря бурному развитию науки накопилось слишком много знаний о мире. Фактически картина мира — это эффективное средство систематизации научных сведений, к тому же расширяющее возможности их философского осмысления и презентации широким слоям образованной общественности.

Постепенно стало казаться, что картина мира была всегда, исследователи без труда ее обнаружили не только в работах средневековых теологов, но и в античных учениях, и даже в доисторических мифах. И вот уже понятие картины мира стало важнейшим инструментом культурологии и антропологии, следом возникают понятия языковой картины мира и теории о зависимости картины мира от языка. Лекция Хайдеггера «Основание новоевропейской картины мира метафизикой», позднее опубликованная под названием «Время картины мира», подняла совершенно неожиданные вопросы. Он назвал появление картины мира сущностным явлением Нового времени, радикально изменяющим бытие самого человека. «Неудивительно, что только там, где мир становится картиной, впервые восходит гуманизм. И напротив, насколько такая вещь, как картина мира, была невозможна в великое время Греции, настолько же был бессилён тогда утвердиться и гуманизм. Гуманизм в более узком историческом смысле есть поэтому не что иное, как этико-эстетическая антропология. Это слово означает здесь не то или иное естественнонаучное исследо-

вание человека. Оно не означает и сложившегося внутри христианской теологии учения о сотворенном, падшем и искупленном человеке. Оно обозначает то философское истолкование человека, когда сущее в целом интерпретируется и оценивается от человека и по человеку»<sup>1</sup>.

Таким образом, средство идентификации становится средством овладения миром, будущим, судьбой. Обращение Терция к людям и самому себе утратило свою актуальность во время картины мира. Исчез Бог, повелевающий быть чем-то, а среди людей занять положение можно, всего лишь искусно управляя впечатлениями. Такова не просто технология, такова уже целая теория социального действия — теория управления впечатлениями И. Гофмана. Правда, социального теоретика не волнует проблема создания благоприятного впечатления о себе в глазах самого себя, но и таковые мотивы проявляются в процессе конструирования собственной идентичности. Помимо социальной значимости есть ведь еще и глубинные слои человеческой экзистенции, и естественная тяга к обновлению, к обретению новых возможностей, дорогу к чему могла бы открыть новая идентичность.

Новая идентичность, каковой бы она ни была — приобретенной добровольно или недобровольно, присвоенной или навязанной, — всегда означает новые права, новые полномочия, новую вину и новую же ответственность. Помимо воли обладателя этой новой идентичности последняя вписывает его в совершенно иной событийный ряд и включает в отличный от прежнего повествовательный контекст. Массовая смена идентичности становится возможной благодаря новому отношению между индивидом и миром, характерному для эпохи модерна. То есть благодаря картине мира или, вернее, картинам мира, число которых постоянно возрастает. Но вопрос о правах и обязанностях никуда не исчезает, и мера произвольного обращения с собственной идентичностью соответствует мере свободы от обязательств перед тем, что стояло за прежней идентичностью.

Вопрос о том, можно ли рассматривать акты смены идентичности в терминах измены, предательства, отказа выполнять некие обязанности, невольно возвращает нас к теме обязательств перед родом. «Любовь к отеческим гробам» вменяется человеку большинством философских доктрин как фундаментальная ценность и составляющая человеческой природы, утрата которой связывается с деформацией глубинных слоев человеческой экзистенции. Космополитический проект не ставит под сомнение это чувство, но позволяет любить, наряду с отеческим наследием, любое другое, т.е. расширить сферу наследования, расширить «объем» и «содержание» идентичности. И тем самым окончательно перенести процедуру идентификации в символическую плоскость. Понятно,

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Время и бытие. С. 51.

что буквально говорить от имени человечества, подтверждая свою причастность к *genus hominum*, можно лишь в разговоре с самим собой, с потусторонними силами или с вымышленными персонажами. Или в полемике с теми, кто ставит ценности рода превыше всего. Но подлинным космополитом может считать себя только тот человек, чье отношение к прошлому преисполнено смысла. Космополит ценит духовный опыт прошлых поколений, он восхищен творениями человеческого духа и воспринимает даже самые страшные исторические факты с высоты трагического мироощущения.

Но не менее интересен процесс утраты интереса к собственной идентичности. Идентичность не имеет значения, или *identity no matter!* Таков девиз тех, кто не в состоянии осуществлять бесконечные дискурсы с целью подтверждения, опровержения, уточнения и изменения собственной идентичности. Трагическое мироощущение всегда было уделом немногих, но именно оно находилось в горизонте внимания этих немногих. Лишь в последнее время возник интерес к теме самоощущения и самоидентификации у масс, у среднего человека. Тот самый средний человек, беседовавший с Заратустрой, перестал быть контекстом и средой, став субъектом действия и объектом воздействия.

Весь XX в. проходил на фоне широкомасштабных открытий, в ходе которых широкие народные массы открывали новое содержание собственной идентичности или радикально изменяли ее. Этому способствовали все более новые «открытия» и технологические разработки философов. В применении предложенных М. Фуко методов археологического и генеалогического дискурс-анализа каждый раз кроется возможность очередного сюрприза, каждый раз ставится под сомнение все предшествующее знание, в том числе и основания для идентификации и самоидентификации. Есть исторически сложившийся порядок дискурса и есть условия идентификации в рамках данного порядка. Сама по себе смена порядка приводит к смене идентичности, но не всегда и не по единой схеме.

Что изменилось в самопонимании и самоощущении носителей идентичности? Думается, что прежде всего изменилось отношение к ней самой, к порядку конституирующего идентичность дискурса. Каузальное отношение к идентичности уступило место телеологическому. Из хранителя традиции человек постепенно превратился в продолжателя и преобразователя. Идентичность стала наполняться содержанием, максимально успешным с точки зрения будущего. Если прежде приукрасить деяния предков было делом обычным, то сами предки с их историей и нынешним состоянием не подвергались сомнению, то сегодня здесь также появилась возможность выбора.

Понятно, что отказ от идентичности и смена ее на иную может быть связан с оценкой ее перспектив на будущее. Идентичность ведь связана

с каким-то социально-историческим проектом, и если этот проект ставится под сомнение, то сомнительной становится и перспектива связанной с ним идентичности. Так, неожиданно для себя россияне в массе своей подвергли сомнению свою европейскую идентичность, которая еще полтора-два десятилетия назад была одним из главных аргументов в пользу исторической жертвы — отказа от советского наследства. Во имя воссоединения с Европой россияне, украинцы, белорусы, почти не раздумывая, пожертвовали тем политическим, экономическим и социокультурным порядком, который более полувека обеспечивал жизнедеятельность всего государства. Да и самим государством пожертвовали с не меньшей легкостью. И все ради возможности вернуться в свою цивилизационную семью, что оказалось невозможным. «Незаконнорожденному» и «неполноправному» члену указали на его место и разработали неприемлемые условия вхождения, что обусловило не менее стремительный скачок к прежней идентичности. Хотя эта самая прежняя идентичность также оказалась недоступной — факт предательства навсегда разрушил прежнюю гармонию. Но зато полузабытые воспоминания о евразийстве, панмонголизме и других духовных течениях с геополитической составляющей оказались некой альтернативой, способной дать желаемую идентичность.

Сегодняшние события в Молдове наглядно показали, что на выбор идентичности влияют не только и не столько экономические интересы, сколько позитивный образ будущего. Не только желание иметь более высокий уровень жизни и лучшее ее качество привлекает молодых молдаван в проекте присоединения их страны к Румынии. Даже если им в полной мере известно славное прошлое Бессарабии в составе Российской империи, большинство из них не видят не только славного, но даже сносного будущего. Все сторонние наблюдатели отмечают российскую стабилизацию и некоторое усиление, но мало кто верит в возможность исторического и цивилизационного рывка в мир высоких технологий и инноваций, т.е. в мир будущего. И вот уже роковые для этой цивилизации последствия. Ее тело начинает уменьшаться, сжиматься, «скукоживаться». Под влиянием экономических и статистических расчетов начинает разрушаться русский мир. За молдаванами следуют или даже их опережают украинцы, грузины, «русскоязычные» россияне. Те, кто может изменить идентичность, изменяют ее. Большинство тех, кто не может, испытывают смешанное чувство обиды и тревоги. Еще бы, ведь в случае надвигающейся катастрофы придется в одиночку отвечать за то, что делали вместе. Бремя и даже крест идентичности, с которой нельзя расстаться.

Заинтересованные стороны, коих в подобных случаях всегда бывает достаточно, используют специальные технологии, разработанные сравнительно недавно. В борьбе за «испанское наследство» можно выиграть, а можно и остаться ни с чем. Дж. Б. Томпсон приводит примеры того, что он называет оперированием идеологиями. «Существует бесчисленное

множество вариантов того, как смысл в конкретно-исторических условиях служит поддержанию доминирования... Может быть выделено пять общих способов, посредством которых оперирует идеология: “легитимация”, “сокрытие”, “унификация”, “фрагментация” и “реификация”»<sup>1</sup>.

Легитимация, или рациональное объяснение какого-либо порядка, распределяющего власть и влияние, роли и статусы, необходима для организации социального взаимодействия. Но в период изменений необходимо сделать легитимными новые порядки, установившиеся взамен старых и отрицающие их. Необходим набор новых историй и рассказов, которые сделают прежние порядки неприемлемыми в глазах потенциальных слушателей. Лишь тогда можно будет утверждать новые порядки как единственно возможные, моральные и разумные. Под вопрос ставится история, вернее отдельные ее толкования, ибо социальные изменения это не только социально-классовые, но и почти всегда этнонациональные переориентации. И здесь уже идентичность наполняется совершенно новым содержанием, связанным с реинтерпретацией хорошо известных исторических фактов и открытием новых. Если в прежней трактовке истории предки мужественно сражались с одними соседями, являвшимися вечными цивилизационными антагонистами, то с другими всего лишь имели случайные столкновения. Эти вторые представлялись как стратегические союзники, а конфликты с ними не имели исторического значения. Но вот происходит смена порядка, и в целях легитимации новых институтов стратегические союзники и цивилизационные антагонисты меняются местами.

Реинтерпретация фактического материала, который, как мы знаем, вообще не существует в чистом виде, актуализирует второй способ оперирования идеологиями — сокрытие. Томпсон приводит такие ее формы, как замещение, эвфимизацию, метафоризацию и троп. Затемнение некоторых картин, забвение фактов, увод в тень смыслов и значений, рожденных прежними, ныне «впавшими в немилость» интерпретациями. Действительно, сфера существования значений и смыслов может подвергаться изменению путем замены одних рассказов другими. Но само забвение не происходит автоматически, ибо историческое прошлое воспроизводится с удивительной регулярностью, оно присутствует в корпусе культурно значимых концептуализаций, в текстах, в традициях, непосредственно в языке. Для того чтобы внести изменения, необходимо осуществлять фильтрацию в процессах культурного репродуцирования и делать это так, чтобы смысл самой фильтрации не бросался в глаза. В процессе замещения позитивные коннотации автоматически переносятся с одного объекта на другой, нейтрализуя важные элементы отвер-

---

<sup>1</sup> Томпсон Дж. Б. Идеология и современная культура / Назаров М. М. Массовая коммуникация и общество. Введение в теорию и исследования. М.: Аванти плюс, 2003. С. 259.

гаемой картины мира и упраздняемых рассказов. То же самое происходит и с негативными коннотациями, которые, будучи подвергнуты замещению, могут производить инверсию в механизмах самоидентификации. Так и появляются русские фашисты, русские «последователи» Адольфа Гитлера, который, оказывается, являлся защитником белой расы. А то, что он не причислил бы к этой самой расе практически никого из них, ни их предков, вроде бы известно, но не имеет большого значения. Если нельзя, но очень хочется, то все же можно!

Особое значение в процессе изменения картины мира путем трансформации символических форм имеет унификация. «В этом случае отношения доминирования могут поддерживаться посредством конструирования на уровне символических форм единства, которые обеспечивают индивидов некоторой коллективной идентичностью независимо от приписанных им различий»<sup>1</sup>.

Никто и не скрывает, что при помощи унификации формируется сегодня общеевропейская идентичность, посредством которой еврооптимисты надеются восстановить утраченное некогда единство. Действительно, существовавшее в поздней античности единое культурное пространство, чьи границы почти совпадали с границами Римской империи, сыграло огромную роль в последующих судьбах европейских народов. Да и средневековая Европа, объединенная христианской религией и рождавшая общую философию, науку, искусство, вызывает сегодня ностальгию у многих. Сколь ни был бы интенсивным диалог интеллектуальных и творческих элит в каком-нибудь XVIII или XIX в., но их переход на национальные языки привел к существенному обособлению, а научно-технический прогресс с последующей милитаризацией научных исследований подорвал и без того ослабевшие связи. И вот сегодня идея формирования общеевропейской идентичности становится главной целью реформы образования, а вопросы повышения его качества и эффективности рассматриваются как второстепенные.

Какие бы цели не ставили перед собой те, кто стоит у руля нового объединения Европы, манипулятивная составляющая в их действиях кажется избыточной. Особенно в вопросах, которые касаются четвертого способа оперирования символическими формами. Речь идет о фрагментации, дифференциации или об исключении. В процессе объединения одних групп эффективным средством оказывается их отделение от других. Если в предыдущем действии — универсализации — различия волшебным образом отступали на второй план, а сходства всячески преувеличивались, то в процессе дифференциации именно они становятся значимыми. Более того, их значимость возрастает непомерно. Вольно или невольно объединительным

---

<sup>1</sup> Томпсон Дж. Б. Идеология и современная культура / Назаров М. М. Массовая коммуникация и общество. Введение в теорию и исследования. М.: Аванти плюс, 2003. С. 259. С. 262.

началом становится коллективное создание одними и принятие другими образа врага, в качестве которого редко выступает случайно попавшийся субъект социального или политического действия. Чаще всего «за скобки» выносятся и демонизируются те, кто обладает историческим или культурным капиталом, способным противодействовать объединению. Так и получается, что объединение молдаван с румынами означает их объединение с Европой, но для такого объединения необходим разрыв, в том числе и культурный, человеческий, языковой, с Россией. Только через разрушение и уничтожение «русского мира», существовавшего в Молдавии без малого три столетия, пролегал путь молдавского народа к общеевропейской идентичности. А ведь еще несколько десятилетий назад «русский мир» в Молдавии активно развивался. Для его уничтожения недостаточно административных шагов, таких как удаление из школьных и вузовских программ русского языка и русской литературы или финансирования издательства книг на русском языке. Нужна еще системная пропаганда и культурная политика, целью которой является та самая фрагментация. Лишь она может обеспечить становление новой идентичности, значительно менее естественной.

Современный человек ощущает, что что-то очень важное происходит с ним, но без его воли. О том, что он становится жертвой идеологических и информационных войн, он узнает, но всегда с опозданием. Но все же его скептическое отношение и к поставляемой информации, и к предлагаемым обновленным картинам мира, и к их источникам способно подорвать все усилия по созданию/конструированию его новой идентичности. Самым сильным средством, цементирующим все изменения, произведенные рационализацией, сокрытием, универсализацией и фрагментацией, выступает реификация. Исторические, социальные и культурные процессы предстают благодаря реификации символических форм как разновидность естественных. Их случайный и рукотворный характер не просто ставится под сомнение, но и отрицается посредством изощренной аргументации. Разными способами стираются все следы и признаки того, что эти процессы во многом являются результатами решений, принимаемых людьми, наделенными не только разумом, но и волей, эмоциями, разнообразными предпочтениями.

Реификация исторически случайного превращает его в представлении людей в социально неизбежное, что порождает и специфическое отношение к этой картине мира со стороны человека. К природным процессам необходимо приспосабливаться, их надо принимать как некую данность. К рукотворным процессам отношение совсем иное, предполагающее оценку и определение в категориях сущего и должного. Понятно, что эти процессы не могут быть надежным фундаментом для идентичности. Так, совсем недавно усилиями публицистов в очередной раз была поднята проблема случайности выбора веры киевским князем Владимиром. Но ведь эта случайность явилась поистине судьбоносной для обретения идентичности.



Осознав тяжесть экзистенции в процессе осмысления собственной идентичности, современный человек вновь вернулся к древним вопросам о случайности и конечности человеческого бытия. Но в таком вопрошании появились и совершенно иные контексты, связанные со свойствами самой современности. То, что З. Бауман так метко назвал текучестью социальности или текучей современностью, не позволяет в современном мире иметь устойчивую идентичность. В ощущение, понимание и переживание идентичности вплелись сомнения, пищу для которых обильно готовит тот тип культуры и духовной жизни, который установился благодаря этой самой текучей современности.

Примером нового способа бытия идентичности становится ситуация, складывающаяся в сфере интеллектуального труда, в науке, образовании, аналитической деятельности. М. А. Розов в своей статье «Мотивы научного творчества и явление социальной мимикрии» подробно анализирует в контексте данной тематики так называемые рефлексивные преобразования, позволяющие превращать одни виды деятельности в другие. Трудовая деятельность может превращаться в спорт или рекреацию, а те, в свою очередь, могут стать и повсеместно становятся профессиями. В статье рассматривается ситуация, когда поступление на работу связано с желанием зарабатывать деньги и, одновременно с этим, с необходимостью выполнять некоторые функции. Конфликт в сфере целеполагания может проявиться, а может и не проявиться — это зависит от конкретной ситуации. Данный человек «может, вероятно, различным образом осознавать свою цель, но это, до поры до времени, не так уж существенно для общества, если рефлексивные преобразования не меняют характера действий»<sup>1</sup>. Но в том-то и дело, что современный мир постоянно создает ситуации, когда социальные системы даже не предлагают индивиду выбора, они просто изменяют направление своей деятельности в перманентно переструктурирующемся, трансформирующемся и реконфигурирующемся мире. Результатом такого постоянного изменения становится разрыв между идентичностью и такими прежде важными ее коррелятами, как профессия, интересы, биография. Идентичность оказывается в безвоздушном пространстве, когда ее можно почти свободно выбирать, но практически невозможно защитить затем свой выбор.

## **2. Философские проекты знания в контексте развития образовательных практик**

Если хотя бы в общих чертах вспомнить все то, что связывает философию и образование на протяжении последних двух с половиной тысячелетий вначале греческой, затем римской, арабской, европейской и, на-

---

<sup>1</sup> Розов М. А. Мотивы научного творчества и явление социальной мимикрии // Эпистемология и философия науки. 2009. Т. XIX. № 1. С. 35.

конец, всемирной истории, то станет ясно, что эти отношения сложны и «нелинейны». Философы неоднократно и весьма существенно влияли на образование, участвовали в формировании его целей, ценностей, структуры и содержания. Помимо непосредственного участия в образовательных практиках можно выделить также прямое и косвенное воздействие философских идей и целых учений, не говоря уж о создаваемых философами интеллектуально-аналитических технологиях.

Когда ставится вопрос об отношениях между философией и образованием, то сразу же возникает желание обобщить, сформулировать, определить через функции и т.п. Но отношения между философией и образованием вовсе не являются однозначными и гармоничными. Напротив, они сложны, многогранны и зачастую выглядят крайне запутанными. Ведь при ближайшем рассмотрении под титулом философии в случае интеракции между нею и образованием мы обнаруживаем бесчисленное количество очень разных, иногда альтернативных интеллектуальных практик. Да и образование — это множество институций, возникших в разное время и по разному поводу, а затем еще проделавших определенную и весьма существенную эволюцию. И вот эти философские практики встречаются с образовательными в рамках соответствующих институтов. Они наполняют образовательный процесс идеями, текстами, девизами, причем не обязательно философскими, модернизируют язык и риторику, непредсказуемо влияя на различные институционально-образовательные структуры. Объектами такого непредсказуемого влияния становятся не только строение и содержание учебных курсов, не только представления о наборе нужных компетенций, воздействие философских практик испытывают легальные административно-управленческие и иные властно-политические структуры.

В процессе функционирования образовательных институтов в условиях социальных изменений с неизбежностью происходит рождение новых смыслов и контентов, зачастую девальвирующих сложившиеся порядки дискурса и системы действия. Утилизация или консервация оных также может стать объектом философского осмысления и опираться на критическую рефлексию: одни философские учения включают в себя конструктивные программы изменения жизни в целом и образования в частности, тогда как другие являются нигилистическими по своей сути. Как правило, отправным пунктом создания нового философского учения выступают не только и не столько чьи-то интуиции и теоретические построения, сколько их реализация в жизни и, главным образом, в образовательных практиках. Так было и с пресловутой схоластикой, и с не менее пресловутым марксизмом — список можно легко продолжить.

Хорошо известно, что в процессе образовательной деятельности с философами и их идеями редко обходятся бережно. Разработчики учебных курсов спонтанных, дерзких и даже скандальных философов выстраивают

в ряды, позволяющие иллюстрировать некую логическую последовательность, демонстрировать развитие то ли идеи, то ли схемы. Но вот вывести из этой последовательности продолжение, предсказать дальнейший ход вещей, вычислить будущее почему-то никому еще не удавалось. Отсюда и та растерянность, которая наступает всякий раз, когда по-старому уже нельзя, а новое смутно и неопределенно. Кажется, только сами философы смогут понять, что именно несет нам день грядущий. Угадать, прозреть, увидеть, получить откровение...

Вопрошай бытие, проникать в суть вещей, готовиться к смерти — это и есть традиция философствования. Можно искать в этом «вечном» культурном образе философии, совпадающем, кстати, с ее самоописанием, основания для схематизации образовательной функции философии. Нечто вроде «науки о предельно общих законах природы, общества и познания». Философия, таким образом, укрепляет и направляет, указывает путь и даже контролирует.

Но есть и иная точка зрения, согласно которой период господства философии в системе знания и познания давно прошел, но и сегодня эта традиция может быть полезна, конечно, при условии успешной модернизации последней. Отсюда и призыв: трезво оценить потенциал и познавательные ресурсы философствования, «пристроить» философию к нуждам эпохи, сделать ее более функциональной и продуктивной в условиях торжества научного знания.

И первая, и вторая позиции могут быть проиллюстрированы многочисленными примерами из жизни. Несть числа попыткам понять смысл настоящего и узреть образ грядущего, что должно иметь судьбоносное значение, изменив всю систему целеполагания и повседневной деятельности. Когда Хайдеггер утверждал, что его смогут понять лишь через триста лет, он как будто заявлял, что увидел нечто такое, что не только имеет отношение к истине, но и к будущему. Его «открытие» как бы давало ключ к пониманию будущего или, по крайней мере, к пониманию того, что станет общедоступным через столетия. Но то, что открыто заявил Хайдеггер, незримо присутствует в огромном количестве философских предприятий и свершений, известных и неизвестных, забытых и ставших достоянием истории. И, несмотря на всю нищету и тиражность современной футурологии, этот вид философской (или квазифилософской) деятельности долго еще будет определять нерв взаимодействия философии и образования.

Утилитарное отношение научно-образовательного сообщества к философии также явлено достаточно отчетливо. Еще во времена патристики, когда шли споры о том, надо ли считать философию языческим заблуждением, или она может быть полезна христианскому богопознанию, ей была отведена роль средства достижения тех задач, которые ставились религиозной. Затем, в эпоху торжества научного разума, шефство над философией

перешло от религии к науке, и философы стали разрабатывать научный метод, теорию познания и т. п. Идея самодостаточной философии и идея полезной философии всегда конкурировали друг с другом, что не привело к победе одной из них. Их конкуренция самым непосредственным образом повлияла на понимание взаимоотношений между философией и образованием, спроецировав на них модели отношений между философией и наукой. Либо философия постигает универсальные истины и творит вечные ценности: тогда задача образования — обеспечивать доступ к сокровищам философской мысли, хранить и распространять оные. Либо философия помогает образованию быть эффективнее в решении своих собственных задач, например служить целям научного или социального прогресса.

Сегодня в российском обществе, несомненно, возобладала вторая идея, чему всемерно способствовало осознание необходимости очередной догоняющей модернизации экономики, общества и самого образования. Раздающиеся же голоса о том, что советское образование было самым лучшим в мире и надо просто его сохранить, не находят отклика ни у властной элиты, ни среди широких масс просвещенной общественности. Но и в том случае, когда кажется, что философия что-то должна образованию, науке, обществу, это требование может быть прочтено по-разному. Можно обязать философов систематизировать научные знания, совершенствовать методологический репертуар, осуществлять критическую рефлексию и социальное проектирование. И соответственно, в сфере образования, — найти свое место в процессе перестройки учебного процесса, помочь преодолеть устаревшую форму гумбольдтовского университета, внедрить компетентностный подход и др. Все так, но можно увидеть и другую перспективу. История науки и образования дает основания предполагать, что во время радикальных перемен в жизни человека и общества возникает потребность в не менее радикальной модернизации науки и образования: новые познавательные практики, новые способы производства знания и, самое главное, новые науки. Возникновение новых наук совершенно иным образом определяет содержание отношений между философией и образованием. Не будем забывать, что и галилеевская наука, и контовская социология, и многие другие науки — это философские проекты, изменившие повседневную практику образования не менее радикально, чем хозяйственно-экономическую и социально-политическую.

Таким образом, создание нового философского проекта, подразумевающего совершенно иную технологию получения знания и способы его применения в различных областях человеческой деятельности, вновь вывело бы отношения между философией и образованием в иную степень глубины и интенсивности. Особенно если при этом учесть, что гуманитарные науки, по сути, так и не отделились от философии, по крайней

мере, в той степени, в которой отделились науки естественные и социальные. Собственно говоря, социальные науки и появились как проект технологизации и операционализации гуманитарного знания по аналогии с науками естественными.

Дело в том, что и естественные науки в новое время существенно отличаются от античного и средневекового естествознания не только точностью, строгостью и поразительной эффективностью. Сам факт эффективности этих наук не является дополнительным и нечаянно приобретенным ценным качеством. Так называемая научная революция Нового времени помимо привнесения в исследовательскую практику пресловутого экспериментального метода позволила создать и настолько новую физику, что называть ее правопреемницей перипатетической физики кажется все менее правомерным. Не случайно Гете и романтики обвиняли Галилея в том, что он подменил физику механикой и созданная им наука не изучает природу, а разрабатывает способы овладения последней. Даже Гуссерль в поздний период творчества все чаще писал о математическом естествознании, а не о физике, считая методическую индукцию, применяемую Галилеем, теорией, выросшей из метода и из задач, а не из предмета исследования.

Распространение на сферу сведений о человеке, его внутреннем мире и истории теоретико-методологических идеалов объективности, законосообразности и точности привело в последние два столетия к рождению социологии, психологии, криминалистики, экономики, политологии, лингвистики, семиотики, культурологии, социальной и культурной антропологии и т.п. Их появление не только способствовало существенному углублению знаний человека о нем самом и сферах его деятельности, но и позволило самым кардинальным образом усовершенствовать и рационализировать собственные действия в этих сферах. Если галилеевская физика открыла невиданные возможности в процессах технического конструирования и преобразования природы, то социология и психология сделали невозможное в сфере управления и совместной деятельности. Не стоит ли мир сегодня на пороге третьего масштабного прорыва, сопоставимого с вышеназванными?

Древняя этика позволяла рационализировать персональное целеполагание, сделать его предметом обсуждения, связать с некой теорией мира и выводимыми из нее принципами. Древняя политика также представляла собой учение о правильном и обоснованном выборе целей, только, в отличие от этики, в политике речь шла уже о коллективных целях. Социология и психология — это объяснение человека исходя из внешней и внутренней реальности, формирующихся естественным путем, подчиняющихся соответствующим закономерностям — социальным и психическим. Таким образом, рационализация на основе психологии и социологии качественно отличается от рационализации на основе этики

и политики. Здесь уже не идет речь о том, какие выбирать цели — социологи и психологи ищут кратчайшие пути их достижения и предупреждают об опасностях, предостерегающих на этих путях. Поэтому социология и психология могут мирно сосуществовать с философскими и религиозными учениями об общественном идеале и идеале личностном. Но в то же время создают соблазн распространить полученные технологии на сферу должного, проектировать личность и ценности.

Психология в первые десятилетия своего существования стремилась быть предельно натуралистической, да и социология генетически оказалась связанной с позитивизмом, историческим материализмом, функционализмом. То же самое можно сказать о лингвистике и семиотике, политологии и культурологии. Результатом развития всех этих наук становятся теории, построенные в виде дедуктивно-аксиоматических схем, где роль аксиом выполняют то ли принципы, то ли законы, то ли положения, являющиеся и первым, и вторым вместе. Выявленные генеральные закономерности позволяют не только объяснять прошлое и настоящее, но и прогнозировать будущее, что позволяет говорить о воплощении во всех этих областях знания главного эталона научности.

Но постепенно, по мере развития социальных наук, стало «прорастать» нечто чужеродное, не соответствующее исходному замыслу этих наук, но зато связанное с самой природой человека и его самопознания. Речь идет о влиянии гуманитарной традиции, которую трудно назвать научной без существенных оговорок. Более того, ее трудно уловить в сеть понятий, категорий и описаний, ибо она самодостаточна, существует сама по себе и вне институтов современной науки, хотя ее влияние, особенно в кризисные эпохи, оказывается весьма значимым. Ее исследованием неоднократно занимались философы, но все попытки ее превращения в «строгую науку» пока не увенчались успехом.

Не до конца научный характер сей интеллектуальной традиции, способной создавать ценности и открывающей путь к постижению уникального в его уникальности, каждый раз преодолевался по-разному. Противопоставление чистого и практического разума, попытка концептуализации воли и, наконец, противопоставление понимания объяснению — вот лишь неполный перечень попыток справиться с тем, что сегодня называется проблемой субъективности социально-гуманитарных наук. Действительно, почему по мере развития социальных наук, которые замышлялись как позитивные и предельно объективные, все большее значение стали приобретать такие направления и парадигмы, как феноменология, герменевтика, понимающая социология, онтопедагогика, недирективная психология и т.п.? Видимо, обращение к этой не скованной дисциплинарными запретами и методологическими предписаниями практике позволяет познавать особые предметы, уникальные по своей сущности: смыслы, ценности, идеалы. Близость к этой традиции, не под-

чиняющейся строгим дисциплинарным запретам и четким методологическим предписаниям, и по сей день составляет специфику гуманитарных наук, таких как филология, история, поэтика. Другой отличительной особенностью, как уже отмечалось, служит неотдифференцированность философского знания, философских установок и интуиций, содержащихся и в структуре, и в содержании этих наук.

Сегодня становится все более зримой потребность в новой великой концептуализации, которая позволила бы технологизировать еще одну важнейшую сферу человеческой деятельности. Я имею в виду сферу, которую с некоторыми оговорками можно было бы назвать знаменитым термином Гуссерля, т.е. жизненным миром. «Лабиринт идентичностей», в котором человек оказался не по своей воле, ставит перед наукой принципиально новую задачу научить его выходить из этого лабиринта, причем не единожды. На протяжении всей жизни нашего современника от десятилетия к десятилетию эволюция его взглядов, мнений и убеждений, помноженная на разнообразные внешние влияния, заставляет его все время возвращаться к вопросу о том, кто он такой. И все меньше шансов найти ответ на него, примкнув к какой-то группе или какому-то движению, освоив какой-то образ или какую-то модель. Если прежде независимость и самостоятельность в суждениях, оценках и принятии решений была в ранге добродетели, к которой следовало стремиться, то сегодня состояние независимости становится, как ни странно это звучит, вынужденным и единственно возможным. А длительное и неизбежное пребывание человека в этом состоянии переводит потребность в соответствующих гуманитарных технологиях в разряд фундаментальных.

Как утверждалось ранее, инструментом для реализации данного философско-образовательного проекта решения проблемы «ловушки идентичностей» должны выступить гуманитарные науки, находящиеся в стадии рождения. Среди наиболее вероятных претендентов на эту роль — постчеловеческая персонология<sup>1</sup>, ставящая перед собой задачу изучения феномена свободы в изменившихся условиях и разрабатывающая средства для ее обеспечения. Интересны также идеи М. Эпштейна о необходимости разработки целого комплекса частных гуманитарных наук, таких как тегиминология, гуманонология, культуроника, стереозетика, хоррорология и др<sup>2</sup>.

Представляется существенным, что для решения поставленной задачи необходимо будет решить важнейшую проблему, связанную с особым типом онтологии, лежащим в фундаменте гуманитарного знания. Речь идет об онтологизации уникального, имеющей важнейшие теоретические

---

<sup>1</sup> *Тульчинский Г.Л.* Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности. СПб., 2002.

<sup>2</sup> *Эпштейн М.* Знак пробела: О будущем гуманитарных наук. М.: Новое литературное обозрение, 2004.



и методологические следствия<sup>1</sup>. И здесь главным средством должны выступить образовательные практики, доверие к которым может стать ключом к успеху.

Известный исторический анекдот повествует о том, как заплакал египетский фараон, узнав об изобретении письменности и предвидя расставание с дописьменным обществом — целым миром, в котором все было органично и которого также не стало целиком. Сегодня впопугу оплакивать «идентичностное» общество как величайшую драму современности. «В наши дни на рынок выводятся мечты, чаяния и надежды потребителей, их представления о себе, какими бы они хотели стать. Не просто идентичность, а идентичность о себе, чаемом, хорошем. Бренд — не просто социальный миф, а миф индивидуализированный. Брендинг — технология тотального и глобального самозванства»<sup>2</sup>.

Пионеры неосамозванства оказались в пространстве моральной невесомости не по своей воле. Этот новый вид моральных преступлений — самоидентизованства — возник на почве перехода от «идентичностного» общества к новой макросоциальной форме. Эту форму социальности можно было бы называть «постидентичностным», или «полиидентичностным», или даже «переменно-идентичностным» обществом. Хотя, быть может, речь идет уже не об обществе, а о рождении постсоциальных форм жизни, об окончательном укрощении стихии социального с его зависимостями и специфически социальными (небиологическими) видами насилия. Но скорее всего общество справится и с этой напастью. Более того, избавление придет оттуда же, откуда пришла опасность: технологизации должна подвергнуться сфера жизненного мира как места, где творится идентичность. Не пространство самосознания личности и не поле чистой субъективности, а мир значений, смыслов и очевидностей, имеющий интересубъективную природу, данный индивиду в персональном и коллективном опыте, может стать объектом технологизации.

Технологизация «идентичного пространства» может идти двумя разными путями. Первый путь соответствует перефразированной формуле — если идентичности нет, то все позволено. Действительно, можно ради избавления от ситуации «лабиринта идентичностей», ради выхода из ловушки идентичностей забыть обо всем, кроме поставленной задачи. Тогда неизбежно превращение средства в цель. Самозванство как способ достижения целей, поставленных в рамках прежней, т.е. исходной идентичности, — не самое худшее, что может произойти в этом случае. Не меньшую угрозу представляет собой вариант непредвиденной утраты контроля над собственной идентичностью, вызванной каким-либо вмешательством извне или же собственными неудачными инициативами.

---

<sup>1</sup> Шаповалов В. А., Пржиленский В. И. Указ. соч. С. 5—16.

<sup>2</sup> Тульчинский Г. Л. Новая антропология: личность в перспективе постчеловечности // Вопросы философии. 2009. № 4. С. 51.

Второй путь — это путь указаний и ограничений, связанных с кантовским категорическим императивом, правда, перетолкованным в связи с изменившимися «обстоятельствами» на новый лад. Теперь уже не только другого, но себя самого нельзя рассматривать как средство. Особенно в условиях, когда словосочетание «себя самого» теряет привычную ясность, определенность и идентичность.

И, наконец, последнее, позволяющее вспомнить о том, что статья посвящена образованию. Рискну высказать предположение — образованию в проекте, соответствующем второму пути, отводится роль и поводыря, и надзирателя, и локомотива. Точно так же, как потребности механики и технического конструирования обеспечили прежде невозможный союз математики и физики в рамках экспериментального метода Галилея, точно так же, как потребности управления обществом обеспечили встречу истории, филологии и биологии в рамках создания научного обществознания (социология, психология, менеджмент), задача «придания образа» могла бы организовать сферу личного опыта с различными технологиями знания, а также породить новые. Кстати, роль образования в формировании античной классики до сих пор еще не осмыслена в полной мере.

То, что именно практический разум образовательных практик главенствовал над чистым разумом философских теорий не только в учебных заведениях (Мыслительня, Академия, Ликей), кажется общеизвестным. Но вот на то, что этот самый практический разум через процедуру формулирования целей формировал и структуру, и содержание теоретического знания, обращали внимание крайне редко. М. Фуко утверждал примерно то же, когда писал о смещении акцента в понимании смысла античной философии. «До настоящего времени проблема субъекта и его понимания звучала иначе: согласно Дельфийскому оракулу, “познай самого себя”». Однако призыв к самопознанию всегда сопровождался требованием “проявить заботу о самом себе”»<sup>1</sup>. Далее французский философ обосновывает идею о том, что забота о себе — это главный момент философствования, и рождается он из повседневных образовательных практик.

Развитие третьего направления взаимодействия философии и образования не препятствует первым двум и не изменяет их конфигурации. Соединение в контексте образовательных практик сферы фактического и сферы значимого, умение обращаться со знаниями, относящимися к сфере фактического и в то же время играющими фундаментальную роль в процессе обретения идентичности, могут и должны стать не менее масштабным предприятием, чем то, которое произошло в эпоху Возрождения, когда закладывались основы современной гуманитарности.

Особое значение приобретает проблема преподавания философии детям. Россияне по праву гордятся традициями образования, культуры,

---

<sup>1</sup> Фуко М. Герменевтика субъекта / СОЦИО-ЛОГОС. М.: Прогресс, 1991. С. 284.

духовности, которые сформировались еще в царское время. Позднее, благодаря просветительским усилиям советской власти, эти традиции получили распространение среди широких слоев населения и, как казалось еще недавно, навсегда укоренились в жизни общества. Еще бы — прочно закрепившийся титул самой читающей нации, а также честь создания понятия «интеллигенция» и соответствующего феномена давали повод и для надежд, и для гордости. Но гордость за прошлое постепенно сменилась разочарованием, связанным с оценкой настоящего, а прогнозы на ближайшее и отдаленное будущее способны вызывать только тревогу, часто граничащую с отчаянием.

Следует заметить, что публичное обсуждение проблем образования требует от общества определенной зрелости. Происходящее сегодня свидетельствует о том, что о готовности всех заинтересованных сторон к конструктивному диалогу говорить пока рано. Слишком противоречивы исходные оценки, крайне слабы возможности аргументации, чрезмерно велик соблазн отстаивать собственные интересы любой ценой, нет той самой доброй воли к пониманию, без которой никакой диалог не может быть результативным. Одни высказывают мнение о том, что все плохо не только у нас, но и во всем мире, для других совершенно очевидно, что Россия и здесь существенно отстала от лидеров и что менее всего ей надо «изобретать велосипед». При этом ответственные лица стараются воздерживаться от любых дискуссий, сообщая о своих намерениях крайне дозированно и чрезвычайно осторожно. В результате в обществе усиливаются опасения, что в очередной раз грянут перемены, которые не принесут ничего хорошего. При этом все старания власти, направленные на создание в современной России политических, правовых и экономических институтов модерна, породили совсем другие выводы относительно способности граждан думать, понимать, принимать решения, обсуждать их и, что особенно важно, участвовать в их реализации. Духовность, образование и культура, которыми так гордились россияне, не оказались источником новых смыслов, деятельным началом общественной жизни, консолидирующим всех тех, кто хотел бы изменить мир к лучшему.

Почему так случилось? Виновны ли в этом сами вышеназванные инстанции, или вину следует возложить на тех, кто мог бы прибегнуть к помощи оных, да не сделал этого в силу разных причин, т.е. на широкие слои населения? Не думаю, что ответ на этот вопрос может быть найден. Да и отделять явления культуры от тех, кто их создает, и кто ими пользуется, можно лишь условно, в пространстве высокой теории. Гораздо важнее перейти от вопроса «Кто виноват?» к вопросу «Что делать?» Тем более что делать действительно «есть чего». Но при этом необходимо четко определить, какие именно реформистские действия власти позволили бы сочетать догоняющую модернизацию с полноценным и самостоятельным

поиском современности. Сегодня только такое сочетание способно дать надежду на возвращение общества к нормальному развитию, а не реактивным действиям в режиме ожидания надвигающейся катастрофы, как это часто бывает в последнее время. И это можно сделать лишь усилиями достаточно большой группы специалистов (преподавателей, учителей, исследователей, управленцев) и при наличии широкой поддержки со стороны всего общества.

Одним из эффективных направлений модернизации образования могло бы стать масштабное включение философии в структуру и содержание обучения в средней школе. Целый ряд компетенций, за формирование которых сегодня отвечают совсем другие предметы, могут и должны быть переданы под юрисдикцию философии. Для специалистов очевидно, что если способность философии в области производства «позитивных» знаний давно уже поставлена под сомнение, то в деле формирования умений и навыков ей по-прежнему нет равных.

В дни, когда пишутся эти строки, в российском обществе все еще кипят страсти по поводу того, какие предметы необходимо преподавать в средней школе. Проект нового стандарта школьного образования вызвал бурю возмущений и нареканий как со стороны деятелей науки и культуры, так и со стороны руководства, включая премьер-министра. Почти все высказавшиеся оказались шокированы перспективой отмены в старших классах литературы и истории, математики и физики, биологии и русского языка. Оставленные в качестве обязательных ОБЖ и физкультура, наряду с загадочным индивидуальным проектом и грустноватым «Россия в современном мире», дают все основания подозревать, что новые поколения школьников будут радикально отличаться от предшествующих, и не в лучшую сторону.

Между тем вопрос о целесообразности профильного образования активно обсуждался мною с моими одноклассниками во второй половине 70-х и с моими однокурсниками в первой половине 80-х. Уже тогда практически никто не выражал сомнения в том, что реформа, подобная нынешней, давно назрела. Правда, в те далекие времена, тоже не во всем идеальные, дистанция между замыслом и исполнением не достигала столь ощутимых размеров. Нынешние же примеры реформирования и модернизации системы образования ставят под сомнение саму способность что-то планировать и реализовывать. Но даже в этих условиях что-то делать лучше, чем ничего не делать. И одним из таких дел мог бы стать проект по внедрению в школу философии.

Конечно, для самой попытки разработки и реализации подобного проекта слишком мало времени — видимо, новый стандарт вместе с новым законом об образовании будет принят прежде, чем российские философы, а также все им сочувствующие могли бы объединиться, провести дискуссии, создать модели и контенты, и, наконец, коллективными усилиями

организовать его продвижение (от ПР до лоббирования в управленческих структурах). Хотя подобный проект, в случае успешной его реализации, мог бы явиться ответом на пресловутые вызовы времени, вызовы, которые все труднее игнорировать именно философскому сообществу, попавшему в последнее десятилетие в крайне трудную ситуацию благодаря радикальному снижению учебной нагрузки в вузах, проблемам с финансированием научных исследований и т.п. Почему бы философам не попытаться расширить сферу своего влияния путем выстраивания новой схемы, где вузы готовили бы преподавателей философии для средней школы, как готовят они историков, преподавателей физики, химии или истории? Может быть, это единственно возможная стратегия выживания в условиях болонского процесса, академического капитализма и новых типов отношений интеллектуалов с властью?

Как пишет американец М. Липман, «школа — это поле сражения, поскольку оно более чем другой социальный институт формирует общество будущего, отсюда каждая социальная группа или фракция стремится контролировать школу во имя своих собственных целей... Многие родители содрогаются при мысли, что школа возьмет на себя функцию инициатора социальных изменений, боясь перспективы ее захвата той или иной социальной группой, желающей навязать миру свою волю»<sup>1</sup>. Но у нас сегодня речь уже не идет о воспроизводстве прежнего опыта и передаче прежних ценностей — система попросту не может обеспечить сию ретрансляцию в условиях социального и семантического разрыва. Поэтому мы должны думать и о переменах, и о равном представительстве интересов разных социальных групп и слоев.

Стоит ли внедрять философию в среднюю школу, в школьное образование, как это предлагают некоторые энтузиасты? Не лучше ли оставить все как есть, т.е. сохранить философию в высшей школе? Или же, идя на поводу у новоявленных «прагматиков», убрать ее из числа обязательных предметов вузовской программы для бакалавров, оставив в статусе необязательного факультатива? А может быть, именно философии должна отводиться фундаментальная роль в новой модели школьного образования в старших классах, и ее введение в школьные курсы способно кардинально изменить ситуацию в лучшую сторону?

Для поиска ответа на все эти вопросы необходимо осознать, что и в структуре, и в содержании школьного образования уже есть довольно много философии: не меньше, если не больше, чем, например, в современном научном знании. И вопрос здесь состоит только в том, что это за философия? Не в смысле направления и, тем более, не в смысле истинности. Хотя и эти проблемы бесполезно обсуждать. Но прежде надо выяснить кое-что более важное. Необходимо понять, какие именно

---

<sup>1</sup> Липман М. Рефлексивная модель практики образования / Юлина Н. С. Философия для детей. М.: Канон+; Реабилитация, 2005.

собственно философские контенты и в каком виде уже оказались включены в программы школьного образования. Затем следует рассмотреть, что с этим надо делать сегодня, ибо присутствие в структуре и содержании школьных курсов различных философских идей и даже опыта философствования может быть как полезным, так и обременительным, не говоря уж об опасностях, подстерегающих тех, кто пытается думать и жить в «прошедшем времени». «Найдите ученого, — писал Чарльз Пирс, — который считает возможным вести свое исследование без какого-либо обращения к метафизике, причем это не обязательно должен быть человек, открыто презирующий обычные метафизические рассуждения, и вы найдете человека, чьи концепции поражены самой грубой и некритичной метафизикой, от которой он не может избавиться»<sup>1</sup>. Нет сомнений в том, что для образования эта мысль имеет не меньшее, если не большее значение. Причем философскими идеями и опытом философствования пронизано не только все школьное знание, но и получаемые умения, и даже компетенции, приобретаемые школьниками в процессе обучения.

О присутствии философии в школьной программе можно сказать следующее. Фундамент школьного образования по-прежнему составляют метафизика и логика, генетически связанные с Аристотелем, а исторически — с позднеантичной и средневековой образовательной практикой. Это все те же метафизика и логика, с характерным для них пониманием формы, родовидовой структуры бытия, специфики аргументации и т.п. Но при всем том из курса изъяты, и довольно давно, такие предметы, как логика и риторика, что, по моему мнению, затрудняет восприятие основных идей и изменяет механизмы усвоения таких предметов, как, например, грамматика, арифметика или геометрия.

Далее следует естествознание, в структуре и содержании которого значительно шире представлены достижения философии модерна. Так, например, понимание физики невозможно без латентного усвоения картезианства, а изучение биологии требует умения соединять таксономии все того же перипатетического взгляда на мир с более поздними концептуализациями, а эволюционизм и многое другое могут быть интерпретированы лишь в контексте картезианской парадигмы. В школьных курсах физики, химии и биологии эта задача решалась традиционным путем — путем наложения исторического и теоретического материала, что позволяло совмещать перспективы и показывать эволюцию самих принципов научного знания. Но насколько хорошо эта система работает в эпоху, когда система научного знания становится все более динамичной, а ее теоретический уровень — все более подвижным и проблематичным?

---

<sup>1</sup> Peirce C. S. Notes on Scientific Philosophy / Collected Papers of Charles Sanders Peirce. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1965. Vol. I. Principles of philosophy. P. 54 (цит. по: Вартофский М. Эвристическая роль метафизики в науке / Структура и развитие науки. М.: Прогресс, 1978. С. 86).

Может быть, введение в школьные программы сведений исторического плана должно подкрепляться реконструкцией основных исторических типов философско-научной концептуализации?

Особо следует отметить, что весьма подробное изучение геометрии, когда доказательство теорем занимает не меньшее, если не большее место, чем вопросы применения на практике свойств геометрических фигур и отношений между ними. Это объясняется не особой ролью науки о пространственных формах, которая должна была привить навыки рационального и теоретического мышления, необходимые впоследствии при освоении любого теоретического знания. Возникает вопрос, насколько хорошо геометрическое знание выполняет функции идеала рациональности и средства формирования рационального мышления? И насколько успешно она замещает столь важные прежде предметы: логику и риторику? На этот счет существуют разные точки зрения, но большинство несомненно согласится с тем, что выполнение указанных функций становится все более затруднительным. Торжеству высоких абстракций и теоретических конструкций противостоит сегодня все более визуальный и даже клиповый характер современного мышления. Думаю, что введение преподавания философии в средней школе могло бы выполнить важнейшую задачу — научить детей рациональному и критическому мышлению.

Если возложить на философию роль одного из основных средств подготовки к взрослой жизни и, более того, сделать ее своеобразными воротами в современность, то необходимо вспомнить про рациональность. А также про проблемы, вызванные неспособностью овладеть ею, особенно в современных формах. Согласно С. Хантингтону, для успешного вхождения в современный мир необходимы следующие качества: «психологическая приспособляемость к изменениям и восприимчивость нового; рациональность мышления и вера в силу науки и медицины; способность к выбору — принятие самостоятельных решений относительно собственной судьбы; индивидуализм; стремление к самоутверждению; честолюбие, проявляющееся как в отношении к самому себе, так и к своим детям; сильный интерес к политическим вопросам и склонность к формированию и сохранению политических взглядов, которые могут быть отличны от мнения своей семьи, других жителей»<sup>1</sup>.

Примером рационального мышления, лежащего в основе западной интеллектуальной традиции и не утратившего своей актуальности, является философия Сократа, представленная в диалогах Платона. Хотя есть немало более поздних примеров обращения к данному жанру, именно диалоги Платона могут составить содержательный, практический и методический фундамент приобщения школьников средних, а может быть, и младших классов к традиции философствования. Основное отличие

---

<sup>1</sup> Рукавишников В. О. Социологические аспекты модернизации России и других посткоммунистических обществ // Социологические исследования. 1995. № 3. С. 54.



от практически всех существующих сегодня подходов к освоению сократовского опыта мышления от предлагаемого заключается в исключении опыта теоретического мышления.

Платон приходит в мышление только в снятом виде через теоретическое мышление как таковое, через более подробное изучение его системы в вузовских курсах философии, истории философии и др. Но то, что изложено в учебниках, изложено теоретически, как система взглядов и определений. Уже в античности были предприняты попытки кодификации и выстраивания в дедуктивно-аксиоматическую систему философского учения Платона и философского учения Сократа. Были написаны и первые учебники<sup>1</sup>, хотя изучение диалогов еще входило в курсы «внеклассного чтения». Между тем использование платоновских текстов «по назначению», т.е. как учебного пособия «прямого действия», дает совершенно иной эффект. В результате после длительного, внимательного и подробного чтения с последующим коллективным разбором конкретного платоновского диалога ученик, не читавший учебников и словарей, все же не сможет изложить суть онтологии или гносеологии Платона. Тем более он не сможет дать сравнительный анализ философских систем Платона и, например, Демокрита. Но зато он будет владеть уникальными компетенциями критического и аналитического мышления, хотя при этом его мировоззрение останется нетронутым. Более того, благодаря владению искусством диалектики, майевтики и интеллектуальной иронии индивид научится самостоятельно мыслить и действовать, обходясь без картины мира или умения оперировать разными картинками мира.

Борьбу с абстракциями метафизики и схоластики провозглашали во все времена, пытаясь освободиться от навязчивого влияния философских систем прошлого. То, что провозглашается одной из целей феноменологии — редукция, заключение мира в скобки, является результатом борьбы с негативными последствиями теоретического мышления. В англоязычной традиции критическую функцию выполняла философия здравого смысла, а в диалектическом материализме — вся система принципов и учение о противоречии. Но школьники младших и средних классов могут усвоить важнейшие навыки и культуру критического мышления, еще не испытав интенсивного влияния теоретического знания. И тогда им не надо будет бороться с идолами пещеры или рынка, осуществлять критику чистого разума средствами самого этого разума, бороться против метафизики, создавая новую метафизику.

В западной культуре изучение наук и освоение теоретического мышления всегда подкреплялось и усиливалось правоприменительной практикой, свидетелями и участниками которой в той или иной степени

---

<sup>1</sup> См. напр.: *Альбин. Учебник платоновской философии* / Платон. Диалоги. М.: Мысль, 1986. С. 437–476; *Анонимные пролегомены к платоновской философии* / Там же. С. 476–505.

являлись рядовые граждане. Но помимо этой «юридической», а также упоминавшейся прежде теоретической или теоретико-научной рациональности существуют и иные сферы применения разумности. Экономическая, социальная, интерпретативная и, наконец, бытовая или обыденно-практическая типы рациональности. Современная российская образовательная традиция представляет собой уникальный сплав геометрической (математической, естественнонаучной или политехнической) рациональности и морального разума, в наиболее концентрированном виде воплощенного в русской литературе. То, что в российской повседневности и в сознании россиян на мораль были возложены еще и функции права, хорошо известно<sup>1</sup>. Параллельно с образованием в процессе социализации усваивались основы социальной рациональности, фактически сводимые к правилам коммунальности. Эта система была по-своему рациональна и по-своему эффективна, но сегодня она не работает.

Следует вспомнить опыт итальянских гуманистов, которые пренебрегли теоретическими системами схоластов и не противопоставили им своих собственных концептуальных конструкций. Они, занимаясь чтением древних текстов, расшифровка которых потребовала возрождения ушедшей античной культуры, создали систему гуманитарных ценностей, открыли уникальность человеческой личности и историческое понимание мира. Введение в школьные программы такого предмета, как «философия», преподавание которого предполагало бы углубленное изучение диалогов Платона и освоение античного стиля философствования, объединяющих логику, риторику и моральную философию, позволило бы ликвидировать существующие дисбалансы между теоретическим и практическим, инструментальным и моральным, рациональным и социальным в формирующихся системах мышления и действия.

Мне дважды довелось преподавать философию старшеклассникам: в гимназии и в среднем специальном учебном заведении. Так уж получилось, что оба раза я был, что называется, предоставлен сам себе, т.е. должен был сам составить программу, подобрать методический материал и т.п. В первом случае мне позволили делать на занятии все, что я хочу, лишь бы это казалось интересным учащимся и было связано с философией, этикой, моралью. В своем поиске форм и проведения занятий я интуитивно пришел к целесообразности сократических бесед и невольно оказался во власти тех подходов, блестящую реализацию которых я смог увидеть недавно в Москве на мастер-классах Н. Юлиной и О. Бренеффера.

Разумеется, сравнивать мои, во многом спонтанные, хотя я и пытался делать домашние заготовки, беседы о проблемах истины, знания и добра с признанными мастерами и энтузиастами продвижения философии для

---

<sup>1</sup> См. напр.: Соловьев Э. Ю. Прошлое толкует нас: Очерки по истории философии и культуры. С. 230–235.

детей мне совсем не хотелось бы. Но, по сути, речь идет о жанре сократической беседы, где ученики оказываются перед необходимостью искать ответы на вопросы, которые в обыденной жизни у них не возникли бы, и поиск ответов приводит их к необходимости рассуждать, обобщать, формулировать, критиковать, самостоятельно мыслить и т.п. Наверное, здесь важен не столько подход, сколько мастерство учителя, общее количество часов и регулярность таких занятий. Нет никакого сомнения в том, что именно такая сократическая беседа и является главным средством преподавания философии в школе. Но мне хотелось бы рассказать и об опыте совершенно иного рода.

Еще на рубеже 80-х и 90-х гг. в одном духовном учебном заведении мне предложили, наряду с привычным для меня курсом логики, прочитать курс под названием «Введение в философию». И хотя этот курс не имел никакого иного методического обеспечения, тем не менее должен был быть реализован в соответствии с программой, составленной столетием ранее. Данная программа предусматривала подробное изучение нескольких диалогов Платона и нескольких фрагментов Аристотеля, к чему, собственно, и сводилось все ее содержание. Не без колебаний я приступил к реализации этого проекта, который чем-то напоминал университетский курс античной философии, но постоянно наводил на мысли о том, как преподавали философию в позднеантичном Египте или средневековой Бухаре. Ни слова о субъекте и объекте, ни намек на споры материалистов и идеалистов, никаких обращений к Асмусу или Чанышеву, полное погружение в древность. Но и никакой религии, ибо я, будучи светским и приглашенным преподавателем, не мог, да и не хотел включать какие бы то ни было неаутентичные данным авторам темы.

Результат был для меня совершенно неожиданным. Платоновский Сократ оказался моим ученикам на этом курсе гораздо понятнее, чем позднее всем моим студентам и аспирантам, хотя и в высшей школе я старался, как только мог. Изучение Платона и Аристотеля как гениальных теоретиков, интеллектуальных технологов и инноваторов никогда не могло компенсировать тот поразительный эффект, делающий философию чем-то большим, чем просто знание. К сожалению, из этого учебного заведения через пару лет мне пришлось уйти, а еще через пару лет и там «модернизировали» учебные планы и программы. А в сегодняшнем вузе и речи быть не может ни о таком раздолье со временем (около 50 звонковых часов), ни о такой мотивации к знаниям (такую мотивацию еще можно найти у школьников, даже у старшеклассников). И первое, и второе жизненно важны для того, чтобы получить тот эффект, свидетелем которого я был. Как и при изучении математики, главное было в количестве рассматриваемых примеров и регулярности занятий.

Разбирая подробно и без спешки отдельные места из диалогов Платона, учащиеся довольно быстро научились находить и знаменитую сократовскую иронию, и майевтику, и диалектику. Я был поражен, но вместе

мы тренировались искусству умозрения, вырабатывая то, что А. Ф. Лосев называл скульптурной интуицией. Но при этом отсутствовало обычное в современном вузе ощущение фундаментальных различий — исторических, культурных, цивилизационных. Обсуждаемые Сократом и его собеседниками темы вполне могут быть спроецированы на сегодняшнюю жизнь, задаваемые Сократом вопросы легко могут быть перенесены в современность. С удивлением я заметил, что в результате такого обучения подростки не получили практически никаких знаний, потому что как-то интуитивно я отказался от традиционного для историко-философского теоретизирования способа презентации систем и учений. Но при этом они приобрели ценнейший опыт, уникальные умения и компетенции, овладели различными искусствами, что оказалось для меня на исходе первого года занятий полной неожиданностью. Параллельно ведущиеся уроки по курсу «Логика» давали мне возможность убедиться в достоинствах такого метода обучения «основам философии», а мысли о том, что именно так велось преподавание в позднеантичной, средневековой и даже новоевропейской школах, где зазубриваемые знания дополнялись подобной «операционализацией».

Думается, что в нашу эпоху ЕГЭ и радикального перехода к компетентностному подходу такая дотеоретическая (или посттеоретическая) философия становится не просто востребованной, но абсолютно необходимой как в средней, так и в высшей школе. Именно такое преподавание философии в школе (как для детей, так и для подростков) способно обеспечить решение тех проблем, которые стоят перед реформаторами в сфере образования.

### 3. Этический дискурс и социальная реальность

Видимо, не стоит полагать нерациональным традиционный способ поведения, опиравшийся исключительно на нравы и устои. Независимо от того, чем освящена традиция — мифом или религией, она не просто объявляет некоторые поведенческие модели легитимными, налагая запрет на другие. И миф, и религия с необходимостью должны сделать понятной и очевидной внутреннюю взаимосвязь собственного содержания с предписываемыми поведенческими нормами. В этом смысле миф также должен быть признан рациональным отношением человека к миру.

Главным отличием мифического дискурса от этического следует признать различие оснований. В первом случае действующий субъект определяет внешние объекты через персонификацию, во втором — через реификацию. Благо, рассматриваемое как то, чем можно обладать, или добро как то, чего можно достичь, и многое другое, недоступное простому взору, уподобляется вещам, т.е. объективируется. Рождается нечто вроде моральной реальности. Ее составляют предметы с неопределенным онтологическим статусом. В одних теориях их объявляют реальными,

в других — сверхреальными, в третьих они рассматриваются как полезные и эффективные регуляторы поведения, созданные людьми.

Вне зависимости от того, каким онтологическим статусом наделялись в той или иной этической системе понятия блага, добра и справедливости, порядок дискурса оставался неизменным вплоть до рождения новой социальной онтологии, рассматривающей общество и его институции как реальность особого рода.

Но можно ли вести речь о реальности в этическом рассмотрении мира? Следует признать вслед за Дж. Э. Муром два основных принципа построения этической системы. Первый можно назвать натуралистическим, второй — метафизическим. Во всех натуралистических этических учениях добро рассматривается как нечто, что может соотноситься с природными вещами. Метафизические моральные системы отличаются от натуралистических тем, что добро понимается в них как внеприродный феномен, существующий вне пространства и времени. В терминах кантовской философии эта мысль может быть выражена следующим образом: этические сущности трансцендентны миру вещей.

И в первом, и во втором случае в самой схеме имплицитно содержится некая совокупность допущений относительно природы реальности. Только в первом случае этот вопрос касается чувственной реальности, а во втором — сверхчувственной. Однако обе эти реальности рассматриваются как предельные (подлинные) в каждом из способов теоретизирования. И метафизические, и натуралистические этические доктрины представляют по сути разнонаправленные реификации.

Характерным примером онтологизации морали является кантовская критическая философия, провозгласившая примат практического над теоретическим. В философии Канта речь идет о реальности применения категорий, и на первый взгляд может показаться, что термин «реальность» употребляется здесь в переносном значении. Но при рассмотрении контекста обнаруживается, что автор обсуждает онтологический статус реальности, образующейся в результате деятельности «чистого спекулятивного разума» и его антипода — «чистого практического разума». Первый порождает категориальный синтез, содержащий элемент сверхчувственного обоснования и впадающий в неизбежное противоречие с самим собой. Сфера его действия — квазиреальность, служащая для репрезентации подлинной реальности настолько, насколько позволяет этого добиться его собственная природа. Второй же изначально помещен в реальность — таковы его объекты и таковы его действия.

Но уже здесь содержится нечто такое, что видоизменяет саму идею этики. В этическом учении Канта появляется нечто, напоминающее пространство, в котором происходят те или иные действия. Утверждение о примате практического разума над чистым, т.е. теоретическим, автоматически (и вне зависимости от замысла автора) онтологизировало традиционную конструкцию соотнесения действия с добром и злом.

Данная онтологизация или реификация была произведена еще в традиционной системе координат. Поэтому муровская дифференциация этических учений может быть признана корректной лишь применительно к докритическому периоду развития этики. Не добро или зло уподобляются вещам или переносятся в область трансцендентного, а человеческое действие.

Но дихотомия натуралистического и метафизического способов понимания сущности человеческого поступка сохраняется и после открытия деятельностного подхода. Возникает вопрос о том, являются ли этические нормы формальными, или они должны быть содержательными. На первый взгляд вопрос кажется абсурдным: ведь норма должна мыслиться как формальная по определению. Однако в XIX столетии сразу несколько философских течений осуществили своеобразную атаку на идею и статус формального как такового. Формальной логике была противопоставлена диалектическая, формальному праву — фактическое.

Желание устранить диктат формального может рассматриваться как стремление вернуть этическому дискурсу традиционный эссенциалистский характер. Многочисленные современные интерпретации классических этических учений зачастую настолько осовременивают их, что последние предстают как нормативистские описания человеческого поведения.

Возникает соблазн рассматривать формалистический подход к пониманию этических норм как новоевропейскую модификацию метафизической этики. Ведь форма относится к разряду внепространственных и вневременных, т.е. трансцендентных сущностей. Но это не так. На самом деле формальная интерпретация этической нормы, как, собственно, и любое содержательное ее толкование, рассматривает последнюю не с точки зрения этики, а с точки зрения социологии. Ошибаются те исследователи, которые не видят существенных различий этих двух подходов.

Если мы становимся на позиции существования общества как реальности, то человеческие поступки начинают рассматриваться как некие части, имеющие смысл лишь с точки зрения целого. Поведение человека, следующего нравственным стандартам данного общества, обретает в таком контексте статус нормального. Они не столь ценны сами по себе, сколь важны для стабильного существования общества. Ведь исследователь последних двух столетий уже не отважится рассуждать о добре и зле, отдавая предпочтение некой отстраненной позиции, основанной на понятиях социальной стабильности, социальной эффективности и т.п.

В итоге социологический способ рассмотрения придает совершенно иной смысл понятиям этики и морали. Они по-прежнему содержат нечто возвышающее человека, утверждая его в качестве нравственного существа. Но теперь уже главенствующее значение приобретает не благо как таковое, а человеческая способность действовать в соответствии со своим

представлением о благе. Ибо эта способность позволяет ему не только действовать, но и взаимодействовать.

Еще одно важное отличие нового подхода заключается в том, что источником человеческих представлений о добре и зле также объявляется общество, т.е. социальная реальность. Этический эволюционизм и исторический релятивизм, о которых писал Вебер, а также неокантианский формализм и многие другие возникшие и возникающие в социальной мысли течения продуцируют различные идеи и объяснительные схемы относительно этого. Например, можно предположить, что источником нравственного отношения к себе и другим является разум, можно ввести понятие морального чувства, можно сказать, что к возникновению, сохранению и улучшению нравственных норм приводит социальная необходимость. Можно даже рассматривать моральную эволюцию общества как продолжение биологической эволюции или противопоставлять развитие природы и развитие духа (как Мир Необходимости Царству Свободы). Но в любом случае реифицируется действие, направленное к добру, а не само добро.

Из вышесказанного вовсе не следует, что понятия морального чувства или рационального обоснования человеческого поступка отсутствовали в античной и средневековой философии. Проблемы, связанные с выбором правильного действия, являются обязательными для любой этической доктрины. И если при историко-философском рассмотрении различных учений акцентировать внимание на моменте логико-концептуальной наследственности, то на первый план выходят линии преемственности натуралистического или метафизического обоснования добра.

Но если проводить аналогичное рассмотрение с упором на момент изменчивости, то в глаза бросается глобальное преобразование порядка дискурса, осуществленное мыслителями модерна. Обычно этот процесс называют процессом десубстанциализации. В учении о мире мы определили путь к модерну как переход от «*res*» к «*realitas*». Что это значит для нашего случая, т.е. для области человеческого? По аналогии с главной трансформацией можно сделать заключение о другом переходе: от этики — к социологии. С сохранением отдельных элементов первой.

Веберовское разделение человеческих действий на целерациональные и ценностнорациональные стратегически ориентировано на сохранение элементов этики. Досоциологический дискурс Канта о телеологической способности суждения и внесоциологическое учение неокантианцев о ценностях создали основу для этого разделения.

Одновременно с этим происходит «выворачивание во вне» человека. Рассматриваемый в этико-антропологических учениях как существо, имеющее сложную природу, он превращается в «актера» (деятеля). От человека актер отличается так же, как материальная точка отличается от вещи. Ведь материальная точка (или протяженное тело, полностью описываемое



через совокупность фрагментов объемных геометрических форм, центр масс или физические свойства веществ) является редуцированной формой вещи. Ее редукция необходима для того, чтобы эта вещь стала элементом физической реальности. Так же и актер, этот «редуцированный человек» есть элемент социальной реальности.

Такой способ рассмотрения сознательно отвлекается от всего, что есть в человеке. Это не *Homo Faber*, *Homo Ludens* и даже не *Homo Sapiens*. Куайновский тезис «Быть — значит быть значением квантифицируемой переменной» иллюстрирует стремление строгого мышления исключить из рассмотрения все ненужное и мешающее. И вовсе не потому, что способность человека к ремесленному труду, игре или его разумность не определяют его поступков и не влияют на них. Совсем наоборот. Человек есть бесконечный и неисчерпаемый объект для исследования, объяснения, понимания и идентификации. Он же является в конечном итоге горизонтом понимания всего остального.

Для чего же тогда человек превращается социологами в актора? Вероятно, такова внутренняя логика данного теоретизирования. Он перестает быть мыслящим и творящим так, как это воспринимается непосредственно. Все его мысли и творения оказываются либо основаниями для социального действия, либо самими действиями.

Социальная реальность превратилась еще и в механизм, творящий смыслы и значения действий. Оказалось, что ни один человек не в состоянии сотворить что-либо самостоятельно, без участия общества. Он есть лишь часть, хотя бы и незаменимая. Но в самой идее механизма изначально заложена мысль о том, что все его части принципиально заменимы. И вот уже рождается представление о том, что если бы не была написана та или иная картина, ее социальную роль выполнила бы другая (написанная другим художником). К понятию творчества стали прибавлять понятия социального заказа и социальной ответственности. Появляется нечто вроде коллективной ответственности за содеянное.

В различных теориях и традициях роль и мера участия социальной реальности трактуются неодинаково. Предельным вариантом растворения человека в социуме как некоем «всеединстве» является идея ноосферы. Не мы творим, но социум творит с нашей помощью, — утверждают приверженцы этой идеи. Их невосприимчивость к «правилам игры» позволяет им наделять получившие аналитическое определение научные абстракции и идеализации прямым онтологическим статусом.

Другим важным следствием «акторизации» человека является то, что он оказывается среди новых объектов — социальных структур и институций. Эти несуществующие сущности реальны в той же степени, в какой реальны благо этического человека и императивы человека морального. Ведь социальные структуры и институции в отношении к деятелю могут выступать в качестве соучастников, противников и т.п. Другими словами,

они способны взаимодействовать с деятелем так же, как в правовой реальности юридические лица способны взаимодействовать с физическими.

Какие основания положены в основу такого абстрагирования от всего человеческого, результатом которого является актор? Ведь его способность совершать целерациональные и ценностнорациональные действия, хотя и не встречается у животных, если будет признана главной отличительной способностью человека, то скорее сблизит его с последним, чем специфицирует.

Данная стратегия вступает в противоречие со всеми предыдущими стратегиями, определявшими человека через способность к труду, языку, мышлению. Кажется, что знаменитый аристотелевский *zoon politikon* может объяснить логику данной абстракции. Однако при ближайшем рассмотрении становится очевидной вся контекстуальность данного словосочетания, которое нельзя переводить как «общественное животное». По замыслу Аристотеля, под *zoon politikon* понимается способность человека осуществлять вместе с другими людьми некие целеполагающие поступки.

В последние десятилетия все более активными становятся попытки возрождения этического дискурса в том же виде, в котором он существовал до признания общества реальностью. Французский философ П. Рикер задается вопросом о возможности идентификации субъекта действия именно как могущего (*sujet capable*). Процедура идентифицирования последнего затрудняется тем обстоятельством, что субъект оценивается при помощи высших эталонов, позволяющих оценивать степень успешности индивидуальной деятельности.

Рикер вслед за Ж.-М. Ферри вводит понятие «порядок признания», обозначая им важную составляющую механизма взаимодействия личности и социальной структуры. Применяемый здесь герменевтический подход к идентификации субъекта призван, по мнению автора, преодолеть последствия одностороннего социологического теоретизирования. Ведь вывернутый вовне актор никак не может мыслиться волящим или могущим, а значит, и входить в этическое рассмотрение. Даже изучающая человека «изнутри» психологическая наука не оказывается ни на шаг ближе к такому субъекту.

Вопрос об этической или моральной идентичности превращается в герменевтической перспективе в вопрос об идентичности повествовательной. Не «Что?», не «Почему?», а «Кто?» есть вопрос, направленный на идентификацию. В противном случае мы бы вели речь об описании или об объяснении. Таким образом, этический человек возвращается через язык, речь и текст. Его способность говорить и рассказывать превращают его из актора в автора, во владельца собственной биографии.

Итак, идея этики способна сосуществовать с понятием социальной реальности. Но вот насколько при этом данное понятие сохраняет свое

прежнее содержание — вопрос, нуждающийся в отдельном рассмотрении. Ведь при возврате к классическим этическим смыслам и образам происходит определенная трансформация всех объектов, хотя бы минимальную степень соотнесенности (т.е. соизмеримости) с которыми призвана гарантировать новая теоретическая конструкция. Понятия социальных институтов и организаций, изначально вводимые для описания действий акторов, теперь должны объяснять поступки волящего и могущего субъекта. Другими словами, этим объектам необходимо дать новое аналитическое определение с тем, чтобы придать им новые операциональные возможности. Без такой ревизии сама возможность их «встречи» с вновь вводимым объектом в пространстве социального теоретизирования окажется маловероятной.

Морально-этическое измерение социальной реальности в современной теории общества разрабатывалось различными путями. Необходимость его поиска осознали многие исследователи второй половины нашего столетия. В концентрированном виде его идею выразил американский философ Дж. Роулз, отождествляющий роль справедливости в обществе с ролью истины в системах знания. Это чрезвычайно глубокое сравнение действительно создает определенные условия для встречи этического дискурса и общества, понятого в качестве реальности. Не случайно автор русского перевода и предисловия к роулзовской «Теории справедливости» отметил, что книга написана на стыке политической философии, политической экономики, социологии, этики, логической теории игр и решений, а также аналитической философии.

#### **4. Антропологический горизонт социальной реальности**

Обычно считается, что склонность к синтезу различных дисциплин проявляется в наиболее важных проблемных областях и непременно при достижении осязаемых успехов. Можно сказать, что данная междисциплинарность скорее является не признаком силы, но признаком слабости. После того как бурное и автономное развитие социологии на столетие фактически сняло классические этические вопросы блага, добродетели, справедливости, переформулировав их в «антиметафизическом» ключе, этическая мысль оказалась вытеснена на периферию теоретизирования. Большинство новых этических учений, возникавших в этот период (их не стало меньше), апеллировали к моральному или даже эстетическому чувству. Не случайно такую популярность приобрели афоризмы и художественные произведения, а споры о природе блага заменили обсуждения воспитательной силы искусства.

Особо следует отметить такую разновидность этической мысли, как политико-правовой дискурс. Осознание общества как реальности так трансформирует его онтологические основания, что место политики

занимает политология, а место учения о благе справедливости — теория государства и права. Разумеется, речь здесь идет не о смене вывесок, а о существенном преобразовании самой идеи данных областей знания и о радикальном изменении порядков дискурса.

Справедливость как добродетель не случайно уподобляется истине. Ведь право на справедливость берет свое начало в области формы. Мы определяем истинность как свойство соответствия, т.е. формального равенства. И здесь любые рассуждения о фактическом праве, содержательной логике (будь то логика Гегеля или В.С. Библера) следует признать противоречащими самим идеям права и логики соответственно.

Разумеется, эпистемологическое понятие истины и политико-правовое понятие справедливости получены в ходе различных формализаций. Эти формализации значительно более «содержательны», нежели формализация математическая, уравнивающая числа, т.е. количества. Однако мы можем говорить о справедливости или истинности лишь в том случае, если мы способны осуществить процедуру аналитического уравнивания. Причем не любого уравнивания, но с обязательным онтологическим фундированием «частей равенства».

И здесь мы опять приближаемся к антропологическому горизонту, ибо лишь он способен обеспечить нам основание для уравнивания волящего и могущего субъекта и социальных институтов. Но что же такое волящий и могущий субъект, уникальная и неповторимая человеческая личность? За всеми декларациями о центральном положении этого понятия с ним обращаются точно так же, как и со всеми остальными ненаблюдаемыми сущностями, которые вводятся через аналитически-операциональное определение. И здесь выясняется, что человеческая личность формируется в процессе социализации, т.е. приведение досоциальной системы в соответствие с социальной реальностью.

При разработке большинства теорий социализации их авторы скорее заботились о том, чтобы элиминировать из теоретической конструкции как можно больше неоперационального. Это в равной степени относится как к социологам, так и к психологам. Например, из четырех психологических механизмов социализации (имитации, идентификации, чувства стыда и чувства вины) лишь второй может предполагать нечто метафизическое, да и то в случае интерпретации его в духе хайдеггеровской или рикеровской онтологической герменевтики.

Еще более показательным в этом смысле является разделение человеческой личности на непрерывный поток «я-образов», соотносящийся с некоей константой, называемой «я-концепцией». Заложенное в его основе стремление разложить всю личность на «психические атомы» полностью исключает всякие основания для признания ее уникальной и неповторимой. Но тогда и человек вновь превращается из волящего и могущего субъекта в актора, а социальная реальность опять приобретает зримое сходство с физической.

Подводя итог нашему рассмотрению, можно заключить, что понятие «социальная реальность» принципиально не является несовместимым с этическим, политическим и морально-правовым дискурсами. Однако исходное прочтение данного понятия в духе социальной механики фактически противопоставило его содержание (экспрессивную верность) и условия использования (нормативную правильность) самому смыслу этического теоретизирования.

Дальнейшая эволюция понимания общества как реальности оказалась зависящей от изменения качественных характеристик, с помощью которых описывается все реальное. Человек оказывается связанным с реальностью более сложными отношениями, чем это представлялось теоретикам классического периода. Кроме того, выявилась инструментальная и методическая несостоятельность так называемой объективистской парадигмы, которая санкционирует образ и модель реальности. Не только наука, но и философия лишили себя средств и методов исследования внутреннего, объявив эссенциализм и телеологию пережитком прошлого. В современной мысли главные надежды на возврат к идее внутреннего связывается с так называемым языковым поворотом и принципом дополнительности описаний.

Споры о природе общества, т.е. о социальном как таковом, велись не только в фарватере концептуальной оппозиции: структура — действие. И первое, и второе можно считать производным от того, что наделяет их смыслом и придает значения. В качестве такой смыслообразующей силы некоторые теоретики стали предлагать культуру. При этом смысл и значение понятия культуры подверглись значительной трансформации. Возникло величайшее множество культурологических концепций и, соответственно, дефиниций культуры.

Одно из главных требований к таким теоретико-концептуальным конструкциям заключалось в том, что они должны были обладать большей объяснительной силой, нежели их аналоги, выстроенные на основе чистой социологии.

Как известно, использование понятия культуры как некоей порождающей стихии вовсе не является новым. Новой представляется лишь онтология, положенная в основу культуроцентристских концепций общества. Именно культура определяется как подлинная реальность, ибо логика ее развития, в соответствии с доктриной культуроцентризма, является определяющей для социума и всех его подсистем.

О культуре как об особой реальности — реальности духа — заговорили романтики. Но подлинно концептуальный фундамент, превращающий рассуждения о культуре в настоящую науку, заложил Фридрих Ницше.

В сложившейся традиции изучения и комментирования философии Ницше едва ли найдется много места для серьезного обсуждения темы «Ницше и наука». Хорошо известны его антисциентистские заявления

о науке как о «полезном заблуждении» человечества. Это полностью соответствует общей иррационалистической направленности его учения и, казалось бы, должно снять все вопросы относительно влияния Ницше на науку. Хотя, как один из основоположников неклассической парадигмы, немецкий мыслитель не мог не оказать косвенного влияния на науку.

Здесь я попытаюсь обосновать тезис о том, что в первом своем произведении — «Рождение трагедии из духа музыки» — он использовал при решении частнонаучных проблем методологические новации, оказавшие колоссальное влияние на последующее развитие эпистемологии и формирование принципиально нового идеала научного объяснения. Именно этот новый идеал научного объяснения, впервые опробованный в области историко-филологических реконструкций и признанный затем универсальным, оказался отправным моментом в процессе эволюции культурологического разума, навязывающего человечеству совершенно иные критерии рациональности.

Однако сам автор недвусмысленно определял задачу своей первой книги как специально филологическую, для решения которой ему пришлось пересматривать основы данной науки и ее метода. В тексте книги мы встречаем неоднократные сетования на беспомощность традиционной филологии в решении важных и даже ключевых проблем, таких, например, как проблема происхождения греческой трагедии. Каковы же методологические новации, при помощи которых Ницше собирался справиться со своей «рогатой» проблемой? И насколько ему это удалось? Для ответа на поставленный вопрос уместно обратиться к такому несомненному авторитету в области философского наследия Ницше, каким является К. Свасьян. По его мнению, главная интенция книги может быть выражена следующими словами: «Как возможна Греция?», а название книги могло бы быть переведено на кантовский язык как «Критика чистой Греции».

Несомненно, параллель с Кантом, а через него и с Коперником побуждает нас обратить внимание на методологические аспекты раннего ницшеанского творчества, вопреки традиции относящей Ницше лишь по ведомству пророков и «сумеречных гениев». Для этого необходимо понять, какова в действительности та задача, которую ставил перед собой начинающий филолог в своем первом исследовании. Ведь тема, за которую взялся тогда Ницше — проблема происхождения одного из классических жанров искусства, — в те времена ставилась и рассматривалась как исключительно филологическая и, отчасти, общеэстетическая.

Пытаясь проводить исследование в традиционном ключе, Ницше вскоре обнаруживает свою беспомощность, а также одномерность филологии, вытекающую из рассудочного характера последней. Его действия представляются ему чем-то вроде тотального «скольжения по поверхности» и полной неспособности проникнуть внутрь исследуемого предмета.

И Ницше решается на смелый шаг: он переставляет науку «на почву искусства». Такой нетривиальный подход обосновывается автором столь же необычно. В качестве исходного аргумента принимается положение, что существование мира может быть оправдано лишь как эстетический феномен.

Далее следуют рассуждения, суть которых в обосновании искусства как подлинно метафизической деятельности человека. Напомним, что, начиная с Сократа, таковой деятельностью считалась мораль, и замена этического начала эстетическим или понимание этического как эстетического — шаг глубоко философский, скрывающий в себе необходимость переоценки всех ценностей. Все последующие произведения Ницше и были, по сути, посвящены этой переоценке.

Однако что же удалось сделать Ницше после перенесения науки на почву искусства? Во-первых, он открывает принципиальную гетерогенность оснований подлинной драмы. Два начала, названные именами античных богов, персонифицирующие противоположные художественные стремления, возвращают нас к древней философской дихотомии: рационального и иррационального. При этом Ницше рассматривает их оппозицию то как закономерное условие возникновения драмы как вида искусства, то как основу всяческого существования. Во-вторых, Ницше вскрывает причины недоступности понимания реального процесса рождения и жизни трагедии средствами современной ему науки. И здесь на сцену выходят две фигуры, занимающие достойные места в культурной истории Греции: Сократ и Еврипид. Именно на них возлагает автор ответственность за произошедшее, т.е. за сокрытие истинных истоков трагедии. Причем первому отводится роль идеолога — вдохновителя, а второму — исполнителя. Другими словами, речь уже не идет об акте сокрытия, а о чем-то более существенном. И вот уже как гром звучат слова о самоубийстве трагедии. А Еврипид пытался еще раз принудить этого умирающего к рабскому труду на пользу себе.

Сквозь все метафоры и аллегории проступает то главное, в чем обвиняет Ницше Еврипида, — забвение дионисийского начала, сведение всей трагедии лишь к аполлоническому художественному чувству, которое, само по себе, в отрыве от своего двойника не способно быть основой подлинной продуктивности. Это произошло, по версии автора, потому что Еврипид как поэт оказался прежде всего «отголоском собственных сознательных уразумений». Не случайно Ницше сравнивает Еврипида с Анаксагором, сказавшим, как известно, что «вначале все смешано; затем явился рассудок и создал порядок». Иногда кажется, что ницшевское перенесение науки на почву искусства являет собой не что иное, как месть Еврипиду за рационализацию художественного творчества. Одна ненормальность в ответ на другую, что-то вроде закона вечной справедливости или принципа симметрии.



Кроме рассудочности как таковой Ницше вменяет в вину Еврипиду поддельность и фальшивость того, что им создается. Некие искусственные средства возбуждения заменяют естественные начала, только и способные родить трагедию. Здесь самое время перейти к вопросу о роли Сократа, никогда не сочинявшего трагедий. Правда, существовала легенда об одном изречении дельфийского оракула, поставившего имена Сократа и Еврипида рядом как первого и второго мудрецов соответственно. Но Ницше убежден в существовании предельно близкой духовной связи между Сократом и Еврипидом — совсем как между учителем и учеником. И Сократ научает поэта защищать все свои поступки доводами «за» и «против», в том числе поэтические.

Следствием влияния сократовской диалектики является появление на сценических подмостках «добродетельного героя», твердо усвоившего, что добродетель есть знание, что поступают плохо лишь те, кто лишен знания и, наконец, что добродетельный является одновременно и счастливым. Силлогизмы вытесняют музыку, отодвигается на задний план хор. Разрушается самое существо трагедии; она гибнет. Ницше убежден, что Еврипид — плод «эстетического сократизма» — принципа, смертоносного для искусства.

Как уже отмечалось, после выхода в свет «Рождения трагедии» Ницше целиком посвящает себя делу переоценки ценностей. Сквозь афоризмы и пророчества в его произведениях продолжает проглядывать филолог. Однако методы филологии и другие науковедческие проблемы перестают заботить немецкого мыслителя. Идеи Ницше-методолога начинают усваивать и развивать исследователи, работающие в самых разных областях знания. Со временем становится очевидным, что влияние его интуиций о научном методе ничуть не меньше, если дальше не больше, чем влияние проповедей Псевдо-Заратустры.

Когда О. Шпенглер в предисловии к «Закату Европы» писал, что он заимствовал у Гете метод, а у Ницше способ задавать вопросы, несомненно, он имел в виду именно идею о единстве всех духовных явлений, «в строгом соотношении» вырастающих из стихии творчества. Ибо ницшевский способ постановки проблем приводит к концепции, полагающей, что такие непохожие феномены, как математика, поэзия или финансы, вырастают из единого «прасимвола» данной культуры.

Сколь не очевидным было влияние на Шпенглера таких мыслителей, как Гете, Ф. Шлегель и Шопенгауэр, но именно в «Рождении трагедии» мы находим впервые применяемую теоретическую модель, легшую в основу морфологического описания мировой истории. Ведь подобная дескрипция становится возможной исключительно благодаря идее «строгого соответствия» стихий, особой их пропорциональности и, непременно, гетерогенности.

Следует отметить, что о гармоническом сочетании рационального и иррационального думали задолго до Ницше. Еще в Средние века,

когда рухнул античный Космос, но не родился еще новоевропейский Универсум, философы, начиная с Иоанна Филопона и заканчивая Жаном Буриданом и Николаем Оремом, стремились решить эту сложнейшую проблему; и мировоззренческую и техническую одновременно. Так писал еще в XIV в. парижский последователь Оккама Николай Орем.

На протяжении столетий после открытия учеником Пифагора Гиппасом явления несоизмеримости математики искали и находили способы овладения несоизмеримым, включения его в качестве работающего элемента системы знания. Введение понятия иррационального числа, создание теории анализа бесконечных величин и многие другие достижения математической науки убедительно подтвердили верность избранного пути.

Не тотальный отказ от рациональности, а открытие ее сложности и многомерности — подлинный итог «Рождения трагедии». Об этом часто забывают те, кто не видит большой разницы между Ницше и его последователями, такими как Л. Клагес. Как известно, Клагес прославился не только своими успехами в области графологии, но и громогласным проклятием «логоцентризма», лежащего в основе новоевропейской культуры.

Разумеется, поздний Ницше, показывающий читателям, как «философствовать молотом», дает значительно больше оснований для подобных сравнений. Но даже и тогда он не выглядит последовательным иррационалистом, — чего стоит, например, его нешуточный интерес к теории Дарвина и биологической науке вообще.

Проблема аутентичного понимания идей Ницше во многом связана с неприспособленностью тогдашнего философского языка и связанного с ним концептуального каркаса, буквально провоцировавшего его на интеллектуальные скандалы, ибо Ницше не мог покинуть XIX в., но и не мог в нем оставаться. В XX в. многие идеи «Рождения трагедии», напротив, стали выглядеть весьма респектабельно, составляя фундамент культурологического разума.

Понятие «культурологический разум» нуждается в некоторых разъяснениях. Дело в том, что осмысление феномена человеческой культуры, т.е. культивирующей деятельности как осмысленного совершенствования отдельных навыков и технологий, началось практически одновременно с рождением философии. Значимость такого культивирования всегда признавалась, что не вступало в противоречие с классическим представлением об объективности научного знания. Лишь кантовское учение об активности познающего субъекта создало условия для рассмотрения науки как одного из видов деятельности, сделав тем самым человеческую культуру универсальным горизонтом для ее понимания.

## 5. Реальность как продукт социокультурного освоения мира

Неокантианцы и Дильтей, Шпенглер и Вебер рассматривают культуру как некое целое, содержащее в себе методологический ключ к разгадке тайн всех ее частей, в том числе и науки. Все это самым роковым образом начинает сказываться на классическом идеале науки — он разрушается.

Одна из характеристических черт науки, так, как она понималась начиная с античных времен, — это обязательность неких оснований, позволяющих легитимировать знания, получаемые в ходе научного исследования. «Первая философия» Аристотеля, впоследствии названная метафизикой, трансцендентальная философия Канта, эпистемологическая доктрина неопозитивистов и многие другие варианты теоретического обоснования науки, каждый на свой лад, выполняли эту задачу. Во второй половине XX в. на роль нового основания науки начинает все более уверенно претендовать культурология — наука молодая, удивительно всеядная, агрессивно вторгающаяся в самые различные области знания.

Следует заметить, что наступление культурологического разума ведется по различным направлениям, зачастую принимая очень непохожие формы. Философский иррационализм и социальная антропология, методологический анархизм и постмодернистская деконструкция — вот тот далеко не полный перечень интеллектуальных инициатив, которые сегодня извне и изнутри трансформируют концептуальное поле науки. В самом деле, зачем же нужна эпистемология, если культурология открывает неограниченные возможности перед учеными, заменяя рациональную ее реконструкцию каузальной. Ведь если знание является обусловленным социокультурными факторами, то его анализ только и может опираться на объяснения каузального типа.

В качестве примера, демонстрирующего действительное значение замены рациональных объяснительных схем каузальными для понимания науки, можно обратиться к интерпретациям открытий И. Ньютона в специальной литературе. Классическое рациональное объяснение исходит из перечня проблем, разрешению которых должна была способствовать рассматриваемая теория. Следовавший затем анализ должен был оценить эффективность, т.е. реальную разрешительную способность интеллектуальной инновации, установить ее роль в развитии данной науки, степень ее влияния на последующие поколения исследователей.

Совершенно иначе стали описывать и анализировать научные открытия те историки науки, которые безоговорочно встали на позиции каузального объяснения. Разделившись на интерналистов и экстерналистов, они начали искать причины интеллектуальных инициатив: первые — внутри самой науки, вторые — во всей социокультурной реальности.

Ярким представителем интернализма можно считать А. Койре. Тезис, отстаиваемый этим исследователем, сводится к утверждению о генетической связи механики Ньютона с платоновской философией. По мнению

Койре, последняя содержит в себе возможность концептуального обоснования данной физической теории на глубинном мировоззренческом уровне. Другими словами, осознанное или неосознанное усвоение Ньютоном философских интуиций Платона радикально повлияло на характеристические черты ньютоновской механики.

Палитра экстерналистских реконструкций истории науки значительно богаче. Так, открытие Ньютоном законов классической механики подверглось целому шквалу объяснений, иногда взаимоисключающих, иногда взаимодополняющих друг друга. Б. Гессен, например, в точности следуя марксистской традиции, жестко увязал создание данной теории с развитием технологии и промышленности в XVII в. в Англии. Ф. Менуэл, создавая психоаналитический портрет Ньютона, попытался вывести особенности механической картины мира из сублимированной гомосексуальности, приписываемой сэру Исааку на основании анализа обстоятельств раннего детства последнего.

После публикации в 60-е гг. нашего столетия ранее недоступных документов из архива Ньютона вдруг выяснилось, что он проявлял значительный интерес не только к алхимии, но и к чистому богословию. И вот уже Р. Вестфолл утверждает, что Ньютон был не только последним великим adeptом арианской ереси, но черпал в учении ересиарха плодотворные идеи для построения новой картины мира.

Наверное, апофеозом современного экстернализма можно считать «ландшафтную» концепцию Г. Гачева. Специалист в области филологии, неожиданно занявшийся проблемами общего науковедения, он заявил, что главным фактором, определяющим специфику отдельных научных теорий, является не что иное, как совокупность физико-географических параметров той местности, в которой жили и творили их создатели. По мнению Гачева, физика Ньютона отличается от физики Декарта или Галилея главным образом потому, что Англия — островное государство, и пр.

Следует отметить, что каузальное объяснение различных явлений социальной жизни не является изобретением Койре и Гессена. Сравнение права, государственного устройства или нравов различных народов издавна опиралось на рассмотрение географических, национально-психологических и прочих внешних факторов. Объяснению подвергалось и различное развитие наук в разных странах, т.е. речь шла об их степени участия в прогрессивном движении человечества. Однако сама наука, ее методы и результаты всегда наделялись особым эпистемологическим статусом и не подвергались экстралогической критике. Лишь развитие культурологии, поставившей под сомнение привилегированное положение науки, сделало возможным каузальное рассмотрение событий научной жизни. Именно это обстоятельство стало причиной того, что культурология стала выполнять функции метафизики.

В максимально концентрированном виде позиции культурологического разума были выражены на страницах сборника «Новые опыты по метафизике», недавно вышедшего в США. Коллектив авторов прямо ставит вопрос о необходимости осмысления парадигматической роли культурологии. Другой участник сборника, Д. Холл, развивает мысль, высказанную Каппальди. По его мнению, современная метафизика имеет право на существование лишь в том случае, когда она санкционирует поиск разнообразия. При этом Холл опирается на ключевую идею раннего Ницше, суть которой в несводимости порядка к единообразию. Он полагает, что в окружающем нас мире исходным был и остается хаос как источник множества перспектив.

Авторы сборника неоднократно обращаются к тому, что в современной космологии получило название «принципа антропности Вселенной», утверждающего невозможность существования объекта отдельно от субъекта. Многочисленные ссылки на Ницше свидетельствуют о том, что участники проекта создания новой метафизики считают его идеи действительно революционными и берут их в качестве исходного пункта собственного философствования.

Современное влияние Ницше не ограничивается областью теоретической культурологии. В американском литературоведении стремительно развивается новое влияние течение — «деконструкция». Его мэтры — Ж. Деррида, П. де Ман и др. — сами отмечают концептуальное влияние Ницше на формирование основных деконструктивистских идей. Это направление с первых же шагов своего существования вступило в борьбу с ранее господствовавшей в американских университетах аналитической философской традицией, служившей главной методологической базой для гуманитарных исследований.

С одной стороны, деконструкция представляет собой набор определенных процедур «расшифровки» текста, его деконструкции с последующей реконструкцией. Она подразумевает поиск в тексте традиционных для истории Запада концептуальных оппозиций. По мнению деконструктивистов, наделение одного из членов оппозиции привилегированным статусом и составляет суть логоцентризма, борьба с которым — необходимая задача деконструкции. Разрушение иерархической упорядоченности текста приводит сторонников данной методологии к убеждению, что они восстанавливают некий прасмысл, т.е. его подлинное значение.

С другой стороны, деконструкция являет нам еще один пример проявления культурологического разума. В этом примере, как нигде более, проявилась важная тенденция его развития: попытка избавиться от диктата рациональности. Это вовсе не значит, как неверно полагают многие, что отказ от всевластия логики оборачивается иррационализмом. Скорее здесь мы наблюдаем желание преодолеть вскрывшуюся в XIX в. недостаточность классического дискурса путем введения новых измерений. Это

пытались сделать, помимо Ницше, и другие исследователи. Гегелевская циркулярная эпистемология, прагматистская доктрина Пирса и прочие философские концепции содержали в себе немало интересных интуиций, направленных на преодоление бесплодности старого рационализма.

Однако проблема увязки этих интуиций с реальной практикой научного поиска еще далека от своего разрешения. Насколько удачным окажется проект культурологического разума — покажет время. Но уже сейчас ясно, что его применение открывает совершенно новые возможности в теоретическом описании социальной реальности.

Именно культура, как бы она не определялась, оказывается уникальным объяснительным механизмом человеческого поступка. Особые условия для этого создает веберовский принцип отнесения к ценности.

В современной социальной теории культура определяется как совокупность убеждений, ценностей и средств их выражения, общих для всех членов данного общества. Она необходима для упорядочения человеческого опыта и регулирования поведения. По сути, она и составляет то, что мы привыкли называть социальной реальностью. Ведь в таком прочтении культура есть не что иное, как организационная технология. Различные культуры, если сравнивать их по этому принципу, выработали уникальные технологии общения и взаимодействия.

Если общество понимать лишь как систему человеческих действий, то необходимо предпослать ей систему отношений, в рамках которых действия обретают смысл. Но и та, в свою очередь, нуждается в системе механизмов, способных продуцировать, репродуцировать, консервировать и направленно трансформировать данные отношения.

С точки зрения культурной антропологии в культуре можно выделить четыре главных элемента: 1) концепты, обозначающие части мира; 2) способы связи между частями мира; 3) ценности и цели действия; 4) правила поведения, регулирующие отношение индивидов к целям и ценностям. При этом возникает вопрос, который, как это может показаться, касается лишь науковедения. Однако при дальнейшем рассмотрении становится ясно, что от ответа на этот вопрос зависит и определение природы социального как такового. Это вопрос о сосуществовании культурологии и социологии, о разделе сфер их компетенции.

Проблема демаркационной линии, разделяющей социологию и культурологию, может быть разрешена только тогда, когда будет найдено более сильное предметное поле, по отношению к которому и культура, и общество будут выступать как производные. Таким привилегированным полем является сфера человеческого, превращающая социологию в социальную антропологию, а культурологию в культурную антропологию. Но устраивает ли такое превращение всех? Разумеется, нет. И со стороны культурологов, и со стороны социологов находится немало теоретиков, выявляющих собственные эвристические ресурсы.

Ранее уже отмечалось, что досоциологическое понимание социального бытия связывало его с правильным или неправильным употреблением разума. Позднее рождается идея творчества, связываемая с духом и духовным бытием. Сама идея общества как реальности переносит акцент с продуктивных моментов человеческой деятельности на репродуктивные. Если же общество понимается как некая абстракция, объясняющая системный характер человеческих действий и взаимодействий, генерируемых культурой, то продуктивная и репродуктивная деятельность в одинаковой степени могут получить обоснование и объяснение.

Здесь может быть выстроена некая последовательность парадигм, отражающая поэтапность новаций в сфере социальной онтологии. В классической философии человек вдруг осознает значение разума для совершения (или несовершения) определенного поступка, затрагивающего других людей. Причем не простого разума, а именно теоретического. После романтизма и историзма, рожденного немецкой мыслью в прошлом столетии, стало ясно, что схематическое и методическое применение разума не способно ни объяснить эволюцию человечества, ни воспроизвести логику построения социальных институтов.

Идея культуры как универсального объяснительного механизма человеческого поведения вступает в противоречие с философским пониманием природы человека. Еще Кант настаивал на телеологической модели объяснения поступка, культурологический же каузализм приходит в явное противоречие с последним.

М. К. Мамардашвили отмечал в своих лекциях, что при объяснении чьих-то действий мы часто говорим: поступил как мусульманин (поступил как грузин и т.п.), подразумевая при этом принадлежность действующего человека к определенной социокультурной группе, и в своем действии следовал каким-то нормам религии или нравственности.

## *Глава 2*

# **СОЦИОКУЛЬТУРНОЕ И АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЯ РЕАЛЬНОСТИ**

### **1. Общество и понимание**

Современное понимание реальности общества наталкивается на пост-модернистские отказы от законодательного разума, классических критериев рациональности и т.п. Более того, уже ставшие общим местом упования на экспоненциально ускоряющийся темп изменения социальных структур, детрадиционализация культуры и разрушение конвенцио-



нальности делают социальную реальность чрезвычайно хрупкой. И тем не менее, социальная реальность становится предельной реальностью, через которую устанавливаются статусы всех остальных реальностей. Более того, социальная реальность становится просто реальностью, т.е. «возвращается» в поле философии.

Анализируя проблему противоречивого и сложного характера сложившейся на сегодняшний день социальной онтологии, мы стремились показать, что она не является надуманной. Эта проблема охватывает целый комплекс вопросов, важных как в теоретико-методологическом, так и в мировоззренческом отношении.

Рассматривая понятие социальной реальности как фундамент региональной онтологии, необходимо было заняться выявлением того онтологического статуса, который принадлежит понятию реальности в современной философии. В работе было показано, что экспликация данного понятия в значительной степени затруднена из-за его парадигматичности и одновременного присутствия в различных дискурсивных практиках (философской, научной, обыденно-практической и т.п.). Для восстановления первоначального смысла, а также для выявления его последующей эволюции в процессе формирования понятия реальности понадобились нетрадиционные феноменолого-герменевтические методики. Это позволило понять внутреннюю логику превращения совокупности «*res*» в единую «*realitas*». Следует отметить, что данная формула обладает немалым эвристическим потенциалом, дополняя ставшую уже классической формулу «от Космоса к бесконечному геометризированному пространству».

Со времен картезианского и кантианского «коперниканских» переворотов понятие реальности проделало значительную смысловую эволюцию. Уже в XIX столетии оно начинает существовать в четырех различных и, в значительной степени, автономных плоскостях: философии, науке, теории искусства и обыденном словоупотреблении. Неизбежная в таких случаях многозначность рождает концептуальную путаницу во все возрастающих масштабах. Ведь понятие реальности является одним из фундаментальных элементов во многих (если не во всех) онтологических и теоретических схемах, научных построениях и философских дискурсах. Культурное значение данного концепта стало еще более очевидным благодаря диалогу Восток — Запад, когда различие представлений о реальности стало одной из линий сравнения. Выявление персональных, виртуальных и прочих «реальностей одного человека» добавило к уже названным граням еще одну.

Введенное Кантом понятие реальности должно было обеспечить интерпретацию философских интуиций и дискурсов, т.е. соотнесение с реальностью позволяло перевести итоги специальных рассматриваний на почву здравого смысла. История философии XIX—XX столетий не оставляет

сомнений в том, что в концепте «реальность» в равной мере нуждаются как реалисты, так и антиреалисты. И первые, и вторые, вкладывая в «реальность» различное содержание, не могут исключить его совсем. В противном случае разрушилось бы то пространство, которое объединяет все философские школы, сколь ни казались бы они непохожими друг на друга.

Встающий в ходе исследования вопрос о реализме и антиреализме тех или иных социально-философских конструкций не является простым. Большинство крупнейших мыслителей нового времени оказались в стороне от прямых дискуссий о понятии реальности, его значении и смысле. Но независимо от этого, именно учения Декарта и Ньютона, Канта и Гегеля оказали решающее воздействие на нашу сегодняшнюю возможность мыслить реальность и вкладывать в это понятие определенное содержание задолго до Brentano и его оппонентов.

Современное понятие общества представляется чем-то из разряда очевидного. Частота употребления этого слова в философском, научном и быденном языке чрезвычайно велика. Создается иллюзия, что так было всегда, что во все времена и во всех неевропейских культурах существовали слова со сходным смыслом. На самом же деле тот смысл, который сегодня вкладывается в слово «общество», родился на рубеже XVIII и XIX столетий под влиянием математического естествознания, вернее способа репрезентации объектов, принятого в этой области знания.

Родоначальник теоретической социологии О. Конт предполагал, что социальные явления в принципе те же, что и явления природы, методы их исследования должны быть позаимствованы из естествознания. Социальная теория, считал Конт, должна представлять собой совокупность теоретических положений, получаемых путем обобщения эмпирического материала.

Идеи Конта оказали огромное влияние на последующие поколения социологов, однако даже социологи позитивистской ориентации (каковых всегда было большинство) существенным образом корректировали и трансформировали его методологические идеи. Представители же антипозитивистских течений в своих теориях исходили из радикального отказа от уподобления социологии естествознания. Но и у первых, и у вторых было сближающее их представление об обществе как о реальности.

Конт не видел нужды в выявлении какой-либо качественной специфики «социальной физики». Явления, изучаемые в различных науках, кажутся совершенно непохожими друг на друга. Но если методы хорошо зарекомендовали себя в таких «позитивных» науках, как физика, химия и биология, то почему бы не применить их к изучению человеческой деятельности.

Уже в XIX в. стало ясно, что предмет социологии имеет качественную специфику. Э. Дюркгейм, выдвинувший положение, согласно которому

социальные факты должны рассматриваться как вещи, так разъяснял специфику социального: категория социальных фактов тождественна навязываемым извне способам мышления, деятельности и чувствования. Для Дюркгейма самой существенной чертой социальной реальности является ее внешний (по отношению к человеку) характер. Выполнение тех или иных социальных ролей заставляет людей действовать определенным образом. Даже если схемы такого действия принимаются человеком, они все равно внешние для него, ибо не он их создал, замечает Дюркгейм. Если же человек стремится нарушить нормы, то социум реагирует на нарушение, причем всегда одинаково.

Постулируя необходимость рассматривать социальные факты как вещи, Дюркгейм поясняет, что хотя они и не являются материальными вещами, но это вещи того же ранга, что и материальные вещи, хотя и на свой лад. При этом он фактически возвращается к классической платоновской проблематике. Как можно видеть из приведенной цитаты, Дюркгейм озабочен логико-эпистемологическим обоснованием своей исследовательской стратегии. Под вещью он понимает все то, что существует независимо от человека, и что невозможно познать с помощью интроспекции. Дюркгейм не случайно придает такое значение подобным рассуждениям — многие его современники полагали, что общество «состоит» из человеческих поступков, изучение которых должно опираться на понимание мотивов, желаний и мыслей. Дюркгейм же хотел иметь дело с предметом, который был бы независим от намерений и помыслов людей, являясь аналогом природы. И не случайно основоположник психологического направления в социологии Г. Тард писал, что Дюркгейм погружает науку об обществе в самую глубину схоластики.

Историки социологии часто проводят параллель между спором о первичности общества и средневековым спором об универсалиях. Правомерность и продуктивность данной аналогии несомненна. Однако не следует игнорировать и те специфические особенности предмета спора в социальной теории, которые не позволяют говорить о зеркальном отображении средневековой дискуссии. Более того, сравнение концептуальных оппозиций, порожденных данными спорами, позволяет взглянуть на понятие социальной реальности по-новому. Выражаясь гегелевским языком, можно сказать, что понятие «социальная реальность» имеет свою внутреннюю логику, обуславливающую не только генезис и эволюцию последнего, но и весь возможный набор смыслов, им рождаемый.

Итак, спор о том, что первично: общество или индивид, социальная норма или конкретное действие, социальная реальность и ее законы или человеческие помыслы и представления. Этот спор, красной нитью проходящий через всю историю социального теоретизирования и породивший немалое количество аргументов как с одной, так и с другой стороны, выявил существование нескольких основных стратегий обоснования.

Первая стратегия (условно ее можно назвать метафизической) исходит из апелляции к неким очевидным «принципам бытия и мышления», вроде аристотелевского утверждения о том, что целое должно предшествовать части, или платоновского подчинения индивидуального блага благу государства — более общие идеи находятся «выше», нежели менее общие. Главный аргумент здесь — вера в мировую гармонию или экстралогические критерии простоты и красоты.

Вторая стратегия (ее удобно назвать научной, подразумевая контовское противопоставление метафизического и научного) может быть понята по аналогии с введением в физику понятия гравитационного или электромагнитного поля. Вопрос о его реальности кажется физикам псевдовопросом. Зато понятие поля чрезвычайно полезно, т.е. функционально. Ведь оно позволяет объяснить целые классы физических явлений, построить математические модели и теории.

Для того чтобы ответить на вопрос о том, в каком смысле мы можем говорить о реальности общества, необходимо определиться с тем, что же все-таки является первичным признаком социального. Ясно, что в основе всякого рассуждения о социальной реальности будут незримо присутствовать два противоположных мотива: желание мыслить реальность общества по аналогии с физической реальностью и осознание необходимости специфицировать их, т.е. ни на шаг не перейти демаркационную линию данной аналогии.

Из предыдущего рассмотрения стало ясно, что современное понятие «реальность» рождалось не непосредственно из понятия вещи, от которого ушел еще Аристотель, а из понятий материи и формы, синтезируя их заново и как бы приспособлявая к нуждам математического естествознания.

В дальнейшем, когда данное понятие перестало выражать первоначальный замысел, оно сохранило за собой функцию репрезентации некоторых важных свойств «внешнего мира» в концептуальной схеме. Главным среди таких свойств, конечно же, является его способность сопротивляться действиям нашей воли, быть независимым от нашего сознания и представлять собой особый объект для изучения и преобразования (особый по сравнению с «миром внутренним»).

Итак, говоря о социальной реальности, теоретики социологии подразумевали присутствие в способах человеческого взаимодействия чего-то внешнего, независимого от их воли и интересов. Эта внешняя сила (или фактор) оказывается способной препятствовать или способствовать реализации намерений. Более того, как и силы природы, эта сила может быть познана и учтена. Для этого должны быть выявлены и сформулированы законы, которым подчиняется деятельность социальных сил.

Следует отметить, что развитие теоретической социологии очень долго определялось стремлением соответствовать научным и методологиче-

ским стандартам естествознания. Теоретики внимательно вглядывались в структуру и содержание различных его отраслей в поисках ориентиров и оснований для аналогий. Одни стремились понять общество как механизм, другие — как организм, третьи и сегодня продолжают сравнивать общество с электромагнитным полем. И в каждом случае выбор ключевой метафоры детерминирует определение объекта и предмета, выбор и обоснование методологии, а также всего того, что характеризует любую частную науку.

Эта особенность социального теоретизирования вряд ли случайна. Возникновение столь значительных затруднений в идентификации объекта и определении предмета исследования позволяет сделать вывод о наличии в самих основаниях естествознания некоего особого мотива, радикально отличающего этот вид теоретизирования и от физики, и от биологии, и от всех прочих областей знания. Ведь выраженная с помощью математических формул истина физической науки не так уж показательна для таксономического и классификационного способа организации знания в биологии. Эту проблему нельзя назвать исключительно методологической или науковедческой, ибо она непосредственно связана с пониманием природы и сущности социальной реальности.

В этом смысле интересна эволюция взглядов на специфику социального в истории философии и социальной теории последних двух столетий. Во всех концептуальных обоснованиях различия природы и общества как объектов исследования обязательно присутствует «человеческий фактор», но на этом их сходство и заканчивается. Каждое влиятельное направление выделяет свои основания для качественной дифференциации и спецификации. Рассмотрим лишь некоторые наиболее показательные примеры.

Немецкий социолог Г. Зиммель, находящийся под несомненным влиянием философии жизни, но в то же время создававший «формальную социологию» (в методологическом отношении опиравшуюся прежде всего на идеи Канта), определил суть различия природы и общества через понятие объединяющего начала, формирующего из частей целое. Имеется в виду некий принцип, собирающий естественные явления в единый природный мир и интегрирующий социальные феномены в общество. Опираясь на данное положение, можно сделать вывод о том, что взаимодействующие люди представляют собой гораздо более высокий уровень единства, нежели группа неодушевленных предметов, сближенная лишь пространственно. Общество, по сути, выводится из связи между душами людей. Здесь не сравниваются природная и социальная реальности как понятия, рожденные развитием научных онтологий. Речь идет о философском сравнении сущности вещей и сущности людей, из чего выводится опять же сущностное заключение о различии в способах связи между первыми и вторыми.

В итоге мы приходим к заключению о том, что природный мир сотворен человеческим мышлением, в то время как социальный мир рождается

сам, вне зависимости от нашего осознания этого факта. Другими словами, объективным следует признать не природный, а социальный мир.

Этот вывод парадоксален лишь на первый взгляд. На самом деле он вполне согласуется с традиционной онтологией, в которой душа есть субстанция более высокого порядка, чем неодушевленная вещь. И если согласиться с трансцендентальным истолкованием понятий пространства и времени, когда первое обосновывается из человеческой способности к упорядочению внешних восприятий, а второе — внутренних переживаний, то данное сравнение можно признать вполне корректным.

Не случайно в классической социологии преобладали апелляции к совершенно иным онтологическим схемам. Представление об обществе как об объективной реальности, подобной природному миру, рождалось на фоне признания авторитета естествознания как области исследования, действительно достигшей положительных результатов. Идея десубстанционализации реальности — вот что позволяет сравнивать не вещи и души, но «мир» физических состояний и процессов с «миром» социальных структур и процессов.

Дальнейшее рассмотрение этого вопроса потребует от нас реконструкции самой идеи двух различных миров. Своими истоками она восходит к Платону, но реально становится возможной лишь в новоевропейской философии. Ключевую роль здесь сыграл Декарт, противопоставивший мыслящую субстанцию субстанции протяженной. В его учении предполагалось сопоставление одной мыслящей субстанции со всем миром протяженных. Но тем самым оказалась заложена и другая возможность, реализованная позднее — противопоставить мир взаимодействующих протяженных субстанций миру взаимодействующих мыслящих субстанций.

Следующий шаг — это раздельное рассмотрение этих двух миров, каждый из которых наделяется своей собственной внутренней логикой и своими собственными объектами, законами, способами исследования и т. п. Возможность этого шага также заложена в философии Декарта или картезианской исследовательской программе. Формируется картезианская парадигма.

Один из характернейших примеров, способных подтвердить представленную гипотезу, — методологические рассуждения наиболее «приземленных» социологов, представителей знаменитой чикагской школы. Речь идет об У. Томасе и Ф. Знанецком, познавательные девизы которых опирались на понимание общества как бесконечно многообразного феномена с множеством переменных и не имеющего общесоциологических свойств. Занимаясь изучением специфики поведения рабочих-эмигрантов в современных индустриальных обществах, они не смогли обойти вниманием проблему методологического обоснования, что, в свою очередь, потребовало экспликации специфических признаков исследуемого объекта.

Итак, что же отличает социальные феномены от природных? По мнению Томаса и Знанецкого, корректно ответить на этот вопрос можно лишь проводя сравнение их следствий. Следствие физического явления всецело зависит от его «объективной природы». Его вполне можно описать и даже просчитать цепь причинно-следственных связей. Для этого необходимо всего лишь знать содержание данного явления, считают авторы.

Совсем не так обстоит дело с явлениями социальными. Для их описания, объяснения и прогнозирования вытекающих следствий к объективному содержанию предполагаемой причины необходимо «прибавлять» субъективную составляющую, рождаемую субъектами взаимодействия. Это методологическое положение, выдвинутое практически одновременно несколькими теоретиками (относящимися как к англоязычной, так и к континентальной интеллектуальным традициям) и растиражированное затем во множестве школ и направлений, всецело находится в рамках картезианской парадигмы. Ценность и установка противопоставляются некоему объективному содержанию явления. То есть в социальном феномене есть нечто, абсолютно тождественное физическому явлению и описываемому с помощью сходных методик.

Под объективным содержанием здесь понимается прежде всего все, что можно было бы отнести к категории события: поступки людей, совершаемые с учетом мотивов и реакций других людей, их общение, взаимодействие, обмен и т.п. Главная отличительная особенность таких событий — очевидность. Для того чтобы их наблюдать, не нужно никакой научной теории, ничего кроме простейших навыков социальной жизни, приобретаемых в процессе социализации.

В основу такого рассмотрения положена реификация. Социальные события рассматриваются Томасом и Знанецким как вещи. Но события не являются фактами в том смысле, который вкладывал в это понятие Дюркгейм. Как известно, французский социолог считал социальным фактом лишь то событие, которое является достаточно типичным для данного общества. Не случайно концепцию Дюркгейма называют социологическим реализмом.

Представителей чикагской школы вполне можно считать номиналистами в социологии. Однако и они убеждены в правомерности разделения причины социального явления на объективную и субъективную составляющие. Но что же такое социальные явления или социальные события?

Долгое время считалось, что явление или событие — это то, что само себя показывает. Если явлений очень много и они в достаточной степени разнообразны, это создает дополнительные проблемы, но ничего не меняет в принципе. У человека как бы подразумевается некая способность отличать явление от того, что не может быть признано в качестве такового.

Если явлений слишком много, то их можно объединить и выстроить в процесс. Для этого осуществляется определенная обработка «исходного



материала», призванная трансформировать дискретный ряд величин в континуальный. Характер и направленность трансформации определяются прагматическими соображениями — создать максимальные условия для генерализации и математизации.

Внутренняя логика построения математических моделей реальных процессов привела к тому, что явление и событие более не определялись традиционными средствами непосредственного восприятия. Явление уже не показывало себя само.

Итогом теоретизирования и математизации стало создание критериев, удовлетворять которым должны были «претенденты» на роль явлений. Более того, поиск нужных явлений искусственно «активизировался» с помощью эксперимента. Но при этом первоначальный смысл понятия явления все равно сохранялся. Явление — это то, что в большей степени связано с доначным жизненным миром, нежели сущность, форма и прочие объектные категории.

Совсем не так дело обстоит с классом социальных явлений. Они оказались «замечены» лишь после того, как возникло научное определение социального явления, обусловленное соответствующей теоретической конструкцией. То есть явления «появились» лишь тогда, когда возникло умение их наблюдать. Ведь понятие и образ общества не рождаются в обыденном сознании сами собой, как понятия внешнего мира, вещей и людей, событий и поступков. Они проникают туда лишь благодаря приобщению широких социальных слоев к некоторым теоретическим (или квазитеоретическим) построениям, способным выполнять мировоззренческие или идеологические функции.

Итак, точка зрения, предлагающая рассматривать социальные причины как соединение объективного и субъективного, основывается на реификации, причем частичной. Из всех элементов, полученных в результате аналитической и абстрагирующей деятельности разума, реифицируются лишь некоторые. Какие именно и почему? Каков критерий их дифференциации? Найдя ответы на поставленные вопросы, мы могли бы прояснить проблему демаркационной линии между социальным феноменом, с одной стороны, и «ценностью и установкой» — с другой. А значит, и установить смысловые различия между объективным и субъективным, внешним и внутренним, природой и духом, социологическим и психологическим применительно к данному случаю.

Как известно, приоритет включения сферы субъективного, т.е. понимающего, в рассмотрение общества принадлежит М. Веберу. Он был первым «строго научным» социальным мыслителем рубежа XIX–XX столетий, обратившимся к понятию внутреннего целеполагания для объяснения социального действия. Тем самым Вебер присоединился к числу тех, кто онтологически и методологически противопоставлял науки о природе наукам о духе, но в то же время попытался создать социальную теорию по образу последних.

Данную инициативу действительно можно назвать революционной, ибо даже такие идеологи наук о духе, как В. Дильтей и Г. Риккерт, не относили социологию к их числу. Ведь главная идея общества заключалась в том, что оно понималось как часть природы, пусть и самая сложная. Напомним, что многие последователи диалектического и исторического материализма и во второй половине нынешнего столетия продолжают считать общество «наивысшим» уровнем движения материи.

Что же нового привнес автор «понимающей социологии» в социальную онтологию и методологию обществознания? Как уже отмечалось, Веберу оказались близки некоторые идеи философии жизни. Но для того, чтобы сохранить за социологией статус науки, ему пришлось прибегнуть к процедуре, которая представила бы субъективное как особый вид объективного.

Следует отметить, что при всем огромном интересе к веберовскому наследию, со временем не утихающему, но, наоборот — возрастающему, он остается одним из наиболее трудноинтерпретируемых социологов. Хорошо известно, что Вебер подверг критике онтологию и методологию Конта и Дюркгейма, призвав учитывать рациональный характер человеческого поведения. Но стоит ли понимать это как призыв к деонтологизации социологии?

Главный аргумент всех тех, кто склонен подчеркивать антиобъективизм и номинализм Вебера, заключается в том, что немецкий мыслитель значительно ближе к конкретной истории, чем кто-либо из его предшественников и современников. Действительно, даже у Маркса не было стремления понять историческое явление «изнутри», т.е. вне глобальной схемы истории. В этом смысле материалистически понятая история уже перестает быть историей, становясь чем-то другим. Вебер же стремился сопоставлять различные социумы, образы которых сохранились в историографических описаниях. При этом его целью была не столько генерализация, сколько «сравнительная анатомия» и «эволюционная морфология».

Сегодня общим местом стало утверждение о том, что Вебер был своего рода освободителем социальной мысли от естественнонаучных методологических стандартов, навязанных ей Контом и Дюркгеймом. В данном утверждении есть доля истины, хотя в целом его следует признать некорректным. Дело в том, что сам Вебер вовсе не стремился избавиться от научной объективности и даже не противопоставлял методы «социально-научного» и «социально-политического» познания методологии естествознания.

Подробно рассматривая целый ряд вопросов, связанных с проблемой соотношения объекта, предмета и метода в социальной теории, Вебер отмечает методологическое сходство социологии со многими естественными науками, в частности с астрономией. При этом он особо подчеркивает, что астрономия не занимается познанием законов, а используемые

в астрономии законы взяты «в качестве предпосылок» из классической механики.

Разумеется, различие между астрономическим и социологическим познанием есть. Если в астрономии исследовательский интерес направлен на получение количественной информации, связь между небесными телами может быть измерена, то социальные науки в большей степени тяготеют к качественным описаниям событий. Тем не менее, такое различие, считает Вебер, оказывается не столь принципиальным, как это представляется на первый взгляд. Ведь за исключением чистой механики ни одна отрасль естествознания не обходится без качественных описаний.

Гораздо важнее для понимания веберовской логики социального познания уяснить ее главный принцип — отнесение к ценности. Можно сказать, что в методологическом отношении Вебер является умеренным ниспровергателем. Его отношение к «законам» нельзя назвать радикальным неприятием. Просто каузальная зависимость одного социального явления от другого может быть понята по аналогии «изнутри», тогда как для объяснения природного явления необходима генеральная схема и дедукция.

Из всего этого можно было бы заключить, что позиция Вебера является номиналистической. Реально существует не общество как универсалия, придающая смысл всем своим проявлениям; реальны лишь конкретные человеческие действия, учитывающие мотивы других людей. То есть данное социологическое учение не основывается на реификации. Но так ли это?

Есть один пункт веберовской социологии, о котором речь пока не шла. Это так называемые идеальные типы — теоретические конструкции, фиксирующие те или иные грани социальной реальности. Как отмечал сам Вебер, идеальные типы помогают понять сущность социально-исторического явления, они обладают большой эвристической ценностью для исследования и большой систематической ценностью для изображения. Ими необходимо пользоваться как понятийными средствами для сравнения и сопоставления с ними действительности.

Обычно идеальным типам дается инструменталистское истолкование, они противопоставляются реальности и относятся к иному измерению — измерению небытия. И в этом смысле Вебер действительно является номиналистом. Но и в его теоретических построениях реификация играет немалую роль. Только теперь «овеществляются» не социальные факты (т.е. роли, статусы и социальные институты, как это предполагалось в теории Дюркгейма), а действия и цели, их вызывающие. Вебер как бы предлагает рассматривать их в качестве вещей особого рода. Другими словами, веберовская теория так же основывается на онтологии, как и теории социальных реалистов.

По Дюркгейму, социальная реальность более реальна, нежели индивидуальная. Более реальна в том смысле, что именно она формирует

и детерминирует индивидуальную. Т. Парсонс сумел объединить идеи Вебера и Дюркгейма в единую теорию систем действия. Живший в эпоху кибернетики и использовавший многое из ее арсенала, он рассматривает различные степени реальности как иерархические характеристики отдельных подсистем.

Максимальной степенью реальности обладает в данной системе тот уровень, который задает упорядочивающие принципы и значения для нижестоящего, сам оставаясь при этом абсолютно независимым и самодостаточным. Все построения Парсонса, в которых различные системы иерархически соотносятся друг с другом, более всего напоминают психологическое учение Аристотеля. Ведь в своем трактате «О душе» Стагирит логически связывает душу «питающую» с душой «ощущающей», выводит функции души «мыслящей» по отношению к силам «стремления» и «движения», т.е. строит многоуровневую структуру. Уровни, о которых идет речь, имеют различную природу, качественно специфицируются как носители различных принципов. И принципы одного уровня способны объяснить способ бытия следующего за ним. Так уж случилось, что к проявлениям души стали относить множество различных свойств и способностей человека.

Предложенная Аристотелем метафизическая система обладала хорошей объясняющей способностью, хотя и была построена с помощью так называемых ненаблюдаемых сущностей. Тот же самый способ был использован Парсонсом для построения общей теории действия. Его иерархия объединяет ненаблюдаемые сущности, такие как действия, институты, символы, значения. Парсонс специально оговаривает необходимость различать действие и поведение (первое носит культуросимволический характер, тогда как второе является физически осязаемым), дистанцируясь от голого эмпиризма и номинализма.

Как будто предвосхищая вопрос об онтологическом статусе той или иной сущности, вводимой в рассмотрение, американский теоретик всегда добавляет, что эти сущности имеют аналитическое определение. Что-то вроде потенциального бытия, которым наделяются несуществующие актуально материя и форма. Ведь их существование можно признать реальным в том смысле, что они не являются плодом человеческой фантазии. Даже самые непримиримые противники метафизики не смогут отрицать, что аналитическое расщепление вещей, процессов и явлений на материю и форму оказалось чрезвычайно эффективным средством познания мира.

Под «предельной реальностью» Парсонс понимает внешнюю среду, располагающуюся выше человеческого действия. Это некая совокупность смыслов, среди которых оказался актер (деятель). Смыслы, а не ценности, и не внешние надындивидуальные силы определяют человеческое действие. Смыслы позволяют отделять действующую причину от целевой, снимать дихотомию каузального и телеологического.

Несомненно, Парсонса можно отнести по ведомству реалистов. Он вполне определенно высказался по поводу реальности подсистем единой системы действия. Более того, он испытал огромное влияние идей реалистической философии и эмерджентного материализма. Среди современников Парсонс ближе всего к Н. Гартману с его учением о четырех слоях бытия.

Но немецкий мыслитель в гораздо большей степени классицист, ибо его слои (физический, биологический, душевный и духовный) не предполагают общества как особый тип реальности. Гартману вполне достаточно человека (полностью выражаемого через понятия души и духа) для того, чтобы описать и понять все его действия.

Для объяснения многообразия человеческой жизни здесь привлекается понятие культуры. Предполагается, что культуру творит дух, а она, в свою очередь, образует среду обитания для человека. При этом репродуктивным и организационным функциям культуры придается минимальное значение по сравнению с продуктивными. Это характерно не только для Гартмана, но и для всей философской антропологии, экзистенциализма, а также ряда близких им философских течений.

Эта точка зрения отталкивается от креативных качеств человеческой деятельности, помещая именно их в центр определения сущности культуры. Для социально или даже социологически ориентированных мыслителей креативность сама по себе является значительно меньшим «чудом», нежели способность сохранять, воспроизводить, тиражировать, использовать открытое чьим-то творческим гением. Отсюда и концептуальное смещение центра тяжести в сторону репродуктивного, результатом которого является замена духа социальным общением и взаимодействием.

Реализм Дюркгейма и Парсонса имеет и подлинную альтернативу. Речь идет о сторонниках психологического подхода к истолкованию человеческих поступков. Как и в философии Канта, в таких социологических теориях понятия социальной реальности, социального пространства или социального института наделяются статусом аллегории, метафоры или некой интеллектуальной конструкции, служащей вспомогательным средством в процессе мышления, а также упорядочения восприятий.

Французский социолог, несмотря на нежелание наделять понятие реальности онтологическим статусом, тем не менее, считал его необходимым элементом разработанной им «социальной логики». Таким образом, социальная реальность предстает в схеме Тарда как мнимая сущность, участвующая (несмотря на свою виртуальность) в мышлении индивида, а значит, и влияющая на его поведение.

Классическая демаркация предметных областей социологии и психологии проводилась по линии концептуального разграничения внешнего и внутреннего в человеке (так же, как в философско-антропологическом подходе принято различать дух и душу). И здесь при построении теоре-

тической конструкции, призванной «строго научно» объяснять поступки людей, возможно пойти двумя путями. Первый путь, признающий «предельной реальностью» нечто внешнее, формирующееся из отношений с другими людьми. Условно его можно обозначить как социоцентризм. Под вторым путем, который может быть назван психоцентристским, мы будем понимать онтологическую установку, провозглашающую в качестве «предельной реальности» субъективную способность человеческого субъекта к конструированию внешнего мира.

Совершенно ясно, что ни одна из сторон не является антиреалистской в строгом смысле этого слова. Всем теоретикам понятие реальности необходимо как важнейший элемент комментария чужих взглядов, а также для автокомментария. Ведь любое теоретизирование, будь оно спекулятивным, или эмпирико-критическим, или каким-нибудь еще, всегда нуждается в проявляющем механизме, делающем схему наглядной и доступной для понимания. Как уже отмечалось в предыдущей главе, понятие реальности является своего рода центром герменевтического круга, той осью, вокруг которой происходит бесконечный цикл интерпретаций.

Но понятие социальной реальности является особым в том смысле, что оно порождено теоретизированием особого рода. Своим возникновением оно обязано ряду интеллектуальных течений, приведших к парадигматическим изменениям в мировоззрении и мышлении последних двух столетий. Поэтому понятие социальной реальности является теоретически и даже идеологически нагруженным.

## 2. Интерес к повседневности

Для второй половины нашего столетия наиболее характерным в области социальной теории стало стремление избавиться от избыточной теоретичности своих построений. Под прямым влиянием новейших философских течений социологи стали терять доверие к классическому пониманию своего объекта, предмета и метода. Бесконечные споры о том, что первично — социальные структуры, действия или культурные значения, — заставили теоретиков задуматься о поиске нового способа постановки проблемы социальной реальности.

Концептуальные основания для радикальной модернизации взгляда на предмет социологии были взяты главным образом из феноменологической философии Э. Гуссерля. Хотя для преодоления классической традиции активно использовались аргументы, рожденные в иных интеллектуальных течениях, например в витгенштейнианстве, неомарксизме и др.

Как известно, главные положения философии Гуссерля относительно нашего знания о мире основывались на проблематизации смысла, т.е. на обращении к смыслу как чему-то, нуждающемуся в объяснении и концептуализации. С древнейших времен философы без затруднений

использовали слово «смысл», преодолевая с его помощью другие затруднения. Вся «Метафизика» Аристотеля представляет собой по сути простое перечисление смыслов, в которых мы говорим о тех или иных предметах. Гуссерль же обратил внимание на то, что при обращении со смыслами, т.е. при наделении чего-либо смыслом, и происходит самое главное в деятельности сознания.

Если рассматривать Гуссерля с точки зрения картезианской или кантовской парадигмы, то он может показаться субъективистом. Однако основная идея феноменологии возвращает мышление из сферы теоретического конструирования и системосозидания в область непосредственного рассмотрения мыслительной активности человека. Это мотивируется необходимостью преодоления субъект-объектного рассмотрения процесса познания. Феноменологи убеждены, что предметом познания является бытие, понятое как коррелят сознания и в соответствии со свойствами сознания.

Таким образом, феноменология может рассматриваться как метод уяснения смысловых полей сознания. Гуссерль был учеником Brentano. Однако его выводы существенно отличаются от выводов, сделанных учителем. Основоположник феноменологии убежден, что бытие есть то, что присутствует в человеческом мышлении и зависит от него. То есть то, чем для нас является реальность, всецело обусловлено конституитивной деятельностью сознания. При этом результатом конституирования полагается не теоретико-концептуальная конструкция, а некая совокупность смыслов, которые мы приписываем феноменам внешнего мира.

Эта позиция подвергалась и подвергается критике со стороны тех, кто считает внешний мир независимым от сознания. Но если применить эти рассуждения не к области мира вообще, а лишь к области мира социального, то парадоксальность данных выводов резко снижается. Дело в том, что понимание социальной реальности не тождественно пониманию физической реальности, в основе которого лежит непосредственное восприятие феноменов. Ненаблюдаемость социального с самого начала воспитывает в человеке умение мыслить его как результат абстрагирующей деятельности ума.

### **3. Объективность, субъективность и интерсубъективность**

Обращение к феноменологической идеологии произошло на фоне зашедшего в тупик спора о методах социального познания. Все попытки освободиться от диктата естественнонаучных теоретико-методологических стандартов способствовали прояснению ряда основополагающих моментов, лежащих в основе подхода к обществу как к реальности. Кроме того, в ходе рассмотрения были осознаны важные свойства любого теоретизирования.



В соответствии с классическими стандартами построения научной теории миру приписываются фундаментальные свойства и качества, выражающие его сущность. На постижение этих свойств должно быть направлено человеческое познание, ибо именно они являются каркасом объяснения любых единичных событий данной природы. Единичные события (факты) анатомируются по одной схеме или объединяются по другой. И первая, и вторая схемы рождены теми онтологическими допущениями, которые мы называем фундаментальными свойствами мира.

В классической теории науки считалось, что исследователь, вооруженный строгой научной методологией, открывает и обосновывает фундаментальные свойства мира. Привилегированный статус строгой научной методологии обосновывается на уровне здравого смысла, доказывая свою эффективность «всем ходом последующего развития науки».

Постпозитивисты, сторонники социологии знания и постмодернисты поставили под сомнение эту модель научного теоретизирования. Они смогли убедительно показать, что любое эмпирическое исследование никогда не начинается с чистого листа — оно всегда теоретически обусловлено. То есть, принимая любые действия, направленные на получение знания, мы всегда уже заранее знаем, каким оно должно быть.

Эта точка зрения полностью переворачивает идеальную модель научного поиска, побуждая искать ненаучные образы и метафоры, предшествовавшие теоретизированию. Поиск таких предтеоретических образований с неизбежностью приводит к так называемому жизненному миру (*Lebenswelt*) как к возможному источнику последних. Но если жизненный мир признается в качестве «прародины» теоретического конструирования, то меняется само направление поиска ответов на волнующие нас вопросы. Ведь методика анализа жизненного мира в корне отлична от способа рассмотрения и объяснения внешних объектов. Не поиск причин явлений, а идентификация значений феноменов сознания — суть новой процедуры, являющейся стержнем феноменологии.

Для социальной теории это означает постулирование нового типа связи между объектами теоретического рассмотрения. Этот тип связи является не причинно-следственным и даже не функциональным. Напомним, что в математическом естествознании любое объяснение зиждется на выявлении точной математической зависимости между переменными, т.е. некоторыми изменяющимися параметрами, полностью характеризующими физический, химический или любой другой естественный процесс.

По аналогии с этой схемой социологи приняли в качестве универсальной объясняющей модели причинно-следственное соотношение мотива (намерения, целеполагания) и действия. Отсюда и классический девиз социологического исследования: искать мотивы поступков. Однако, как утверждают феноменологи, мотивы можно рассматривать как социальные правила, помогающие объяснять и предсказывать действия других лю-

дей. В соответствии с данными правилами этим людям приписываются определенные социальные ориентации.

Как писал основоположник феноменологической социологии А. Шюц, приписывание другим людям определенных намерений не является методическим в традиционном смысле. Понимание (*Verstehen*) другого человека есть особая техника межперсонального взаимодействия, не имеющая ничего общего с интроспекцией, вживанием или экзегетикой. Каков же тогда метод, если приписывание мотивов не является методическим? Следуя логике введения понятия жизненного мира, можно предположить два возможных пути обоснования нового метода. Первый предполагаемый путь — возврат к эссенциализму. Раскритикованный позитивистами и философствующими естествоиспытателями эссенциалистский взгляд на вещь как скрытую за внешним явлением внутреннюю и интеллигибельную сущность соответствовал бы главной феноменологической интенции — возврату к проблеме смысла.

Второй путь методологической реформации социальных наук доводил бы до логического завершения сравнение мышления с языком. С этой точки зрения способы объяснения и предсказания социальных феноменов должны напоминать приемы оперирования с языковыми единицами, т.е. с текстами. Другими словами, методология социального познания должна обрести собственную идентичность где-то между филологией и лингвистикой.

Эти два пути противопоставлены друг другу лишь на первый взгляд. На самом же деле у них гораздо больше общего, чем отличного. Главной нитью, связывающей традиционную метафизику и текстологию, является эпистемологическая ориентация на категории значения и смысла, а не на причинно-следственные или функциональные зависимости.

Ориентация на выявление значения социального действия нельзя отождествлять с провозглашением идеалов субъективизма в социальной теории. Речь по-прежнему идет не о произвольных значениях поступков. Однако, как уже отмечалось, феноменологи далеки от наивной веры в возможность объективной теоретической конструкции. Социальные значения по своей природе и не объективны, и не субъективны. Они интерсубъективны, т.е. одинаковы для всех членов сообщества. Но это не означает их какого-то существования за пределами человеческих сознаний.

Таким образом, феноменологически ориентированные социологи отказываются от дедуктивного алгоритма построения научной теории. Такой алгоритм, привычный для естествознания и используемый в классической социологической теории, заменяется иной процедурой. В ее основе лежит представление о социальном мире как о мире, обладающем внутренне присущей ему структурой значений.

Это означает, что социологическая теория должна строиться не «сверху», а «снизу». Для объяснения, например, какой-либо социаль-

ной структуры отнюдь недостаточно описать ее с помощью абстрактных и аналитически определенных терминов. Такому описанию феноменологический подход предпочитает составление перечня значений, которые придают люди всем возможным ситуациям взаимодействия с данной структурой. Именно такой перечень позволит определить порядок признания, характеризующий ее в наиболее существенных чертах.

Данный подход не следует считать субъективистским. Его разработчики, настаивающие на интерсубъективном характере системы значений, предложили свою стратегию разработки критериев обоснованности социального знания. В итоге ими были сформулированы три критерия, которым должны удовлетворять конструирование и оценка научных моделей социального мира, чтобы не считаться произвольными или субъективными.

1. Конструкты не должны противоречить друг другу.

2. Результаты концептуализации должны предполагать возможность «соотнесения любых человеческих действий и их результатов с субъективными значениями действий индивидов».

3. Конструкты повседневного опыта должны соответствовать социологическим конструктам, и наоборот. Реальное действие в мире, организованное по социально-теоретической схеме, должно допускать принципиальную возможность его интерпретации в терминах обыденного сознания.

Можно видеть, что переориентация социологии на понятие жизненного мира и проблему значения потребовала от теоретиков осмысления ранее неэксплицированных процедур, детерминировавших характер и направление теоретизирования. По сути, феноменология вновь поставила проблему соотношения теоретического с обыденным в социальном познании.

Достаточным основанием для перехода от классической социологии к феноменологической парадигме ее сторонники сочли опровержение аналогии между физической и социальной реальностями. Сколь универсальным бы не мыслился его создателям феноменологический метод, его непосредственное вмешательство в область физики или биологии не так уж значительно. Хотя некоторые философы и взялись за выявление метафор, лежащих в основании научных идеализаций и абстрагирований, дальше интерпретаций и мировоззренческих обобщений дело не шло. Социологи же решительно включили феноменологические девизы в структуру и содержание своего теоретизирования.

Если говорить об иерархии реальностей, то феноменологические социологи придали верховный статус жизненному миру, назвав его предельной реальностью. Гуссерль показал, что источником конструирования физической реальности являются образы и реифицированные объекты, полученные в процессе хабиитуализации практической деятельности

человека. В социологии же этот мир опыта и является единственной интеллигибельной реальностью. При реализации феноменологической стратегии возникает новая асимметрия между естественнонаучной и социологической онтологиями. Получается, что в первом случае понятие «реальность» имеет один онтологический статус, а во втором — другой.

Однако, несмотря на все декларации, феноменологическая социология не является составной частью философского учения, созданного Гуссерлем. Разрабатывая ее теоретическую схему, Шюц и его последователи предпочли отказаться от многих важных положений ортодоксальной феноменологии. Почти не затронутым оказался и феноменологический концептуальный аппарат. Это не удивительно, ведь феноменология и феноменологическая социология основывается на совершенно различных допущениях относительно природы объекта исследования. В то время как Гуссерль и его ученики заняты поиском пути к чистому сознанию, ставящему под вопрос любое опосредование между собой и миром, феноменологические социологи нацелены на выявление и фиксацию перечня интерсубъективных значений, позволяющих людям осуществлять взаимосогласованные и взаимопонятные действия.

Для Шюца причиной отхода от некоторых феноменологических тезисов явилась иная, «социологическая» трактовка проблемы интерсубъективности. Там, где философу вполне достаточно постулировать существование другого разумного человека, его потока сознания, жизненного мира и т.п., социолог находит такое постулирование плохо обоснованным. Действительно, мысленный эксперимент, проводящий аналогию между опытом внутреннего переживания себя и другого человека, фактически делает основанием аналогии сходство внешнего облика.

Несмотря на критическое отношение к данному тезису, феноменологические социологи сохраняют понятие аппрезентации (восприятия жизни чужого сознания по аналогии его телесных явлений). Более того, они последовательно проводят в жизнь тезис о смягчении противоречия между субъективным и объективным.

Особая «нетеоретичность» феноменологической социологии, поставившей под сомнение эффективность использования таких научных абстракций, как социальный класс или социальный процесс, породила тезис о том, что социология является не только концепцией социального мира, но и его частью.

Итак, подлинная или предельная реальность есть прежде всего социальная реальность, причем та самая, которая переживается нами в повседневной жизни. Все остальные реальности — физическая, биологическая или историческая (а также социальная, но выраженная в схемах и теориях) есть вторичные реальности, производные от жизненного мира. Они получены из жизненного мира путем его тематизации и превращения в определенный дискурс.

Эта схема неплохо описывает социальную реальность в ее историческом измерении. Ведь она есть продукт исторического пути, пройденного данным обществом. Она же позволяет нам с помощью обратной перспективы изучать историю и наделять исторические события тем или иным значением.

Механизм продуцирования, консервирования, репродуцирования и трансформации компонентов социальной реальности, подробно описанный социальными феноменологами, представляется механизмом в полном смысле этого слова. Теперь реифицированные знания и умения избыточно уподобляются материальным вещам. Из подобных описаний нельзя получить представление о специфичности описываемого объекта. Гораздо лучше с данной задачей справляется теория французского социолога П. Бурдьё.

Центральное понятие данной теории — *habitus* — представляет собой систему устойчивых предрасположенностей и предпочтений, приобретенных в результате практики и предназначенных для новой практики. Находясь под влиянием традиции французского структурализма, Бурдьё называет *habitus* совокупностью структурированных структур, предназначенных для функционирования в качестве структурирующих структур. С его помощью человек способен достигать результатов, к которым он не стремится, но которые важны для общества. Ведь *habitus* не является результатом подчинения сформулированным правилам. Подчиняясь ему неосознанно, люди осуществляют значительную часть коллективных и индивидуальных действий. То есть история, объективированная в системе предпочтений, делает практики взаимно понятными и непосредственно приспособленными к структурам.

Именно это создает эффект внешней и квазивещественной стихии. Никто из людей не в силах изменить *habitus*-предпочтения, но зато может познать их с помощью рациональной схемы, каузальных зависимостей и генерализаций. Одним из краеугольных камней марксистской обществоведческой традиции являлось учение об общественном сознании, в котором важную роль играло разделение на теоретическое и быденное. Используя данную терминологию, можно было бы сказать о том, что представление о социальной реальности родилось в определенный момент (или на определенном этапе) развития теоретического уровня общественного сознания. Сегодня мышление уже не нуждается в так понимаемой реальности для объяснения социальных явлений. Однако это не значит, что современная мысль не нуждается в самом термине. Просто изменяется его функциональная нагрузка. И изменяется радикально. Если раньше социологи стремились реконструировать социальную реальность в виде схем, выявить и описать ее структуру, а философы готовились к обсуждению априорных возможностей ее постижения и т.п., то сегодня данное понятие играет роль связующего звена между концептуальными

построениями и здравым смыслом. Именно оно позволяет интерпретировать дискурсивные конструкции различных уровней, связать описания и самоописания, сделанные различными наблюдателями, объединяя тем самым различные точки зрения.

#### 4. Споры об основаниях социальной теории

Вопросы, возникающие в связи с введением понятия социальной реальности, с самого начала существенно отличались от аналогичных вопросов в философии естествознания и гуманитарных наук. При рассмотрении данной проблемы предполагалось раскрыть причины того, что понятие «социальная реальность» нельзя соотносить с понятием «реальность» как вид с родом. Представления об обществе как о реальности формируются совершенно иным путем, нежели представления о физической реальности или о той реальности, которую обычно рассматривают философы. В то же время история введения в оборот понятия социальной реальности дает нам немало примеров различных внешних влияний, наложивших свои отпечатки на его содержание, а значит, и на способы его применения в различных дискурсивных практиках.

Произведенная реконструкция эвристических возможностей концепта «социальная реальность» в классических теориях общества позволила определить единую схему онтологизирования. При этом рассмотрению подвергаются различные виды реификаций, формирующих совокупности онтологических допущений, призванных концептуализировать действия людей. Сопоставление этического понятия поступка с социологическими концептами действия и поведения дает основание утверждать, что современное обществознание и науки о человеке строятся на гетерогенных основаниях и что эту ситуацию нельзя расценивать как нормальную. Тем более что в научном мире последних десятилетий фактически исчезает стремление обсуждать онтологические проблемы в связи с методологическими затруднениями.

Среди рациональных инициатив современного обществоведения особое значение имеет попытка преодоления гетерогенности социальной теории, предпринятая социальными феноменологами. Благодаря непосредственному обращению к сфере смысла им удается сделать прозрачными те неявные онтологические допущения, которые фундировали концептуальный каркас традиционной социологии. Однако социальная феноменология, разрешив немалое количество сложных вопросов, породила новые, не менее сложные. Проблема состоит в том, что превращение «этического человека» или «актера» в «интерпретатора» — а именно в этом заключается суть теоретической новации феноменологов — ставит под сомнение все сложившиеся каноны научности как таковой. Таким образом, несмотря на все декларации участников данного движения, обращение к *Lebenswelt* не позволяет выяснить природу социальной реальности.

Несмотря на все попытки теоретиков обойти вопрос о концептуальной схеме и лежащих в ее основании онтологических допущениях, последние остаются определяющими для любых моделей социальных явлений. Реификация действий, отношений или институтов вступает в противоречие с иными реификациями, например этическим учением о благе, добре и зле или современными культурологическими концепциями, выводящими все, в том числе и общество, из культуры. При этом последняя приобретает статус порождающей природы или производительного механизма, вытесняя идею самодостаточности социального. Поднимаемый в связи с этим вопрос об онтологическом статусе социальных вещей оказывается вопросом о мере человеческого в социальном порядке и о месте социального порядка в общем космическом порядке, т.е. в универсуме.

Одним из итогов исследования явилось уточнение смысла понятия «социальное пространство» в различных стратегиях реификации. Оптическая метафора, используемая здесь для построения образа социальной реальности, оказывается «проводником» определенных намерений и идей, традиционно относимых к области этики. Два образа — круг и прямая — фактически образуют альтернативные теории справедливости и человеческого достоинства. Таким образом, социальная онтология вновь оказывается связанной со сферой смысла. На первый взгляд кажущаяся несущественной смысловая наполненность дихотомии прямой и круга как графически выраженных принципов организации социального пространства связана с другой, более глубокой концептуальной оппозицией: оппозицией уникального и универсального. Данная оппозиция, берущая свое начало в конкуренции платоновской и аристотелевской традиций, позволяет выявить два альтернативных пути построения модели реальности.

Первый путь, опирающийся на философское учение Платона, предписывает рассматривать мир, в том числе и социальный, как некое единое целое, где универсальное есть закон для всего единичного. Второй путь, инициированный Аристотелем, вынуждает рассматривать мир как совокупность уникальностей и сингулярностей. Каждая из двух выше-названных стратегий формировала онтологические системы, основанные на реификациях определенного рода. В объяснении сферы человеческого действия данные реификации позволяли строить объективистские онтологические схемы, фактически свободные от первоначальных смысловых зависимостей.

Внутренняя рассогласованность социальной теории находит свое отражение в феномене методологической неопределенности. Исследователи испытывают ностальгию по временам, когда число вопросов, касающихся методологии, было значительно меньшим, а их характер не — не столь радикальным. Современное социальное познание сегодня находится на перепутье между двумя типами объяснения, рождающими различные



способы организации знания. Первый тип — каузальный — ориентирован на естественнонаучную традицию и механические аналогии. Утратив бывшее влияние в классическом социологическом исполнении, каузальное объяснение возвращается в виде культурологии и социальной антропологии, беря на себя ответственность за объяснение всего и вся в жизни человека и общества.

Стремление значительной части научного сообщества к каузальному типу объяснения понятно, ибо такое объяснение соответствует максимально рациональной ориентации среди явлений любой природы, лишь бы был известен механизм, их порождающий. Техника и классическая механика со своим предельным детерминизмом продолжают оставаться идеалом для тех, кто обнаружил колоссальный эвристический и объясняющий потенциал понятия культуры.

Второй тип объяснения — телеологический — основывается на совершенно иных онтологических допущениях, не позволяя рассматривать человека как высокодетерминированное существо. Лишь целеполагание позволяет нам понять и объяснить человека, утверждают его сторонники, ломая все концептуальные схемы каузалистов и отвергая их онтологию.

Оппозиция каузального и телеологического, с некоторыми оговорками, трансформируется в противопоставление двух методологических традиций: функционализма и эссенциализма. Спор между данными традициями и определяет будущее социальной онтологии, выявляя возможные смыслы понятия социальной реальности.

Современное социальное познание, и в этом следует согласиться с социальными феноменологами, более не может игнорировать проблему значения. Лингвистический поворот, во многом предопределивший развитие философии и науки в XX в., с неизбежностью возвращает социальную теорию к эссенциалистской методологии, ибо рассмотрение сигнификации и смысла требует применения именно эссенциалистских методик, хотя и не отменяет значимости функционалистского подхода. Проблема современной социальной теории заключается в поиске концептуального каркаса, позволяющего совместить эссенциализм и функционализм. А это, в свою очередь, означает необходимость новой онтологии, новой реификации сферы человеческого и социального.

Неклассическое теоретизирование поставило под сомнение как онтологический объективизм, так и его радикальную критику с позиций субъективизма и релятивизма. Наиболее существенным вкладом в преодоление императивов классической онтологии внес деятельностный подход, последовательно реализованный в различных версиях прагматизма. Оказалось, что онтологические построения не предшествуют познанию и не выводятся из фактов, а направляются человеческими интересами. Здесь имеются в виду не просто интересы людей, ставящих перед собой те или иные утилитарные цели, но глобальный интерес человеческого рода, который именно так способен артикулировать себя в мире.

Но если человеческое знание, с помощью которого создан образ реальности, направляется интересом, то есть все основания считать ее «рукотворной». Многие в таком заявлении сразу же увидят другое: никакая рукотворная реальность не есть реальность, а всего лишь выдуманная человеком конструкция. Таких реальностей может быть множество и все они никак не гарантированы от произвольного моделирования. Однако утверждение о рукотворности реальности вовсе не означает возврата к субъективизму. Речь идет лишь об отказе от представления о реальности как об одной (пусть и очень большой) вещи. В действительности при переходе мира вещей в реальность происходит построение конфигурации из объектов с различным онтологическим статусом.

В случае с социальной реальностью дело обстоит еще сложнее. Лишь наличие определенного опыта в конституировании объектов с различным онтологическим статусом (с середины XVII по середину XIX столетия) открывается возможность конструировать реальности исключительно из «несуществующих сущностей», т.е. объектов, лишенных вещественных характеристик. Социальные институты, действия и намерения не обладают параметрами вещи. Но они существуют в пространстве и во времени, а значит, они реальны. В традиционной метафизике они были бы наделены статусом акциденций в противовес субстанциям. Новоевропейская идея реальности позволила уравнивать субстанции и акциденции. Теоретическая социология построила реальность из одних лишь акциденций. Перед философами встала проблема привязки данных акциденций к единой и невидимой субстанции. Этой субстанцией явилась некая стихия социального как такового.

## 5. Герменевтика субъекта

Дальнейшая эволюция понимания реальности оказалась зависящей от изменения качественных характеристик, с помощью которых описывается все реальное. Человек оказывается связанным с реальностью более сложными отношениями, чем это представлялось теоретикам классического периода. Кроме того, выявилась инструментальная и методическая несостоятельность так называемой объективистской парадигмы, которая санкционирует образ и модель реальности. Не только наука, но и философия лишили себя средств и методов исследования внутреннего, объявив эссенциализм и телеологию пережитком прошлого. В современной мысли главные надежды на возврат к идее внутреннего связываются с так называемым языковым поворотом и принципом дополнительности описаний.

Главная идея, лежащая в основе современного понятия общества, заключается в том, что общество существует именно как реальность, хотя и особого рода. Ведь с античных времен общество мыслилось как государство, т.е. как организация людей, деятельность которой регулируется

определенными правилами. Этими правилами были законы и социальные нормы, а само государство Аристотель определял как наивысший тип общения. Для решения глобальных задач и надзора за исполнением законов существует власть. Законы могут оказаться «плохими» (несправедливыми, неработающими, не способствующими, а препятствующими достижению очевидных и сформулированных целей), а власть может игнорировать интересы людей, т.е. не соответствовать назначению. И в первом, и во втором случаях на помощь человеку должен прийти разум. Организация должна быть улучшена, рационализирована.

Этот способ рассуждения основан на следующих онтологических предпосылках:

- а) человек есть существо, устремленное к благу;
- б) человек способен понять, что такое благо, с помощью разума;
- в) люди могут и должны совместно создавать и сохранять условия, способствующие достижению блага.

Данный дискурс представляет собой исторически первую рациональную интерпретацию человеческого действия и знаменует собой окончание действия поведенческого алгоритма, обусловленного мифом, традицией и нравами. Обретение исторического сознания, встреча с другими культурами и множество иных причин способствовали стремлению к рациональному обоснованию человеческих действий.

Отличительные особенности рациональности этого типа — специфический способ аргументации, основанный на представлении о внутренней природе человека, позволяющей утверждать нечто в качестве блага. Как писал Аристотель в «Политике», всякое государство есть общение, а общение всегда происходит ради блага, из главных же благ наиглавнейшее — благо государственное. В данной концептуальной схеме все многообразие социальных явлений описывается с помощью двух областей знания: этики и политики. Зная, что такое индивидуальное благо и благо коллективное, мы можем путем правильного рассуждения выбирать из многообразия возможных поступков те, которые соответствуют их достижению. А также путем общения сообщать наши мнения друг другу. В этом и состоит суть социальной жизни, как понимали ее во времена Аристотеля. Исходя из нее разрабатывали свои технологические рекомендации мыслители последующих эпох (этика — в сфере приватного, политика — для власть осуществляющих).

Существует устойчивая традиция диахронного рассмотрения социальной (этико-политико-правовой) теории Аристотеля по отношению к социальным теориям, возникшим после 1840 г. В пользу такого подхода несомненно найдутся убедительные аргументы, главным из которых является рождение социологии как науки, развитие которой породило совершенно иные, «подлинно научные» теории. И Аристотель (наряду с Гоббсом, Локком и др.) действительно может рассматриваться как своего рода предшественник.

Однако этическая мысль продолжается. Реформируются и модернизируются классические этические учения, создаются новые. В своих построениях авторы этических теорий используют отличные от социологических способы объяснения и понимания сущности социального. Можно даже говорить об ином порядке этического дискурса, формирующего собственные понятия мира, человека и трансцендентного.

При всем разнообразии этических доктрин и традиций, а также подходов к их систематизации и классификации именно порядок дискурса характеризует их специфику, проводя демаркационную линию между этическим и научным рассмотрением вещей, событий и процессов.

Понятие социальной реальности не случайно отсутствовало в этических и политических учениях Платона, Аристотеля или Цицерона. Не найти его и среди этико-антропологических размышлений средневековых богословов. Однако, возможно, в этической теории существовало понятие или группа понятий, выполняющих сходные функции. Данный вопрос действительно важен для нашего исследования и нуждается в дополнительном рассмотрении.

Как уже отмечалось, введение понятия «реальность» было связано с очередным этапом геометризации мира и рождением математического естествознания. Обычно утверждают, что в это время произошла смена картины мира: новоевропейская картина мира сменила средневековую или ренессансную (в зависимости от того, считается ли Возрождение последним этапом средневековой мысли, или самостоятельной историко-философской эпохой). Под картиной мира здесь подразумевается не просто изображение чего-либо внешнего, например конфигурации внешних очертаний предметов мира. Говоря о картине мира, всегда подразумевают сам мир, т.е. сущее в его целом (*on heî on*). Сущее выстраивается в такую картину, из которой его можно было бы охватить единым взором. Понять в один миг и мир, и человека в мире.

Следующий шаг на этом пути — такое сопоставление философских учений разных эпох, при котором самые существенные различия могут быть объяснены в терминах изменения картины мира. Даже для тех понятий, которые сохранились при таком переходе, необходимо устанавливать смысловые изменения. Ведь изменение каких-то отдельных концептов должно вызывать изменение связанных с ними концептуальных конструкций.

Реконструкция истории философии как последовательности сменяющих друг друга картин мира становится необходимой для корректной интерпретации отдельных философских теоретических построений и всех остальных дискурсивных практик. Шаг за шагом создаются описания античной и средневековой, ренессансной и новоевропейской, современной и постсовременной картин мира.

Идея, лежащая в основании этой методологии, несомненно, обладает определенным эвристическим потенциалом. Однако нельзя не замечать

той угрозы, которая возникает при абсолютизации данного подхода, когда данная схема истолковывается не инструментально-эпистемологически, а онтологически. Тогда, поверив в реальность данной схемы, исследователь непременно начинает искать сходства и подобия там, где их нет. Во многом неоправданный поиск аналогий инициирует убеждение в том, что при переходе от одной картины к другой наследуется ее форма или структура.

Хайдеггер был одним из тех, кто первым подверг критике данный методологический подход. Он обратил внимание на то, что в самом основании данного подхода лежит метафора, рожденная современным взглядом на мир, т.е. одной из картин мира. Именно в Новое время мир стал рассматриваться как картина, отмечает немецкий мыслитель. Человек оказался в роли «спрашивающего мир», но не как прежде, не с благоговейным вопрошанием, а с подлинно судебской строгостью. Но как же тогда сравнивать новоевропейскую картину мира с другими, если сам сравнивающий не может быть внешним наблюдателем? Как одна из альтернатив в современной философии может рассматриваться антропологический подход, в котором картина мира не исчезает, а становится производным понятием, получающим свое определение через понятие человека. Любопытно, что некоторые сторонники антропологической перспективы вводят в своей онтологии понятие картины человека.

Думается, что и этот подход ставит ряд трудных проблем перед исследователем, в чьи задачи входит сравнение дискурсивных практик различных эпох. Однако антропологическая ориентация открывает доступ к герменевтическим методикам, направленным на выявление смысла, вкладываемого авторами в те или иные концептуальные инициативы. Не трансляция системы понятий из одной картины мира в другую, но смысловое единство дискурса и образа, причины формальной и причины целевой — действительная задача, без решения которой невозможно корректное сравнение этического и социально-научного рассмотрения человеческого поведения.

Если обратиться к философским словарям, то из них можно узнать, что этический способ рассмотрения человеческого поступка отличается от социологического самым способом определения субъекта. В этике действующий субъект полагается как существо, которое стремится к благу. Различие между этическими системами главным образом сводится к различному определению блага.

Фактически любая этическая система опирается на концепцию правильности и концепцию блага, из которых затем выводится концепция морально ценного человека. Если способ соотнесения этих понятий опирается на телеологию, то благо определяется независимо от правильности, а правильность определяется как то, что максимизирует благо.

Если же правильность первична по отношению к благу (благо может быть определено лишь через концепцию правильности), то мы имеем дело с этической доктриной, трактующей справедливость как честность. Тогда телеологический способ соотнесения базовых понятий уступает место эссенциалистскому по своей сути пониманию правильности. Правильность оказывается самодостаточной и самоопределяющейся сущностью.

Нетрудно заметить, что и в первом, и во втором случае человек оказывается перед выбором, совершать который он должен на основе обладания истинным пониманием блага. И здесь многие современные интерпретаторы совершают существенную ошибку, истолковывая обладание истиной в духе новоевропейской эпистемологии. В этом случае под истиной понимают адекватную и корректную информацию об объекте. Тогда истинное понимание блага можно будет уподобить знанию критериев, позволяющих различить благо и то, что благом не является.

Главный аргумент, который можно привести против данной интерпретации, — ни одна классическая этическая теория не содержит каких-либо описаний блага, спецификаций и таксономий его видов, признаков и т.п. Благо нельзя знать или определять так, как определяются обычные вещи. Но тогда как же?

М. Фуко в своих лекциях, посвященных герменевтическому прочтению античного понятия субъекта<sup>1</sup>, отметил очень важное обстоятельство, касающееся всего образа человека. По его мнению, природа субъекта как такового еще не давала ему неотъемлемого права на истину. Для постижения истины субъект должен был измениться сам, превратившись в нечто иное. Трансформация или обращение собственного бытия — цена обладания истиной. Сегодня же мы склонны полагать, что не субъект изменяется в процессе постижения истины, а истина рождается как продукт конструктивной активности субъекта.

В традиционном обществе не существует рефлексии по поводу нравов до тех пор, пока историческое сознание не выдвигает требования объяснения их изменчивости. И общество по мере все большей замены нравов рациональным учением о нравственности начинает эволюционировать в сторону совершенно иного способа поддержания социального порядка.

Но чем же принципиально отличается этот вновь открытый способ? Его принято называть рационализацией человеческого поведения, в основе которой лежит рассуждение о благе, добре и зле, нравственном и безнравственном. Нравственная норма по сути задает модель объяснения реального поступка. Мысль о должном формирует способность оценивать сущее. Нравственность предстает перед нами как своего рода производная, т.е. постоянная величина, необходимая для ориентации среди переменных величин (изменчивых нравов).

---

<sup>1</sup> Фуко М. Герменевтика субъекта. С. 287.

### Основная литература

1. *Пржиленский В. И.* Философия юридической науки: учебное пособие для магистрантов и аспирантов, обучающихся по специальности «Юриспруденция». М.: Норма; ИНФРА-М, 2016.
2. *Пржиленский В. И.* Социальные технологии: фундаментальные и прикладные проблемы. М.: Норма; ИНФРА-М, 2016.
3. Философия права: концептуальные основы преподавания в юридических вузах / под ред. Л. А. Деминой. М.: Норма; ИНФРА-М., 2016. С. 5–52.
4. *Пржиленский В. И., Пржиленская И. Б.* Теоретическое знание в структуре и содержании образовательных практик // *Философские науки*. 2016. № 2. С. 36–45.
5. Современная философия: интеллектуальные технологии XXI века: рабочая программа. М.: Издательский центр Университета им. О. Е. Куцафина (МГЮА), 2015.

### Дополнительная литература

6. *Анкерсмит Ф. Р.* История и тропология: взлет и падение метафоры. М.: Прогресс-Традиция, 2003.
7. *Бондаренко Н. Г., Пржиленский В. И.* Социальная реальность: образы и концептуализация. М.; Ставрополь: Изд-во СГУ, 2009.
8. *Бурдые П.* Университетская докса и творчество // *Socio-Logos'96*. М.: Socio-Logos, 1996.
9. *Гусев С. С., Тульчинский Г. Л.* Проблема понимания в философии. М.: Политиздат, 1985.
10. *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. I. Общее введение в чистую феноменологию. М., 1999.
11. *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб.: Владимир Даль, 2004.
12. *Делез Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? М.; СПб.: Алетеия, 1998.
13. *Дэвидсон Д.* Об идее концептуальной схемы / *Аналитическая философия: Избранные тексты*. М., 1993.
14. *Касавин И. Т.* Социальная эпистемология. Фундаментальные и прикладные проблемы. М.: Альфа-М, 2013.
15. 10. Культурные универсалии, наука и вненаучное знание / *Заблуждающийся разум? Многообразие вненаучного знания*. М., 1990.
16. *Липман М.* Рефлексивная модель практики образования / Н. С. Юлина. *Философия для детей*. М.: Канон+; Реабилитация, 2005.
17. *Макеева Л. Б.* Язык и реальность // *Логос*. 2006. № 6 (57).
18. *Мамардашвили М. К.* Кантианские вариации // *Квинтэссенция*. М.: Политиздат, 1991.



19. *Микешина Л. А.* Конвенции как следствие коммуникативной природы познания / Субъект, познание, деятельность. М.: Канон+; Реабилитация, 2002. С. 508.
20. *Пржиленский В. И.* Возможна ли техническая наука об обществе? // *Философские науки*. 2014. № 10. С. 9–20.
21. *Пржиленский В. И.* Проблема единства эмпирического и теоретического в творчестве В. П. Кохановского и посттеоретическая философия // *Гуманитарные и социально-экономические науки*. 2014. № 3. С. 136–137.
22. *Пржиленский В. И.* Дотеоретические искусства, социальные практики и «идеальные типы» философствования // *Философские науки*. 2011. № 11. С. 18–30.
23. *Пржиленский В. И.* Управление архаизацией: между этикой, телеологией и технологией // *Философские науки*. 2012. № 5. С. 9–19.
24. *Пржиленский В. И.* Генезис понятия реальности в новоевропейской философии // *Теодицея*. 2012. № 3. С. 63–69.
25. *Пржиленский В. И.* Дэвид Юм и интеллектуальное конструирование реальности / Дэвид Юм и современная философия: материалы конференции. М.: Альфа-М, 2011. Т. 2. С. 60.
26. *Пржиленский В. И.* Идентичность: обретать, выбирать или конструировать? // *Философские науки*. 2009. № 10. С. 32–45.
27. *Пржиленский В. И.* Филюпонойя и посттеоретический жизненный мир // *Социально-гуманитарный дискурс*. 2012. № 3. С. 12–18.
28. *Пржиленский В. И.* Философские проекты знания в контексте развития образовательных практик // *Философские науки*. 2009. № 9. С. 79–89.
29. *Пржиленский В. И., Огородников А. Ю.* Аксиологические основания социального инжиниринга: перспективы поэтапной модернизации современного российского общества // *Социологические исследования*. 2016. № 4. С. 65–74.
30. *Фуко М.* Герменевтика субъекта. М.: Прогресс, 1991. С. 284.
31. *Фуллер С.* Социальная эпистемология университета: как сохранить целостность знания в так называемом обществе знания // *Эпистемология и философия науки*. 2008. Т. XV. № 1.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подведем некоторые итоги. В данной книге не ставилась задача представить еще одну теорию бытия общества или даже сконструировать какую-то специальную социальную или интеллектуальную технологию. Она также не может быть определена как аналитическое исследование методологических возможностей той или иной концептуальной схемы. Автор стремился установить условия, при которых становятся возможными теоретическое и технологическое рассмотрение знаний о современной философии.

Анализируя проблему противоречивого и сложного характера знания в сфере интеллектуальных технологий, автор стремился показать, что она органически связана с необходимостью применять новейшие методики оперирования знаниями, позволяющие дополнить социальное конструирование реальности средствами и методами оперирования смыслом, т.е. интеллектуальным конструированием реальности.

Рассматривая понятие социальной реальности как фундамент социального и интеллектуального конструирования, необходимо было заняться выявлением того онтологического статуса, который принадлежит понятию реальности в современной философии. В данной работе и в некоторых других исследованиях было показано, что экспликация данного понятия в значительной степени затруднена из-за его существования и одновременного присутствия в различных дискурсивных практиках (философской, научной, обыденно-практической и т.п.). Для восстановления первоначального смысла, а также для выявления его последующей эволюции в процессе формирования понятия реальности понадобились нетрадиционные феноменолого-герменевтические методики. Это позволило понять внутреннюю логику превращения совокупности «res» в единую «realitas». Следует отметить, что данная формула обладает немалым эвристическим потенциалом, дополняя ставшую уже классической формулу «от Космоса к бесконечному геометризованному пространству». Последнюю формулу успешно применили физики, создав целый мир современной техники. Вопрос теперь в том, чтобы создать условия для применения этой формулы в области социального проектирования.

Параллельно с философскими спорами о бытии, реальности и ее познаваемости возникает вопрос о сопоставлении онтологических доктрин

различных наук, главным образом естественных. Ученые, методологи и науковеды вынуждены отказаться от идеи единой реальности, по-разному изучаемой в философии и математическом естествознании. Необходимо объяснить, каким образом физическая реальность соотносится с химической, биологической и т.п. Таким образом, возникает тезис о слоях бытия или слоях реальности. Каждый слой имеет нечто общее и свои специфические законы, параметры и т.п. В данном контексте формируется и представление о реальности в одной из самых молодых для XIX столетия наук — социологии.

Вопросы, возникающие в связи с введением понятия социальной реальности, с самого начала существенно отличались от аналогичных вопросов в философии естествознания и гуманитарных наук. При рассмотрении данной проблемы предполагалось раскрыть причины того, что понятие «социальная реальность» нельзя соотносить с понятием «реальность» как вид с родом. Представления об обществе как о реальности формируются совершенно иным путем, нежели представления о физической реальности или о той реальности, которую обычно рассматривают философы. В то же время история введения в оборот понятия социальной реальности дает нам немало примеров различных внешних влияний, наложивших свои отпечатки на его содержание, а значит, и на способы его применения в различных дискурсивных практиках.

Произведенная реконструкция эвристических возможностей концепта «социальная реальность» в классических теориях общества позволила определить единую схему онтологизирования. При этом рассмотрению подвергаются различные виды реификаций, формирующих совокупности онтологических допущений, призванных концептуализировать действия людей. Сопоставление этического понятия поступка с социологическими концептами действия и поведения дает основание утверждать, что современное обществознание и науки о человеке строятся на достаточно гетерогенных основаниях и что эту ситуацию нельзя расценивать как нормальную. Тем более что в научном мире последних десятилетий фактически исчезает стремление обсуждать онтологические проблемы в связи с методологическими затруднениями.

Среди рациональных инициатив современного обществоведения особое значение имеет попытка преодоления гетерогенности социальной теории, предпринятая социальными феноменологами. Благодаря непосредственному обращению к сфере смысла им удается сделать прозрачными те неявные онтологические допущения, которые фундировали концептуальный каркас традиционной социологии. Однако социальная феноменология, разрешив немалое количество сложных вопросов, породила новые, не менее сложные. Проблема состоит в том, что превращение из «актора» в «интерпретатора», из «геометра» в «филолога», — а именно в этом заключается смысл теоретической новации феноменологии, — ста-

вит под сомнение все сложившиеся каноны научности как таковой. Таким образом, несмотря на все декларации участников данного движения, обращение к жизненному миру или миру повседневности не позволяет выяснить природу социальной реальности.

Несмотря на все попытки теоретиков обойти вопрос о концептуальной схеме и лежащих в ее основании онтологических допущениях, последние остаются определяющими для любых моделей социальных явлений. Реификация действий, отношений или институтов вступает в противоречие с иными реификациями, например этическим учением о благе, добре и зле или современными культурологическими концепциями, выводящими все, в том числе и общество, из культуры. При этом последняя приобретает статус порождающей природы или производительного механизма, вытесняя идею самодостаточности социального. Поднимаемый в связи с этим вопрос об онтологическом статусе социальных вещей оказывается вопросом о мере человеческого в социальном порядке и о месте социального порядка в общем космическом порядке, т.е. в универсуме.

Оптическая метафора, используемая для построения образа социальной реальности, оказывается «проводником» определенных намерений и идей, традиционно относимых к области этики. Два образа — круг и прямая — фактически образуют альтернативные теории справедливости и человеческого достоинства. Таким образом, социальная онтология вновь оказывается связанной со сферой смысла. На первый взгляд кажущаяся несущественной, смысловая наполненность дихотомии прямой и круга как графически выраженных принципов организации социального пространства связана с другой, более глубокой концептуальной оппозицией: оппозицией уникального и универсального. Данная оппозиция, берущая свое начало в конкуренции платоновской и аристотелевской традиций, позволяет выявить два альтернативных пути построения модели реальности.

Первый путь, опирающийся на философское учение Платона, предписывает рассматривать мир, в том числе и социальный, как некое единое целое, где универсальное есть закон для всего единичного. Второй путь, инициированный Аристотелем, вынуждает рассматривать мир как совокупность уникальностей и сингулярностей. Каждая из двух выше-названных стратегий формировала онтологические системы, основанные на реификациях определенного рода. В объяснении сферы человеческого действия данные реификации позволяли строить объективистские онтологические схемы, фактически свободные от первоначальных смысловых зависимостей.

Внутренняя рассогласованность социальной теории находит свое отражение в феномене методологической неопределенности. Исследователи испытывают ностальгию по временам, когда число вопросов, касающихся методологии, было значительно меньшим, а их характер — не столь

радикальным. Современное социальное познание сегодня находится на перепутье между двумя типами объяснения, рожающими различные способы организации знания. Первый тип — каузальный — ориентирован на естественнонаучную традицию и механические аналогии. Утратив бывшее влияние в классическом социологическом исполнении, каузальное объяснение возвращается в виде культурологии и социальной антропологии, беря на себя ответственность за объяснение всего и вся в жизни человека и общества.

Стремление значительной части научного сообщества к каузальному типу объяснения понятно, ибо такое объяснение соответствует максимально рациональной ориентации среди явлений любой природы, лишь бы был известен механизм, их порождающий. Техника и классическая механика со своим предельным детерминизмом продолжают оставаться идеалом для тех, кто обнаружил колоссальный эвристический и объясняющий потенциал понятия культуры.

Второй тип объяснения — телеологический — основывается на совершенно иных онтологических допущениях, не позволяя рассматривать человека как высокодетерминированное существо. Лишь целеполагание позволяет нам понять и объяснить человека, утверждают его сторонники, ломая все концептуальные схемы каузалистов и отвергая их онтологию.

Оппозиция каузального и телеологического, с некоторыми оговорками, трансформируется в противопоставление двух методологических традиций: функционализма и эссенциализма. Спор между данными традициями и определяет будущее социальной онтологии, выявляя возможные смыслы понятия социальной реальности.

Современное социальное познание, и в этом следует согласиться с социальными феноменологами, более не может игнорировать проблему значения. Лингвистический поворот, во многом предопределивший развитие философии и науки в XX в., с неизбежностью возвращает социальную теорию к эссенциалистской методологии, ибо рассмотрение сигнификации и смысла требует применения именно эссенциалистских методик, хотя и не отменяет значимости функционалистского подхода. Проблема современной социальной теории заключается в поиске концептуального каркаса, позволяющего совместить эссенциализм и функционализм. А это, в свою очередь, означает необходимость новой онтологии, новой реификации сферы человеческого и социального.

Неклассическое теоретизирование поставило под сомнение как онтологический объективизм, так и его радикальную критику с позиций субъективизма и релятивизма. Наиболее существенный вклад в преодоление императивов классической онтологии внес деятельностный подход, последовательно реализованный в различных версиях прагматизма. Оказалось, что онтологические построения не предшествуют познанию и не выводятся из фактов, а направляются человеческими интересами.

Здесь имеются в виду не просто интересы людей, ставящих перед собой те или иные утилитарные цели, но глобальный интерес человеческого рода, который именно так способен артикулировать себя в мире.

Но если человеческое знание, с помощью которого создан образ реальности, направляется интересом, то есть все основания считать ее «рукотворной». Многие в таком заявлении сразу же увидят другое: никакая рукотворная реальность не есть реальность, а всего лишь выдуманная человеком конструкция. Таких реальностей может быть множество и все они никак не гарантированы от произвольного моделирования. Однако утверждение о рукотворности реальности вовсе не означает возврата к субъективизму. Речь идет лишь об отказе от представления о реальности как об одной (пусть и очень большой) вещи. В действительности, при переходе мира вещей в реальность происходит построение конфигурации из объектов с различным онтологическим статусом.

Социальные институты, действия и намерения не обладают параметрами вещи. Но они существуют в пространстве и во времени, а значит, они реальны. В традиционной метафизике они были бы наделены статусом акциденций в противовес субстанциям. Новоевропейская идея реальности позволила уравнивать субстанции и акциденции. Теоретическая социология построила реальность из одних лишь акциденций. Перед философами встала проблема привязки данных акциденций к единой и невидимой субстанции. Этой субстанцией явилась некая стихия социального как такового.

Особым образом сказалось на социальной онтологии обстоятельство, впоследствии названное отказом от эпистемологии в пользу социологии знания. Сторонники данного отказа заявили, что онтологические предпосылки, явные или неявные, не могут быть истинными или ложными, их признание является результатом внерационального, хотя, может быть, и социокультурного выбора. В этом случае, что совершенно очевидно, социальная онтология перестает представлять проблему для теоретиков познания, полностью переходя в ведение социологов знания. Самым радикальным образом это сказывается на сфере социального проектирования, конструирования и технологизации управления.

Современная философская мысль, как герменевтико-феноменологической, так и лингвоаналитической ориентации, оказалась сконцентрирована на разработке методики операций со смыслом, т.е. на операционализации смысла. Это значит, что теперь феномен смыслообразования и смыслопорождения должен стать одним из главных предметов теории социальных технологий. Десубстанциализация онтологических конструкций, новый критический взгляд на любые онтологии породили совершенно иную ситуацию: теперь необходимо заменить подлинные и виртуальные вещи либо различными способами конституирования, либо различными стратегиями лингвистического поведения. Вопрос

об онтологическом статусе социальной реальности приобрел совершенно иной смысл — насколько данная онтология допускает вторжение в социальные процессы и насколько предсказуемы его результаты?

Один из центральных вопросов, возникающих в современном обществоведении, может быть сформулирован в духе Канта: как возможна теория социальных технологий? Необходимо выяснить, возможно ли сегодня найти равноценную замену утратившей свою силу оптической иллюзии? И нужно ли это? А если нет, то как можно обойтись без объектов с предельным онтологическим статусом, сохранив при этом, хотя бы в минимальной степени, строгость научной теории? Эти и многие другие вопросы, лишь частично разрешенные в данной работе, являются и философскими, и частнонаучными одновременно. От того, какие ответы будут даны на них, во многом будет зависеть облик и содержание обществоведения завтрашнего дня.

Итоги исследования позволяют сделать предположение о том, что развитие теории социальных технологий пойдет не в сторону дальнейшего удаления от теоретико-методологических стандартов естествознания и не в сторону сближения с гуманитарными или юридическими науками. Скорее, мы станем свидетелями одновременного изменения как социально-гуманитарных, так и точных наук. Это изменение, по логике событий, должно преобразовать их настолько, что прежние асимметрии потеряют свою актуальность. Но и надеждам адептов «новой непрозрачности» и других разновидностей релятивизма вряд ли суждено сбыться. Социальная технология как проектирование общества по-прежнему останется рациональным предприятием, а значит, должны быть найдены новые способы онтологического фундирования дедуктивно-аксиоматической системы. Будет ли это новая реификация, либо удастся обойтись без «социальных вещей», покажет время. Пока же можно утверждать, что исследования в области социальных технологий должны быть продолжены.



# ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение .....	3
----------------	---

## Раздел I ФИЛОСОФИЯ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

### Глава 1 ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ И ПОСТТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

1. Поиски новой философии .....	6
2. Эмоции и аффекты как средство познания мира .....	9
3. Методические поиски обмана: социальное vs рациональное .....	11
4. В чем можно подозревать надзирающих и наказывающих, или Куда может исчезнуть новое время? .....	13
5. Философия после «конца философии»: спекуляция за пределами теории .....	16
6. Философ в посттеоретическом жизненном мире .....	18

### Глава 2 ДВЕ КУЛЬТУРЫ ЗНАНИЯ В ИСТОРИИ НАУКИ И ОБЩЕСТВА: ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ СЛЕДСТВИЯ

1. Физики и лирики: сосуществование двух типов познания мира .....	22
2. История научной мысли с социально-эпистемологической точки зрения: этапы или типы знания? .....	24
3. Культура знания как интеллектуальная технология .....	27
4. Технология естественнонаучного мышления .....	29
5. Технологические основы гуманитаристики .....	31
6. Технологии и методологии .....	33
7. Дотеоретические искусства и интеллектуальные практики .....	38
8. «Идеальные типы» интеллектуальной деятельности .....	40
Основная литература .....	51
Дополнительная литература .....	51

## Раздел II РЕАЛЬНОСТЬ, ЗНАНИЕ, ЯЗЫК

### Глава 1 ЭВОЛЮЦИЯ ПОНЯТИЯ РЕАЛЬНОСТИ

1. Вещи, мысли, имена .....	53
2. От «res» к «realitas»: формирование картезианской парадигмы .....	59

3.	Возрождение философского реализма .....	64
4.	Новейшие версии реализма .....	75
5.	Лингвистический поворот и проблема реальности .....	77
6.	Реальность и проблема смысла: феноменологическая перспектива .....	81
7.	Реальность в контексте частнонаучной рефлексии .....	89

## *Глава 2*

### **ИСТИНА И МЕТОД**

1.	Философские основания научного метода .....	95
2.	Платонизм и аристотелизм как альтернативные методологические традиции.....	102
3.	Методологическая схема и действительность.....	105
4.	Знание как социальный феномен.....	111
5.	Эмансипативный интерес разума.....	114
6.	От логоса-разума к логосу-языку .....	120
7.	Значение символических универсумов .....	124

## *Глава 3*

### **РЕИФИКАЦИЯ В ПОСТТЕОРЕТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

1.	«Реальность»: непозволительная многозначность.....	130
2.	«Реальность» и концептуальные затруднения.....	133
3.	Вопрос о реальности или псевдовопрос? .....	136
4.	Альтернативы реальности .....	138
5.	Реальность конструируется?.....	140
6.	«Реальность» в концептуализациях физиков .....	142
7.	Три базовых значения слова «реальность» и их концептуализация в философии и науке.....	147

<b>Основная литература</b> .....	150
----------------------------------	-----

<b>Дополнительная литература</b> .....	150
--	-----

## Раздел III

### **ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ЮРИДИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ**

## *Глава 1*

### **ЭВОЛЮЦИЯ ФИЛОСОФСКО-ПРАВОВОГО ЗНАНИЯ: ОТ СУЩНОСТИ К СМЫСЛУ**

1.	Философия права как наука и учебная дисциплина.....	152
2.	Классическая философия права .....	159
3.	Философия права модерна .....	164
4.	Философия права в ситуации постмодерна .....	172
5.	Философия права и современность.....	177
6.	Правовой универсализм и культурный плюрализм.....	184

## *Глава 2*

### **КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ОБЩЕСТВОЗНАНИЯ И ЮРИДИЧЕСКОЙ НАУКИ**

1.	Концептуализация как социальная технология: возможности и границы правовой институционализации философских понятий .....	188
----	---	-----

2. Правопонимание и правоприменение: поиски соответствия.....	206
3. Модернизация, архаизация и технологии управления социальными системами.....	217
4. Философские проблемы применения социальных технологий в сфере правосудия.....	229
5. Постклассические измерения правового познания .....	237
<b>Основная литература.....</b>	<b>250</b>
<b>Дополнительная литература .....</b>	<b>250</b>

## Раздел IV

### ЧЕЛОВЕК В ЛАБИРИНТЕ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ

#### Глава 1

#### СОЦИАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ: ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНО-ТЕХНОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД

1. Возможности и границы операционализации идентичности.....	252
2. Философские проекты знания в контексте развития образовательных практик.....	263
3. Этический дискурс и социальная реальность.....	280
4. Антропологический горизонт социальной реальности .....	286
5. Реальность как продукт социокультурного освоения мира .....	293

#### Глава 2

#### СОЦИОКУЛЬТУРНОЕ И АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЯ РЕАЛЬНОСТИ

1. Общество и понимание.....	297
2. Интерес к повседневности.....	310
3. Объективность, субъективность и интерсубъективность.....	311
4. Споры об основаниях социальной теории.....	317
5. Герменевтика субъекта.....	320
<b>Основная литература.....</b>	<b>325</b>
<b>Дополнительная литература .....</b>	<b>325</b>
<b>Заключение .....</b>	<b>327</b>