

УРАЛЬСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ОТДЕЛЕНИЕ МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЙ

В.И. МИХАЙЛЕНКО

**ТЕОРИЯ
МЕЖДУНАРОДНЫХ
ОТНОШЕНИЙ**

ФИЛОСОФСКОЕ ВВЕДЕНИЕ

Учебное пособие

Екатеринбург
Банк культурной информации
1998

Михайленко В.И.

Теория международных отношений: Философское введение. –
Екатеринбург: Банк культурной информации, 1998. – 154 с.

(Библиотека международных отношений. Серия «Учебные пособия»).

© В.И. Михайленко, 1998.

© Отделение международных отношений Уральского государственного университета им. А.М. Горького, 1998.

ОТ АВТОРА

НЕ БЕЗ КОЛЕБАНИЙ я решил обратиться в печатное слово курс лекций, прочитанный на философские темы. Для автора, историка по образованию и профессиональному статусу, философия не есть содержание собственного научного творчества, но философское сопереживание, диалог с философским знанием с целью расширения познавательных теоретических возможностей в своем «удельном княжестве» – в исторической науке.

Представленный фрагмент логически предвывает лекционные курсы по теории и истории международных отношений, которые читаются преподавателями университета для студентов специальностей «международные отношения» и «регионоведение». В настоящее время готовятся к печати другие части: «Мир политических знаний» и «Теория международных отношений», хрестоматия, учебное пособие «История международных отношений».

Учебное пособие не претендует на замену курсов философии или тем более истории философии. Его задача проста – ввести студентов в увлекательный мир теоретического освоения и осмысления исторического времени и наполняющих его событий.

Много лет назад на съемках одного из своих ранних фильмов Никита Михалков делился с журналистами опытом использования эффектного кинематографического приема: «отраженное восприятие сильнее прямого». Не являясь профессиональным философом, автор-историк хотел бы передать студентам, избравшим прагматические профессии международных и регионоведов свою любовь и уважение к теоретическому знанию. Из обширного философского материала выбран тот, который, по мнению автора, является наиболее важным для подготовки специалистов-международников.

Я хотел бы выразить признательность профессору Ю.Г. Ершову, с которым связывает дружба со студенческих времен и столько же лет длящийся творческий диалог, за то, что он нашел в своем занятом до предела времени небольшую нишу для ознакомления с рукописью и сделал ценные замечания.

Современный философ А.М. Пятигорский приводит слова Ю.М. Лотмана о том, что полное взаимопонимание непродуктивно, что всегда должны существовать какие-то *зазоры* между стремящимися к пониманию. И только благодаря этому понимание имеет некоторый шанс пре-

вернуться в *текст*. Нахальным вторжением в философскую среду мне хотелось бы показать своим ученикам, что не надо бояться непонимания. Как точно сказал все тот же А.М. Пятигорский «собственно, непонимание есть прежде всего борьба человека со своей собственной языковой инерцией, со своими собственными языковыми штампами, которые клишируют его сознание. ...Поэтому непонимание необходимо как предлог для борьбы моего мышления с моей собственной инертной языковой материей»¹.

В лекционном курсе автор ни на чем не настаивает и никаких истин не навязывает. Он лишь напоминает своим студентам: «Думайте!».

¹ Индивид и культура / Интервью А.М. Пятигорского // Вопросы философии. – 1990. – № 5. – С. 93.

РАЗДЕЛ 1

Что означает философствовать?

«Я ЗНАЮ, что я ничего не знаю» (Сократ). Что это значит? Знать, что ты не знаешь, объясняет современный философ Мераб Мамардашвили. «Это не просто – я ничего не знаю. Знать, что ты не знаешь, – это и есть философия. Потому что философия, прежде всего, говорит о вещах, которые есть и в которых мы, несомненно, участвуем, но которых мы не знали и не знаем. Например, та же совесть. Я говорил о ней на языке философии и сказал: не знаю, что это такое. Я ведь так и сказал! Правда, я еще и вас к этому приобщил. В смысле – за вас решил, что вы тоже – не знаете. Может быть, я поступил неправильно. Может быть, вы знаете, что такое совесть? Но как философ, как профессионал я могу сказать: нет, я не знаю, что такое совесть. Но я говорю об этом и утверждаю, что это и есть предмет философского говорения. Вся философия состоит из таких вещей. Каких? Знаю, что я ничего не знаю? Но я знаю! То есть я показываю, что вот этого мы не знаем. Вся дорога, по которой я прохожу, чтобы показать, что мы не знаем, что такое совесть, и есть философия»².

Слово «философ» впервые встречается у древнегреческого мыслителя Гераклита (конец VI – начало V в. до н. э.). Для него философ – «исследователь природы вещей». Позже появилось и другое собирательное слово – «философия». В буквальном переводе оно имело точный смысл – «любовь к мудрости». В этом значении данное слово впервые употреблялось в школе древнегреческого философа Сократа (470/469 – 399 гг. до н. э.). В буквальном смысле «философия – это мудрость жизни». А что такое мудрость? Быть умным?

Как видим, понятие «философия» известно с древних времен. Однако, если мы обратимся к истории вопроса, что, собственно, есть философия, то получим самые противоречивые ответы. «Философия – это сознание вслух», считает М. Мамардашвили. А В. Виндельбанд убежден в невозможности «подвести всю эту неопределенную массу явлений под единое понятие»³.

² Мамардашвили М. Необходимость себя. – М., 1996. – С. 39.

³ Виндельбанд В. Что такое философия? О понятии и истории философии // Виндельбанд В. Избранное: Дух и история. – М., 1995. – С. 22.

Неудивительно, что в понятие «философия» вкладывается разный смысл. В чем же трудность истолкования слова? Почему едва ли не каждый крупный мыслитель среди своих сочинений непременно имеет работу, специально посвященную тому, как он понимает философию⁴? Идут бесконечные споры о том, что является философией, а что ею не является.

Почему нельзя прийти к единому мнению, спрашивает П.С. Гуревич, несмотря на то что философия существует на протяжении тысячелетий?

Философская традиция существует, по мнению М.Я. Гефтера, как традиция раздумья, рефлексии, спора о природе человека. Способность человека осознавать окружающий мир, постоянно совершенствовать способы его познания и анализа, возможно, является одним из основных признаков, отличающих человека от других видов живой материи.

П.С. Гуревич утверждает: «Философствовать – это означает прежде всего размышлять о природе вещей, добывать глубочайшее знание, пробиваться к высшей мудрости. Существует множество определений человека. Он и «разумное животное», и «создатель символов», и «политическое животное». Можно, пожалуй, указать еще на одну черту, без которой человек не был бы сам собой. Он, как бы ни старался, не может не философствовать. Такова его антропологическая, то есть человеческая, природа, если угодно, странность. Он пытается осмыслить вопросы, которые как будто не имеют значения для него лично. Откуда взялся мир? Куда движется история? Чем вызваны проблески сознания в человеке?

Каково предназначение человека?

Философия – одна из неотъемлемых форм культурного бытия человека. В любую эпоху, на разных материках рождались мудрецы, которые задумывались над тайнами мира. Не было эпохи, когда философия исчезала бы. Она, по-видимому, никогда и не прекратит своего существования, покуда жив человек. Это глубинная, неискоренимая потребность человека. Он будет вечно стремиться к постижению секретов природы, человеческого духа, божественных тайн⁵.

М. Мамардашвили обращает внимание на философскую этику обращение с незнанием: «...философия есть учение о таких вещах, которые нас ведут по жизни над бездной незнания. И таких вещей, которые нас выручают, в человеческой жизни довольно много. Например, в философии есть нечто, что называется *формой*; одно из первых философских

⁴ Например: Мамардашвили М. Как я понимаю философию. – М., 1992

⁵ Гуревич П. – С. Введение в философию: Учебное пособие. – М., 1997. – С.13-14

понятий – понятие формы, или идеи, мы встречаем у Платона. Что такое форма? Что значит следовать форме? Это значит избегать последствий своего незнания». М. Мамардашвили считает, что философ должен избегать ситуации, когда из добытого им знания, хорошего или плохого, будет создан «прецедент убийства». Поэтому, призывает философ, «давайте, будем придерживаться формы, и тогда, может быть, будет хоть какое-то благо или не будет большого зла. Это правило гигиены. Философия есть гигиеническое, профессиональное занятие незнанием»⁶.

Отступление: феномен Мераба Мамардашвили. В размышлениях о Декарте Мамардашвили использует ключевую фразу: «человек, проживший необычную жизнь, является проблемой философии»⁷. Именно такой проблемой является сам Мамардашвили.

Слушатель моих лекций и читатель учебного пособия, возможно, упрекнет автора в чрезмерном обращении к философствованию Мераба Константиновича Мамардашвили.

Почему, собственно, Мамардашвили? Может быть, автор просто не знает других философских трудов? Объяснение этому факту сугубо субъективное. Мераб Мамардашвили (1930-1990) принадлежит к тому числу современных философов, в творчестве которых присутствует постоянно *движение мысли* или, как пишет Юрий Левада, «сложная, напряженная, мыслящая речь». Он никогда не навязывал свою точку зрения, не научал. Для его размышлений была характерна *диалогичность* мысли и слова.

Ю. Левада замечает, что Мамардашвили раздумывал над интересным философским феноменом: «Греческая философия началась ведь, в сущности, с Сократа, и почему-то всегда, когда начинается снова, она начинается Сократом. В нашем случае под другим именем – Декарт». И Ю. Левада добавляет: «Не может ли после долгого перерыва философия в нашем случае «снова начаться» с Сократа под именем Мераб?»⁸

Пожалуй, ни один современный отечественный философ не вызывал столь пристальное внимание к своему творчеству со стороны коллег, как Мамардашвили. Наряду с публикациями в журнале «Вопросы философии» упомяну, прежде всего, сборник статей «Встреча с Декартом», обобщивший философский чтения 1994 г., посвященные М.К. Мамарда-

⁶ Мамардашвили М. Необходимость себя. – С. 39-40

⁷ Мамардашвили М. Картезианские размышления. – М., 1993. – С.33

⁸ Левада Ю. Стряхнув академическую пыль... // Встреча с Декартом / В.А. Кругликов, Ю.П. Сенокосов. – М., 1996. – С.436-437.

швили⁹. «Грузинским Сократом» называл его известный французский философ и историк Ж. Вернан¹⁰

Из публикаций самого М. Мамардашвили наиболее широко используется в курсе лекций его труды «Как я понимаю философию» (1992), «Картезианские размышления» (1993), «Необходимость себя» (1996). Большая часть работ опубликована посмертно и подготовлена его благодарными коллегами на основе расшифровки магнитофонных записей лекций, публикаций из архива Мамардашвили.

Мысль подобна живому организму, говорит Мераб, она не может просто быть, покоиться, она живет только тогда, когда ее «держат», когда она действует. «С одной стороны камень декартовский – «я мыслю, я существую, я могу» – действительно упал в воду И от него пошли круги, до сих пор нас качающие. Но, с другой стороны, круги-то успокаиваются, и толща воды смыкается над упавшим камнем. Могу ли я сегодня сказать, что «я существую»? Таков ли мир, чтобы я вообще что-то мог? Ведь все нужно делать заново и сначала!» Это Декартово соображение о постоянной необходимости мыслить и действовать – притом каждому – как бы заново, в каждый данный момент Мамардашвили очень ценил и любил повторять, пишет Ю. Левада. И, кстати, противопоставлял его «русскому сознанию», которое, по его мнению, стоит на трех постулатах: во-первых, «не сейчас, а завтра», во-вторых, «только все вместе», в третьих, «наверное, но не могу»... Но когда Мерабу Мамардашвили требовалось представить «личный пафос» Декарта, он не находит лучших слов, чем формула, которую мы знаем из Пушкина. «А хотел он и всю жизнь искал – две связанные между собой вещи: покой души и волю».

В кругах литературных собеседников Мераба – Шекспир, Пруст (роману «В поисках утраченного времени» он посвятил целый цикл лекций), но формулы ему давал именно Пушкин.

В одном из последних интервью Мамардашвили был задан такой вопрос: «Вы показали нам, что во французской мысли Вы нашли то, что помогло Вам пробудиться к живому мышлению и пробудить Ваших студентов. Не удалось ли Вам обнаружить что-либо подобное и в немецкой философии?»

Мераб Мамардашвили: «Немецкая философия! Встать, шляпу долой! Нет, для меня в Германии последний интересный философ – это Кант. Ну, может быть, еще Шопенгауэр, и все. Но ведь Кант не национальный философ – *nazional-Philosoph*, не идеолог. Он принадлежит кос-

⁹ Встреча с Декартом // В.А. Кругликов, Ю.П. Сенокосов. – М., 1996

¹⁰ Вернан Ж.П. Грузинский Сократ // Вопросы философии. – 1992. – № 5. – С.116.

мополитической Европе, для которой этнос значил очень мало; тому тонкому цивилизованному слою, который покрывал национальное тело Франции, Германии и других стран. Кант был гражданином мира»¹¹.

Собственно и сам Мераб Мамардашвили был «гражданином мира». И умер он, отстаивая универсальные человеческие ценности – достоинство и свободу личности. В аэропорту Внуково, в связи с задержкой самолета, вылетавшего в Тбилиси, состоялась его последняя дискуссия с яростным приверженцем националистического диктатора Гамсахурдиа. Его последние слова, прежде, чем внезапно отказало сердце, были направлены против диктаторского режима в Грузии.

Философия и мифология. Смысл философии составляет диалог человека с самим собой и в этом одно из принципиальных отличий философии от мифологии. Философия появилась позже мифологии и можно сказать на фоне предшествующих тысячелетий мифологической традиции или мифологической истории.

Отличие философии состоит прежде всего в том, утверждает М. Мамардашвили, что она является «неким самостоятельным автономным актом мышления, в котором мы не чувствуем какой-либо ритуальной или священной окраски, не можем свести ее к мифу и ритуалу, а относим к автономной теоретической мысли, называя эту мысль философией или мудростью, с феноменом которой всегда связано имя. А когда говорим о знаниях, которые заложены в мифе, то имен не называем, полагая, что это какие-то организованные способы поведения и знания человека – не практические, а скорее духовные. Мы ведь не говорим, кто их выдумал, кто помыслил: миф – это упакованная в образах и метафорах и мифических существах многотысячелетняя коллективная и безымянная традиция»¹².

Следовательно, продолжает Мамардашвили, «уже на уровне интуиции мы узнаем акт философствования как акт некой автономной, не ритуальной, мысли, и одновременно знаем имя. Второй шаг – имя. Кто?! И оказывается, – датируется». Философия в отличие от мифа уже датируется, она индивидуальна и датируема». «Но пока, повторяю, мы ничего не знаем о характере самой мысли. Мы знаем лишь, что слово «мудрость» в случае философствования – феномен самостоятельной мудрости, имеющей имя, которая не вырастает из традиции, хотя сама в свою оче-

¹¹ Мамардашвили М. Мысль под запретом (Беседы с А.Э. Эпельбуэн) // Вопросы философии. – 1992. – № 5. – С.100

¹² Мамардашвили М. Необходимость себя. – М., 1996. – С.11

редь тоже способна породить традицию. Однажды возникнув, философия порождает свою традицию, и может даже оформляться в виде каких-то форм социального существования философа, так называемых школ. Скажем, был Сократ и его ученики, был Платон и появилась платоновская Академия, в случае Аристотеля – Лицей и т.д. Передача знания совершается при этом от учителя к ученику, от ученика к другим ученикам и т.д. Или, например, Будда. Вы знаете, что и сегодня существует буддистская община. Значит, возникают социальные формы, внутри которых в виде традиции существует уже не миф, не ритуал, а философия. То есть определенный тип размышления, определенный тип текста, передаваемого другим, комментируемого другими и составляющего их занятие и призвание.

Но пока перед нами, поскольку мы не знаем, что такое философия, просто тексты, которые что-то утверждают о мире»¹³.

Проследим за мыслью Мамардашвили в его обосновании отличия философского от мифологического. «Защепимся, чтобы разобраться в том, что произошло, и как появилась философская мысль, за слово «понимание»... Что это значит, что философия начинается с акта понимания мира? Означает ли это, что предшествующие образования сознания и культуры, называемые мифом, не есть способ понимания мира? Или, переверачивая вопрос, зададим его в несколько, может быть, странной форме: каким должен предстать перед нами мир, чтобы о нем надо было философствовать? Очевидно, когда мы говорим о философии или теории, или мысли, то говорим о чем-то, что является *проблемой*. Ведь это проблема: каков мир? Уточню свой вопрос, каким должен быть мир, чтобы о нем надо было философствовать? Пока, я думаю, непонятно, что я сказал. А я хочу сказать следующее – сама идея о том, что может быть проблема мира – или сам мир может стать проблемой, есть исторический акт, историческое событие в том смысле слова, что это не само собой разумеется».

Мамардашвили подчеркивает, что само появление «проблемы», то есть выступление чего-то в непонятном виде уже есть историческое событие, которое отличает историческую ситуацию от той, в которой доминировал миф. Значит, философия и наука, как это ни странно, есть способ внесения в мир непонятного. «Мир мифа и ритуала есть такой мир, в котором нет непонятного, нет проблем»¹⁴.

¹³ Там же. – С.12

¹⁴ Там же. – С.14

До философии мир понятен, потому что в мифе работают совершенно другие структуры сознания, на основе которых в мире воображаются существующими такие предметы, которые одновременно и указывают на его осмысленность.

В мифе мир освоен.

Миф есть рассказ, в который умещаются человеком любые конкретные события; тогда они понятны и не представляют собой проблемы.

Миф есть организация такого мира, в котором, что бы ни случилось, как раз все понятно и имело смысл. «... Миф, например, есть способ внесения и удержания во времени порядка того, что без мифа было бы хаосом. То есть миф есть способ организации и конструирования человеческих сил или самого человека, а не представление о мире – правильное или неправильное. Это мы сейчас так его воспринимаем, потому что живем в рамках субъектно-объектного различия мира, в результате чего он предстает перед нами как предмет, который мы должны познавать. А на самом деле незнание нами чего-то в мире есть исторический факт, а не естественный, само собой разумеющийся. Миф не представление, а восполнение и созидание человеком себя в бытии, в котором для него нет природных оснований. И поэтому на месте отсутствующих оснований и появляются определенные «машины» культуры, называемые мифом. Ритуал есть способ введения человека в состояние, которое не длится природным образом»¹⁵.

Мифологическое существо способно на то, на что не способен человек. Следовательно, мифологические существа живут в каком-то особом пространстве. Они соединяют в себе то, что в человеке не может быть соединено. Например, жизнь и смерть. Для человека, когда есть жизнь, нет смерти, а когда наступает смерть, нет жизни. А в мифических существах это связано. Они или бессмертны, или, умирая, воскресают, перевоплощаясь в другие существа.

Далее Мамардашвили развивает мысль о важной роли, которую играют мифы в жизни человека. «Почему-то посредством их человек придает какой-то смысл своей жизни». Но к этой теме мы вернемся позже, когда будем говорить о социальной мифологии и политическом мифотворчестве.

Философия и наука. Существует множество видов знания и одним из важнейших из них – научное знание.

¹⁵ Там же. – С. 17-18

При всем пиетете к научному знанию оно, как и все другие формы человеческой деятельности, а может быть, даже в большей степени, подлежит всеобъемлющему исследованию.

Являясь как бы вершиной познавательных возможностей человека, научное знание вместе с тем само крайне уязвимо и в свою очередь является объектом пристального внимания порожденных им познавательных инструментов.

Наиболее генерализирующей наукой о научном знании является *философия науки*. Понятие «философия», как мы отмечали ранее, в его филологическом смысле означает «любовь к мудрости». Но что такое мудрость? Быть умным? Но, как отмечает Мамардашвили, ум не есть свойство человека в обыденном смысле этого слова. Мудрость есть искусство. А всякое искусство предполагает технику.

Философия вырабатывает обобщенную систему взглядов, но используя *свою* технику, и *свой* язык. Мамардашвили называет его *теоретическим языком*. «Теоретическим – потому что он позволяет говорить о том, на что иначе приходилось бы указывать пальцем (а указание пальцем невозможно, потому что все запутано и всего много, пальцев не хватит). То есть я хочу сказать, что теория есть сокращение эмпирического обозрения. Философы выдумывают теоретически что-то, скажем, какую-то связь понятий, и потом начинают обсуждать не то, из-за чего придумали эту связь, а саму связь понятий. Она удобней. Только с ее помощью можно что-то выявить, чего в эмпирии не могли бы просто обозреть, не могли бы охватить, и к тому же при этом разные эмпирические факты противоречили бы один другому, переплетались бы. суть дела заменялась бы видимостью и пр.»¹⁶.

Философия есть язык, с помощью которого мы занимаемся проявлением обстоятельств человеческой жизни как таковой – на пределе. То есть философия занимается основаниями человеческой жизни в предельной их форме (или предельными основаниями человеческого бытия и мышления), – уточняет Мамардашвили. Когда философия это делает, то оказывается, что совершает акт и в результате открывается пространство, внутри которого как раз и возможно объективное научное мышление.

Впервые объективное, научное или теоретическое мышление складывается в этом пространстве, открытом философией в ее поиске предельных оснований или максимальных предметов, на материале которых можно обсуждать любые другие предметы. Началось, казалось бы, со

¹⁶ Там же. – С.52, 60

спасения, то есть решения личностно-бытийных задач, и поскольку пошло так, одновременно было завоевано пространство и для объективной научной мысли. Все теоретические проблемы философии в ее отношении к науке рассматриваются обычно в связи с последовательным развитием культуры.

Мир мифа и ритуала отличается от мира науки, – пишет Мамардашвили, – вопреки существующим мнениям, не тем, что там есть неизвестное и непонятное, на которое человек отвечает продуктами своего воображения и фантазии – неорганизованной, буйной и дикой. Наоборот, мир мифа есть мир, в котором нет никаких проблем. Все ясно, понятно и имеет смысл. А вот мир науки есть мир непонятного. Впервые непонятное появляется в мире вместе с наукой. Именно наука делает мир непонятным, и поэтому возникает проблема понимания, которая решается в науке.

Следовательно, «проблематизация мира», «такое самостоятельное пространство» возникли, опосредуясь появлением философии. Это и есть одно из важнейших условий возникновения науки. Не пройдя через философское пространство или через появление философии, не могла бы возникнуть никакая наука.

Мамардашвили рассматривает «науку» как «объективную человеческую мысль, ставящую проблемы, вырабатывающую точные рациональные методы их решения, контролируемые способы обработки опыта и аргументации».

Наука не могла бы возникнуть из простого продолжения накопления знаний. Без опосредующего звена – появления философии, которая породила в качестве побочного или параллельного продукта некое пространство теоретического мышления. То есть философия начала изобретать предметы, которые максимально или предельно представляют основания человеческого бытия, и тем самым одновременно сформулировала первые элементы теоретических процедур. Возникает мир теорий, который строится на понимании различия двух вещей: первой – что есть некие *идеальные предметы*, и второй – что эмпирия есть нечто такое, в чем никогда это идеальное не выполняется.

Чтобы судить о том, что есть в мире – в котором не выполняется идеальное так, чтобы иметь какое-то основание для контролируемого движения мысли, имеющего обосновываемый, доказуемый результат, нужно на эмпирический мир смотреть глазами идеальных объектов. И тогда, продолжает Мамардашвили, в эмпирическом мире можно устанавливать какие-то зависимости и связи. Поэтому один из первых эле-

ментов эмпирического языка философии есть язык Платона, у которого появляется термин «идея», или «форма», как первый элемент языка философии.

»Идея» – некий предмет, который выделяется как предельный, на котором мы рассуждаем о возможном горизонте нашего мышления и практики относительно данного предмета. Идея – весь горизонт наших возможностей передвижения.

Идея обычно понимается по правилам эмпирического языка. Мамардашвили приводит расхожую фразу: «Реальный, материальный мир есть продукт идей». Эмпирия или наблюдения, или опыт, на который они указывают, появляется только тогда, когда появляется теория. Только в свете теории нечто может иметь значение эмпирического факта, наглядной эмпирической основы наших знаний, с которой они обязательно должны соотноситься.

Факты тоже появляются только на фоне теоретического рассуждения в качестве элемента науки. В этом смысле они нечто иное, чем просто факты¹⁷.

Таким образом, философия и наука появляются одновременно, как тип рассуждения или как возможное отношение к фактам. Или как возможность превращения вообще чего-то в фактическую основу рассуждения.

Наука – это прежде всего такой вид знания и деятельности, который по определению внекультурен или сверхкультурен, или универсально культурен. Это мысленные кристаллизации, мысленные образования, системы понятий и представлений, имеющие значения помимо и вне той культуры, внутри которой они эмпирически образуются.

В этом смысле греческая наука – это нечто не зависящее от греческой культуры. По-видимому, должен был появиться такой тип сознания, такой тип мышления и тип работы, которые вырабатывали представления, не имеющие локального культурного значения, общие для человеческого разума – помимо и поверх культурных различий. Иными словами, наука появляется как универсальное измерение человечества. Поэтому имеет смысл употреблять термин «человеческий разум», как нечто, что свойственно всем, и в чем все могут быть как-то объединены или быть одинаковы.

¹⁷ Там же. – С.52, 60-68, 70

Мамардашвили вводит два принципа научного мышления: принцип *объективации* и принцип *понятности мира*. Объективация предполагает вынесение вовне в качестве объекта чего-то такого, о чем возможны контролируемые и на опыте проверяемые суждения. Это особая процедура, характеризующая науку, но явно имеющая свои «предпосылки» и «условия». Лишь посмотрев «глазами идей», мы можем увидеть не видимость вещей, но взяв видимость как проявление сущности, когда сущность не есть нечто одушевленное и самопроизвольное. Короче говоря, научная объективация предполагает изъятие души из предметов внешнего мира. Мы можем объективировать нечто только тогда, когда в этом нечто, что тоже называем предметом или объектом, не предполагается самостоятельная, самопроизвольная душа. На этом принципе и возникают навыки научного мышления; другие же, более конкретные принципы развивают формы эксперимента, наблюдения и т.д.

И второй существенный принцип, который выводит Мамардашвили, тоже имеет философские корни – принцип *понятности мира*. Он предполагает следующее: чтобы мы могли понимать мир, – в нем должны выполняться предпосылки самого существования человека, понимающего этот мир. То есть научное высказывание предполагает некоторое исходное или первичное сращение человека с миром; что мир сам содержит в себе предпосылки существования такого существа, которое этот мир может познавать и иметь о нем знание. Отсюда, в основах философского и научного мышления, в его первичных, архаических образованиях такое большое количество аналогий и уподоблений. Например, сравнение макрокосмоса с микрокосмосом, требование подобия между ними: чтобы микрокосмос был построен так же, как макрокосмос.

Мамардашвили дифференцирует понятия *исследование* и *понимание* устанавливает различие между тем, что мы можем *знать* и *понимать*¹⁸.

В нашем случае достаточно упоминания об этих дефинициях для того, чтобы понимать специфику философского и научного. Всякий раз, почти заново, философия проделывает работу, которая направлена на восстановление или прояснение условий понятности. То есть философия, подчеркивает Мамардашвили, не есть сумма знаний, хотя она может пользоваться любым материалом науки, искусства, права и т.д. Ибо ее интерес всегда направлен на внутренние сцепления конкретных – научных, художественных и других – актов понимания, актов знания, связан-

¹⁸ Там же. – С. 74-75

ных с положением человека в мире, от которых зависят возможности понимания. А от понимания зависит знание. Эти внутренние сцепления внешне проявляются в определенных симптомах, к которым философ должен быть чувствительным. И потому работа философии кажется вечной и одинаковой, ибо сами эти условия – не даны раз и навсегда. Его приходится устанавливать, воспроизводя всякий раз какие-то новые условия человеческого существования, чтобы было возможно восстановление понимания.

В философии вообще нет «проблем», как чего-то разрешимого конечным числом шагов исследования. Философия занимается лишь пояснением каждый раз некоторых фундаментальных связей человеческого сознания и познания посредством построенных теоретических конструктов. Каковыми являются конструкты сознания: объект – теоретический конструкт, субъект – теоретический конструкт, мир – теоретический конструкт; категории (причины, следствие, необходимость, случайность, субстанция, акциденция, то есть проявление субстанции). Это все предметы, используя которые, философы рассуждают, извлекая последствия для чего-то другого, что мы просто наблюдаем, видим и пр.

«Итак, – заключает Мамардашвили, – я ввел общее философское различие между теорией и эмпирией, попытался показать некоторые предпосылки, которые лежат в самой основе появления форм теоретического мышления. Наука – это теоретическое мышление, а философия занимается разъяснением того, что такое теоретическое мышление. Поэтому там есть понятия субъекта, объекта, принципа понятности, объективации»¹⁹.

Онтология и гносеология. Выделим две области философского знания: *онтологию* как учение о бытии и *гносеологию*, то есть теорию сознания или учение о познании.

Философы, работающие в области онтологии, стремятся понять принципы объективной действительности. Они стремятся обнаружить основания мира, чтобы затем показать, как наше сознание воспринимает этот изначальный мир.

Гносеологов интересует феномен сознания, его загадки, проблемы познания мира. В какой мере содержание сознания соответствует реальной картине мира?

¹⁹ Там же. – С. 79-80.

Познание есть сложное явление, утверждает Мамардашвили. «И возможно для конечного существа лишь потому, что, кроме выдумывания и обобщения наблюдений, есть естественным образом известное и действующее, есть гид, помимо как аналитического рассуждения, так и конструкции «человеком делаемого». Совсем не само собой разумеется, что физические действия, сплетаясь друг с другом и перекрещиваясь с чувствительностью сознательных существ и их реакциями, способны производить хоть какие-нибудь знания.

Онтологическое обоснование познания и его возможности: то, что лишь «мыслится» или «вымысливается», может быть продуктом обмана, «вождения» злым гением. Но поскольку бытие и его феноменальное существование в концепте, непосредственно доступном существующему и принимаемому за «данное» без дальнейшего сомнения и проверки (ибо оно само – инстанции), – не вымысливается (оно незаместимый факт существования или присутствия, проглядывающий в форме), то необходимо и возможно достоверно познающее существо. И достаточно минимум одного, прерывающего регресс в бесконечность, как и невозможность *progrès à l'infini...*»²⁰

Философия науки. Начало философии науки условно. Истоки этой дисциплины восходят к натурфилософии (философии природы) Р. Декарта и П. Гассенди (первая половина XVII в.) и к «Новому органону» (учению о научном методе) и «Великому восстановлению наук» Ф. Бэкона (20-е годы XVII в.).

Чем занимается *философия науки*? В нашем случае философия проявляет себя как учение об *общих* принципах познания науки. Философия науки анализирует научное знание в его разнообразных проявлениях, например :

- генерацию нового знания об исследуемых объектах;
- механизм роста научного знания;
- историческую смену типов научной рациональности ;
- применение научных знаний в различных областях социальной жизни;
- содержание, функционирование и развитие форм и способов организации научной деятельности; и др.

²⁰ Встреча с Декартом. – С.423-424

В конечном счете, главным продуктом научной деятельности должны быть объективно-истинные знания о мире. Именно их производство составляет основную ценность, цель и предназначение науки.

Философия науки проявляет себя не только как наука о содержании знания и познания, но наряду с этим как учение об особенностях функционирования научной деятельности.

В таинство рождения нового научного знания стремится заглянуть не только философия науки, но и история науки, логика науки, социология, психология и философская логика культуры. Можно сказать, что вся общественная наука с ее различными дисциплинами и отдельными теоретическими направлениями является частью широкой интеллектуальной единой традиции. В свою очередь обнаруживается тенденция размывания образа науки, стирания граней между наукой и мифом, наукой и религией.

Литература

1. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. – М., 1994
2. Виндельбанд В. Что такое философия? О понятии и истории философии // Виндельбанд В. Избранное: Дух и история. – М., 1995.
3. Горелов А.А. Древо духовной жизни. – М., 1994.
4. Гуревич П.С. Введение в философию: Учебное пособие. М., 1997.
5. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Культурология. XX век: Антология. – М., 1995.
6. Мамардашвили М.К. Необходимость себя. – М., 1996.
7. Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – М., 1992.
8. Степин В.С. Философия и образы будущего // Вопросы философии. – 1994. – № 6.
9. Шелер М. Философское мировоззрение // Шелер М. Избранные произведения. – М., 1994.

РАЗДЕЛ 2

Что такое человек?

Понимать себя может
лишь свободное сознание.
Иоганн Готлиб Фихте

ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА. Определяя задачи философии, Кант сформулировал свои знаменитые четыре вопроса:

1. Что я могу знать?
2. Что я должен знать?
3. На что я могу надеяться?
4. Что такое человек?

По мнению Канта, на первый вопрос отвечает теория познания, на второй – мораль, на третий – религия и на четвертый – антропология. «Но, в сущности, все это можно было бы свести к антропологии, ибо первые три вопроса относятся к последнему», – предлагал Кант. Как это могло бы выглядеть на практике? Надо собрать все философские соображения о человеке, все научные открытия, религиозные озарения и попытаться создать нечто целостное.

Можно ли считать такую затею Канта продуктивной, спрашивает П.С. Гуревич? В определенной мере – конечно. Если уж создавать философскую антропологию как конкретную область философского знания, то с чего начать? Конечно, с обработки результатов деятельности предшественников.

Однако, тут же обнаружились серьезные трудности в осуществлении замысла.

Кант еще не проводил последовательного различия между философским соображением и научным открытием. Это ведь гораздо позже обнаружилось, что философы подходят к проблемам совсем иначе, нежели ученые. *Соединить механически мифологию, философское предположение и конкретное научное открытие – задача почти невыполнимая.*

П.С. Гуревич приводит следующие пояснения по данному тезису. Древнеиндийский миф рассказывает о том, что весь мир произошел из первочеловека Пуруши. Он отказался от собственной единичности, уни-

кальности во имя более значительных целей. Из частей Пуруши образовалась вселенная. Расчленение человека символизирует многосоставность мира.

Что касается христианской религии, то она совсем иначе объясняет появление человека. Никакого Пуруши не было. Бог создал мир, а потом и человека по собственному образу и подобию.

Дарвинизм, как известно, пытается доказать, что человек произошел от обезьяны.

Можно ли соединить эти различные суждения? Очевидно, что нет. Даже утверждение различных научных дисциплин трудно сравнивать, поскольку в основе них лежит разный образ человека.

Возьмем, к примеру, *психологию*. Создатели этой науки исходили из того, что у человека есть психика, то есть сфера влечений, вожделений, разных неосознанных побуждений. Психолог, прежде всего, делает допущение, что Человек – существо волящее и чувствующее.

Совсем иначе воспринимает человека такая, скажем, дисциплина, как *экономика*. Она предполагает, что человек, прежде всего, находится в здравом уме. В самом деле, какие могут сложиться экономические отношения между людьми, если один, условно говоря, немного придурковат. Я продал вам сапоги, а вы мне вместо денег отдали свистульку... Нет, на такой глупой основе экономика строиться не может. Вот почему экономисты делают допущение, что человек способен на понимание собственной выгоды. Иначе все пошло бы прахом.

В 20-х годах нашего столетия в Германии сложилось новое философское направление, представленное такими мыслителями, как М. Шелер, А. Гелен, Х. Плеснер. Они вслед за Кантом называли себя философскими антропологами. Когда Макс Шелер попытался реализовать завет Канта, он был поражен, как много разноречивых суждений о человеке накопилось в философии и науке.

«Человек есть нечто настолько обширное, многообразное, – писал он, – что все известные его определения вряд ли могут считаться удачными». Вместе в тем становилось очевидным, что нет другой, более значимой философской задачи, чем безотлагательное решение проблемы человека.

Однако, именно в XX в. началось интенсивное накопление фактов. Изучая биологическую природу человека, философские антропологи натолкнулись на множество неожиданных открытий, которые определяют философское сознание нашего столетия. Некоторые из них считают, что генетически человек мало, чем отличается от приматов, но в этот скром-

ный зазор между человеком и приматами уместились искусство, культура, цивилизация.

Однако, новый образ человека в философской антропологии принципиально так и не складывается. Да, многое узнаваемо, известно из древнейших мистических прозрений, из классических философских умозрений, дополнено, наконец, новейшими открытиями в области физики, биологии и психологии. И все-таки образ человека ускользает. Философские антропологи в XX столетии установили, что человек обладает открытой природой. А это значит, что не угадаешь, каким он может оказаться в процессе самостановления. Встречается и иное определение: «человек есть *существо рождающееся*»²¹.

Иноприродность человека. О каждом живом существе на нашей планете в принципе можно сказать: оно сложилось окончательно. Животное действует так, как записано в его инстинктуальной программе: пауки безошибочно мастерят орудия лова; птицы совершают дальние перелеты без навигационных приборов; пчелы строят соты, не подозревая о необходимости предварительного архитектурного проекта...

Жесткая генетическая запрограммированность приводит к тому, что на многие поступки, которые легко совершает человек, животное просто не способно. Они не совершают преступлений, убийств, которые предваряются расчетом, выгодой. Нет в животном мире заказных убийств. Специалисты отмечают: животное не совершает подлых поступков. Не станет особь мучить или истязать свою жертву.

Лишь люди действуют по свободной программе. Многие их инстинкты природны и в то же время парадоксально неорганичны. Об этом писал И. Кант: «В крике новорожденного, – отмечал он, – звучит не жалоба, а возмущение и гневное негодование: он кричит не от боли, от недовольства, вероятно, потому что хочет двигаться и воспринимает свою неспособность к этому как скованность, лишаящую его свободы». И далее Кант подчеркивает: «Какова же могла быть цель природы в том, что ребенок появляется на свет с громким криком? Ведь в грубом, естественном состоянии это было бы чрезвычайно опасно для ребенка и его матери. Волк, даже кабан, привлеченный криком, мог бы, пользуясь отсутствием матери или ее слабостью после родов, сожрать его. Ни одно животное, кроме человека (в его теперешнем состоянии), не возвещает громко

²¹ Пешков И. In statu nascendi, или явление поступка на фоне философии // Мамардашвили М. Необходимость себя. – С. 417

при появлении на свет о своем существовании, это, по-видимому, предусмотрено мудростью природы, чтобы сохранить вид».

Кант откровенно заявляет, что не знает, как это получилось. Он лишь предполагает, что в раннюю пору развития природы детеныши не кричали. Потом же, когда появилась культура, такое поведение человеческого чада оказалось возможным.

Следовательно, произошел, некий природный катаклизм. Философ не допускает мысли, что человек *всегда* был иноприродной особью. В отличие от человека у животного все психологические реакции на окружающий мир нормальны и естественны. Современный этноботаник Теренс Макенна провел наблюдения за пищевыми привычками впадающих в транс обезьян и разработал гипотезу о возможной весомой роли психоактивных веществ в истории человечества.

В 60-е годы на Западе широко экспериментировали с наркотиками. Теоретики галлюциногенной революции утверждали, что модные препараты значительно расширяют горизонты психики, активизируют ее и создают основу для индивидуальных глубочайших переживаний, позволяют расслабиться. Они же расцвечивают реальность, вызывая поразительные и произвольные фантазии... *Какой ценой?*

По мнению Макенны, разложение христианской средневековой Европы явилось следствием эпидемической одержимости новыми, экзотическими и приятными продуктами, такими, как кофе, чай, а также опий, табак, пряности, горная конопля. Стремление к разнообразию сказалось на экспорте сахара, шоколада, чая и кофе. Импорт курения табака в Европу был первым и наиболее очевидным примером преодоления границ самосохранения вида.. За ним, последовало множество других – от усиленного распространения потребления опия британцами в Китае через опиумную моду в Англии XVIII в. и до распространения привычки к дистиллированному алкоголю среди племен североамериканских индейцев. Макенна утверждает, что миф нашей культуры начинается с райского сада, с поедания плодов древа познания. Наши предшественники – приматы обнаружили, что некоторые растения подавляют аппетит, уменьшают боль, вызывают неожиданные вспышки энергии, усиливают иммунитет, стимулируют творчество. От таинственного индоевропейского культа сомы –напитка индийских Вед, который изготавливался из красного мухомора – до дионисийских откровений и элевсинских мистерий греков жрецы использовали в ритуальных целях магические грибы, снадобья и травы, чтобы слиться с живой тайной природы и Бога.

Итак, делает вывод П.С. Гуревич, потребности человека не заданы всецело инстинктом. Он свободен в выборе пищи. И платит за это подчас гибелью. В целом разрушение органики человека связано, судя по всему, с разрастанием искусственных потребностей. Следовательно, культура человека не имеет четких внутренних ориентиров. Человек может двинуться к природным истокам. Но возможен и иной вариант – все больший отход от природы, искажение потребностей, разрушение естественных истоков и связей.

Инстинкт страха. Почувяв опасность, животное убегает. Иногда ничто реальное ему не грозит. Однако, оно поднимается с места, мало ли по какому поводу хрустнула ветка! Человек также стремится предугадать угрозу. Однако, в отличие от других созданий он может испытывать страх, в том числе беспричинно. Более того, он способен культивировать его в себе. Очевидно, страх у него вырастает из некоей страсти. Она – нечто, к чему неодолимо тянется душа, без чего бытие неполно.

Но правомерно ли, вопрошает П.С. Гуревич, назвать страх глубинным, трудно утолимым побуждением индивида? Неужели, преодолевая его, человек сам бессознательно устремляется к нему? Какие тайны человеческого естества открываются при этом?

Фридрих Ницше отмечал: упорядоченное общество пытается усыпить страсти. Напротив, самые сильные и злые умы стараются воспламенить эти могучие импульсы. Без них, по мнению немецкого философа, человечество не может развиваться. И едва ли не во всех цивилизациях обнаруживается специфическая философия страха. Причем люди не пытаются отогнать это переживание; они хотят изведать его в полной мере.

В патриархальных, языческих культурах существовали особые культы страха. Древние мистерии предлагали участникам испытать ужас символических событий прошлого. Так почему же люди хотели еще раз пережить то, что безвозвратно ушло? Почему они испытывали подъем – катарсис (очищение). – став зрителем драмы, в которой гибнет герой и одна сцена жестокости и насилия сменяет другую? По мнению Ницше, античного грека особо привлекал «чудовищный ужас, который охватывает человека». Человек античной культуры прекрасно знал о таких эмоциональных состояниях экстатического восторга, который поднимался из недр человека, когда *страх переживался как опьянение*.

Ответственно за это, по мысли Ницше, дионисийское начало в человеке. Страх древнего грека был метафизическим, а не возникающим из-за реальной сиюминутной опасности. «Грек знал и ощущал страхи и

ужасы существования: чтобы иметь возможность жить, он вынужден был заслонить себя от них блестящим порождением грез – олимпийцами. Необычайное недоверие к титаническим силам природы, безжалостно царящая над всем познанным Мойра, коршун великого друга людей – Прометея, ужасающая судьба мудрого Эдипа, проклятие, тяготеющее над родом Атридов и принудившее Ореста, к матереубийству, короче – вся эта философия лесного бога, со всеми его мифическими примерами, от которых погибли меланхолические этруски, – непрестанно все снова и снова преодолевались греками при посредстве того художественного междумирья олимпийцев или, во всяком случае, прикрывались им и скрывались от взоров».

По мнению Ницше, первобытный порядок, установленный богами ужаса – титанами, – посредством аполлонического начала красоты был преодолен и преобразован в олимпийский порядок богов гармонии и радости. Ужас и хаос были ограждены гармонией. Аполлон победил Тифона, а Пегас – Химеру. Однако, боги ужаса, низвергнутые в бездны Тартара, живы, ибо они бессмертны. И бездны эти – в душе человека, который предстает, таким образом, существом катастрофическим, сотрясаемым невиданными по силе страстями и желаниями. Все в нем смешано.

Человек в трактовке Ницше предстал как крайне противоречивое существо. «Если бы мы могли представить себе вочеловечение диссонанса, – а что ясе иное и представляет собою человек? – то такому диссонансу для возможности жить потребовалась бы какая-нибудь дивная иллюзия, набрасывающая перед ним покров красоты на собственное его существо».

Затаенная тяга к страху, продолжает П.С. Гуревич, не растворилась в архаических культурах. Она отчетливо обнаруживается и в христианстве. Не случайно, по-видимому, понятие грехопадения вызвало к жизни многочисленные варианты исторических описаний и всемирно-исторических перспектив – от «Града Божия» Августина Блаженного до трудов современных теологов.

Христианство стремится разбудить в людях страх перед собственными прегрешениями, делая особый акцент на покаянии. Христианин буквально загипнотизирован ужасами ада, всеилием демонических сил и эсхатологическими перспективами. Райское жизнь блаженство обретает смысл только на фоне адских мучений.

Люди по-прежнему со всей страстью предаются страху. Но что это за причуда? Какая неприродная потребность рождает столь всепроникающее влечение? Человек способен культивировать в себе страх, пере-

живать такое состояние, когда реальной причины для беспамятства нет. Страх как фантазия, как обыкновенное состояние души – это что-то неприродное ...

Инстинкт агрессивности. В качестве следующего примера П.С. Гуревич предлагает обратиться к проявлению инстинкта агрессивности в человеке. Как любое живое существо, человек готов обороняться. Однако, разрушительное начало, заложенное в нем, отнюдь не исчерпывается потребностью в защите.

Он терзает природу, демонстрирует разрушительные идеи и тягу к тотальному уничтожению. Многие европейские философы писали о колоссальном уровне разрушительных тенденций, обнаруживаемых повсюду в истории, хотя чаще всего они не осознаются таковыми.

Человек едва ли не единственное на свете создание, которое уничтожает себе подобных. Олень, например, вступивший в схватку с соперником, отступает, признавая право сильнейшего. Два оленя сшибаются рогами. Но если один повернется боком к другому, тот никогда не ударит его, а дождется, когда соперник опять станет к нему лоб в лоб. Волк, признав свое поражение, подставляет победителю жизненно важную артерию: губы, мол, твоя взяла. Однако, природный инстинкт подсказывает разгоряченному триумфатору: остановись, не посягай на жизнь. И только люди способны стрелять в тех, кто поднял белый флаг или руки, опустился на колени. Люди, напротив, стреляют в спину, бьют лежачего...

В истории люди неоднократно пытались уничтожить целые народы, страны. Они демонстрировали национальный, религиозный фанатизм. Обнаруживали поразительную жестокость. Философы полагали, что этот синдром жестокости в человеке можно изжить, если цивилизация будет развиваться. Однако, история постоянно развеивала эти иллюзии. И чем ближе к современности, тем все более жестокий и беспощадный характер приобретало самоистребление людей.

Фрейд еще верил в живительную силу истории, которая, по его мнению, возможно, создаст более человеческие условия жизни. В отличие от современных психологов он еще не сценивал разрушительное как тайну.

Фрейд склонялся к мысли, что деструктивное – это результат непрожитой жизни. Иначе говоря, те тенденции, которые могли бы реализоваться в реальности, оставшись без воплощения, рождают огромную энергию уничтожения. Человечество, в принципе, может спастись от ги-

бели. Однако, возможно, пройдет тысяча лет, прежде чем человек перерастет свою дочеловеческую историю.

Итак, нужно преодолеть животность человека, заложенные в нем разрушительные природные инстинкты. Однако, последователь Фрейда Эрих Фромм делает поразительное открытие. Оказывается, человеку во-все нет нужды перерастать из дочеловеческой истории. Он ни в коей мере не является разрушителем по самой своей природе. Присущая ему жестокость – это приобретенное явление. *Именно история совратила человека, породив в нем агрессивное и разрушительное.*

П.С. Гуревич с тревогой говорит о роковой черте, к которой, возможно, подошел человек как биологическое существо. Дальше его может постигнуть печальный жребий: *природа беспощадна, она выбрасывает в небытие неудачные проекты.*

Особый род сущего. С детства нам знакомы строчки: «Человек – это звучит гордо!»

В современной философской литературе встречается и противоположное мнение: человеку вообще отказывают в оригинальности. Современные социобиологи (так называется философское направление, которое пытается найти общее между животным и человеком) утверждают, что никакого барьера между зверем и человеком нет. А традиционное философское представление об уникальности человека – не более чем предрассудок, наследие философского антропоцентризма. Человек сам объявил себя властелином вселенной, возомнил о своей уникальности. Между тем он всего лишь двуногое животное.

Это две крайние точки зрения и истина, как это часто бывает, лежит между ними. Не будем оспаривать право социобиологов проникать в тайны телесной природы человека. В самом общем виде проблема уникальности человека кажется умопостигаемой. Разумеется, он обладает рядом необычных свойств. Он отражает в своем сознании бесконечное многообразие окружающего. Он творит мир культуры. В нем самом – удивительное сплетение природных и социальных качеств. Человек безмерно сложен и неисчерпаем.

Но в этой множественности образов человека, подчеркивает П.С. Гуревич, и заключена трудность расшифровки проблемы. Говоря об уникальности того или иного животного, мы можем указать на особенности его биологической организации. Раскрывая своеобразие человека как неповторимого существа, мы теряемся в перечислениях, претендует на исключительность.

В чем же мыслители разных эпох усматривали уникальность человека? Во-первых, конечно, в особой телесности, в высокой организованности как биологической особи. Эллины, как известно, создали культ человеческого тела. Они славили его, восхищаясь этим удивительным созданием природы.

Огромная заслуга философской антропологии 20-х годов нашего столетия состоит именно в том, что ее представители поставили, в частности, и такой вопрос: каковы особенности человека как биологического существа? Действительно ли человек воплотил в себе совершенство природного замысла? Выводы философских антропологов были неожиданными и парадоксальными. Освоив огромный эмпирический материал, исследователи натолкнулись на неожиданный итог: современный человек вообще крайне плохо укоренен в природе.

Многие философы усматривают уникальность человека в том, что он обладает разумом. Эта идея оформилась в древнегреческой философии. Сознание, логика, интеллект – это дар, которым обладает только человек. Ни одно животное не мыслит. Однако, нам уже приходилось рассуждать о том, является разум благом или проклятием.

«Осознание самого себя, разум и сила воображения разрушили «гармонию», характеризующую существование животного. С их появлением человек становится аномалией, причудой универсума», – пишет Эрих Фромм.

Но ведь именно в акте мысли человек возвышается над условиями своего человеческого бытия. Ни совершенство природы, ни разум не являются уникальными достоинствами человека.

Может быть, социальность, дар общения? Разумеется, нет оснований оспаривать такой признак человека, как социальность, его готовность жить в коллективе. Но и этот признак мало что говорит о природе человека. То, что в нем заключено, и так ясно: человек скорее стадное, чем одиноко живущее животное. Однако, многие философы полагали, что человек по определению не приспособлен для общественной жизни. Он слишком эгоистичен.

Именно так рассуждал, например, английский философ Томас Гоббс (1588 – 1679). Он полагал, что только общественный договор может обеспечить человеку нормальное существование.

Возможно, человек – уникально коммуникативное, то есть общительное, существо? – ставит вопрос П.С. Гуревич, – Не тут ли разгадка человека? «Человеческий мир в первую очередь характеризуется, собственно, тем, что здесь между существом и существом происходит что-то

такое, равное чему нельзя отыскать в природе», – свидетельствует Мартин Бубер. Нельзя ли в связи с этим выстроить, скажем, такую последовательность мысли: человеку от природы свойственна общительность. Он тянется к себе подобным, чтобы совместными усилиями решить какую-то жизненную проблему или создать нечто, превышающее возможности человека. Из этой поразительной соучастности, утверждает П.С. Гуревич, и возникла культура. Ведь ни одно животное не создало «второй природы», то есть феномена культуры.

Но в природе немало примеров поразительной общительности живых особей. И среди них важное место занимают муравьи и пчелы. К тому же мысль о том, что животные тоже способны создавать «вторую природу», неоднократно рождалась в истории человеческой мысли. Сотканная им паутина не является фрагментом природного пейзажа. Она становится своеобразным дополнением к нему. Пчела строит восковые ячейки в качестве своеобразного архитектора. Бобры возводят плотины и строят прочные дома...

Обратимся еще к одному определению – «человек созидающий». И оно носит слишком общий характер. Можно ли считать способность человека к созиданию уникальным свойством?

Мы считаем нашу культуру выражением уникальности человека. Но может быть, это мираж, вопрошает П.С. Гуревич?

Человек – открытое существо. В философской антропологии схвачены некоторые существенные черты, говорящие о своеобразии человека как земного творения. Это создание, у которого есть разум и ценностные ориентации. Его бытие социально. Человек развивается. В нем разворачивается драма между сознанием и бессознательным. Ему присуща общительность. Он возвышается над природным царством.

Но ни одно из этих суждений, считает П.С. Гуревич, не выражает существо человеческой природы, ее целостность. Трудно выделить такое человеческое качество (телесную организацию, разум или что-то иное), которое, являясь каким-то задатком, выражает всю меру самобытности человека. Отсюда и возникает догадка: возможно, своеобразие человека вообще не связано с самой человеческой природой, а проступает в нестандартных формах его существования. Тайна человека как будто отступает под натиском натуралистических объяснений. И вместе с тем открывается парадоксальное видение проблемы.

Казалось бы в человеке нет ничего уникального, начало всех этих качеств есть в животном мире. И все же человек принципиально несводим к набору качеств, которые есть в животном мире.

Человек нечто иное. Обилие натуралистических версий в конечном счете еще больше усиливает ощущение неразгаданности человека. П.С. Гуревич указывает на поистине уникальное свойство человека: *открытость, незавершенность его как создания.* В отличие от других существ он способен преодолевать свою видовую ограниченность, быть неотторжимой частью живого мира и возвышаться над ним. В этой особенности – удивительное и существенное своеобразие человека.

Философ эпохи Возрождения Пико делла Мирандола (1463-1494) в «Речи о достоинстве человека» обрисовал человеческое существо как создание по природе неуловимо и безгранично пластичное. Человек своего рода «хамелеон», способный имитировать все живые формы как вверху, так и внизу, как ангельские, так и демонические. Человек, по его словам, – это не закрытый сосуд, но открытая дверь. «Тогда согласился Бог с тем, что человек – творение неопределенного образа, и, поставив его в центр мира, сказал: «Не даем мы тебе, о Адам, ни своего места, ни определенного образа, ни особой обязанности. чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно своей воле и своему решению. Образ прочих творений определен в пределах установленных нами законов. Ты же, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя представляю. Я ставлю тебя в центре мира, чтобы оттуда тебе было удобнее обозревать все, что есть в мире».

И в заключение раздела приведем полностью слова П.С. Гуревича: «Человек – не завершенное создание. Он творит историю и одновременно самого себя. Он постоянно преобразует свою природу. Человек не просто воспроизводит одни и те же сюжеты, связанные с существованием своего вида. Он создает новые ценности, обновляя мир культуры. И все это отражается на самом человеке. Он преображается, развертывая свое богатство в истории человечества. «История есть истинная естественная история человека», – писал Карл Маркс в свой ранний период.

Идея человеческой природы как незавершенной возможности, проявляющейся в бесконечных вариациях необычного, специфического существования, жизни как приключения саморазвития, в ходе которого несовершенство оказывается благодатным свойством, изъян превращается в достоинство, а несомненное благо оборачивается злом, – таков, на наш взгляд, возможный подход к осмыслению проблемы уникальности

человека. Это открытие сделано в XX в. Максом Шелером и Гельмутом Плеснером.

Многие свойства человеческой природы свидетельствуют о том, что человек – предельно эксцентричное создание. Дело не в том, что ему присущи разные черты, противоречащие друг другу характеристики. Речь идет не о сложности человеческой натуры в целом. Необычность человека как творения обусловлена тем, что он во многом выключен из органики природного мира, хотя и укоренен в ней. Человеческие качества парадоксальны, рождают представления об исключительном существе.

Человек – природное создание, но он живет в искусственной среде. Человек – социальное творение. Именно в обществе человек становится человеком. Но, с другой стороны, именно человек постоянно разрушает социальные связи. Тем не менее, и создает общество тоже человек».

Человек социальный и общество. В предыдущем разделе внимательный читатель мог упрекнуть автора в поддержке весьма скептического философского взгляда в отношении разумности поведения человека.

Чтобы не обеднять палитру философских мнений на человека, обратимся к трудам Жана Бешлера, профессора политической философии университета Сорбонна. Представляя книгу Ж. Бешлера «Демократия» его коллега Ги Лардере ставит в заслугу автору «редкое умение глубоко и с математической точностью анализировать сложные абстрактные явления». Убеденный демократ Ж. Бешлер искренне верит в возможность согласования множества точек зрения на демократию и предлагает свою версию «науки о демократии».

Что, по мнению Ж. Бешлера, отличает человека от животного? «Дадим сразу же общий ответ: по нашему мнению, Человека (с большой буквы – *В.М.*) определяют прежде всего свобода, разум, способность ставить перед собой цель». Автор признает, что не все люди отвечают идеальному образу, однако, по его мнению, они должны стремиться к идеалу. «Люди человечески в той мере, в какой им удастся реализовать в себе черты Человека».

Типологической чертой разумного Человека, по мнению Ж. Бешлера, является его стремление к свободе. Понятие «свобода» Бешлер рассматривает в антиномии с понятием «несвобода». «Свобода тройственна, в ней сочетаются выбор, автономия и стремление действовать ответственно; она противопоставляется несвободе, которая также тройственна и состоит из вынужденности, гетерономии (в узком смысле как анти-

автономия – В.М.) и хаоса. Утверждение, что Человек свободен, значит просто-напросто, что человеческий род как таковой наделен этой естественной способностью или, если предпочесть современную формулировку, человеческий геном имеет структуру, определяющую способность совершать правильный автономный выбор. Речь идет о человеческом роде, а как обстоит дело с его представителями – людьми? Их положение может быть очерчено следующим образом. Представим, что свобода и несвобода – два противоположных полюса и что их связывает некий континуум. Каждый человек как конкретный индивидуум, включенный в определенный социальный и исторический контекст, помещается в какой-либо точке этого континуума, иначе говоря, он более или менее свободен в зависимости от своих природных данных, своего социального положения, своих средств, своих усилий и от политического строя, при котором он живет».

Жан Бешлер не рискует употреблять понятие «рациональный человек» и предпочитает ему более осторожное понятие «человек считающийся».

»Расчет -это умение человека мобилизовать свои способности для достижения определенных целей. Эти способности– восприятие, память, воображение, символизация, понимание, мышление, воля – можно рассматривать как орудия, данные Богом или природой человеческому роду, чтобы он мог исполнить свое предназначение рода свободного». В своих лучших проявлениях Человек с большой буквы является «рассчитывающим, свободным, ответственным, целеустремленным, проблемным, общественным, конфликтным, политическим».

Например, Аристотель полагал, что общество создано для удовлетворения «социальных инстинктов» человека.

»Что человек есть существо общественное в большей степени, нежели пчелы и всякого рода стадные животные, ясно из следующего: природа, согласно нашему утверждению, ничего не делает напрасно; между тем один только человек из всех живых существ одарен речью... Это свойство людей отличает их от остальных живых существ. Только человек способен к восприятию таких понятий, как добро и зло, справедливость и несправедливость и т.п. Речь, понятное дело, благодатный дар. Но сама способность общаться еще не гарантирует различения добра и зла. Язык помогает сознанию выражать само себя. Но откуда взялись социальные инстинкты»? Как они проявляют себя? Наконец, допустим, что в природе человека есть такой механизм, который побуждает его жить в обществе.

Разве это избавляет философов от тех вопросов: как родилось общество? Почему вообще появилось государство, то есть структура господства, которая постоянно возобновляется в результате совместных действий людей?

Обсуждая эти вопросы, философы искали какие-то причины, лежащие в основе человеческой природы. Так, Томас Гоббс свою социальную доктрину начал с описания человека как такового. Человек, по его мнению, существо крайне эгоистическое. Чего он может добиваться? Только собственных выгод.

Но если все люди таковы, как можно реализовать свои цели? Поэтому естественным состоянием человека стала война всех против всех. Однако, в такой беспощадной войне вряд ли выживешь. Поэтому люди «перешагнули» через собственный эгоизм. Так, полагают, возникла идея общественного договора. В этих рассуждениях, считает П.С. Гуревич, чувствуется неувязочка. Если люди эгоистичны, они вряд ли способны преодолеть собственную природу. Остается непонятным, как это они возвысились над собственным своекорыстием и эгоизмом? Эгоисты-то оказались высокосознательными. Они нашли средство обуздать собственное себялюбие. Однако, это, скорее всего, предположение Гоббса. Других объяснений, которые позволили бы нам представить рождение государства, он попросту не нашел. Сознательность индивидов – вот, собственно, и весь аргумент.

Однако, идея общественного договора оказалась весьма популярной. Ее развивал и Жан Жак Руссо (1712-1778). По его мнению, люди первоначально жили в условиях неограниченной свободы. Однако, такая анархия ни к чему хорошему не приводила. Тогда люди молчаливо заключили общественный договор, по которому они обязались гарантировать каждому при помощи всеобщей воли неотъемлемое право на личную жизнь и собственность. Так возникло государство. Все это очень складно, конечно.

Однако ведь и Руссо было известно, что существовавшие в истории государства возникали не в результате договора, а благодаря насилию.

В XIX в. философы стали резко критиковать «договорную теорию». Радикально новый ответ на вопрос, как родилось общество, попытались дать Карл Маркс и Фридрих Энгельс. Чтобы разъяснить феномен коллективной жизни, эти философы прежде всего отказались от понимания человека как одиночки, абстрактного и изолированного от хода истории.

Маркс и Энгельс призывали не противопоставлять общество как абстракцию конкретному индивиду. Это следует понимать так, что идея общества заложена в самом человеке. Он изначально – существо общественное. Если правильно толковать человека, тогда прозрачным окажется и феномен общества. К. Маркс писал: «Общество не состоит из индивидов, а выражает сумму тех связей и отношений, в которых эти индивиды находятся друг к другу»

Среди философов продолжается дискуссия на тему, что первично: человек или общество. Одни утверждают, что сначала появился человек, и только потом возникло общество.

Другие, напротив, считают, что общество первично. Маркс и Энгельс как бы связали воедино эти точки зрения: Человек и общество появились одновременно: никто никому не предшествовал. Маркс конкретизировал: «...Общество, то есть сам человек в его общественных отношениях». Первой предпосылкой всякой человеческой истории, считали Маркс и Энгельс, является существование живых человеческих индивидов. Они живут не в одиночку. Поэтому общество есть «продукт взаимодействия людей». Однако, не сознание людей, готовых вступить в некий договор, создает общество, а целенаправленная трудовая, производственная жизнь людей.

Согласимся, что человек – существо общественное, он имеет «социальные инстинкты», деятельность сплачивает людей, расширяет общественные связи. Однако, есть в этих рассуждениях неустранимый рассудочный момент. Человек берется в качестве сознательного, деятельного существа. У него эти качества, разумеется, есть. Но человек не только таков. У него есть, об этом говорилось, могучие страсти, коллективное бессознательное... Не служат ли они тоже средством эффективного сплочения людей?

Известной популярностью сегодня пользуется концепция русского философа Льва Николаевича Гумилева (1912-1992). Глобальная концепция мировой истории, которую он разработал, начинается не с создания общества. История – это, по его мнению, взаимодействие этносов. (Этнос – это исторически возникший вид устойчивой социальной группировки людей племенем, народностью, нацией.). По мнению Гумилева, «этничность» есть универсальный признак человека, нет, и никогда не было людей, которые не принадлежали бы к какому-либо, этносу.

Огромную роль в образовании, социальных связей, считает Гумилев, играет так называемая пассионарность, то есть страсть людей, их энергия. Она, согласно Гумилеву, лежит в основе всяких деяний, которые

оставляют следы в истории. Пассионарность формируется в результате мощных всплесков биохимической энергии космоса. Пассионарные толчки порождают повышенную социальную активность, которая способствует образованию новых этносов.

Итак, в философии существует множество предположений, гипотез, которые объясняют социальность как феномен. Полагают, что в основе человеческого сплочения лежат социальные инстинкты, сознание, общественная договоренность, совместная деятельность, огромная пассионарная энергия. Исчерпывающей концепции, которая раскрывала бы происхождение общества как феномена, пока нет...

Антропологическая катастрофа. В памяти людей моего поколения накрепко запечатлелась «железная поступь» марксистских законов, в которых содержался научно выверенный ответ абсолютно на все вопросы социального движения в прошлом, настоящем и будущем. Шаг вправо или влево от выхолащенной охранительной партийной идеологией линии жестоко карался. Философ С.С. Неретина вспоминает печальную судьбу гефтеровского семинара 60-х гг. по методологии истории, который посягнул на святую святых сталинской идеологии – на сталинскую концепцию истории. «Сложившаяся к концу 30-х гг. и благополучно просуществовавшая до конца 50-х годов государственно-патриотическая концепция истории, опиравшаяся на теорию формаций и исторический материализм, была пропитана квазимарксистской идеологией, позволявшей искажать и изымать из обращения источники, подгонять факты под схемы, якобы заданные объективным процессом поступательного развития истории. Философия истории была прочно забыта».

В период хрущевской оттепели в начале 60-х гг., когда произошло ослабление идеологической узды, группа интеллектуалов М.Я. Гефтер, А.И. Некрич, А.Я. Гуревич, В.С. Библер, Н.П. Комолова, К.Ф. Мизиано, Б.Ф. Поршнев и др. поставили в центр научных дискуссий проблему методологии истории.

После выступления М.Я. Гефтера в Президиуме АН СССР, где речь шла о перспективах разработки методологии истории, докладчик получил две записки примерно одинакового содержания от двух академиков И. Минца и Ф. Константинова с дружеским предостережением не поднимать вопрос об особой науке – методологии истории. Методология истории и исторический материализм, то есть материалистическое понимание истории, говорилось в них, это и есть одна наука.

Вторжение охранительной идеологии в теорию является хотя и достаточно распространенной в XX в., но все же крайней формой влияния на науку. В противном случае окаменелая научная теория имеет реальные шансы утратить статус научности и выродиться в один из вариантов неанализируемой фетишистской или мистической конструкции.

Нечто подобное произошло с ленинской теорией, сформировавшейся на теоретической базе европейской рационалистической мысли рубежа XIX-XX вв.

У Федора Бурлацкого, работавшего в 50-60 гг. в ЦК КПСС, имеются примечательные воспоминания о «кухне» подготовки партийных теоретических документов. На одном из пленумов ЦК КПСС Н.С. Хрущев поручил секретарю М.А. Суслову выступить с речью по поводу культа личности Сталина. Всю ночь референты готовили речь. Наутро Суслов, знакомясь с заготовкой речи, заметил, что в одном месте было бы «надо цитаткой подкрепить из Владимира Ильича». «И шустро так побежал куда-то в угол кабинета, – вспоминает Ф. Бурлацкий, – вытащил ящичек, которые обычно в библиотеках стоят, поставил его на стол и стал длинными, худыми пальцами быстро-быстро перебирать карточки с цитатками. Одну вытащит, посмотрит, – нет, не та, другую начнет читать про себя – опять не та. Потом вытащил и так удовлетворенно: «Вот эта годится»»²².

В научном смысле *методология* – это теоретические принципы, логические формы, структуры и техника исследований, способствующие познанию сущности предмета и интерпретации фактических данных. Развивая этот вывод, С.С. Неретина справедливо замечает, что применительно к истории следует говорить об особой форме мышления. Для охранительной идеологии подрывной ересью являлся сам факт свободного мышления, рефлексии, диалога, анализа, сомнений. Из личного опыта вспоминаю, как в начальный период «перестройки» коллега, историк КПСС с возмущением восклицал: «До чего докатились, уже подвергают сомнению партийные документы!»

В советский период любая дискуссия была заранее обречена. Есть неписанный закон цикличного развития любой научной теории: достигнув предела своего развития, начинает пересматривать свои казавшиеся незыблемыми основания. Пресечь этот мыслительный процесс можно лишь одним радикальным способом – превратить теорию в «священную корову», в неанализируемую мифологию.

²²Бурлацкий Ф. После Сталина // Новый мир. – 1988. – № 3. – С.189

Последствия мыслительной атрофии, замкнутости культуры, пресечения свободомыслия сопоставимы разве что с физическим проявлением человеческого геноцида. М. Мамардашвили в резкой форме охарактеризовал последствия советского периода как полную деградацию личности, «антропологическую катастрофу», что проявляется в неспособности человека соприкоснуться с реальностью. Это явление – порождение идеологизированной структуры, вытесняющей открытое сознание.

Суть проблемы он сводил к “расщеплению, разрыву жесткой спайки государства и общества”, к состоянию “до гражданственности в нашем сознании”. В чем это проявляется? В ирреальном соприкосновении с действительностью. Еще Набоков наблюдал в гоголевском герое из «Мертвых душ», «...ну какой же Чичиков плут? Предмет плутовства его ирреален». Сравните Чичикова с европейским героем Гобсексом, Шейлоком или другими. Ничего не получится: предмет устремлений Чичикова ирреален. Гоголь одним из первых русских писателей осознал эту ирреальность массового сознания и описал ее, развив специальную технику литературного описания этих потусторонностей.

Советский период многократно умножил это ирреальное состояние русской души. Мамардашвили приводит примеры. Возьмите учебник по марксистской философии: им нельзя профессионально оперировать, он весь состоит из потусторонностей. К этому можно добавить фрагмент из учебного пособия, написанного военными философами 70-х гг., в котором совершенно серьезно утверждается, что в случае ядерного конфликта с США победа окажется на стороне СССР благодаря прогрессивности социально-политического строя²³.

Перейдем к другой теме нашего разговора – к проблеме *мироеозрения*. И начнем ее с обращения к особенностям знакового, семиотического уровня восприятия внешнего мира и специфики его языка.

Психолог Г.А. Глотова, сравнивая человека с животными, выделяет его важнейшее отличие в том, что генетическая программа обеспечивает рождение индивидов с универсальным неспециализированным мозгом, функциональная система которого формируется условиями социального бытия. Собственная жизнедеятельность задана изначально человеческому индивиду, как задача *произвести, сотворить себя*. Как одно из важнейших условий формирования индивидуального склада зрелой лич-

²³ Буланов А.И., Крылова И.А. Соотношение политики и ядерной войны. Аналитический обзор литературы: 1955 – 1987 // Вопросы философии. – 1988. – № 5. – С.114.

ности Л.С. Выготский считал самосовершенствование двух систем высших психических функций – мировоззрения и самосознания.

Человек, находящийся в рамках идеологизированной структуры, заранее знает, *каким он должен быть*. Мамардашвили выделил три основных постулата того космоса, в котором мы жили: *первый* – то, что, должно быть, наступит быстро и навсегда; *второй* – неважно, что есть на самом деле, важно, что должно быть; *третий* – человек, который противостоит тому, что должно быть, является нарушителем закона этого космоса и поэтому подлежит изъятию. В идеологизированной структуре человек превращается в инструмент для реализации того, что считается должным.

Феномен идеологизированного, репрессированного сознания является не столь простым для оценки и анализа, как это нам казалось в начальный период перестройки. В.Т. Нанивская в статье «Анатомия репрессивного сознания»²⁴ утверждает, что «неплодотворно и даже опасно пытаться строить общество на основе (пусть красивых и заманчивых) утопических умственных построений». Самое страшное, по ее утверждению, что произошло за советский период, – это деформация человека, проявляющаяся на самых разных уровнях. Социальная «история, как и природа, должна развиваться естественно, любое насильственное вмешательство в ее процессы чревато непредсказуемыми результатами».

Соглашаясь с констатацией автором статьи жестоких последствий деформации личности в советский период, можно лишь помечтать вместе с философом относительно возможности противопоставления ей стерильной социальной среды без идеологий и идеологизации, без использования средств массированного давления на индивидуальное и массовое сознание.

На выбор семиотической системы общения индивида с социальной средой влияют многие факторы, в том числе особенности этноса, этнопсихология, культурно-исторические традиции, географическое положение и другие.

Тоталитарный язык и репрессивное сознание. В советский период сложился своеобразный «тоталитарный» язык, несущий самостоятельную идеологическую функцию. Манипулирование языком стало важнейшим инструментом воздействия на общественное сознание.

²⁴ Нанивская В.Т. Анатомия репрессивного сознания // Вопросы философии. – 1990. – № 5.

Именно благодаря языку идеология внедряется в общественное сознание и функционирует.

Между языком и культурой есть прямая связь. Как писал Леви-Стросс: «Язык является условием культуры, поскольку последняя обладает сходной с языком архитектурикой»²⁵.

Влияние коммунистической идеологии осуществлялось через языковую политику, которая проявлялась в сознательном воздействии на язык, его функционирование и развитие. Язык рассматривался как «фиксатор» идеалов классовой борьбы, социалистической революции, диктатуры пролетариата.

М. Мамардашвили, выступая в 1988 г. на Высших курсах сценаристов и режиссеров, констатировал в присущей ему резкой форме: «У нас разрушен язык. То есть формально, например, русский или грузинский язык – есть. Но он весь, как я говорил в самом начале, в раковых опухолях, которые не поддаются развитию. Существующий язык, состоящий из сцеплений десятков слов, из неподвижных блоков, подобно бичу божьему, останавливает любое движение мысли, возможной мысли. И он же является носителем закона инакомыслия. Мы не мыслим не потому, что запрещено, а потому, что разрушены внутренние источники мысли, источники гармонии, и тем самым разрушено поле языка. Язык таков, что он вокруг и внутри себя блокирует возможность всякой кристаллизации мысли»²⁶.

Профессор нашего университета Н.А. Купина выбрала в качестве объекта исследования официальный в советский период «Толковый словарь русского языка» под редакцией Д.Н. Ушакова. По ее мнению словарь обнаруживает прямое давление идеологии на лексико-семантическую систему, маркирование лексики и размещение последней на аксиологической шкале.

Например, семантические оппозиции являются выражением идеологического примитивизма: *левый – правый, красный – белый, революционный – контрреволюционный, коллективизм – индивидуализм*. Слова *правый, буржуазный* не только близки по значению, но и включают в себе негативный смысл – *враждебный, контрреволюционный, белый* и т.д. Слово *выявить* трактуется, как *разоблачить, показать в истинном смысле*. Идеологизирована семантика слов *интеллигенция, интеллигент*: *Интеллигент* как человек, социальное поведение которого характеризуется безволием, колебаниями, сомнениями (презр.). Слово *Интеллиген-*

²⁵ Леви-Стросс К. Структурная антропология. – М., 1980. – С.75

²⁶ Мамардашвили М. Необходимость себя. – С.316

ция оказалось в одном ряду с одной семантической трактовкой – *нов. разг., презрит. Интеллигентщина. Слово Ревизионизм в значении «буржуазное извращение, фальсификация марксизма» и т. д.*²⁷.

М. Мамардашвили, обращая внимание на тесную связь состояния языка и мыслительного механизма, упоминает появившихся в России «странных людей», заговоривших языком «управдома». Они выведены писателями Зощенко, Заболоцким, Платоновым в качестве литературных героев.

Попробуем подкрепить этот вывод выдержками из «Котлована» А. Платонова:

– Счастье произойдет от материализма, товарищ Вошев, а не от смысла.

– Пролетариат живет для энтузиазма труда, товарищ Вошев! Пора бы тебе получить эту тенденцию. У каждого члена союза от этого лозунга должно тело гореть.

– ...Пора уж целыми эшелонами население в социализм отправлять, а ты все узкими масштабами стараешься.

Именно этот язык «управдома», состоящий весь из потусторонностей, которые не поддаются никакому воздействию мыслью, стал рабочим языком партийной литературы. Для большинства рядовых марксистов единственным классиком, которого читали, был Сталин. Его труды были понятны массовому читателю, Сталин оказался адекватным его сознанию. Попробуйте подвергнуть научному анализу краеугольный аксиоматический вывод Сталина: «Что же такое в конце концов ленинизм? Ленинизм есть марксизм эпохи империализма и пролетарской революции».

Тотальный контроль, установленный советским режимом над массовым и индивидуальным сознанием, значительно превосходил самые страшные антиутопии Дж. Оруэлла.⁴ «Великий перелом» 1927-1929 гг. привел к огосударствлению промышленности, сельского хозяйства и стал поворотным в осуществлении «культурной революции». На практике чистка в научных и культурных учреждениях началась раньше, но в конце 20-х и в 30-х гг. она приобрела особенно жесткий и систематический характер. Идеологический контроль устанавливался над всеми сферами духовной жизни общества.

Тем не менее, важно подчеркнуть, что технология становления *новой советской культуры и новой советской духовности* была значи-

²⁷ Кутина Н.А. Тоталитарный язык. – Пермь, 1996. – С. 7-13.

тельно сложнее, чем элементарное низведение к действиям репрессивных механизмов. Выделим некоторые доминанты новой советской культуры.

Во-первых, в новой советской духовности проявились ментальные черты эпохи. Спроектированное на основе социально-утопических идей государство культивировало устремленные в будущее утопические идеалы во всех сферах духовной жизни общества. По своей структуре они соответствовали традициям русского национального характера. Все это можно было отметить и ранее в русском самосознании: в народных религиозно-утопических легендах, в философско-исторических идеях.

Отмечая эту родословную, я бы воздержался от прямолинейного приравнивания общинного к тоталитарному. Впрочем, и наоборот, не стал бы соглашаться с точкой зрения И. Есаулова, который полностью разводит эти понятия. «Советская литература внешне как бы подхватывает оба пучка соборного сознания русской культуры, так, изображаемое знаменитое равенство («простые советские люди») и вместе с тем не менее знаменитый «новый образ положительного героя – борца, строителя, вожака» – это ли не рассмотренное выше единство перед Богом и своего рода отзвук былого христоцентризма?»

Даже, если мы на мгновение поверим, считает И. Есаулов, что советская культура есть продолжение русской культуры, то нам все равно в ней будет недоставать «только одного атрибута человеческой личности», «значимое отсутствие бессмертной души – едва ли не главная особенность героя социалистического реализма»²⁸. Однако, и сам И. Есаулов замечает в своей статье, что в русской литературе имеется не только образ Христа, но и Антихриста.

Во-вторых, низвержение с духовного Олимпа православия было замещено установлением культа *новой веры*. Н. Бердяев определил коммунизм как «исповедание определенной веры, веры противоположной христианской»²⁹. Однако, следует иметь в виду, что антихристианство не было привнесено чужеродной культурой. Как антиномия «день и ночь» оно сформировалось в недрах той же самой культуры. До октябрьской революции в 1905 г. в заметках «О мещанстве» М. Горький утверждал, что Толстой и Достоевский, «два величайших гения... однажды... оказали

²⁸Есаулов И. Тоталитарность и соборность: два лика русской культуры // Вопросы литературы. – 1992. – Вып. 1.

²⁹Бердяев Н. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. – С. 135.

плохую услугу своей темной, несчастной стране... Проповедью терпения, прощения, оправдания...», то есть утверждением христианских ценностей.

Рубеж XIX-XX вв. проходил в России в напряженном ожидании грядущего прихода Христа или Антихриста. Было бы упрощением представлять коммунистов в качестве апологетов Антихриста. Культурный процесс был значительно сложнее. Образ Антихриста усматривался в русском философе К. Леонтьеве и в писателях Ф. Достоевском и Н. Гоголе. Василий Розанов первоначально обвинял Гоголя в том, что он своими произведениями расшатал традиционные нравственные устои российского общества: «Гоголь отвинтил какой-то винт внутри русского корабля, после чего корабль стал весь разваливаться. Он «открыл кингстоны», после чего началось неудержимое, медленное, год от году, потопление России. После Гоголя Крымская война уже не могла быть выиграна».

Под впечатлением жестокой и безрассудной гражданской войны В. Розанов снял обвинения в адрес великого писателя, очевидно, отдавая ему должное в художественном видении и проницательности. В этой связи хотелось бы отметить одно едкое замечание Мамардашвили: «Из героя гоголевской «Шинели» вышла не только русская литература (как литература), но и русские революционеры, высокие (лирические, романтические и т.д.), состояния потусторонне странных и неопикуемых людей, все они из одной туманности, из одного туманного ядра, Просто разные комбинации возможностей»³⁰.

В третьих, в послеоктябрьский период объективно изменился социальный состав научной и творческой интеллигенции. В докладе А.А. Воронского на совещании в ЦК РКП(б) от 9 мая 1924 г. по вопросу «О политике партии в художественной литературе» отмечалось, что «как только у нас пошли новые молодые писатели, – у нас совершенно ясно и отчетливо обрисовался крестьянский, мужицкий уклон». А.А. Воронский обращал внимание на то, что за дискуссией о буржуазной или пролетарской литературе часто скрывалось два разных подхода к значению искусства: «жизнестроение и жизнепознание».

Задолго до того, как коммунистическая партия установила идеологический контроль над творческим процессом, вышли из народа «могильщики» «буржуазной эстетики, искусства и культуры» и строители

³⁰ Мамардашвили М. Необходимость себя. - С. 196.

«нового, социалистического искусства и культуры». Один из них Ил. Вардин, оппонент А. Воронского на вышеупомянутом совещании, ставил в вину последнему, что «для него не существует классовой войны, для него не существует революции, он *рассуждает вообще* (выделено мной – В.М.), он преподносит такую новость, что искусство не подлежит никакому регулированию и политическому воздействию». «...К литературным проблемам нам нужно подходить с точки зрения воздействия на массы, и никакие другие точки зрения для нас решающего значения иметь не могут... Преступно щадить хотя бы малейшие уклоны», – безапелляционно заявлял И. Вардин³¹. Он предлагал опереться на единственную писательскую организацию, проводящую линию партии, – Всесоюзную ассоциацию пролетарских писателей.

Под предлогом популяризации философских идей в массах осуществлялась вулгаризация марксистской философии и ее превращение в идеологический катехизис. Примером тому являются изданные в 1924 г. труды Сталина «Об основах ленинизма» и в 1926 г. «К вопросам ленинизма». Любое нестандартное философское размышление воспринималось как отклонение от генеральной линии партии. Тезис о «партийности философии как критерии ее научности» предельно точно выражал способ взаимодействия советской философии с породившей ее системой. Партийность всегда и всюду сохраняла свою программирующую функцию, наделяя онтологической значимостью и обязательный для советской философии свод канонических текстов, служивших базисной моделью правильного знания, и традицию интерпретации этих текстов, и ритуалы презентации текстов различных уровней, и наконец, саму философскую работу как форму совершенствования метаязыка «самой передовой системы» и как бдительную охрану этого языка и нормативных текстов от попыток их извращения: неустанное вычеркивание «неправильных» текстов, традиций и ритуалов из памяти культуры, отторжение их в сферу маргинального, окраинного, внесистемного.

То же относится к методологии, к теории познания, к диалектике, к структуре категорий советской философии. Произошло это отнюдь не из-за успехов философских дисциплин, но в связи с неоспоримой силой «передового учения». Вся дисциплинарная структура философского знания – диамат, истмат, научный коммунизм – строилась как аутентичный процесс развертывания высшей истины «передового учения».

³¹ О политике партии в художественной литературе: Материалы совещания в ЦК РКП(б) 9 мая 1924 г. // Вопросы литературы. – 1990. – № 3. – С. 160, 162, 167, 172.

Советский философский аппарат исполнял работу не по изменению мира, но по изменению значений мира. Изменять мир философия начинала лишь тогда, когда философский аппарат присоединялся к машинам репрессий, террора, цензуры, подавления инакомыслия, эстетического принуждения, идеологического воспитания³².

В 1922 г. из страны были высланы 161 представитель интеллигенции, среди них философы Н.А. Бердяев, С.Л. Франк, Н.О. Лосский, С.Н. Булгаков, И.А. Ильин, Л.П. Карсавин, П.А. Сорокин, И.И. Лапшин.

Идейную основу введения политической цензуры, запрета свободы печати, преследования инакомыслящих создал В.И. Ленин. В письме Г.И. Мясникову в августе 1921 г. он писал, что советская власть не может допустить полную свободу печати³³. В мае 1922 г. он дал указания руководителю ГПУ Ф.Э. Дзержинскому о подготовке к высылке контрреволюционных писателей и ученых. В высших учебных заведениях были введены экзамены по марксизму для всех преподавателей.

В четвертых, необходимо учитывать самые обыкновенные человеческие слабости, которые влияли на творческий процесс, такие как упрощенные представления о действительности, алчность, зависть, карьеризм, групповые интересы, стремление к лидерству, воинствующее невежество.

Жестокие репрессии 30-х гг. и «волны» репрессивной политики в последующий период завершили работу по формированию *массового репрессивного сознания*.

Было бы наивным полагать, что сформированное в течение нескольких поколений на большевистской семантической основе русского языка массовое общество в течение короткого периода реформ сменит мировоззренческую ориентацию. Еще сложнее изменить *стиль мышления*.

Советская мифология оставила глубокий след в массовом сознании, прежде всего упрощенным представлением о социальной реальности и ее законах. «...Существует механизм уважения человека к самому себе, – пишет Мамардашвили. – Кроме властной потребности быть, состояться... у него есть еще потребность понимать. Человек в принципе не может жить в мире, который ему непонятен. Но принцип этого понимания все-

³²Барабанов Е. Философия снизу // Путь. – 1994. – № 6. – С.9-10.

³³Ленин В.И. Полное собрание сочинений. – Т.44. – С.79

гда срашивается с фундаментальным отношением человека к самому себе ... Если же он достигает степени самоуважения посредством упрощенных схем, то он скорее убьет того, кто попытается разрушить эти схемы, чем расстанется с ними»³⁴.

Каковы средства защиты индивидуального сознания в любом массовом обществе? Австрийский психолог Виктор Франкл полагает, что экзистенциальный вакуум и нарастание агрессивности у индивида возникают в том случае, когда его попытки обрести смысл остаются нереализованными.

Как обрести смысл? Смысл нельзя дать, его нужно найти. В поисках смысла человека направляет его совесть. Воспитание должно быть направлено на то, чтобы не только передавать знания, но и оттачивать совесть так, чтобы, человеку хватило чуткости расслышать требование, содержащееся в каждой отдельной ситуации. Только бодрствующая совесть дает человеку способность сопротивляться, не поддаваться конформизму и не склоняться перед тоталитаризмом. Больше, чем когда-либо, утверждает Франкл, воспитание становится воспитанием ответственности. А быть ответственным – значит быть селективным, избирательным. Жизнь по совести – это всегда абсолютно индивидуально-личная жизнь.

После жестокого опыта тоталитарной общности странно слышать новые призывы к поиску всех объединяющей идеологии, которая может поделить один универсальный смысл на всех. Может быть, прислушаемся к призыву М. Бахтина: «Не может быть единого (одного) смысла. Поэтому не может быть ни первого, ни последнего смысла, он всегда между смыслами, звено в смысловой цепи, которая только одна в своем целом может быть реальной. В исторической жизни эта цепь растет бесконечно, и потому каждое отдельное звено ее снова и снова обновляется, как бы рождается заново». В росте этой смысловой цепи постоянно открываются многообразные альтернативы, заставляющие вновь и вновь задуматься над смыслом исторического процесса.

Естественным для человека разумного является попытка не только найти смысл, но и дойти до его самой последней сути.

³⁴Мамардашвили М. Как я понимаю философию. – С.163, 168

Человек и гражданское общество. Поскольку человек всегда находится на границе между искусственным и естественным, или природным, постольку, чтобы испытать какое-то чувство, пережить его и извлечь осмысленный опыт, он должен либо во что-то быть вовлечен, либо что-то сделать сам: построить дом, изобрести машину, открыть собственное дело. И то же самое относится к гражданскому обществу. Все зависит от умения практиковать сложность жизни.

Сама возможность появления гражданского общества зависит от способности и умения людей разрешать возникающие конфликты, вести дискуссии, находить взаимоприемлемые решения и компромиссы. То есть в конечном счете от понимания ими своих прав и устанавливаемых законов. Или, можно сказать иначе, – от умения практиковать сложность жизни. Значит, когда заходит речь о гражданском обществе, то имеются в виду не только естественные права или Богом данные законы, а права и законы, предполагающие определенную развитость наших гражданских чувств относительно той социальной связи, которая наращивается совместными усилиями людей.

Лишь в этом случае появляется конструктивная связность или первичная социальная форма. И появляется она, конечно же, из метафизики мысли и свободы. Или невидимой стороны конструктивных явлений, имеющих явно символический характер. Ибо социальная реальность складывается отнюдь не из материальных вещей и предметов, а из символов. Но из символов особого рода, хотя мы их тоже воспринимаем как вещи. А в действительности – это нечто возвышающее человека.

Ю. Сенокосов предлагает назвать их *вещами сознания*. И выделяет среди них договор об общественном согласии. Разумеется, это вещь, но – символическая, рационально-конструктивная. Общественного договора в природе не существует. Самого по себе его никогда не было и нигде нет. Потому что если бы мы пытались создать его на основе природных качеств человека, то никогда не получили бы как возможность в мире. Просто люди никогда не смогли бы договориться. И в то же время мы знаем, что социальная жизнь европейского общества функционирует и организована таким образом, что люди в этом обществе ежедневно что-то решают именно по поводу общественного договора, в рамках согласия. Поскольку работают при этом рациональные структуры или трансцендентальное тело. То есть некий невидимый элемент общественной жизни. Следовательно, через эту символическую реальность и должно быть представлено, но уже в объективированном виде, все, что есть в человеке, – его комплексы, намерения, коллективные мифы, иллюзии и т.п.

Именно демократическая, институциональная организация общества, или публичное пространство объективации, является в этом смысле гарантией того, что человек может сам – без чьей-либо подсказки или внушения – узнать, если захочет, к чему стремится, какое имеет право, в смысле силы права как такового, которая держится на том, что он действительно знает о своих правах. Это и есть правовое состояние общества, когда мы представляем и выражаем свои интересы и взгляды публично. Чтобы быть снова свободными. Поскольку бесконечность свободы как бы заложена при этом в самом теле публичной вещи (или республики, слово «республика» ведь и означает дословно: публичная вещь). То, что принадлежит всем, позволяя возвыситься человеку над своей естественной, животной природой.

Это и есть основа, первичная база (подобно древнегреческой *аго-ре*, современному парламенту или нашей сегодняшней Думе) становления демократических институтов гражданского общества. В каком смысле? В том, что это не зависит, будучи символической реальностью и общим делом, ни от большинства (и к этому надо стремиться, исходя из духа картезианской философии), ни от меньшинства. А свидетельствует о совокупности никем не приватизируемых прав, из которых вырастает право каждого гражданина³⁵.

Далее, Ю. Сенокосов коснулся темы связи языка, мышления и индивида в гражданском обществе. «Мышление чаще всего осуществляется механически, если забывают о живом, экзистенциальном присутствии мысли в социальной или политической теории. Как неоднократно повторял Мамардашвили, можно совершать процесс мышления и не породить ни одной мысли. Применительно к обсуждаемой проблеме это означает следующее. Когда я говорил, что наличие и существование в гражданском обществе прав совпадает с развитостью сознания, то фактически имел в виду, что эта развитость и указывает на различенность (в соответствии с различием Декартом «души» и «тела»), выделенность мыслью права как такового. В жизни мы обычно не обращаем на это внимания и не видим, например, разницы между словом «ответственность» и ответственностью как состоянием человека. На уровне языка это неразличимые вещи. А между тем их различение и есть акт понимания. Но понимания, которое уже становится (или может стать) элементом и условием бытия понимаемого»³⁶.

³⁵ Встреча с Декартом. / В.А. Кругликов, Ю.П. Сенокосов. М., 1996. 17-18.

³⁶ Там же. – С.19

Коллективное зло порождает мифологию коллективных упований, и требуется усилие, чтобы вырваться из объятий этой мифологии. То есть из той пропасти или бездны незнания, о которой упоминалось в самом начале. Выйдя из стерильного прошлого мы воочию убеждаемся сегодня в том, что реальная история – это неизбежное проявление и выход наружу всего, что есть в человеке. Его глупости и ума, жестокости и доброты, подлости и геройства, хитрости и обмана, подозрительности и открытости.

И фактически уже привыкли и согласились с тем, что всему этому должно быть отведено место – для борьбы страстей, удовлетворения честолюбия, амбиций, азарта. То есть начинаем практиковать реальную сложность жизни, включающую в себя в том числе и познание ее духовных, философских предпосылок³⁷.

³⁷ Там же. - С. 19-20

Литература

1. *Бердяев Н. А.* О назначении человека. – М., 1993.
2. *Бердяев Н.* Истоки и смысл русского коммунизма. – М., 1990.
3. *Бурлацкий Ф.* После Сталина // Новый мир. – 1988. – № 3. – С. 189.
4. *Бешлер Ж.* Демократия: Аналитический очерк. – М., 1994.
5. *Глотова Г.А.* Человек и знак: Семиотико-психологические аспекты онтогенеза человека. – Свердловск, 1990.
6. *Глотова Г.А.* Творческая одаренность личности: проблемы и методы исследования. – Екатеринбург, 1992.
7. *Гуревич П.С.* Введение в философию. – М., 1997.
8. *Гуревич П. С.* Уникален ли человек? // Человек. – 1991. – № 3.
9. *Гуревич П. С.* Человек – венец или ошибка природы // Наука в России. – 1993. – № 2.
10. *Есаулов И.* Тоталитарность и соборность: два лика русской культуры // Вопросы литературы. – 1992. – Вып. 1.
11. *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения // *Кант И.* Собр. соч. : В 8 т. – М., 1994. – Т. 7.
12. *Кузьмин М.Н.* Переход от традиционного общества к гражданскому: изменение человека // Вопросы философии. – 1997. – № 2.
13. *Кутина Н.А.* Тоталитарный язык. – Екатеринбург, Пермь, 1995.
14. *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. – М., 1980.
15. *Мамардашвили М. К.* Необходимость себя. М., 1996.
16. *Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию. – М, 1992.
17. *Макенна Т.* Пища богов. – М., 1995.
18. *Макенна Т.* Истые галлюцинации. – Киев, 1996.
19. *Панивская.* Анатомия репрессивного сознания // Вопросы философии. – 1990. – № 5.
20. *Ницше Ф.* Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм // *Ницше Ф.* Соч. : В 2 т. – М., 1990. – Т. 1.
21. *Фромм Э.* Пути из больного общества // Мир философии: Книга для чтения. – М., 1991.
22. *Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии:* В 2-х т. – М., 1991-1995.

РАЗДЕЛ 3

Что значит знать?

Чтобы разгадать мир, надо глядеть
на него разными глазами.
Восточная пословица.

Духовная ситуация времени и познание. С Гегеля идет представление о человеке как продукте конкретной исторической и социальной среды и о возможности ее преобразовании через овладение наукой и техникой. Собственно с этого времени можно говорить о попытках осмыслить духовное состояние обществ в их историческом измерении. В представлении Гегеля это движение имело линейную направленность и предполагало некую конечность своего движения, когда побеждает окончательная, разумная форма общества и государства.

Карл Маркс и поздние марксисты называли такой кульминационной точкой *коммунизм*. В оценке иерархии взаимоотношений между реальным и идеальным марксисты жестко детерминировали сферу сознания состоянием «настройки». Формы или условия производства являются базисными детерминантами социальных структур, которые в свою очередь определяют оценки людей, их поведение, типы цивилизаций.

Хотя по существу марксистской аскезы они предстают в большей степени религиозными догматиками, чем их некоторые идеалистические оппоненты. Эту черту ортодоксального марксизма довольно точно подметил известный экономист Йозеф Шумпетер: «Религиозные свойства марксизма объясняют и характер отношений ортодоксального марксиста к своим оппонентам. Для него, как и для всякого сторонника определенной Веры, оппонент не просто ошибается, он греховен. Инакомыслие осуждается не только с интеллектуальных позиций, но и с позиций морали. Раз провозглашено Учение, никакого оправдания для инакомыслия быть не может»³⁸.

Макс Вебер попытался сопоставить «материалистическую и спиритуалистическую казуальные интерпретации», отметив, что обе они «допустимы в равной степени, но обе они одинаково мало помогают установлению исторической истины, если они служат не предварительным, а заключительным этапом исследования». Тем не менее, за Максом Ве-

³⁸ Шумпетер Й. Капитализм, социализм и демократия. — М., 1995. — С. 36

бером закрепились репутация исследователя, который устанавливает примат духовного над материальным. В своей книге «Протестантская этика и дух капитализма» Вебер утверждает следующее: «Один из конституционных компонентов современного капиталистического духа, и не только его, но и всей современной культуры, – рациональное жизненное поведение на основе *идеи профессионального призвания* – возник ... из духа *христианской аскезы*».³⁹

В 1931 г. Карл Ясперс опубликовал книгу под названием «Духовная ситуация времени». В ней шла речь об актуальной проблеме влияния исторического времени (у Ясперса конкретно политического) на изменения духовного мира отдельного человека и человечества. «Каждому известно, что состояние мира, в котором мы живем, не окончательное. Было время, когда человек ощущал свой мир как *непреходящий*, таким, как он существует между исчезнувшим золотым веком и *предназначенным божеством концом*». В отличие от человека прошлого наш современник понимает, что «мы находимся внутри некоего *движения*, которое в качестве *изменения знания вынуждает измениться существование* и в качестве *изменения существования, в свою очередь, вынуждает измениться познающее сознание*».⁴⁰

При анализе духовной ситуации времени для нас представляется важной следующая теоретическая посылка Карла Ясперса: «Зная о границах доступного знанию и об опасности абсолютизации оно (построение духовной ситуации – В.М.) создаст каждый образ так, чтобы ощущался и другой. Оно сведет их к отдельным перспективам, каждая из которых в своей обособленности значима, но значима не абсолютно».⁴¹

В оценке духовной ситуации времени, наряду с конфликтом между оценкой примата материального или духовного, нас подстерегает еще одна проблема, а именно *европоцентристская* интерпретация исторического процесса. Из шести тысячелетий зримой человечеством истории более трети, причем в ее последней части, прошли под знаком доминирования европейской цивилизации в ее античной, христианской, Возрождения, Просвещения, Модернизма и Постмодернизма фазах развития. Вполне естественным следствием этого является формирование устойчивой европоцентристской позиции во всех гуманитарных науках.

Гегель, к примеру, провозгласил в 1806 г., что вследствие поражения, нанесенного Наполеоном Прусской монархии, утверждается уни-

³⁹ Вебер М. Избранные произведения. – М., 1990. – С. 205

⁴⁰ Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991. – С. 288-289

⁴¹ Там же. – С.305.

версализация государств, воплощающих в себе такие идеалы Французской революции как свобода и равенство. Для Гегеля эволюция человечества завершилась на идеалах Французской и Американской революций.

Для неогегельянца Александра Кожева не имеет значения, что сознание послевоенного поколения европейцев не стало универсальным. Если идеологическое развитие действительно завершилось, то общечеловеческое государство рано или поздно все равно должно победить.

Современным проявлением «атлантического» – новоевропейского, американского – центризма является на шумевшая в конце 80-х гг. концепция истории американского политолога Фрэнсиса Фукуямы, суть которой сводится к тому, что с историческим крахом коммунистических систем в Восточной Европе и СССР пал последний идеологический бастион противодействия либерализму.

По мнению Фукуямы, «в уходящем столетии либерализму были брошены два главных вызова – фашизм и коммунизм». «Согласно первому, политическая слабость Запада, его материализм, моральное разложение, утеря единства суть фундаментальные противоречия либеральных обществ; разрешить их могли бы, с точки зрения фашизма, только сильное государство и «новый человек», опирающиеся на идею национальной исключительности». Причем фашизм Фукуяма трактует как «любое организованное ультранационалистическое движение с претензиями на универсальность, конечно, не в смысле национализма, т.к. последний «исключителен» по определению, а смысле уверенности движения в своем праве господствовать над другими народами». Фукуяма полагает, что «фашистские идеологии не могут быть универсальными в смысле марксизма или либерализма. Однако, структура доктрины может кочевать из страны в страну»⁴².

Фукуяма считает, что политический крах коммунизма и фашизма произошли потому, что «сама идея потерпела неудачу». Проявления «победы общечеловеческого государства» Фукуяма отмечает также на других континентах: «политический либерализм идет вслед за либерализмом экономическим».

В концепции Фукуямы отчетливо звучит одномерное представление об историческом процессе, в ходе которого одна всепобеждающая идея успешно устраняет на пути к цели встречающиеся на ее пути помехи.

⁴² Фукуяма Ф. Конеч истории? // Вопросы философии. – 1990. – № 3. – С. 139-140

Патриарх советологии Юзеф Бохеньский, на наш взгляд, достаточно точно указал основную причину того, что можно подвести под черту философской самоуверенности, ограниченности, заблуждений и т.п. Речь идет об *основаниях нашего мышления*, состояние которых находится в зависимости от *духовной ситуации времени*. «Наша свобода выбора мировоззрений ограничена коллективным опытом человечества»⁴³.

Что подразумевает Ю. Бохеньский под понятием «духовная ситуация времени»? «Из-за отсутствия лучшей терминологии назовем настроение, создаваемое наукой и общественной практикой, «духовной ситуацией», а элементы, общие для мировоззрений, «основным воззрением» данного периода.

Пожалуй, ключевым для всего нашего разговора в этой главе является следующий вывод Ю. Бохеньского: «В настоящее время мы переживаем кризис, вызванный изменением в духовной ситуации и соответствующим ему разрывом с основными воззрениями прошлого». Это определение Ю. Бохеньский относит исключительно к интеллектуальной элите. «Я говорю об «элите», так как в массах, даже в массах образованных людей, духовные изменения происходят со значительным запаздыванием, иногда только через два поколения...»

В этом месте не будем затрагивать проблему неоднородности «элиты», формы трансляции ее идей в массы, каким образом «идеи овладевают массами». И не будем слишком придирчивы к критериям дифференциации, используемым Ю. Бохеньским, для выделения крупных блоков мировоззренческих ситуаций.

Исходя из постановки автора о том, что «основное воззрение дает ответы на основные вопросы своего времени и включает отношение к ним», назовем вслед за Бохеньским четыре наиболее важных вопроса:

- Какое место занимает человек в космосе?
- Существует ли прогресс?
- В чем ценность науки?
- Как велика сила и бессилие человека?

По мнению Бохеньского воззрения Средневековья и Просвещения оказывали самое сильное влияние на современную интеллигенцию и прежде всего с ними происходит разрыв у современной интеллигенции, хотя они оба продолжают оказывать воздействие на массы.

Какие же ответы на данные четыре вопроса дает средневековое воззрение?

⁴³ Бохеньский Ю. Духовная ситуация времени // Вопросы философии. - 1993. - № 5. - С. 94

С точки зрения средневековой науки ответ на первый вопрос антропоцентричен. Человек – властелин Земли; Земля – центр мира; вокруг нее вращаются солнце и планеты; звезды – всего лишь обрамление этой земной, то есть предназначенной для человека, системы. Это антропоцентрическое воззрение черпает силу в библейской вере: мир был создан для человека – не только центра, но и единственной цели мироздания.

Средневековый ответ на вопрос о прогрессе также безоговорочно негативен. Несмотря на авторитет Св. Августина – первооткрывателя и радикального сторонника эволюции, средневековый человек не верил в космический прогресс, и еще менее – в его социальное дополнение. Его воззрение на мир и общество было совершенно статичным.

Относительно вопроса о науке средневековое воззрение было умеренным. Соглашаясь с возможностью существования знания и признавая ценность науки, оно отличало, начиная с Фомы Аквинского ясно и определено, знание от веры.

В вопросе о возможностях человека господствующей позицией в этот исторический период было чувство бессилия.

Таким образом, подытоживает Ю. Бохеньский, *основное воззрение Средневековья включает антропоцентризм, статичное представление о мире, умеренный рационализм и убежденность в ограниченности человеческих возможностей.*

Начиная с XVII в., это воззрение постепенно вытесняется новым, которое мы называем «Просвещением».

Во-первых, антропоцентризм принимается в новой радикальной форме. В ответах на остальные три вопроса воззрение эпохи Просвещения дает решительный разрыв со Средневековьем. Во-вторых, оно провозглашает веру в неограниченный прогресс. В-третьих, оно утверждает неограниченный рационализм: нет ничего, что человек не мог бы исследовать и понять; наука не знает границ; все, что вне ее границ, объявляется просто выдумкой. В-четвертых, человек, испытывая благоговейный трепет перед достижениями науки и технологии, верил в свои неограниченные возможности.

Таким образом, подводит итоги Ю. Бохеньский, *основные воззрения Просвещения включают крайний антропоцентризм, веру в прогресс, крайний рационализм и веру в неограниченные возможности человека.*

Таковы два воззрения, господствовавшие в прошлом и все еще оказывающие влияние на элиту и массовое сознание. Однако, и они при-

надлежат утраченному прошлому, как не соответствующие современной духовной ситуации.

Во-первых, астрономия показала, что Земля не является центром солнечной системы, что она не охватывает всей реальности, а является лишь ее незначительным фрагментом. Земля не является даже центром Млечного Пути, за пределами которого простирается множество (возможно миллиарды) подобных ему галактик.

Во-вторых, биология и психология опровергли миф об уникальных качествах человека, о его природном превосходстве. Было показано, что человек, подобно другим животным, – лишь один из вариантов жизни, возможной на земле (не будем углубляться здесь в дискуссию о происхождении жизни на Земле, к которой более обстоятельно вернемся позже). Таким образом, человека нельзя рассматривать как центр космоса.

В-третьих, подчеркивает Ю. Бохеньский, современная наука не дает оснований для веры в космический прогресс. Опыт человеческой жестокости и страх перед последствиями технологии подорвали веру человека в исторический прогресс. В вопросе о ценности науки разрыв с мирозерцанием Просвещения намечается в двух аспектах. С одной стороны, со времени бомбардировки Хиросимы практическая ценность науки все более ставится под вопрос. С другой стороны современная философия науки и теория мировоззрений разрушили оптимистическое представление о науке. Не только практическая, но также и теоретическая ценность науки подвергается тщательной проверке. Во многих случаях отношение к науке становится все более скептическим.

В-четвертых, современная духовная ситуация не дает оснований для веры в человеческое всемогущество, возросло чувство человеческого бессилия.

Таким образом, подытоживает Ю. Бохеньский, как результат этой новой ситуации мы видим здесь радикальный разрыв с мировоззрением Просвещения, но также (не в смысле антропоцентризма) – определенное движение по направлению к средневековому мирозерцанию⁴⁴.

Как велики сила и бессилие человека? Интерес к философскому осмыслению науки стал замечен с XVII в., когда научные достижения стали значительным общественным явлением. В философии первыми предвестниками были Бэкон и Декарт. Считается, что современная науч-

⁴⁴ Там же. – С. 94-98.

но-техническая цивилизация возникла благодаря французскому ученому Рене Декарту (1596-1650). Поскольку именно Декарт научил людей думать в терминах рациональности. Декарт был одновременно философом и крупнейшим ученым-математиком. Как известно, основной принцип картезианской философии гласил: *Cogito ergo sum* – *мыслю, следовательно, существую*. В философии этот принцип получил название субъективного идеализма.

Вся совокупность фундаментальных научных идей имела смысл для Декарта лишь в той мере, в какой их можно обосновать, опираясь на истину, не подлежащую сомнению. На достоверность меня мне самому в акте мышления. Декарт замкнул тем самым как бы человеческий мир, науку и философию на себя⁴⁵. Понятие «субъективный идеалист» настолько искажено идеологизированной философией, что есть необходимость сделать небольшое философское отступление.

Отступление: феномен Рене Декарта. Редактор публикации лекционного курса «Картезианские размышления», прочитанного в январе 1981 г. Мерабом Мамардашвили в институте общей и педагогической психологии в Москве, его ученик и друг Ю.П. Сенокосов вспоминает, что Мамардашвили основательно беспокоил вопрос: где была греческая мысль, когда греки исчезли, а адресат еще не появился?⁴⁶

Постановка этого вопроса является принципиальной в философских, да и не только в философских размышлениях, относительно движения и преемственности мысли.

Что значит думать или мыслить рационально? (от лат. *ratio* – «мера», «пропорция»). Что за «человекообразующая сила», которая действительно способствовала появлению рациональной цивилизации?

Декарт, а затем Кант полагали, что мысль («естественный свет») нельзя придумать заранее, вообразить, симитировать, получить в наследство и т.д., что мысль может с нами *случиться*. Если мы начинаем рассуждать случившейся мыслью, то в нашем рассуждении затем могут появляться любые теории, любые ее интерпретации. Мысль является связующей составляющей нашего познания и рассуждения. Но далее возникает вопрос об удержании этой составляющей, ее сохранении в культуре.

Декарт, практически впервые в европейской культуре, вводит своего рода контрольную инстанцию за шагами такого рассуждения и обос-

⁴⁵Мамардашвили М. Необходимость себя. – С.82

⁴⁶Сенокосов Ю.П. От редактора // Мамардашвили М. Картезианские размышления. –М., 1993. – С.5

нования, благодаря которой можно критически относиться к любым догматическим или схоластическим утверждениям о мире. Эта контрольная инстанция – *когито, я есмь*. то есть независимый и суверенный в своей деятельности и мышлении индивид, опирающийся на глубину своего собственного опыта.

В этом месте продолжим абзацем из незавершенной статьи Мамардашвили о Декарте, которую он писал для «Философского энциклопедического словаря»:

«Опыта, «шум и ярость» которого огласили Европу на волне великих географических открытий и Ренессанса, религиозных войн за свободу совести и первых гражданских революций. Экстенсивная энергия великих путешествий, открытий и завоеваний, энергия борьбы, труда и изобретений, заполнившая внешние пространства жизни людей того времени, в Декарте как бы свернулась вовнутрь, в энергию отважного, героического путешествия в глубины человеческой души и к ее окраинам. Один на один с тяжестью мира, бросив на чашу весов свое испытуемое «я», он хочет показать, что достаточно одного чувствующего и сознательного существа, если оно сумеет все рассказать о себе, чтобы в мире уже была достоверная неподвижная «архимедова точка» приложения сил рычага, поднимающего мир; что вселенную опишет тот, кто сумеет до конца – непредубежденно и открыто – расспросить себя, кто сумеет прочитать великую книгу мира, запечатленную в истории души, и из себя, из своей души развернуть его подлинный облик, а не из мира книг, то есть не из культурно-знаковых образований, унаследованных по традиции, полученных от других, принесенных социальной памятью и стихийно сложившимися смыслами языка и т.д. – всего, что делалось «без меня» и без моего свободного участия. Оракул: познай самого себя, и ты увидишь и Бога и мир. Нет, «не искать никакой науки, кроме той, какую можно найти во мне самом или в великой книге жизни...» Поэтому первый и основной принцип философии Д. есть сомнение. Сомнение – не в каких-либо определенных или отдельных представлениях, поддающихся исправлению врозь или последовательно, а принципиально в самой общей основе, источнике и корне всяких представлений в целом, – впервые открывает сознанию измерение живого существования, выражающегося в феномене воли, и, тем самым, как в твердую скалу под песком, упирается в нечто, не подлежащее далее сомнению и достоверное. А именно – в самое же себя как способность заново создания и воплощения, но уже с моим, субъекта, свободным участием в создаваемом и с воледержанием видимого, говоримого, делаемого, которое (воледержание) может лишь все

целиком присутствовать (или отсутствовать), полно и актуально. Бытие, или полнота бытия, – форма всякого собранного субъекта, его «малый образ» или «малая бесконечность» («малая бесконечность» причастия к большой). Сбранность, лишь в «фазе» которой (если пользоваться современными физическими представлениями) существует любая очевидность. И, наоборот, очевидность есть то, по чему мы узнаем истину, что она есть. И, соответственно, принцип эмпирической достоверности с его экзистенциальным смыслом (впоследствии выветрившимся) – только «собственное» восприятие, только то, что от меня, из меня, со мной»⁴⁷.

Декарт как философ Нового времени подобно Гамлету ищет свой акт. То есть этим символом выявляется действительная индивидуализация и позитивная, реальная сила человеческого *самоопределения*, включающая истинную бесконечность (а не просто безразличие в смысле свободы «от») и являющаяся добавлением к реальной природе каждого человека.

И далее по тексту М. Мамардашвили из его «Картезианских размышлений»: «Я упомянул шекспировского Гамлета, и, чтобы расширить ассоциативное поле, укажу еще на одно странное совпадение. Но сначала напомним, что служило у древних греков символом перехода человека в зрелую жизнь, когда предпринимается редукция мира и происходит окончательное становление себя, своей «самости». Греки называли этот возраст «акмэ» (вершина, расцвет) и считали, что он приходится обычно на 30 – 35 лет. Вспомним, что 33 года – это возраст Христа, когда его распяли. Или Данте, который именно в этом же возрасте, «жизни путь пройдя до половины, оказался в сумрачном лесу». Декарт же, дождавшись вожеленного одиночества, в этом возрасте писал свои «Правила для руководства ума» (1628 год). То есть, другими словами, правила пользования собственным умом, без какого-либо внешнего авторитета, без того, чтобы тебя водили на помочах, что и является признаком зрелости человека и человечества, как говорил Кант, определяя Просвещение.

Но вот совпадение, о котором я хотел сказать. В шекспировском тексте (в переводе Б. Пастернака) Гамлет, после встречи с духом своего отца, который просит на прощание, чтобы он не забыл о нем, произносит такие слова:

...Помнить о тебе?

Да, бедный дух, пока есть память в шаре
Разбитом этом. Помнить о тебе?

⁴⁷ Встреча с Декартом. – С.422-423

Я с памятной доски сотру все знаки
Чувствительности, все слова из книг,
Все образы, всех былей отпечатки,
Что с детства наблюденье занесло,
И лишь твоим единственным веленьем
Весь том, всю книгу мозга испишу
Без низкой смеси. Да, как перед Богом!

А вот цитата из Декарта, который в своем неоконченном диалоге «Разыскание истины» (в нем идет речь о художнике и о проблеме, как можно исправить картину, если в ней есть ошибки) воспроизводит, в сущности, эту же ситуацию.

Персонаж, олицетворяющий в диалоге Декарта, говорит следующее. Что же касается меня, то я считаю, чтобы «каждый человек (подобно вашему художнику, для которого было бы гораздо лучше начать всю работу заново, предварительно проведя по картине губкой и стерев [у Гамлета – «сотру»! – М.М.] всю мазню, чем терять время на ее исправление), – чтобы каждый человек, говорю я, как только он достигнет предела, именуемого возрастом познания, принял твердое решение освободить свое воображение от всех несовершенных идей, запечатленных в нем ранее, и серьезно взялся за формирование новых идей, упорно употребляя на это все способности своего разума...»⁴⁸.

Итак, первый шаг в сторону *когито* (мыслью) – это установление существования *когито*, ибо все, что будет потом, будет «написано заново», под знаком именно этой точки отсчета... я говорил: прошлое («что с детства наблюденье занесло») – враг мысли. И Декарт говорит то же самое: хоть раз в жизни надо решиться убрать все это, стереть и заново, на полную катушку, начать думать самому, всерьез, но, повторяю, под знаком Бога.

Под этим знаком переписывать жизнь и «книгу мозга», ибо так и только так она переписывается»⁴⁹.

Отступление: феномен Иммануила Канта. Надеюсь, вы помните ранее приведенные слова М. Мамардашвили о Канте как «гражданине мира». В философии Иммануил Кант (1724-1804) – ключевая фигура, чья теория знаменует высшую точку, апогей фундаментализма нового

⁴⁸ Декарт Р. Сочинения: В 2-х т. – М., 1989. – Т. 1. – С. 161-162.

⁴⁹ Мамардашвили М. Картезианские размышления. – С. 29-31

времени и начало перехода к новой антифундаменталистской, герменевтической альтернативе.

Отношение Канта к Декарту было негативным, он считал последнего догматиком и настаивал на необходимости найти третий путь между догматизмом, представленным Декартом, и скептицизмом, пример которого представлял Юм. Кант претендовал на опровержение Декарта в своем «Опровержении идеализма» – на основании того, что последний неправоммерно отрицал существование внешнего мира, которое Кант считал необходимым условием сознательного опыта.

Если говорить об основной философской цели Канта, то ее можно свести к *прояснению условий возможности знания вообще*. Согласно Канту до него не существовало философии в действительном смысле, поскольку философы были не способны оправдать претензии на знание, догматически выраженные в их теориях. Он верил, что в своей теории он впервые удовлетворительно разъяснил условия самой возможности знания. И после него возможны лишь переформулировки истинной теории в более удачных терминах.

С именем Канта связывают феномен *трансцендентальной философии*. Современный американский философ Т. Рокмор считает, что, как минимум, это стратегия, позволяющая переходить от изучения условий возможности объектов опыта и знания к самим этим объектам и знанию или от уровня *a priori* к *a posteriori*.

С именем Канта, как отмечалось выше, связан апогей фундаментализма. Что такое *философский фундаментализм*? Вновь обратимся к мнению Т. Рокмора. «Фундаментализм – новая стратегия, вытеснившая интуиционизм, широко представленный в греческой философии, согласно которому знание заключается в непосредственном постижении когнитивного объекта. Интуиционизм зависит от существования независимой, неизменной, внеисторической концептуальной системы, того, что Джемс удачно назвал реально реальным, которая может быть познана и на объективном постижении которой мы можем основывать требования истины, добра и красоты.

Однако, уверенность, что знание может быть понято как непосредственное постижение когнитивного объекта, выглядит неадекватной. Ибо просто нет основания думать, что существует непосредственное постижение независимой реальности, или даже, что она вообще существует. Интуиционистский подход к знанию предполагает, что нам известна независимая реальность. Однако, как указывает Кант, мы не можем знать, что же от нас независимо, поскольку, если только мы не апеллируем к пре-

дустановленной гармонии, мы можем основываться лишь на вероятностных предположениях, когда мы утверждаем, что наш разум соответствует своему объекту»⁵⁰.

Далее, Т. Рокмор рассуждает о преимуществах интуиционизма. Преимущество интуиционизма, очевидно, заключается в том, что он опирается на непосредственное постижение объекта. При других подходах, например, в фундаментализме, эта простая связь заменяется более сложной. Когда это происходит, то диадическое отношение между субъектом и объектом, познающим и познаваемым, уступает место триадическому отношению между субъектом или тем, кто знает, объектом, как он явлен и объектом, как он есть. Последнее различие между объектом, как он явлен и объектом, как он есть, описывается разными способами – как различие между явлением и реальностью или между явлением и сущностью, или, иначе, между представлением и тем, что представлено. Все эти выражения на разном языке обращены к одному основному триадическому отношению.

Существует более чем один тип фундаментализма, но все эти типы имеют общую идею, что теория составляет систему, основанную на исходном принципе, который показан как истинный и из которого может быть строго выведена остальная часть теории⁵¹.

Т. Рокмор считает, что между Декартом и Кантом, несмотря на декларированный последним глубокий антагонизм со своим предшественником, на самом деле существует сходство. Американский философ устанавливает некоторые параллели в их взглядах, которые имеют значение для темы нашей лекции, а именно:

- Оба представляют каузальную теорию восприятия, в которой факты сознания понимаются как результат воздействия чего-то, внешнего субъекту, являющемуся их источником. Мы напоминаем, что Кант понимал феномен как результат воздействия, через который вещь в себе можно рассматривать в качестве причины.
- Оба озабочены обоснованием «обратного хода» от содержания сознания к внешнему миру, а в терминологии Канта – от представления (*Vorstellung*) к тому, что представлено. Проблема познания состоит в нахождении способа оправдания этого перехода. Успешной эпистемологической теорией была бы та, которая бы показывала, почему

⁵⁰Рокмор Т. Математика, фундаментализм и герменевтика // Вопросы философии. – 1997. – № 3. – С.85-86.

⁵¹ Там же.

мы правы, делая этот переход. И каждый из них полагал, что он этот переход оправдал.

- Оба, в конечном счете, заинтересованы в нахождении истинного начала и, таким образом, в завершении дискуссии. Поскольку успешная теория зависит от истинного начала, оба особо озабочены установлением исходного пункта, который нельзя отрицать и из которого можно строго вывести остальную часть теории.
- Оба требуют начать обсуждение с исходного принципа, из которого можно строго вывести остальную часть теории в систематической форме. В этом отношении трансцендентальное единство апперцепции, которое Кант явно описывает как высший принцип трансцендентальной философии, является формальным эквивалентом картезианского *cogito*.
- Оба понимают субъект, постигаемый в терминах нормативной концепции знания как начальный принцип, как то, что отличается от эмпирического человека и исходя из которого следует вывести остальную часть теории. Параллели остаются, даже если взгляд Декарта на субъект как на то, что одновременно есть и эмпирический человек и эпистемологический принцип, является в системном плане двойственным, в то время как Кант последовательно рассматривает субъекта из антипсихологической перспективы в качестве лишь эпистемологического принципа.

Степень схождения между Кантом и Декартом глубока и удивительна. Не будет преувеличением сказать, что, если бы Кант добился успеха, он осуществил бы стремление Декарта обеспечить строгую теорию знания из перспективы субъекта; более точно, он бы показал, как достичь когнитивной объективности через субъективность⁵². Т. Рокмор делает совершенно уместную оговорку при этом, чтобы его не позиция не была воспринята таким образом, будто у Канта и Декарта была одна и та же теория.

Здесь мы вынуждены отвлечься от повествования американского философа. Тех, кого заинтересовал этот сюжет, могут продолжить его изучение путем прямого обращения к статье Т. Рокмора.

Основная проблема внутри кантианской теории выражается в терминах корреспондентной теории истины, которая, как полагает Т. Рокмор, утверждает специфическое отношение или корреспонденцию между, например, идеей вещи и вещью, идеей, которой она является. Иначе чем

⁵² Там же. – С.86-87.

на вероятностных основаниях, невозможно знать, что идея разума соответствует независимому объекту. Ибо мы никогда не можем сравнить представление о независимой реальности с самой независимой реальностью. Следовательно, вообще не видится способа доказать правомерность фундаменталистского подхода к знанию в полном смысле.

Фундаментализм в картезианском, кантианском и других возможных вариантах, понимаемый как репрезентационизм, терпит крах вследствие неспособности осуществить вывод от представления к тому, что представлено. Этот вывод не удастся, подчеркивает американский философ, во всех известных вариантах. Хотя даже сейчас все еще делаются усилия по обеспечению фундаментального основания для знания, самые последние – в попытке Хабермаса обосновать либеральную демократию, – представляется справедливым сказать, что теория Канта знаменует конец всех рациональных возможностей обеспечить доказательство, которое было бы абсолютным или несомненным. В этом смысле, хотя и не ставя это своей явной целью, Кант разрушает картезианскую мечту.

«Если теория Канта терпит неудачу, – а она ее терпит, – то я утверждаю, что вся фундаменталистская перспектива, ведущая от Декарта к Канту, обосновать знание с целью оправдать переход от явления к реальности в качестве условия знания и истины также терпит неудачу. После Канта есть лишь две разумные альтернативы. Одна из них – скептицизм, который Кант стремился победить в своей теории... Иной альтернативой может быть лишь поворот к релятивизму или точка зрения, что знание не имеет абсолютного обоснования»⁵³.

Эпистемологический релятивизм, по мнению Т. Рокмора, может также быть понят как позиция, сходная с литературной интерпретацией, связанной с элиминацией закона исключенного третьего – так, что становится возможной более чем одна интерпретация. Очевидно, что возможна более чем одна интерпретация, скажем короля Лира. Но, еще раз, дело вовсе не обстоит так, что все интерпретации одинаково приемлемы, если исходить из уважения к самому тексту. Эпистемологический релятивизм может, далее, быть понят как идея, поднятая такими разными мыслителями, как Гегель и Ницше, согласно которой претензии на истину и знание не могут быть абсолютными, но должны быть относительными, где «относительное» означает «относительное к перспективе или к углу зрения».

⁵³ Там же. – С. 89.

Натурфилософия и механисты. XVIII век в физике, особенно его вторую половину, обычно называют ньютонианским: это был век торжества ньютоновской механики, экстраполированной благодаря усилиям Л. Эйлера и Ж. Лагранжа, а также других создателей аналитической механики, на многие смежные явления. При этом механицизм шел, так сказать, впереди механики: идеология механицизма, предполагающая трактовку всего и вся как проявления перемещения массы в пространстве и времени, обычно под действием какой-либо силы, использовалась далеко за пределами того, к чему практически прилагалась механика, – в химии, биологии.

Засилье эмпиризма в конце XVIII и в начале XIX вв. привело к возникновению иллюзий относительно того, что функции теоретического обобщения в естественных науках могут взять на себя философы. Но когда философы уровня Ф. Шеллинга и Г. Гегеля обосновали свои натурфилософские концепции, возникли трения между философами и учеными-естественниками.

Бурное развитие теории теплоты, учения об электричестве и магнетизме обнажили трудности, встающие перед механицизмом, возродив склонность, имевшуюся уже у Галилея, к чисто описательной трактовке природы. Не меньшее значение имели внутренние трудности механики. Развитие математического аппарата механики породило различные трактовки ее фундаментальных концепций, иногда отклонявшиеся от ньютоновских.

В XVIII в. на эти отклонения обычно не обращали пристального внимания. Но уже в начале второй половины XIX в. они стали предметом особых изысканий (Э. Мах, Г. Кирхгоф, Е. Дюринг и др.).

Поскольку обоснование какого-либо фрагмента знания, изучение его структуры и функций, подчеркивает А.А. Печенкин, предполагает выход за пределы этого фрагмента, оно становится *философской проблемой*. В работах упомянутых выше авторов, за которыми последовали трактаты К. Пирсона, Г. Герца, П. Дюгема, А. Пуанкаре и многих других, обсуждались вопросы о том, что такое научная теория, каково ее соотношение с экспериментом и наблюдением, какое в ней место занимают механические модели и математические уравнения.⁵⁴

Герман Людвиг Гельмгольц, немецкий физик, математик, физиолог и психолог, впервые давший математическое обоснование закона со-

⁵⁴ Современная философия науки. – С. 8

хранения энергии, выдвинувший идею об атомарном строении электричества, считал, что в первой половине XIX в. между философией и естественными науками, под влиянием шеллинго-гегелевской философии тождества, сложились мало отрадные отношения.

Толчком для разработки «философии тождества» стали открытия А. Гальвани, А. Вольты, А. Лавуазье в физике и химии, работы А. Галле-ра и А. Брауна в биологии. Суть ее можно свести к следующему: всякое природное тело понимается как продукт деятельности динамического начала (силы), взаимодействия противоположно направленных сил (положительный и отрицательные полюса магнита, заряды электричества и т.д.) Неорганическая природа предстала у них как недоразвитый организм.

Гельмгольц считал, что такого рода философия для естествоиспытателей абсолютно бесполезна, поскольку бессмысленна.

Достижения в математике в области математического анализа и теории вероятностей, достижения в биологии в области клеточного строения живого вещества, теория эволюции видов, появление в физике электродинамики, молекулярно-кинетической теории газов привели к возникновению естественнонаучных концепций математического моделирования, аналогий и т.д.

Подавляющее большинство ученых, физиков, историков, экономистов, во второй половине XIX в. были уверены, что любые явления действительности представляют собой процессы, осуществляющиеся в пространстве и времени, что они причинно обусловлены и подчиняются небольшому количеству законов, на основе которых можно дать их сколько угодно точное описание.

Представители этого рода взглядов назывались во второй половине XIX в. *механистами*. Например, русский ученый К.А. Тимирязев в лекции, прочитанной в 1887 г., подкреплял следующими словами утверждение об огромном значении трудов Ч. Дарвина: «Таким образом, дарвинизм дал в первый раз механическое объяснение совершенства, целесообразности, разумея под механическим объяснением обыкновенное каузальное, в отличие от телеологического».

В конце XIX в. механистами называли не только тех, кто пытался свести все явления действительности к механическим процессам, но и всех тех, кто, продолжая традиции классиков механики, рассматривал науку как отражение существенных свойств объективного мира, кто видел задачу научного познания в том, чтобы объяснить любое явление на

основании предположения о его существовании в пространстве и времени и как результат взаимодействия определенных причин.

Отступление: феномен Гегеля. Вновь вернемся к теме различия между фундаментализмом и релятивизмом, на этот раз в плане идеи единства истины.

Напомним, что, как и многие другие философы, Кант был явно привержен нормативной идее единственной причины. Он писал: «Но объективно, поскольку может быть лишь одна причина для человека, точно так же не может быть многих философий, то есть, возможна лишь одна истинная система философии, основанная на принципах». Как и явное допущение, что существует одна, и только одна истина, которое направляло Канта в его последней работе, так и фундаменталистская стратегия знания разными способами подвергаются вызову в отрицании того, что истина лишь одна.

По иронии судьбы этот вызов сделал Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770-1831), который подобно другим посткантовским немецким идеалистам, намеревался завершить кантовскую критическую философию, но кто, все еще принимая дух предприятия Канта, как он сам его понимал, делал так много для выявления его пределов. В одном из первых своих опубликованных философских текстов он раскрывает кантовскую претензию на единственную истину.

И все же Гегель открыл возможность перспективного отрицания этого основополагающего требования в «Феноменологии», проводя взгляд о наличии различных перспектив истины, – взгляд, который позднее был продолжен Ницше, пытавшемся повернуть его против Гегеля и философской традиции во фронтальной атаке на само понятие истины.

Перспективный взгляд на истину, который Гегель предлагает в «Феноменологии», служит примером третьей формы релятивизма, определенного выше в статье Т. Рокмора. В «Феноменологии» Гегель проводит различие между разными перспективами знания и истины, сопровождая их реальными примерами, которым он уделяет в обсуждении разное место. Различные перспективы имеют вертикальную связь в порядке восхождения, сходном с последовательностью так называемых китайских ящиков. Более поздние перспективы содержат в себе своих предшественников и в свою очередь содержатся в последующих стадиях, ведущих к завершающей стадии или к абсолютному знанию, собственно философской перспективе, о которой утверждается, что она содержит все иные в едином всеохватывающем взгляде.

Антиэпистемологическое следствие *перспективизма* не дано в явном виде у Гегеля, который признавал возможность разных перспектив, в то же время настаивая на когнитивной объективности. Фундаментализм по своей сути антиперспективен. Для фундаменталиста проблема знания заключается только лишь в оправданном переходе от содержания сознания к независимому объекту.

Перспективный подход Гегеля отрицает, что мы можем знать независимый объект как независимый. Согласно Гегелю, знание заключается в соответствии, не между сознанием и чем-то внешним для него, но между нашей точкой зрения на объект и объектом этой точки зрения внутри сознания. Гегель признает разные перспективы, но сохраняет претензию на объективное знание, так как настаивает на вертикальном порядке знаний, среди которых первенствует знание абсолютное. Согласно Гегелю, различные точки зрения, выражающие знание, достигают кульминации в знании, как оно дано в полностью философской перспективе.

Фридрих Ницше, который более радикален, чем Гегель, использует введение перспектив как аргумент против самой возможности когнитивной объективности. Как уже отмечалось, теория Гегеля покоится на его способности установить необходимую вертикальную связь между разными эпистемологическими перспективами.

Ницше, который или скептик, или близок скептицизму, утверждает, в сущности, что такая связь не может быть установлена. Согласно Ницше, существуют лишь интерпретации, словом, интерпретации от начала и до конца. Каждая интерпретация столь же хороша, как и любая другая, поскольку все они – не более, чем психологическое выражение индивидуальной воли к власти. Претензии на знание проявляют психологические факторы, но нельзя сказать, что они отображают объективный внешний мир.

Гегель не называл свою теорию герменевтикой. Тем не менее в мире после Канта исходить из гегелевского фундаментализма, утверждает Т. Рокмор, – значит давать возможность интерпретаций из разных перспектив. Подход к знанию в терминах интерпретации трансформирует эпистемологическую проблему из той, что заботится об оправданном переходе от содержания разума к независимому объекту в совершенно другую проблему объективности в интерпретации.

И заключает Т. Рокмор следующими словами: «Хотя фундаменталисты все еще существуют, я верю, что в настоящее время нет реальной возможности обеспечить оправданный вывод от содержания разума к внешнему миру, сделать рациональный переход от явления к действию».

тельности. Поскольку мы не можем вернуться к интуиционизму и доказать правоту фундаментализма, то не видно иной альтернативы, свободной от скептицизма, кроме как подходить к знанию через интерпретацию. Я думаю, что проблема заключается не в том, выбирать ли интерпретацию или какой-либо иной подход, но, скорее, в том, как понять герменевтику таким образом, чтобы она дала знание, если мы еще предпочитаем использовать это слово. Но поскольку нет предела для возможных точек зрения на интерпретацию, для множества теорий герменевтики, то, как ни парадоксально, проблема знания после двух тысячелетий обсуждения, никогда, вероятно, не была еще столь открытой, как сейчас»⁵⁵.

Позитивистский вызов в науке. Реакцией на ограниченные возможности философского познания мира стало выдвижение на первый план концепции позитивистов. Родоначальником позитивизма по праву считается Огюст Конт (1798-1857).

О. Конт считал, что и наука, и философия должны изучать то, как происходят явления, а не стремиться постичь их причины; обосновывал идею возможности создания науки об обществе, построенной на столь же строгих основаниях, как и физика; основой всей научной деятельности является опыт.

Согласно позитивизму, подлинным знанием являются факты и эмпирические закономерности. Научные теории дают лишь систематизацию фактов и эмпирических закономерностей, которые имеют тенденцию становиться все более совершенными. Наука не беспредпосылочна. Она прочно опирается на здравый смысл. Ученый, стремящийся достичь успеха в науке, не нуждается ни в какой философии. Информированность о результатах научных исследований, профессиональное владение специальными методами, хорошее чувство здравого смысла и немного везения – вот все, что ему нужно.

Среди наиболее известных позитивистов выделим австрийского физика и философа Эрнста Маха (1838-1916), который утверждал, что мир есть комплекс ощущений, соответственно задача науки – лишь описание этих ощущений. Э. Мах был непримиримым противником материализма. Старшее поколение советских ученых хорошо знает это имя по беспощадной его критике в ленинских трудах.

Но мало, кто знает, что *махизм* (философия Э. Маха) и неокантианство Марбургской школы находятся у истоков философии науки.

⁵⁵ Рокмор Т. Математика, фундаментализм и герменевтика. – С.91.

Махизм, формулируя и решая те методологические проблемы, которые стихийно возникали в естествознании начала второй половины XIX в. (проблему места и статуса механики в науке о природе, проблему фундаментальных понятий механики «пространство», «масса», «сила»), исходил из классической эмпирицистской линии в трактовке науки (Дж. Локк, Дж. Беркли, Д. Юм и др.), из линии на сведение (редукцию) оснований знания к чувственным восприятиям, ощущениям. При этом Мах рассуждал в рамках классической рационалистической дилеммы знание – мнение, исходя из того, что все человеческие верования и представления делятся на два непустых класса: верования и представления, имеющие твердые основания и составляющие, поэтому знание, и предположительные или не вполне основательные верования и представления, составляющие мнение. В отнесении Маха к эмпиризму и рациональному одновременно, пишет А.А. Печенкин, нет противоречия. Мах был эмпирик, поскольку в отличие от рационалистов картезианского толка искал основу знания в ощущениях; он был также и рационалист, поскольку в отличие от иррационалистов типа С. Кьеркегора, подкреплял интеллектуальный авторитет науки анализом того, как она обоснована⁵⁶.

Твердыми основаниями были, по Маху, «элементы мира», которыми он называл «самодовлеющие» и «простейшие» ощущения – цвета, тона, запахи, движения, пространства, времена и т.д. Мах видел смысл философской деятельности в сведении знания к «элементам мира», то есть в обосновании человеческих представлений и верований. Если же выясняется, что какое-либо представление (скажем, ньютоновское «абсолютное пространство») не редуцируется к «элементам мира», то оно должно быть исключено из знания, то есть из науки.

А.А. Печенкин полагает, что история с элиминацией понятия абсолютного пространства из науки один из ярких эпизодов из жизни философии науки. Как известно, понятие абсолютного пространства вместе с понятиями абсолютного времени, массы и силы составляло фундамент «Математических начал натуральной философии» И. Ньютона, в которых были изложены основы классической (ньютоновской) механики (первое издание – 1687 г.). Это понятие, определяемое через свойства «безотносительность», «одинаковость» и «неподвижность», позволяло Ньютону ввести класс инерциальных систем отсчета (движущихся равномерно и прямолинейно относительно абсолютного пространства), в которых выполняются законы механики. Без понятия абсолютного про-

⁵⁶ Печенкин А.А. Введение // Современная философия науки. – С.11.

странства повисло бы в воздухе ньютоновское понятие силы: сила, по Ньютону, – это причина изменения абсолютного движения.

В современных курсах классической механики понятие *абсолютного пространства*, как правило, не употребляется. Класс же инерциальных систем отсчета вводится либо при помощи какого-либо достаточно простого суррогата абсолютного пространства, либо в структуре принципа относительности Галилея. Первый способ мы находим, например, в книге С. Э. Хайкина «Физические основы механики» (1971), где таким суррогатом служит «коперникова система отсчета». Второй способ – в курсе Л.Д. Ландау и Е.М. Лифшица «Механика» (1965, т. I), в котором инерциальной системой отсчета названа такая, по отношению к которой пространство является однородным и изотропным, а время однородным. При этом выделяется не какая-либо одна особая инерциальная система отсчета, а весь бесконечный класс таких систем отсчета.

Критика понятия абсолютного пространства, проведенная Махом и другими философами, выражала общую переоценку ценностей в физике. Во-первых, она была направлена против тех ограничений, которые накладывали на физическое познание понятия классической механики. Поэтому Маха иногда называют одним из предшественников теории относительности. Во-вторых, критика понятия абсолютного пространства вела к более рациональному изложению оснований и самой механики.

Согласно Маху основу знания составляют не непосредственные элементы мира, а «описания фактов в их элементах», то есть описания, состоящие в фиксации функциональных и затем логических связей между «элементами мира».

Для философии науки типично использовать при решении своих задач средства естественных наук и математики. Знакомясь с философией науки Э. Маха, мы знакомимся с психологической концепцией. В вопросе обоснования знания эта философия исходила из ощущений, то есть переживаний человека, познаваемых психологией. Объясняя, что такое «элементы мира», Мах использовал рассуждение от инвариантности: «элементами мира» он называл такие минимальные ощущения, которые остаются тождественными при различных психофизических состояниях ощущающего человека. Психологизм философии науки является, по мнению А.А. Печенкина, частным случаем натурализма. Психологизм – это позиция, допускающая использование понятий и методов одной из естественных наук (психологии) при описании кардинальных «механизмов» научного познания вообще. Правда, при этом психология понимается

обычно в обобщенном смысле, а не в качестве какой-либо доктрины этой науки.

Психологизм влечет натурализм, поскольку психология выступает как одна из наук о природе и ее использование для прояснения сути научного познания означает рассмотрение этого познания в рамках причинно-следственных, структурно-инвариантных или прочих подходов, свойственных естествознанию.

С антипсихологической и вообще антинатуралистической программой обоснования научного знания выступили неокантианцы Марбургской школы (Г. Коген, П. Наторп, Э. Кассирер и др.). В свое время И. Кант, считая формальную классическую логику, идущую от Аристотеля, слишком бедной, чтобы служить основой научного знания, выдвинул идею трансцендентальной логики. В отличие от формальной классической логики, базирующейся на трех известных законах и классифицирующей силлогизмы, трансцендентальная логика прослеживает связи в самом научном опыте, определяет предмет знания. Она, однако, как и формальная аристотелевская логика, свободна от конкретных ситуаций и тем более от психологии человека. В трансцендентальной логике выражены не просто общие связи в опыте, но «условия всякого возможного опыта», то есть такие связи, без которых эмпирический материал, данные эксперимента и наблюдения не были бы структурированы, чтобы составить знание.

Обычно термин «трансцендентальный» передают как «априорный». Это верно, но, считает А.А. Печенкин, не вполне точно. Трансцендентальный значит присущий познанию, поскольку оно познание. Чтобы изучить трансцендентальную логику, бессмысленно изучать психологию человека, надо сосредоточиться на объективных свойствах познания. Надо выделить такие свойства, которые не только не зависят от человека, совершающего познание, но и от конкретной области знания.

А.А. Печенкин конкретизирует эти разъяснения. Кант считал, что предмет познания непременно должен быть определен со стороны количества, качества, отношения и модальности. Разворачивая эти определения, он составлял таблицу из двенадцати элементов, по три на каждое из определений. Так, например, определенность со стороны отношения означала, что предмет должен или обладать самостоятельностью (быть субстанцией), или находиться в причинно-следственной зависимости, или участвовать во взаимодействии. Таковы, заключает А.А. Печенкин, наиболее общие свойства отношений, имеющих место в мире.

Более частные отношения, скажем, силовое воздействие, передача движения от тела к телу, уже не входят в логику. Они строятся в соответствии с теми схемами, которые имеются в логике. Кант исходил из конечного числа логических категорий и соответственно логических схем. Неокантианцы сделали трансцендентальную логику открытой уточнению и развитию. Более того, они считали, что логика эволюционирует в процессе исторической эволюции познания. Не вникая в логические построения неокантианцев Марбургской школы, отметим, что они принимали принцип математического обоснования физического естествознания, то есть считали, что в основе физических наук лежат построения математики. Поэтому для неокантианцев был актуален вопрос о логическом обосновании математики. Здесь они исходили из принципа ряда, последовательности, отношения. Например, натуральное число определялось ими через порядок счета, геометрические фигуры через семейства фигур, где каждая фигура преобразуется в другую по определенным правилам.

Все же, оставаясь в рамках кантовской идеи трансцендентальной логики, неокантианцы со временем оказались не у дел: обоснование математики пошло по пути создания и развития математической логики. Тем не менее, не лишено основания суждение, что неокантианская антипсихологическая установка осела в неопозитивизме, ставшем в 20-х – 30-х годах наиболее влиятельным направлением в философии науки.

Неопозитивисты продолжали эмпирицистскую линию махизма: они искали основу знания в непосредственно воспринимаемом, в *sense data*. Но они преодолевали психологизм и натурализм махизма. Структуру научного знания неопозитивисты рассматривали с точки зрения аппарата и исчислений математической логики. В своем радикальном варианте неопозитивизм (философия Венского кружка), приняв так называемую атомарно-экстенциональную модель языка науки, рассматривал в качестве атомарных (элементарных) предложений «протокольные» «фактуальные» предложения, непосредственно выражающие данные чувственного восприятия (например, «цвет зеленый», «осадок исчез», «амперметр показывает 24»). Все остальные предложения, кроме определений, они представляли как функции истинности этих протокольных предложений (при подстановке на место атомарных предложений их истинностных значений («истина», «ложь») правила оперирования логическими коннекторами позволяют получить истинностное значение молекулярных, то есть сложных предложений). Если предложение не удавалось представить в такой прозрачной форме, то оно зачислялось в «метафизические»,

не относящиеся собственно к науке и уместные лишь для выражения эмоций.

В нашей литературе, уточняет А.А. Печенкин, укоренилось представление о метафизике как об антидиалектике. Однако, неопозитивисты, изгоняя «метафизику» из точной науки, были более близки к аутентичному толкованию метафизики, при котором она как «первая философия» противопоставлялась физике – науке о природе. К таким метафизическим предложениям они относили, например, предложения, касающиеся «абсолютного пространства».

Позднее неопозитивисты согласились на умеренный редукционизм, то есть на требование косвенной сводимости научных положений к констатации чувственных данных. Научное знание, согласно этой новой для них точке зрения, должно быть представлено в виде гипотетико-дедуктивной системы, построенной на жестких правилах логического синтаксиса (т.е. путем задания алфавита, правил образования и преобразования формул).

В этой гипотетико-дедуктивной системе «нижние этажи» должны непосредственно опираться на данные чувств. Иными словами, в ней в конце концов должны быть доказуемы предложения, выражающие чувственные восприятия. Верхние же «этажи» соотносятся с чувственными восприятиями опосредованно через логические связи с теми предложениями, которые имеют фактуальные значения. Метафизические положения не входят в гипотетико-дедуктивную конструкцию знания, оказываются «сверхверхними», излишними при дедукции.

Вместе с кризисом неопозитивизма и возникновением постпозитивизма мы входим уже в современную ситуацию в философии науки⁵⁷

Отступление: феномен Василия Розанова. В ряду философов рубежа веков Василий Васильевич Розанов (1856-1919) не занимает ведущих позиций. И мы остановились на его философском труде «О понимании: опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания» (1886 г.) как на достаточно типичном философском поиске, который является одновременно гимном и реквиемом по научному разумению.

После окончания Московского университета преподавал историю и географию в русских провинциальных городах, сильно тяготясь своей работой. В 1893 г. переселился в Петербург и поступил на службу в ак-

⁵⁷ Там же. – С. 11-15.

цизное ведомство. В 1899 г. вышел в отставку, стал постоянным сотрудником консервативной газеты «Новое время» и всецело занялся литературной деятельностью. Исследователи творчества Розанова считают, что он обладал большим литературным дарованием и был в высшей степени оригинальным мыслителем и наблюдателем жизни. Его произведения не носили систематического или даже последовательного характера, но в них часто обнаруживались искры гения.

Основные работы В.В. Розанова: «О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания» (М., 1886); «Легенда о Великом Инквизиторе Ф.М. Достоевского, с присоединением двух этюдов о Гоголе» (СПб., 1893); «Религия и культура» (1901); «Опавшие листья», «Апокалипсис нашего времени» (1918) и др. В 1990-х гг. его произведения вышли из небытия и издаются большими тиражами. В нашем случае мы обратимся к единственной работе Розанова, посвященной чисто философским вопросам – «О понимании» (1866).

Русский философ Н.О. Лосский в «Истории русской философии» необъяснимо уничижительно высказался об этом произведении В. Розанова как написанного «скучным, бесцветным стилем» и противопоставил другим произведениям, в которых обнаружился литературный дар и оригинальность писателя⁵⁸.

Для нас это произведение В. Розанова является одним из примеров ищущего ума докопаться до самой сути проблемы познания, выстроить собственную систему рационального знания до конечного атома, охватить всю необъятность ее действующих лиц. Сам автор заявлял о намерении выстроить систему «интегрального познания». И, казалось на первый взгляд, он достиг желаемой цели, написав капитальный труд в 536 страниц плотного текста. К нему были приложены две таблицы, в которых самым детальным образом он прописал «до ядра атома» «разложение идеи понимания, раскрывающее формы науки, вне которых не может быть приобретено никакое познание»⁵⁹.

В аннотации к современному изданию книги указывается на этот труд В. Розанова как на «пример трагической невостребованности временем идей, ценность и смысл которых осознается в конце XX в.». Эта фраза мало, что проясняет в причинах последующего отказа самого ученого от дела рук своих, вплоть до мировоззренческого «сальто», который проявился в отказе от университетского атеизма и в переходе на позиции православной ортодоксии.

⁵⁸ Лосский Н.О. История русской философии. – М., 1991. – С.397

⁵⁹ Розанов В.В. О понимании. – СПб., 1994

Сам Розанов писал о мотивах, двигавших его научный труд: «Меня интересовало, где находится закон, когда явление закономерное не совершается, какое положение сила имеет относительно вещества, есть ли несуществование, что такое семя по отношению к растению, каков состав причинности и целесообразности, и пр., я размышлял об этом с любовью и с наслаждением, и те мысли, которые явились во мне обо всем этом, я изложил»⁶⁰.

Тема душевного состояния творческих личностей, попытавшихся заглянуть за горизонт науки, видимо, является неисчерпаемой. Для многих из них поиск нового душевного равновесия становится смыслом последующей жизни.

Наперекор мыслительной традиции его века дальнейшее духовное движение Розанова шло не от мифа к Логосу, а от Логоса — к мифу. Его славянофильская поэтика имела важную особенность: она противопоставляла народ, нацию механистическому государству. Центром его Вселенной являлось «частное я», «домашний очаг», «свой дом», «своя семья», «единственно святое место на земле, единственно чистое, безгрешное место: выше Церкви, ... выше храмов»⁶¹.

В обращении к творчеству Василия Розанова я стремился создать повод для размышлений о таинстве мыслительного процесса, о происхождении и загадке научного знания. «Феномен Розанова» был не единичным случаем в философии конца XIX в.

Опорные регулятивы классического обществознания. В этой лекции имеется возможность подвести некоторые наиболее важные итоги развития и состояния классического обществознания.

Классическое мышление опирается на достижения двух научных революций: на становлении математики как науки и на утверждении истинного опыта (эксперимента), способного давать логически необходимые всеобщие, априорные, синтетические суждения. Как пишет В.С. Библер, *философская логика Нового времени есть логика обоснования (актуализации) бытия как предмета познания*⁶².

Современный философ В.В. Ильин вывел в обобщенном виде опорные регулятивы классического обществознания⁶³. Проследим неко-

⁶⁰Розанов В. Сочинения. — Т.1. — С.10

⁶¹ Там же. — С.14

⁶²Библер В.С. Кант — Галилей — Кант — М., 1991. — С.12

⁶³Ильин В.В. Постклассическое обществознание: каким ему быть? // Социологические исследования. — 1992. — № 10

торые из них, не уподобляясь раннему В.В. Розанову, которому казалось бы удалось найти свой «философский камень».

Монизм.

При переходе от архаичной многозначной системы мира (в ее мифологической фазе) действительность упорядочивается в оппозициях-дихотомиях, то есть делится на два при исключении третьего. Толкование мира постепенно кристаллизуется как единства многого. Постепенно этот принцип эволюционировал из теоретико-познавательного о природе знания в онтологическое (учение о бытии), в котором основание бытия предстает как унитарное начало. В такой редакции идеал монизма укореняется в классической культуре, отталкивающейся от едино- и однородной реальности. Этот принцип лег в основу эволюционистских концепций в биологии, космологии и др.

Таким образом, как бы с порога отвергается идея изначального разнообразия. Выделяются гомогенные первоэлементы. Монизм интерпретирует их в терминах постоянной производящей причины: мир – ветвящаяся древовидная структура, обусловленная первофундаментом. Задача познания трактуется как реконструкция «естественно» становящихся слоев бытия, все более удаляющихся от униполярного основания. Однако, пишет В.В. Ильин, весь вопрос заключается в том, что брать за первоначала, за отправной пункт? Если высшим и финальным объектом общественнознания является человек, его экзистенциальный рост, самодеятельность, то как концептуализировать такого рода реальности? Но поскольку человек – существо многомерное, функционирующее под влиянием чувства, сознания, бессознательного и, возможно, астрального, то при последовательно жестком, лобовом проведении монизма обществовед вынужден выбирать, какой из возможностей отдать предпочтение. Рассматривая варианты и отбирая из них преимущественные, обществовед волей-неволей производит акт выбора. Такой акт влечет за собой *фундаментализацию оснований*.

Фундаментализация.

Это обособление каких-то начал из числа равнозначных, то есть выделяется из наблюдаемого много- и разнообразия некая основа. Недостатком этого метода является произвольный отбор и обособление из многих одного единственного. Так, фундаментализация чувственного дает антропологизм, сознательного – логизм, бессознательного – иррационализм, астрала – выпадающие из науки конструкции типа буддизма, социально-

го – социологизм, сексуального – фрейдизм, психического – психологизм и т.д.

Метод привилегированных систем отсчета является спекулятивным сам по себе и усугубляет свою собственную непрочность слабо обоснованным *элементаризмом и редукционизмом*.

Элементаризм.

Подход, нацеливающий на моделирование целого из комбинаций и модификаций генетически более основательных (фундаментальных) одно– единственных (монистических) частей, ответственных за последующее упрочение, систематизации целого. Если монизм и фундаментализм подводят к понятию единосущных основоположений, которые про- низывая как бытие, так и мышление, обуславливают, оправдывают, объясняют все явления, то элементаризм называет фактических исполнителей – гарантов единства мира и мысли. В неравнозначных по ориентации и оснащению системах обществознания за базовые принимаются разные элементы: в географическом направлении – географический фактор, в демографическом – демографический, в волонтаристском – волевой, в историко-материалистическом – материально-производственный и т.д.

Предпосылкой эпистемологического самообоснования элементаризма выступает редукционизм.

Редукционизм.

По своим моноцентрическим характеристикам близок к монизму и фундаментализму. Ни одной классической теории не удалось избежать редукционизма, начиная с исторического материализма (в форме социально-экономического редукционизма) и кончая фрейдизмом (в форме сексуально-психологического редукционизма) и анархизмом (в форме властно-политического редукционизма).

Методология традиционного классического обществознания, пишет В.В. Ильин, исторически формировалась как обобщение определенных социальных и познавательных реалий. Ее потенциал определялся тактикой осмысления некогерентных, моноцентричных, задетерминированных явлений. С таким набором ценностей классическая методология при решении внутренних пружин человеческой истории разыгрывает карты *биологизации* общества и *социологизации* животного мира. В качестве третьей, более совершенной, предлагается трудовая теория антропогенеза, в которой заключаются в круг следующие проблемы: сознание, язык, социальность выводятся из труда, а сам труд конституируется соз-

нением, языком, социальностью. В свою очередь полны натяжек и пере-держек известные историко-материалистические доктрины о первичности базиса и вторичности, производности надстройки, фрейдистские общези-вильзационные, культурологические построения, психоаналитические схемы природы человека, истоков и стимулов развития личности, власти.

Научный вызов XX в. К началу XX в. – к моменту появления ста-тьи А. Эйнштейна, содержащей концептуальные основания специальной теории относительности, и первых работ по квантовой теории (М. Планк, А. Эйнштейн) – кризис механицизма перерос в кризис вообще классиче-ской физики. Под сомнение попали самые фундаментальные понятия этой науки – «материальное тело», «частица», «масса», «физический за-кон».

Развитие новой неклассической физики актуализировало некото-рые из тех проблем, которые так или иначе давно волновали специали-стов в области естественных наук. Это проблемы соотношения химии и физики, а также химии и физики с одной стороны, и биологии – с другой. По-новому встала проблема соотношения математики с физикой: были очерчены две конкурирующие точки зрения – математика как структури-рующая и смыслообразующая основа физики и математика как инстру-мент физического исследования. В особую подобласть философии науки выделились дискуссии по интерпретации квантовой механики. Эти дис-куссии начались уже в конце 20-х годов и продолжаются, пережив не-сколько периодов спада, и по сей день.

Дискуссии по интерпретации квантовой механики оказались исто-рически и логически связанными с дискуссиями, порожденными работа-ми по обоснованию теории вероятности. Как в тех, так и в других дискус-сиях преодолевалась «классическая» (вполне технический термин) трак-товка вероятности, свойственная математике и статистической физике XIX в. Вместе с развитием общей теории относительности и вообще ре-лятивистской космологии встал философский вопрос о статусе космого-нических концепций. Что такое теория в космологии? Множество моде-лей или нечто большее?

Изменилось философское понимание знания, которое проявилось прежде всего в переходе от фундаментализма к герменевтике или пер-спективной интерпретации. Но, как заметил Т. Рокмор, даже если фило-софское понимание знания изменилось, роль математики как ведущей науки осталась прежней, в результате трансформации математики из сис-темы, покоящейся на общезначимом основании в современное изобилие

различных философских школ этого столетия. проблема знания требует от нас не отойти, но, скорее, повернуть к релятивизму, поскольку все утверждения о неизменных основаниях относительны. Будучи правильно понята, проблема знания требует, чтобы мы нашли достойный доверия способ понимать знание в рамках релятивистской системы. Это, считает Т. Рокмор, главная задача современной теории познания⁶⁴.

Перечень стимулов, которые философия науки получала от естествознания и математики, можно было бы продолжить. Можно было бы упомянуть и те стимулы к развитию философии науки, которые идут от современной нелинейной физики, как микроскопической, так и макроскопической (в последнем случае речь идет о современных теориях самоорганизации, о синергетике).

В 60-е – 70-е годы во взаимоотношениях философии науки и точных наук (естествознание и математика) стала проступать новая тенденция: эти отношения стали все более опосредоваться историей науки.

Отсюда не следует, что из философии науки стала исчезать собственно методологическая проблематика. Нет, философия науки по-прежнему занимается вопросами строения, функционирования и обоснования знания, причем в тех их формулировках, которые становятся актуальными в естествознании и в математике. Вопросы строения, функционирования и обоснования знания стали приобретать историческую ретроспективу. Возникла тенденция рассматривать эти вопросы не столько и не только как вопросы методологии естественных наук и математики, но и как вопросы методологии истории естествознания и истории математики.

При изложении исторических фактов важно понять, как эти факты группируются вокруг фактов, касающихся основания науки, каким образом в их чередовании проступают строение и функционирование научного знания.

Эта новая тенденция во взаимоотношениях философии и науки может получать различные объяснения. А.А. Печенкин полагает, что, возможно, это связано с тем, что современная точная наука стала настолько сложной и специализированной, что философы науки стали отдавать предпочтение истории этой науки, не требующей столь специальных «аппаратных» познаний. Они стали общаться с наукой через ее историю.

⁶⁴Рокмор Т. Математика, фундаментализм и герменевтика. – С.91.

Но, возможно, продолжает А.А. Печенкин, и другое объяснение. В науке, достигшей во второй половине XX в. предельной специализации и, так сказать, эзотеричности, активизировалось стремление понять себя на фоне современных социальных движений. Люди науки хотели бы ощущать себя людьми общества, а «секуляризация» подстегивалась и массовостью профессии «научный работник». А как осмыслить науку в контексте общественных процессов, не обращая к ее истории?⁶⁵

Литература

1. Библер В.С. Кант – Галилей – Кант. – М., 1991.
2. Бохеньский Ю. Духовная ситуация времени // Вопросы философии. – 1993. – № 5.
3. Гайденко П.П. Анализ математических предпосылок научного знания в неокантианстве Марбургской школы // Концепции науки в буржуазной философии и социологии (вторая половина XIX-XX в.). – М., 1973.
4. Декарт Р. Сочинения: В 2-х тт. – М., 1989.
5. Ильин В.В. Постклассическое обществознание: каким ему быть? // Социологические исследования. – 1992. – № 10.
6. Критика современных немарксистских концепций философии науки. – М., 1987.
7. Мах Э. Познание и заблуждение. Очерки по психологии исследования. – М., 1909.
8. Никитин Е.П. Радикальный феноменализм Э. Маха // Позитивизм и наука. – М., 1975.
9. Розанов В.В. О понимании. – СПб, 1994.
10. Современная философия науки: Знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада: Хрестоматия / Под ред. А.А. Печенкина. – М., 1996
11. Рокмор Т. Математика, фундаментализм и герменевтика // Вопросы философии. 1997. № 2.
12. Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. – 1990. – № 3.
13. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991.

⁶⁵ Печенкин В.В. Введение // Современная философия науки. – С.10

РАЗДЕЛ 4

ФИЛОСОФИЯ НАУКИ

В качестве показателя национального богатства выступают не запасы сырья или цифры производства, а количество способных к научному творчеству людей.

А. Мигдал

Что есть наука и научное знание? Что такое наука? Каковы ее цели? Что производит наука?

Лишь со второй половины XIX в. философские и методологические проблемы науки превращаются в самостоятельную область исследований.

Почему все это происходит во второй половине XIX в.? Прежде всего, это было время оформления науки в важную самостоятельную сферу общественной жизни. Интеллектуальный авторитет науки, полученный ею благодаря Просвещению и ставший существенным фактором идейной европейской жизни, был во второй половине XIX в. подкреплён ее практическим авторитетом, развитием прикладных исследований и разработок. Наука, установившаяся в XVII в. в виде научных обществ, университетов и академий, стала проявлять себя в виде лабораторий и исследовательских институтов. Расширялась сеть научных учреждений, возрастало число ученых.

Оформление философии науки в виде особой области философских исследований было проявлением процесса, в известном смысле трагического для европейской цивилизации. Это процесс расщепления культуры – появления двух культур: научно-технической и художественно-гуманитарной. Философия науки стала своего рода квинтэссенцией научно-технической культуры, в то время как философия жизни (Ф. Ницше, О. Шпенглер) и родственные ей направления в философии отражали коллизии художественно-гуманитарной культуры. Философия науки учит о научном знании, его структуре, основаниях и функциях. Но научное знание, считает А.А. Печенкин, – это не просто то, что знает человек науки, ученый, не просто инструмент исследования. Это та «реальность», в которой он живет и которая связывает его с вневременной сутью бытия

– с Богом, душой, истиной, прекрасным и одновременно отделяет его от этой сути, делая ее запредельной⁶⁶.

В конце XIX в., на который приходится, на наш взгляд, вершина самоуверенного научного знания, предпринимались попытки заглянуть в бездну научного познания и увидеть желанное дно. Не ангажированные одной из законченных концепций исследователи пытались проложить свой собственный путь в творческих поисках и лавировании между стремлением добраться до самой сути и осознанием объективной беспомощности имеющегося в их распоряжении научного инструментария. Выстроенный ими теоретический «перпетуум-мобиле» упорно не желал запускаться. Однако, они продолжали свое казалось бы обреченное на неудачу движение между Сциллой философского агностицизма и Харибдой одержимого догматического гносеологизма, приближая триумф и поражение научного знания.

В XX в. возрос интерес к философским проблемам и особенно к проблеме *космологии* – познания мира.

В предыдущих разделах мы осознанно обратились к истории развития и борьбы научных идей, чтобы показать сложность ответов на самые казалось бы простые ответы. Ниже мы попытаемся выделить ключевые понятия *науки, научного знания и познания, рассмотрим познавательные концепции* некоторых современных философских течений.

Мощный взрыв теоретических идей, быстрое расширение средств и методов научного познания не удавалось вместить в непротиворечивую картину мира и целостную последовательную теорию познания.⁶⁷

Научное течение, вдохновляемое Куном и Фейерабендом, категорично утверждает, что нет различия между наукой и черной магией. В свою очередь М. Хайдеггер утверждал, что «как и искусство, наука не есть просто культурное занятие человека. Наука – способ, притом решающий, каким для нас предстает все, что есть». Чтобы согласиться с этими суждениями или их опровергнуть, попробуем ответить на следующие вопросы:

Каков модус и статус научного знания и его структура?

Что есть познание, его инструменты и характерные особенности научного познания?

⁶⁶ Современная философия науки. – С.6

⁶⁷ Философия и методология науки. / Под ред. В.И. Купцова. – М., 1996. – С.106

Где проходят границы между научными и ненаучными знаниями и познаниями, как происходит процесс перетекания одного в другое и приобретение неких организационных форм?

В общем виде: как рождается и умирает наука?

В качестве отправной точки выберем одну из современных работ «Философия и методология науки» под редакцией В.И. Купцова. Авторы книги рассматривают науку как специфическую деятельность людей, в которой главной целью является *получение знаний о реальности*. Знания приобретаются человеком во всех формах его деятельности – и в быденной жизни, и в политике, и в экономике, и в искусстве, и в инженерном деле. Но здесь получение знаний не является главной целью. Искусство предназначено для создания эстетических ценностей. Даже в литературе, где правдивое отображение жизни является важным критерием ценности произведения, не существует жестких критериев отличия подлинных событий от вымышленных. В искусстве на первом плане стоит отношение художника к реальности, а не отображение ее самой. Оно призвано к тому, чтобы развить у человека эстетическое отношение к действительности, создать новый мир художественных ценностей, в которых оно проявлялось бы наиболее концентрированно. Эта творческая, субъективная сторона искусства наиболее четко проявляет себя в музыке, живописи, архитектуре, танце, где, очевидно, проблема отображения реальности уходит на второй план.

Экономическая реформа, чтобы быть успешной, конечно, должна опираться на знания о действительности. Иной раз для этого необходимо и проведение специальных научных исследований. Однако, каждому ясно, что она оценивается, прежде всего, с точки зрения эффективности, практического результата.

Аналогично дело обстоит в инженерной деятельности. Ее продуктом является проект, разработка новой технологии, изобретение. Сегодня они все в большей степени опираются на науку. Однако, и в этом случае продукт инженерных разработок оценивается с точки зрения его практической пользы, оптимальности используемых ресурсов, расширения возможностей преобразования реальности, а не по количеству и качеству приобретенных знаний.

Таким образом, мы видим, что наука по своей цели, отличается от всех других видов деятельности. Отсюда, конечно очевидно, не следует, что определение «ненаучный» надо связывать с негативной оценкой. Ка-

ждый род деятельности имеет свое предназначение, свои цели. С возрастанием роли науки в жизни общества мы видим, что научное обоснование становится целесообразным и даже необходимым во все больших сферах жизни общества. Но мы видим с другой стороны, что далеко не везде оно возможно и далеко не всегда уместно⁶⁸.

На мой взгляд, авторы этого пассажа выбрали не самый трудный путь для обоснования предмета науки. Но с начала давайте попробуем разобрать выделенный пассаж, что называется, «по косточкам». Прежде всего, надо ли так уж безапелляционно утверждать, что в политике, экономике, искусстве, инженерном деле, в литературе получение знаний не является главной целью? И если выделяется типобразующая категория науки – главная цель, то как быть с научным знанием, которое получено случайно, побочно, в результате деятельности, которая в качестве главной цели выдвигала не научные задачи? Попутно заметим сомнительность вывода о том, что только «правдивое отображение жизни является важным критерием ценности (литературного) произведения». Кто и как устанавливает этот «критерий правдивости»? Впрочем, коллектив В.И. Купцова предлагает свой ответ на этот вопрос: «Следует иметь в виду, что установление истинного знания в науке сравнительно жестко регламентируется на эмпирическом уровне»⁶⁹.

Как это понимать: научное то, что прошло испытание практикой? А как быть с тем видом знания, которое находится в пограничной зоне и дрейфует между «научным» и «ненаучным»?

В подтверждение наших сомнений поищем иную, чем у творческого коллектива В.И. Купцова, точку зрения. Обратимся, к примеру, к исследованиям немецкого философа Ханса-Георга Гадамера (р. 1900 г.), одного из блистательных представителей философской герменевтики.

Отступление: Ханс-Георг Гадамер и философская герменевтика. Хотя нам еще предстоит ниже коснуться темы современных концепций философии науки, попытаемся здесь ответить на вопрос: «что такое философская герменевтика»?

В древнегреческой мифологии посредником между богами и простыми смертными был Гермес; он должен был истолковывать людям повеления богов, а богам – просьбы людей. Отсюда и ведет свое происхож-

⁶⁸ Там же. – С.7-8

⁶⁹ Там же. – С.9

дение термин «герменевтика», первоначально означающий искусство толкования изречений оракулов, древних текстов, знаков, смысла чужого языка. В средневековье герменевтика была связана с теологией, с толкованием религиозных сочинений. В период Ренессанса появилась филологическая герменевтика, призванная критически исследовать религиозные тексты, освободить их от искажений, вернуть им первоначальный смысл.

Философская герменевтика возникла в середине XIX в. Ее основоположником был Ф. Шлейермахер. Он рассматривал герменевтику как метод всех наук о духе, то есть гуманитарных наук. Он доказывал, что с помощью психологического «вживания» можно проникнуть во внутренний мир авторов древних текстов, любых исторических деятелей и на этой основе реконструировать исторические события, понять их более глубоко, чем осознавали сами участники этих событий.

Позднее, в конце XIX века, философская герменевтика в лице немецкого историка культуры и философа Вильгельма Дильтея (1833-1911) соединилась с «философией жизни». Дильтей доказывал, что основная проблема понимания истории – это прежде всего интуитивное переживание. «Факты, относящиеся к обществу, мы можем понять только изнутри, только на основе восприятия наших собственных восприятий...» Он утверждал, что мы не можем познать умом, с помощью рациональных категорий мышления, жизнь – этот постоянный поток ощущений, желаний, восприятия, представлений. Поэтому главный инструмент познания – это внутренний психологический опыт, интуитивное переживание фактов сознания.

Но вернемся к Гадамеру. По его мнению герменевтика призвана дать ответ на главный философский вопрос: как возможно понимание окружающего нас мира, как в этом понимании воплощается истина бытия? И дает ответ: она должна выступать как *самосознание человека в современную эпоху науки*.

Познание человека изначально направляет Язык. Он же формирует опыт человека. Бытие есть язык. Только в языке человеку открывается истина бытия⁷⁰. Не буду в этом месте воспроизводить всю дискуссию между сторонниками рационалистических форм познания и герменевтиками. В вводной статье к вышеуказанной книге Х.-Г. Гадамера в достаточно развернутой форме это сделал философ-марксист Б.Н. Бессонов.

⁷⁰ Гадамер Х.Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. – М., 1988

Ограничусь цитированием точки зрения М.А. Кисселя, приведенной в ввводной статье, по этому поводу: «Современный уровень научного знания и знания о науке... дает возможность рассеять тот особый гносеологический ореол, которым было окружено в истории философии понятие интеллектуальной интуиции. Никакого особого статуса само достоверности мы этой познавательной операции не имеем права приписывать по той простой причине, что благодаря исследованиям в области математики... критерий интуитивной очевидности потерял всякий кредит»⁷¹. Вместе с тем сложно отрицать роль подсознательного, интуитивного, иррационального, какое бы место мы им не отводили, в научном познании.

Собственно говоря, мое обращение к герменевтике первоначально преследовало более локальные задачи, а именно показать, что литература и искусство не только могут быть продуктами научной деятельности, но и обладать статусом научного познания. Вновь обратимся к тексту самого Гадамера: «Бытие литературы – это отнюдь не мертвая передача отчужденного смысла... Скорее литература является функцией духовного сохранения и традиции, и поэтому она в любое настоящее вносит скрытую в ней историю... В способе бытия литературы участвуют все литературные традиции, и не только религиозные, юридические, экономические, публицистические и интимные тексты всякого рода, но и сочинения, в которых такие традиционно передаваемые тексты научно обрабатываются и интерпретируются вкупе со всей областью гуманитарных наук. И даже форма литературы подходит для всякого научного исследования, пока оно существенно связано с языковой сферой»⁷².

Мы с вами увидели на казалось бы самом легком и простом примере «что есть наука и научное знание?», насколько трудно найти безукоризненное определение понятия. Как здесь не вспомнить слова Мамардашвили: «...Самая большая сложность в обращении с философией – трудность узнавания. Вот что-то есть, а мы не знаем – что именно»⁷³.

Определение науки. Итак, давайте обобщим известные нам определения науки. В «Философском энциклопедическом словаре» (1983 г.) под наукой подразумевается «сфера человеческой деятельности, функци-

⁷¹ Там же. – С.19-20

⁷² Там же. – С.210-215

⁷³ Мамардашвили М. Необходимость себя. – С.127

ей которой является выработка и теоретическая систематизация объективных знаний о действительности»⁷⁴.

Сравним это определение с другим, которое предложено авторским коллективом В.И. Купцова. Он рассматривают науку как «специфическую деятельность людей, в которой главной целью является получение знаний о реальности».

Заметим, что в отличие от «Энциклопедического словаря», который курировал член ЦК КПСС Л.Ф. Ильичев, в определении коллектива В.И. Купцова отсутствует понятие *объективных знаний*. На смену понятию *действительность* пришло понятие *реальность*.

В силу моего разумения хотелось бы прокомментировать значение этих корректировок. Марксистская методология категорически отказывала в научном статусе *искусству*, как «эстетическому (художественному) способу освоения действительности, то есть ее образному отображению». В чем же заключалось это различие? Обратимся вновь к «Философскому энциклопедическому словарю». В нем записано: «Науку от искусства отличает стремление к логическому, максимально обобщенному *объективному знанию*». Стоило коллективу В.И. Купцова вычеркнуть понятие *объективные знания*, как, казалось бы, исчезло препятствие, на основании которого искусству отказывали в статусе науки. Почему «казалось бы»?

В том же словаре искусство характеризуется, и на мой взгляд правильно, как «мышление в образах». Как философская категория, что представляет собой «образ»? Можно ли его отнести к категории «*реальности*», о которой пишет в своем определении науки коллектив В.И. Купцова? Если нет, то *мышление в образах*, скорее всего, должно быть лишено статуса, а вместе с ним и *образное освоение действительности*.

Таким образом, мне хотелось бы внести в определение науки некоторые уточнения: *Наука – это сфера сознательной человеческой деятельности, направленной на получение объективных знаний об объекте ее изучения*.

Это определение не устанавливает «китайской стены» между различными формами и способами получения знаний, более того оно не претендует на соотнесение любого полученного знания в ходе научного

⁷⁴ Философский энциклопедический словарь. – М., 1983. – С. 403

действия с категорией «научного». Наконец, читатель, видимо, заметил, что автор стремится зарезервировать определенное пространство в своей работе для наук, которые лишь недавно приобрели в России статус «научных», прежде всего тех, которые изучают природу человека, его сознательные и бессознательные стереотипы поведения в социальной и политической среде.

Для поколения сформированного в условиях «автаркии культуры», в однородной марксистской среде, где слышна была лишь поступь научных законов типа «экономика определяет политику» или «внешняя политика есть продолжение внутренней политики», где были принижены роль личности, национальных архетипов и т.д., вполне естественным является «перекос» интересов в сторону ранее неведомого.

Действительно ли «генерал мороз» сыграл важную роль в поражении нацистов в годы второй мировой войны, а «немецкий национальный архетип» проявляет склонность к тому типу массовой психологии и коллективной психической инфляции», которые позволяют утверждать о его склонности к тоталитарным формам организации общества?

Что производит наука? Мы с вами установили, что продуктом научной деятельности являются, прежде всего, *знания*. Однако, важно иметь в виду, что знания, как мы уже говорили, даже приобретенные в ходе научного действия, не говоря уже о приобретенных вне науки, не всегда бывают научными.

Знания научные, ненаучные и истинные. Здесь нам с вами важно запомнить следующее: знания бывают *научные и ненаучные*; уже, поэтому понятие «истинное» не эквивалентно понятию «научное». Вполне может быть получено истинное знание, которое, вместе с тем, не является научным. С другой стороны, понятие «научный» может применяться и в таких ситуациях, которые отнюдь не гарантируют получения *истинных* знаний.

В этом месте мне вновь хотелось бы вернуть вас к страницам книги авторского коллектива В.И. Купцова и вместе разобрать пассаж относительно «научного», «истинного» и «ненаучного знания»:

Существует совокупность критериев научности, используя которые профессионалы легко отличают научную работу от ненаучной. Так, в современном физическом или техническом журнале вы не найдете статей, обосновывающих возможность построения вечного двигателя, предос-

ставляющего человеку возможность получать энергию «бесплатную и безвредную». А астрономы не будут всерьез обсуждать работы по астрологии.

Вместе с тем в теоретических журналах мы сплошь и рядом встречаем огромное количество публикаций, которые представляют собой научные гипотезы, имеющие поисковый характер и являющиеся, по сути дела, строительными лесами соответствующего научного здания.

Следует иметь также в виду, что установление *истинного* знания в науке сравнительно жестко регламентируется на эмпирическом уровне.

Однако, совсем не просто устанавливаются истины на уровне теории. К. Поппер даже утверждал, что, хотя поиск истины, несомненно, является душой научного познания, установление истины на теоретическом уровне в принципе невозможно. Любое теоретическое высказывание, как показывает, с его точки зрения, история, всегда имеет шанс быть опровергнутым в будущем⁷⁵.

Итак, авторы пособия полагают, что единственным критерием истинности знания является его проверка эмпирическим путем. Я не готов сейчас оспаривать эту точку зрения и давайте вместе зафиксируем ее в памяти. Мне только показалось, что авторы слишком категорично настаивали на необходимости доказательства истинности знания, даже проверенного эмпирическим путем.

Систематизированность научного знания – является одним из важнейших отличительных качеств научного знания.

С различными формами организации знания мы встречаемся не только в науке. Известный аргентинский писатель, поэт и философ Хорхе Луис Борхес приводит пример классификации животных, которая дана в некоей китайской энциклопедии. В ней животные подразделяются следующим образом:

- принадлежащие Императору,
- бальзамированные,
- прирученные,
- молочные поросята,

⁷⁵ Философия и методология науки. – С.9-10

- сирены,
- сказочные,
- бродячие собаки,
- нарисованные очень тонкой кисточкой из верблюжьей шерсти, изда- лека кажушиеся мухами и др.

В реальной жизни на каждом шагу встречаются, может быть не столь экстравагантные, но достаточно сомнительные формы классифика- ций.

Научная систематизация знания обладает целым рядом важных особенностей. Для нее характерно стремление к полноте, ясное представ- ление об основаниях систематизации и их непротиворечивости. Эlemen- тами научного знания являются факты, закономерности, теории, научные картины мира. Огромная область научных знаний расчленена на отдель- ные дисциплины, которые находятся в определенной взаимосвязи и единстве друг с другом⁷⁶.

Многие историки науки сегодня склонны считать, что математика и даже научное познание в целом берет свое начало в Древней Греции. Особое значение здесь придается деятельности Фалеса Милетского, кото- рый первым поставил вопрос о необходимости доказательства геометри- ческих утверждений и сам осуществил целый ряд таких доказательств.

Практически полезные знания о численных отношениях и свойств- вах различных геометрических фигур накапливались столетиями. Одна- ко, только древние греки превратили их в систему научных знаний, при- дали высокую ценность обоснованным и доказательным знаниям, безот- носительно к возможности их непосредственного практического исполь- зования.

Знаменитые апории Зенона и сегодня поражают своей логической изощренностью. А изящные построения огромного массива геометриче- ских знаний как выведенных из небольшого числа постулатов и аксиом, осуществленные Евклидом, до сих пор восхищают нас.

Как писал А. Эйнштейн, «кажется удивительным самый факт, что человек способен достигнуть такой степени надежности и чистоты в от- влеченном мышлении, какую нам впервые показали греки в геометрии».

⁷⁶ Там же. — С. 10

Важнейшими способами обоснования полученного эмпирического знания являются многократные проверки наблюдениями и экспериментами, обращение к первоисточникам, статистическим данным, которые осуществляются учеными независимо друг от друга.

При обосновании теоретических концепций обязательными требованиями, предъявляемым к ним, является их непротиворечивость, соответствие эмпирическим данным, возможность описывать известные явления и предсказывать новые.

Обоснование научного знания, приведение его в стройную, единую систему всегда было одним из важнейших факторов развития науки. Существенной характеристикой научного знания является его интерсубъективность.

Постоянное стремление обосновать научное знание, открытость его для компетентной критики делает науку образцом рациональности.

С точки зрения К. Поппера, ученый, выдвигая гипотезу, ищет не столько ее подтверждения, сколько опровержения, что выражает критический дух науки. Наибольшую ценность в науке приобретают оригинальные, смелые идеи, которые, вместе с тем, подтверждаются опытом. Именно они обладают наибольшей способностью к расширению проблемного поля науки, способствуют постановке новых задач, продвигающих научное познание к новым высотам.

В XX в., когда наука начала развиваться беспрецедентно быстро, эта особенность научного познания стала наиболее заметной. По знаменитому выражению Н. Бора, подлинно глубокая новая теория должна в определенном смысле быть сумасшедшей. Она должна порывать с прежним образом мысли, со старыми стандартами мышления.

Классическими образцами такого рода теорий являются неевклидовы геометрии, теория эволюции, молекулярная генетика, теория относительности и квантовая механика. А разве не относится к этому же классу научных достижений проникновение в мир бессознательного, в особенности структуры и функционирования человеческого мозга, раскрытие закономерностей антропогенеза, выявление универсальных структур в языке, в произведениях фольклора?

Вместе с тем, ориентированность на новации сочетается в науке с жестким консерватизмом, который представляет собой надежный заслон против введения в науку скороспелых, необоснованных новаций.

Еще Ж.Б. Ламарк справедливо писал: «...каких бы трудов не стоило открытие новых истин при изучении природы, еще большие затруднения стоят на пути их признания...лучше подвергнуть долгому испытанию однажды открывшую истину, лишая ее заслуженного внимания, чем допустить легкомысленное признание всего, что создается пылким воображением человека».

При всей динамичности науки вся совокупность предъявляемых к ней жестких требований дает возможность исключить из результатов научной деятельности все субъективное, связанное со спецификой самого ученого и его мировосприятия.

В искусстве то или иное произведение органически связано с автором, его создавшим. Если бы Л.Н. Толстой не написал «Войну и мир», или Л. Ван Бетховен не сочинил бы свою знаменитую «Лунную сонату», то этих произведений просто не существовало бы.

В науке положение принципиально иное. Хотя мы знаем, что нередко законам, принципам или теориям присваиваются имена отдельных ученых, вместе с тем, мы хорошо понимаем, что если не было бы И. Ньютона, Ч. Дарвина, А. Эйнштейна, теории, которые мы связываем с их именами, все равно были бы созданы.

Они появились бы потому, что представляют необходимый этап развития науки. Об этом красноречиво свидетельствуют многочисленные факты из истории научного познания, когда к одним и тем же идеям в самых различных областях науки приходят независимо друг от друга разные ученые.

Чем еще ценна наука? Продуктом науки являются не только знания. Для получения научных знаний необходима разработка различных методов наблюдения и экспериментирования, а также многообразных средств, при помощи которых они осуществляются. Многочисленные приборы, экспериментальные установки, методики измерения, сбора, обработки, хранения и передачи информации оказываются широко применимыми не только в самой науке, но и за ее пределами и прежде всего, в производстве.

К продуктам науки следует отнести и научный стиль рациональности, который транслируется в наше время, по существу, во все сферы человеческой деятельности. Систематичность и обоснованность, столь характерные для научной деятельности, являются большой соци-

альной ценностью, которая в той или иной степени оказывает воздействие на жизнь как общества в целом, так и каждого из нас.

И, наконец, наука представляет собой источник нравственных ценностей. Она демонстрирует нам такого рода профессию, в которой честность, объективность являются важнейшими элементами профессиональной этики. Конечно, не надо идеализировать ученых. В науке, как и в любой другой сфере жизни, случается всякое. И ее ни в коей мере нельзя представлять себе как область общественной жизни, в которой все занятые в ней, бескорыстно служат Истине, Добру и Красоте.

Однако, по-видимому, прав был А. Эйнштейн, который писал: «Храм науки – строение многосложное. Различны пребывающие в нем люди и приведшие их туда духовные силы. Некоторые занимаются наукой с гордым чувством своего интеллектуального превосходства; для них наука является тем подходящим спортом, который должен им дать полноту жизни и удовлетворение честолюбия. Можно найти в храме и других: плоды своих мыслей они приносят здесь в жертву только в утилитарных целях. Если бы посланный богом ангел пришел в храм и изгнал из него тех, кто принадлежит к этим двум категориям, то храм катастрофически опустел бы... Я хорошо знаю, что мы только что с легким сердцем изгнали многих людей, построивших значительную, возможно, даже наибольшую, часть науки; по отношению ко многим принятое решение было бы для нашего ангела горьким. Но одно кажется мне несомненным: если бы существовали только люди, подобные изгнанным, храм не поднялся бы, как не мог бы вырасти лес из одних лишь вьющихся растений».

Как возможно познание? Первым вопросом классических теорий познания был вопрос о том, «как возможно познание»?

Рассмотрение этого вопроса привело к выделению проблем, касающихся природы и предварительных условий логико-математического познания, экспериментального познания в физических науках и т.п. Общий постулат традиционных эпистемологий сводился к тому, пишет французский философ Ж. Пиаже, что познание есть состояние, а не процесс и что различные формы знания, хотя и остаются всегда неполными, различные науки – несовершенными, тем не менее, нечто, уже установленное наукой, является установленным и может, следовательно, рассматриваться статически. Отсюда и попытки поставить вопрос, «что есть

познание?» или «как возможны различные типы познания?» статически⁷⁷.

Со времен древнегреческой философии наблюдается философское пристрастие к математике, особенно геометрии, как модели строгого знания. Это пристрастие основывалось на таких факторах, как предполагаемая математическая природа самой реальности и на якобы уникальном характере евклидовой геометрии как единственно возможной геометрии. В «Портретах по памяти» на склоне своей очень долгой жизни, Б. Рассел заметил о мире, царившем в душах тех, кто в конце XIX в. полагал, что в науке осталось лишь несколько нерешенных проблем.

Причины подобного подхода нужно искать отчасти в учениях тех великих философов, которые заложили основы теории познания. А именно: в трансцендентном реализме Платона, или в аристотелевской вере в существование имманентных и постоянных форм, в идеях Декарта или в предустановленной гармонии Лейбница, в априорных формах Канта или даже в постулате Гегеля, который, показав становление и историчность социальных продуктов, полагал все же возможным выводить их из общей диалектики понятий.

Однако, и в рамках самого научного мышления, отмечает Пиаже, длительное время считалось, что наука владеет некоторым набором окончательных, хотя и неполных истин, это и позволяет поставить вопрос «что есть познание?» статически.

Основной парадокс анализа научного знания, на наш взгляд, заключается в практической сложности уловить и оценить приключения человеческого духа, осуществить моментальное фотографирование движения фантома мысли. Со времени открытия неевклидовых геометрий фундаменталистская модель знания больше не является оправданной даже в рамках математики. Идея, что существует только одна возможная математика, иллюстрируемая евклидовой геометрией, уступила место идее множества разных геометрий.

Р. Коллингвуд и Т. Кун выявили существование не одной, а нескольких альтернативных, непротиворечивых парадигм. Кун сделал предположение, что выбор между различными парадигмами не может быть сделан на вполне рациональной основе. Это значит, что *нынешняя точка зрения не является наиболее рациональной, завершающей в процессе поиска знания, но просто лишь самой последней в данной серии*⁷⁸.

⁷⁷ Пиаже Ж. Генетическая эпистемология // Вопросы философии. – 1993. – № 5.

⁷⁸ Рокмор Т. Математика, фундаментализм и герменевтика. – С.83.

Как мы с вами ранее отмечали, философия нового времени мечтала о совершенном знании. Современные философы считают, что *философский фундаментализм* нового времени практически лишился концептуальных ресурсов. И пока нет признаков того, что в ближайшее время произойдут многообещающие подвижки.

Отступление: феномен С.Н. Булгакова. Русский философ С.Н. Булгаков считает, что философия ориентируется на жизнь. «Жизнь неопределима до конца, хотя и бесконечно определяема, она дает содержание нашим суждениям, но сама никогда ими не исчерпывается. Она напоминает все изгибы нашего существования, а в частности, и мышления, она – материнское лоно, неисследимый источник, неизмеримая глубина. Она – все, но вместе и ничто, ибо не может приурочиваться к какому-либо *что* и им исчерпываться. Она вневременна и внепространственна, ибо хотя и выражается в пространственных и временных явлениях, но никогда не исчерпывается в них, а их собою обосновывает. Не жизнь существует в пространстве и времени, но пространственность и временность суть формы проявления жизни. Жизнь не может быть сведена ни к чему простейшему себя... Она есть то первоначало, в которое упирается как в свой предел философствующее самосознание. Она не может быть выведена ни из каких причин и в этом смысле чудесна, она есть свобода, царящая над необходимостью»⁷⁹.

Продолжая эту мысль о жизни как о первоначале всего сущего, С.Н. Булгаков задается вопросом о *логосе жизни*, то есть о ее начале, смысле и содержании, выделяя из целого, в котором начало, *логическое и алогическое*. Приведем еще одну выдержку из С.Н. Булгакова: «Жизнь, как конкретное единство алогического и логического, конечно, остается сверх-логична, не вмещается ни в какое логическое определение, имеющее дело лишь с ее гранями и схемами, а не с живою ее тканью. Однако, она не становится от этого антилогична или логически индифферентна. Она рождает мысль, она мыслит и имеет свое самосознание, она рефлексит сама на себя. Начало логического имеет свои границы, которых оно не может перейти, но в этих пределах оно нераздельно господствует. Алогическое неразстворимо логическими непроницаемо для него, но оно вместе с тем связано логическим. Логическое и алогическое сопряжены и соотносительны»⁸⁰.

⁷⁹ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. // Булгаков С.Н. Сочинения: В 2-х тт. – М., 1993. – Т.1. – С.59-60

⁸⁰ Там же. – С.61

Утверждение С.Н. Булгакова, сделанное им в 1912 г., о том, что именно на этой основе двойственной природы жизни возникают два взаимно противоположных направления в истории философии, не является с вершины современной теории познания столь уж бесспорным. Но нам оно предоставляется важным для того, чтобы зафиксировать этап философского мышления в начале века и продолжить наш разговор о развитии научного познания.

Итак, по С.Н. Булгакову одно из направлений считает исчерпывающим началом бытия логическое, бытие для него есть само развивающаяся мысль, мыслящая саму себя и замыкающаяся в философской системе, это – *интеллектуализм*. Второе же направление выявляет другую сторону дилеммы и провозглашает приоритет алогического над логическим, инстинкта над разумом, бессознательного над сознательным. Это – *антиинтеллектуализм*, алогизм, доведенный до антилогизма⁸¹. Таким образом, С.Н. Булгаков объявляет научным все сознательное, а антинаучным – бессознательное.

Это была достаточно типичная точка зрения для классической философии начала XX века. Правда, С.Н. Булгаков относит к научному знанию также абсолютный идеализм (панлогизм) и критический рационализм (позитивизм), отказывая в научности Фейербаху, Ницше, Зиммелю, Бергсону. «Основной и неустранимый порок антиинтеллектуализма, притязающего, однако, быть философией, то есть логической системой, – это невозможность на его основе объяснить свою собственную возможность и свои собственные притязания»⁸².

Таким образом, по мнению Булгакова, «логическое мышление, отвлеченное от конкретного единства логического и алогического, основано на *возможности рефлексии, воспроизведения действительности* (выделено мной – В.М.) как идеального ряда или, точнее, идеальных рядов логических понятий, символов или схем жизненных, конкретных единств»⁸³.

При такой постановке проблемы логичным является следующий шаг сделанный Булгаковым, когда он развел понятия «науки» и «философии». «Философская рефлексия всегда направлена на целое жизни, научная – на ее частности... Поэтому нам кажется правильнее не отождествлять, но противопоставлять философию и науку как два разные направ-

⁸¹ Там же. – С.62

⁸² Там же. – С.67

⁸³ Там же. – С.69

ления нашего мышления и познания»⁸⁴. Утверждая, что спецификой научного знания является его движение к истине, Булгаков дробит эту абсолютную одновариантную истину на многоотсечную.

Он пишет буквально следующее: «все научное знание только и может существовать в предположении Истины, но вместе с тем оно же само дробит эту единую Истину на множество частных, специальных истин, или между собою несовместимых... Единой научной картины мира, или синтетического научного мировоззрения, поэтому быть не может»⁸⁵.

Важным также представляется признание С.Н. Булгаковым «относительности научных положений и их обусловленности». Не допуская «всеобщего синтеза научных учений», то есть создания своего рода супернауки, С.Н. Булгаков предложил «единство наук в самом наукотворце». «Науки объединяются в единстве своего (трансцендентального) субъекта – человека как универсального человечества, и своего субстрата – единой всепроникающей и всесозидающей жизни».

Наряду с вышесказанным хотелось бы заострить внимание на достаточно типичном акте для классической науки: непознаваемое в данный момент выводить за скобки научного знания. И делается это с благим намерением не допустить «лишь одного шага до скептического релятивизма». И хотя далее С.Н. Булгаков делает акцент на *множественности научного знания*, его понимание научности знания нуждается во вселенском завершении, коим явилось учение о Софии Премудрости Божией.

В данном случае нам интересно представление С.Н. Булгакова о сути и характере мирового процесса, поскольку именно в нем развивается движение к высшему критерию истины. По Булгакову мир, Божественный по своему происхождению, предстает как тварный образ заданного предвечного Первообраза; стихия его существования есть простое самосуществование или развертывание его Божественной природы, которое обязано привести к «ософиению» мира, то есть к совершенному совпадению образа с Первообразом. Современный философ С.С. Хоружий оценивает «софианскую систему» Булгакова как «природный и детерминированный процесс со статичным и монистическим онтологическим содержанием»⁸⁶.

⁸⁴ Там же. – С. 76

⁸⁵ Там же. – С. 174

⁸⁶ Хоружий С.С. Вступительная статья // Там же. – С. 10

В «Философии хозяйства» С.Н. Булгакова имеется замечательный раздел под названием «Самосознание науки», в котором автор вступает в спор с механистическим представлением о науке, материалистическим детерминизмом и концепцией отражения. «Знание, в частности, систематизированное научное знание, как деятельность никогда не имеет чисто объективного характера, но всегда имеет *пред* собой объект, есть постоянно осуществляемое тождество субъекта и объекта, переходящее из потенциального в актуальное, в выявляемую связь вещей, логос мира. Когда я изучаю звездное небо, телескопическую картину мира, или мир бесконечно-малых...я, погружаясь в бесконечный объект, не всегда удерживаю в сознании, что ведь это – *моя* картина мира, она и рисуется *во мне*, живом потенциале мира...Всякий акт знания есть такое частичное отождествление субъекта и объекта, раскрытое и почувствованное их единство, как ответ на вопрос есть единство вопроса и ответа».

Почти выиграв спор, С.Н. Булгаков проигрывает его финал. Справедливо отказывая сознанию в «адекватном отражении» действительно-сти, Булгаков вместе с тем ограничивает его свободу и познавательные возможности приведением к «досознательному тождеству, Софии»⁸⁷.

Приведенная С.Н. Булгаковым выдержка из Фихте оказалась более целостной и сильней позиции русского философа: «Предполагая непрерывную всеобщность (Gultigkeit) механизма причин и действий, они непосредственно противоречат себе; то, что они говорят и что делают, находится в противоречии. Именно, предустановляя механизм, они возвышаются над ним; их мышление о нем есть нечто, лежащее вне его. Механизм не может сам себя понимать именно потому, что он есть механизм. *Понимать само себя может лишь свободное сознание*». ⁸⁸

Мы остановились подробно на философском наследии С.Н. Булгакова, как могли это сделать в отношении наследия В. Соловьева или Ф. Ницше или Ф. Бергсона.

Каждую из философских систем, справедливо пишет С.Н. Булгаков, характеризует «логический монизм, являющийся естественной потребностью разума – ratio – и уже подразумевающий возможность адекватного, непротиворечивого миропознания».

Возможна ли абсолютная философия? Для Булгакова ответ на этот вопрос разрешается достаточно просто: «религия, как откровение, как учение не рационалистическое, но догматическое или мифотворческое, предшествует философии и постольку стоит выше нее...Если бы человек

⁸⁷ Там же. – С.208-211

⁸⁸ Там же. – С.209

мог порождать мир *логически*, то есть сплошь постигать его бытие разумом, в таком случае он сам был бы богом или вполне сливался бы с Богом, творящим мир».⁸⁹

Логика науки и теория. Логика науки исследует реальные или просто возможные формы научного знания, механизмы его развития и способы преобразования. В самом общем смысле понятие «логика развития науки» не означает ничего другого, кроме всех возможных путей, способов, методов развития и обоснования наличного содержания знания.

Логика по-прежнему остается тем, что о ней сказал Лейбниц: это наука о возможных мирах. Когда говорят о логике науки, как о возможных способах ее развития, то просто имеют в виду, что та или иная наука представляет собой в определенный период истории сложную динамическую систему, которая обладает свойственным ей логическим пространством возможностей изменения. И любое эмпирическое событие, связанное с ней, так или иначе должно попасть в это пространство возможностей.

Итак, логика науки может предложить некоторые *возможные модели роста научного знания*. Акцентирование внимания на этом выводе представляется важным, поскольку термин «логика науки» скрывает в себе самые разные толкования. Один из достаточно распространенных взглядов на этот предмет состоит в рассмотрении ее как формальной прикладной логики, то есть дисциплины, которая имеет своим предметом применение идей и методов формальной (математической) логики к анализу отдельных фрагментов научного знания.

Такое понимание, считает В.С. Черняк, вполне приемлемо, но оно является неоправданно узким, жестким. Такой подход не оправдывает и то, что формальная логика чаще имеет дело с результатами научного познания, а не с процессом получения новых идей. Важнейшей задачей логики науки является построение абстрактных моделей развития знания.

Целостную систему знания, которую характеризуют логическая зависимость одних предметов от других, выводимость содержания из некоторой совокупности утверждений и понятий по определенным логико-методологическим принципам и правилам, представляет *теория*.

⁸⁹ Булгаков С.Н. Трагедия философии // Там же. – С.313, 328

О значении научной теории емко сказал Карл Поппер: «В науке точка зрения исследователя детерминируется научной теорией... Опровержение теорий есть движущая сила научного прогресса».

Анализ природы научной теории, ее строения и гносеологической функции представляет собой актуальную проблему, прежде всего в связи с тем, что теория является основной, доминирующей формой развития современного научного знания. Для самого определения понятия «теория» существуют различные подходы.

В «Философском Энциклопедическом Словаре» (М., 1983) понятие *теория* (от греческого – рассматриваю, исследую) представлено в широком смысле. Как комплекс взглядов, представлений, идей, направленных на истолкование и объяснение каких-либо явлений, и в более узком смысле как высшая, самая развитая форма организации научного знания, дающая целостное представление о закономерностях и существующих связях определенной области действительности – объекта данной теории. Теория выступает как наиболее сложная и развитая форма научного знания.

Другие формы научного знания как законы науки, классификации, типологии, первичные объяснительные схемы могут генетически предшествовать теории, составляя базу ее формирования, или могут входить в теорию в качестве ее элементов. Процесс развития теории имеет ряд направлений. Одно из них – восхождение от абстрактного к конкретному. Но теория может развиваться и в относительной независимости от эмпирического исследования: а) посредством знаково-символических операций по правилам математических или логических формализмов; б) посредством введения различных гипотетических допущений или теоретических моделей (особенно математических гипотез и математических моделей); в) путем мысленного эксперимента с идеализированными объектами.

Проблема взаимодействия теории и эмпирического исследования в «Философском Энциклопедическом Словаре» интерпретируется как органическое единство. «Теория выступает как реальное знание о мире только тогда, когда она получает эмпирическую интерпретацию». А последняя выступает в качестве опытной проверки теории. Как отдельные эмпирические примеры не могут служить безоговорочным свидетельством в пользу теории, так и противоречие теории отдельным фактам не есть основание для отказа от нее. Возможно наиболее последовательным выражением этой точки зрения, идущей от классической интерпретации

научного знания, является *теория отражения* или, как ее еще называют, *диалектико-материалистическая, ленинская теория отражения*.

Если говорить кратко, то суть *ленинской теории отражения* сводится к следующему: отражение – всеобщее свойство материи, заключающееся в воспроизведении признаков, свойств и отношений отражаемого объекта. Способность к отражению, а также характер ее проявления зависят от уровня организации материи.

Теория отражения исходит из принципа первичности внешнего мира и воспроизведения его в человеческом сознании. В теоретико-познавательном плане способность к отражению проявляется следующим образом:

а) взаимодействие различных материальных систем имеет своим результатом взаимоотражение, выступающее в виде простой механической деформации, сокращения или расширения, в зависимости от колебаний окружающей температуры, отражения света, изменения электромагнитных волн, отражения звуковых волн, химических изменений, физиологических процессов;

б) что касается живых организмов, то отражение проявляет себя от раздражимости и приспособительного поведения у простых организмов до чувствительности (т.е. способности иметь ощущения, являющиеся начальной формой психики) у более высоких видов живых организмов. Формирование органов чувств и взаимной координации их действий привело к образованию способности отражать вещи в некоторой совокупности их свойств – способности к восприятию. Животные не только дифференцированно воспринимают свойства и отношения вещей, но и отражают значительное число существенных в биологическом отношении пространственно-временных и элементарных причинных связей в окружающем мире;

в) что касается человека и человеческого общества, то *ленинская теория отражения* утверждает, что в процессе трудовой деятельности и общения с помощью речи возникает специфически человеческая, социальная по своей сущности форма отражения в виде сознания и самосознания. Согласно *ленинской теории отражения* для человеческого отражения характерно то, что оно есть социальный по своей природе творческий процесс. Оно предполагает не только воздействие на субъект извне, но и активное действие самого субъекта, его творческую активность, которая проявляется в избирательности и целенаправленности восприятия, в отвлечении от одних предметов, свойств и отношений и фиксировании других, в превращении чувствительного образа в логическую мысль, в

оперировании понятиями. Творческая активность познающего человека, согласно теории отражения, раскрывается также в актах продуктивного воображения, фантазии, в поисковой деятельности, направленной на раскрытие истины путем формирования гипотезы и ее проверки, в создании теории, продуцировании новых идей, замыслов и целей. В.И. Ленин отмечал творческую активность сознания: «сознание человека не только отражает субъективный мир, но и творит его»⁹⁰. При этом сторонники теории отражения подчеркивают, что творческая активность человека, практически преобразующего мир, возможна только на основе *адекватного* отражения объективного мира.

Вернемся теперь к рубрике «теория», в части раздела «роль теории в социально-практической деятельности», где она излагается в духе марксистской ортодоксии: «Марксизм-ленинизм отвергает как принижение теории, ее отождествление с практикой, так и схоластическое теоретизирование, отрыв теории от действительности».

На первый взгляд приведенный пассаж выдержан в духе философского релятивизма, допускающего относительность и условность, некоторую невзаимообусловленность связей между теорией и практикой, их равноположенность и отсутствие примата одного над другим. В реальности дело обстоит иначе.

В работе «Об основах ленинизма» И.В. Сталин категорически отвергает мнение о том, что «ленинизм есть примат практики перед теорией в том смысле, что главное в нем – претворение марксистских положений в дело, «исполнение» этих положений, что же касается теории, то на этот счет ленинизм довольно, будто бы, беззаботен... Я должен заявить, что это более чем странное мнение о Ленине и ленинизме совершенно неправильно и ни в какой мере не соответствует действительности, что стремление практиков отмахнуться от теории противоречит всему духу ленинизма и чревато большими опасностями для дела»⁹¹.

Близкий к этому вывод прослеживается и в более поздних заявлениях последователей ленинизма. «Значительно возрастает роль теории в эпоху создания социалистического и коммунистического общества на основе сознательной деятельности народных масс». А чуть ниже утверждается безапелляционный приговор *развивающемуся* научному знанию, *развитию* научной теории. Если Ф. Энгельс признавал, что «материализму приходится принимать новый вид с каждым новым великим открытием». То Сталин безапелляционно заявлял, что «эту задачу выпол-

⁹⁰ Ленин В.И. Полное собрание сочинений. – Т. 29. – С. 194

⁹¹ Сталин И.В. Вопросы Ленинизма. – С.13

нил для своего времени не кто иной, как Ленин, в своей замечательной книге «Материализм и эмпириокритицизм». Все остальное, что не вписывалось в ленинскую теорию, обретало статус ненаучного и фальсифицированного.

И как бы «запечатывает» саму возможность развития научной теории и научного знания ленинский тезис о примате практики в отношении теории. Практика не только являлась критерием истинности, но и основой развития теории. «Практика выше (теоретического) познания, ибо она имеет не только достоинство всеобщности, но и непосредственной действительности»⁹².

Таким образом, основная роль в дифференциации научного знания и теорий на «передовые теории» и «псевдонаучные» принадлежит той самой практике, которая развивается на основе этой самой «передовой» теории. Есть ли *зазор* в этой жесткой связке «теория-практика» для научного творчества и развития?

Ленинская теория не исключает, и даже, напротив, настаивает на том, что в процессе применения теории возникает *живое, творческое мышление*. Если это заявление рассмотреть всерьез, с позиций научной логики, то следует признать, что оно подрывает сами основы ленинской теории. Декларированное «живое и творческое мышление» невозможно в рамках одновариантной истины, ибо, чтобы подтвердить свою «научность», оно должно пройти апробацию практикой. В любом случае некий «временной зазор» между рождением живой мысли и ее апробацией практикой на научность требует признания хотя бы на этом отрезке наличие не одной, а нескольких равноположенных истин. То же самое можно сказать и о так называемых «законах и закономерностях общественного развития», если они являются не окостенелыми, а претендующими на некое соответствие «прогрессивному общественному развитию».

Имея начало в Западной Рационалистической Традиции, ленинизм-сталинизм завершил непродолжительный период творческого развития в переходе на позиции близкие по форме другой русской традиции – мистико-аскетическому исихазму⁹³.

Современные концепции формализации научных теорий. Во второй половине XIX в. развивается понятие о специфической единице

⁹² Ленин В.И. Полное собрание сочинений. – Т.6. – С.195

⁹³ О проявлениях исихазма в русской философской традиции см. Хоружий С.С. Исихазм как пространство философии // Вопросы философии. – 1995. – № 9

научного знания – научной теории. Если большинство философов-классиков, рассуждая о строении знания, акцентировало в качестве его элементов понятия, суждения, умозаключения, то философы науки изучают в первую очередь *научную теорию – логически организованную систему понятий и суждений, способную выполнять некоторые особые познавательные функции.*

Одновременно из проблематики чувственного опыта выделяется проблематика эмпирического знания, возникающего в результате научного эксперимента и наблюдения и служащего, с одной стороны, основанием теории, а с другой – ее сферой приложения. Акцентируются и такие типичные проблемы философии науки, как «научный закон», «математика и наглядность», «аналогия»⁹⁴.

В этом разделе мы рассмотрим способы организации теоретического знания. Предположим, что структуры, которые являются предметом рационального (теоретического) знания, непосредственно не даны изучающему субъекту. В этом случае непонятно, каким образом он может иметь о них достоверное и общезначимое знание. Поэтому естественно предположить, что они должны быть даны его сознанию иначе, чем сущности, с которыми он имеет дело в эмпирическом опыте. Каким же именно образом?

От Платона идет традиция рассматривать предметы рационального (теоретического) знания в качестве *идеальных сущностей*. Они являются объектами, существующими в особом, идеальном мире и постигаемыми посредством мышления, то есть способности, принципиально отличающейся от чувственного восприятия. Эта способность обеспечивает и непосредственное постижение (умосозерцание) идеальных сущностей, и опосредованное, опирающееся на *языковые структуры*, оперирование с ними⁹⁵.

Характерное для платонизма противопоставление двух познавательных способностей, *мышления и чувственного восприятия*, воспроизводится и в философии Декарта. Однако, анализируя процесс познания, он обнаруживает удивительный факт, выпавший из поля зрения Платона: все, что дано мышлению человека, имеет место в самом мышлении. Предмет, схватываемый мыслью, всегда есть мыслимый предмет, то есть единственное, что прямо и непосредственно дано мышлению, – это само

⁹⁴ Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада: Учебная хрестоматия. – М., 1996

⁹⁵ Смирнов Г.А. Проблема непосредственного знания в истории философии и принципы формализации научных теорий // Вопросы философии. – 1995. – № 9. – С.55

мышление. В акте непосредственного усмотрения сознание и предмет становятся неотделимыми друг от друга.

Открытие Декарта означало переворот в теории познания. Оно противоречило предположению, которое со времени Платона превратилось в одно из основных допущений философии и науки, о том, что предметом знания является объект, т. е. нечто, лежащее вне сознания субъекта, трансцендентное ему, обладающее независимым от него существованием.

Но всю значимость и масштабы своего открытия Декарт оценить не смог. Провозгласив акт мышления, в котором мысли непосредственно дана мысль, т. е. нечто мыслимое, *первичным актом познания*, он ограничивается констатацией самого факта существования реальности особого типа, где сознание субъекта и предмет сознания находятся в нераздельном единстве. Что делать с этой реальностью, Декарт не знает. В ней отсутствует расщепление на субъект и объект. В знаменитом декартовом «мыслью, следовательно, существую» находят свое выражение и прорыв к новой реальности и возвращение к старой схеме структуризации «бытия в мире», основанной на выделении двух самостоятельных начал – «я» (мыслящего, чувствующего, совершающего любые познавательные акты) и «не-я» (мира объектов, подлежащих познанию). В конечном итоге Декарт квалифицирует открытую им реальность как реальность субъективную, находящуюся внутри познающего субъекта.

Декарт вводит понятие *очевидности* как такой характеристики непосредственного знания, без опоры на которую все рациональные построения повисают поскольку всякое опосредованное и выводное знание в конечном счете предполагает наличие, в своих исходных пунктах, сущностей и структур, которые для своего рассмотрения не требуют отсылки к чему-то иному, находящемуся за пределами их самих. Эти сущности и структуры должны быть очевидны в том смысле, что все их характеристики, все их особенности должны усматриваться непосредственно из них самих, причем усматриваться с той ясностью и определенностью, которая исключает возможность «разночтения». Это важно как с точки зрения достоверного знания указанных базисных сущностей и структур, так и для обеспечения надежного фундамента для всей системы знания, опирающейся на данные «самоочевидности».

Фактически любая система знания апеллирует к тем или иным «очевидностям», но такого рода апелляция зачастую производится неявно в ходе развертывания теоретического построения. Ключевым моментом в постановке и решении проблемы формализации является вопрос о

непосредственном знании, т. е. о том, какого рода сущности могут быть даны сознанию с исчерпывающей (или максимально возможной) очевидностью, чтобы не было необходимости обосновывать их введение путем отсылки к другим, более «очевидным» очевидностям⁹⁶.

Проблема непосредственного знания занимает центральное место в философии Канта. Ее обсуждению посвящена почти вся «Критика чистого разума». Кантовский подход к решению этой проблемы радикально отличается от декартова. Основание рационального, по определению Канта «общезначимого», знания он ищет не в сфере чистой мысли, а в области совместного функционирования двух познавательных способностей – *чувственности и рассудка*, «...посредством чувственности предметы нам даются, рассудком же они мыслятся»⁹⁷. При этом обе способности получают у него новую трактовку.

Чувственность – это пассивная (страдательная) способность, посредством которой воспринимаются воздействия от вещи в себе; результатом ее деятельности является формирование наглядного представления. В наглядном представлении предмет дан непосредственно, но дан он только как некоторое пространственно-временное многообразие.

Соединение этого многообразия в одно целое обеспечивается другой, активной познавательной способностью, – рассудком.

Мышление является не интуитивной, а чисто познавательной дискурсивной способностью. Отрицая возможность интеллектуального созерцания предмета, Кант считает, что непосредственный контакт с предметом достигается лишь в акте чувственного созерцания. «Иным способом ни один предмет не может быть дан нам». Следовательно, непосредственное знание о любом предмете, будь то предмет эмпирического опыта или теоретическая (априорная) схема, обязательно должно опираться на чувственное созерцание.

В первом акте «наглядного созерцания» еще не присутствует акт мышления, отсутствует какая-либо *концептуальная структура*. Но это не означает, что объект созерцания лишен структуры. Кант вводит понятие *априорной формы*. Все, становящееся предметом созерцания, приобретает форму. Функции априорных форм выполняют *пространство и время*. Последние вводятся кантом для того, чтобы обосновать возможность восприятия не отдельно взятых элементов, а некоторого их многообразия. Согласно Канта эта простейшая структура представляет собой

⁹⁶ Там же. – С. 56-57

⁹⁷ Хрестоматия по философии. Учебное пособие. – М., 1997. – С. 247

некое упорядочение отдельных элементов, «находящихся вне и подле друг друга».

Сущность открытия Канта, касающегося природы непосредственного знания можно свести к следующему: Во-первых, предметом непосредственного знания (созерцания) может быть не только единичная сущность, но и структура, состоящая из многих элементарных составляющих («многообразие элементов»). Во-вторых, эта структура существует только в контексте соответствующего познавательного акта, поэтому выполнение этого акта является необходимым условием ее формирования, «предшествуя» структуре (логически, а не во времени) в качестве «априорной» предпосылки ее существования. В-третьих, элементы, из которых складывается многообразие, обретают характеристики, которых нет у единичных элементов самих по себе, а именно: указывающие отношение каждого элемента к другим элементам многообразия (нахождение вне, подле друг друга, предшествование одних элементов другим).

По утверждению Канта единство в принципе недостижимо на уровне наглядного представления, поскольку оно формируется не в акте чувственного созерцания, а акте мышления. Поэтому создание представления о предмете как об определенном единстве многообразия требует участия в познавательной деятельности двух способностей: чувственности и рассудка.

Первая поставляет многообразие элементов, упорядоченных в пространстве и времени, а вторая – производит синтез многообразия, устанавливая связь между элементами. Та же самая посылка, из которой исходил Кант, что предметом непосредственного созерцания может быть только пространственно-временное соотношение элементов, используется при разработке применяемых в настоящее время методов формализации.

Оставим критическую сторону оценки «натуралистической» концепции Канта за автором статьи Г.А. Смирновым⁹⁸. Основная суть его критики сводится к следующему. При «натуралистическом» толковании познающий человек не знает, какие собственно познавательные операции необходимы для формирования того или иного познавательного образа, поскольку содержание образа будет варьироваться в зависимости от психофизических особенностей конкретного человека и от эмпирической ситуации, в рамках которой разворачивается его познавательная деятельность.

⁹⁸ Смирнов Г.А. Проблема непосредственного знания... – С.59-67

Отступление: Эдмунд Гуссерль и философская феноменология. Альтернативой Канту является феноменологическая интерпретация «многообразия элементов». Она была разработана Эдмундом Гуссерлем (1859-1938), как концепция непосредственного знания, постулирующая возможность созерцания не только индивидуальных, определенным образом упорядоченных в пространстве и времени элементов, но и *универсальных сущностей*. При феноменологическом подходе предметное содержание, фиксируемое с помощью соответствующих языковых выражений, может обрести четкую и вполне однозначную определенность, поскольку указываются условия необходимые для созерцания (непосредственного усмотрения) предметной структуры данного вида.

Но для этого необходимо отвлечься («вынести за скобки») от всего находящегося за пределами осущетвляемого в данный момент познавательного акта, не привлекать никаких знаний о познаваемом объекте, которые получены ранее, до выполнения данного акта, или в результате других познавательных операций, производимых одновременно с ним.

Знание о феноменах – это беспредпосылочное знание, в него включается только та предметная структура, которая формируется и осознается в процессе выполнения данного акта. Причем эта структура рассматривается так, как она дана сознанию, то есть в соотношении с последним, с теми познавательными операциями, которые необходимы для ее формирования как особого рода *осознаваемой реальности*.

В рамках познавательного акта нет сущностей-субстанций типа «познающий субъект», «объект», «пространство», «время», «чувственная способность», «рассудок», нет ничего, что может рассматриваться как существующее само по себе или в отношении к другим сущностям-субстанциям, отвлекаясь от вопроса, с помощью какого акта они становятся осознаваемыми сущностями.

В отличие от конкретных эмпирических объектов, универсальные сущности являются носителями исключительно родовых свойств, соответствующих общим понятиям. Свойства, выражающие «вид» (эйдос) конкретных объектов, позволяющих объединять отдельные объекты в классы объектов «одного и того же вида», представлены в этих сущностях в чистой форме, не будучи смешанными со случайными, индивидуальными признаками, как это бывает в эмпирическом опыте. Без оперирования с общими понятиями, настаивает Гуссерль, без введения концептуальных структур невозможно достичь рационального знания о мире, в том числе и знания эмпирического. Но общие понятия нельзя ввести так, как это предлагает сделать теория абстракции, сформулированная в фи-

лософии эмпиризма, – индуктивным путем, начиная с конкретных объектов, за счет их сопоставления, которое должно привести к выделению «общего признака», обуславливающего их сходство друг с другом.

Поскольку общие характеристики не могут быть извлечены из рассмотрения отдельных вещей, считает Гуссерль, они должны быть непосредственно даны сознанию в особом, категориальном созерцании. Созерцание универсальных сущностей («общих предметов») отличается от чувственного созерцания конкретных вещей прежде всего в том отношении, что характеристики созерцаемого не преднаходятся сознанием в качестве готовых, а формируются им самим в соответствующем познавательном акте. В структуре сущности-универсалии находят предметное воплощение структуры самого сознания, механизмы его функционирования.

«Формообразующее» творчество сознания проявляется именно в создании сущностей-универсалий, выполняющих структурирующие функции при образовании любого предмета познания, как эмпирического, так и теоретического, которые придают ему концептуальную определенность, схватываемую в понятиях. Поскольку членение познаваемой реальности производится в соответствии со схемами, запечатленными в чистом виде в сущностях-универсалиях, последние не абстрагируются из эмпирического опыта, а предшествуют ему в качестве доопытных (априорных) предпосылок его осуществления. В то же время эти сущности не отделены от мира, данного в чувственном. Но акт чувственного созерцания сам по себе не дает возможности выделить структуру вещи; чтобы ее «увидеть». От чувственного созерцания необходимо перейти к категориальному. От восприятия, скажем, конкретного дома к восприятию «дома» как такового. Но каким образом? Очистив чувственное представление от моментов, характерных для восприятия этого дома, утверждает Гуссерль.

Освобождение предмета, данного в чувственном созерцании, от его индивидуальных черт достигается путем мысленного варьирования его свойств, с целью исключения тех из них, которые не входят в определение понятия «дом»; в результате остаются только существенные, инвариантные характеристики.

Мысленное варьирование свойств, разъясняет Гуссерль в «Феноменологической психологии», – это их варьирование в фантазии, призванное устранить из восприятия конкретного предмета все фактическое и несущественное.

Г.А. Смирнов обращает внимание на то, что Гуссерль не указывает, что должен предпринять субъект для достижения созерцания универ-

сальной сущности в чистом виде, не прибегая к абстрагированию характеристик, содержащихся в восприятиях конкретных предметов. Поэтому Гуссерль, скорее, декларирует необходимость такого созерцания, а не предлагает метод, обеспечивающий действительное усмотрение таких сущностей.

Гуссерль, однако, делает очень важный шаг вперед, по сравнению с Кантом, в анализе структуры акта созерцания сущностей-универсалий и соотношений.

Итак, функция сознания в акте непосредственного знания, согласно Гуссерлю, заключается в выделении предметно-смысловой структуры в чувственном образе. Хотя, по мнению Г.А. Смирнова, способ выделения этой структуры не совсем ясен. Гуссерль описывает его как *конституирование предметности*; конституирование, или установление смысла, означает, с одной стороны, выявление соотношений и связей, присущих самому предмету; сознание усматривает (воспринимает, отображает) сущностную структуру предмета, который без каких-либо искажений, с очевидностью и полнотой раскрывает ее перед сознанием, как бы *предъявляет* ему.

С другой стороны, акт конституирования, по Гуссерлю, впервые создает предмет, конструируя его смысловую структуру. Сознание, таким образом, оказывается одновременно и абсолютно активным началом, и чисто рецептивной способностью. Акт восприятия оказывается у Гуссерля центром всей познавательной деятельности субъекта, независимо от того, носит ли она теоретический или же эмпирический характер. Механизмы, обеспечивающие *восприятие* категориальной структуры, остаются у Гуссерля нераскрытыми⁹⁹.

Г.А. Смирнов предлагает свою модель познавательной деятельности – системно-феноменологическую. Не затрагивая ее доказательную часть, остановимся на выводах.

Для превращения реального объекта в предмет рационального знания необходимо выполнить познавательные операции, объединяющие в себе два момента. Каждая познавательная операция предполагает, с одной стороны, осуществление акта чувственного восприятия, в ходе которого устанавливается контакт между органом чувств и объектом в целом или его частями, подлежащими в данный момент восприятию, с другой, определенный способ концентрации внимания на воспринимаемом. Человек, следовательно, непосредственно сознает не объекты, а образы,

⁹⁹ Там же. – С. 68-70

формирующиеся в его уме при осуществлении им тех или иных познавательных операций. В зависимости от деятельности органов чувств и установки сознания один и тот же «объект в себе» может предстать перед ним в разных обликах, – в виде сущностей, имеющих различную концептуальную форму. Человек, как правило, оперирует с многомерными образами, в форме которых объединены результаты многих познавательных операций.

Сложная, интегральная форма многомерных сущностей возникает в итоге последовательного выполнения элементарных познавательных актов, последовательность, в которой выполняются отдельные акты, не является произвольной. Большинство познавательных актов невозможно осуществить, если материал чувственного восприятия не концептуализирован в том или ином виде на предшествующих этапах познавательной деятельности; поэтому акты выполняются в определенной последовательности.

Фундаментальную роль в формировании рационального знания играют познавательные акты. С их помощью производится первоначальная структуризация материала чувственного восприятия; в этот момент воспринимаемое впервые становится предметом знания, осознается в виде сущности, обладающей рациональной формой, позволяющей выделить ее из поля восприятия, отличить от других сущностей и подвести под некоторую категорию языка или сопоставить некоторой языковой структуре.

Эти акты сообщают осознаваемому содержанию первичную логическую форму; все остальные познавательные операции, поскольку они применяются по отношению к сущностям, уже обладающим логической формой, вносят новые моменты в содержание уже выделенной единицы знания, не изменяя ее логических характеристик.

Таким образом, первичные – логические – характеристики структурных единиц рационального знания формируются в момент чувственного восприятия, а именно: в актах категориального созерцания. Логическая «форма» предназначена для оформления материала чувственного восприятия; она определяется способом концентрации внимания на данных, поставляемых органами чувств. Если нет материала, подлежащего оформлению, то не будет и наличных в непосредственном созерцании сущностей, обладающих логической формой.

Идеальные объекты рационального знания, хотя они и не являются предметом чувственного созерцания, тем не менее, наделены вполне определенными логическими характеристиками, позволяющими выде-

литель каждый из них и описать с помощью языковых средств. Это свидетельствует, по мнению Г.А. Смирнова, о том, что они суть не что иное, как потенциальные объекты чувственного восприятия. Это утверждение, продолжает философ, не может быть опровергнуто указанием на то обстоятельство, что многие идеальные объекты современной науки изначально вводятся как ненаблюдаемые сущности. Дело не в том, могут ли они актуально стать предметом восприятия или нет, а в невозможности мыслить и говорить о чем-либо, не зафиксировав на нем внимание, не предполагая, следовательно, что нечто дано, предстоит сознанию субъекта. Но как было показано, сущность «дана» сознанию лишь в том случае, если она не произведена самим сознанием, а преднаходится им как нечто «данное» ему, причем «данное» в акте чувственного созерцания.

При этом Г.А. Смирнов подчеркивает, что своеобразие (и ограниченность) рационального знания заключаются в том, что всякая сущность, чтобы быть включенной в универсум рационального знания, должна приобрести логическую форму, т. е. рассматриваться так, *как будто* она является объектом чувственного восприятия. При таком истолковании идеальных объектов формализация научной теории уже не выглядит как искусственный прием, к которому приходится прибегать в целях более строгого изложения теории, но применение которого не диктуется никакими собственно содержательными соображениями.

Сама постановка задачи формализации приобретает теперь глубокий содержательный смысл: она позволяет выявить и зафиксировать наиболее фундаментальные – логические – характеристики идеальных объектов теории. Эти характеристики, как было установлено, могут быть выявлены только в процессе чувственного восприятия, в момент осуществления акта категориального созерцания.

В идеале построение любой системы рационального знания должно начинаться с введения комбинаций неинтерпретированных символов, аналогично тому, как предлагал строить математические теории Гильберт.

При формализации теории в актах восприятия неинтерпретированных символов должны быть введены универсалии обоих типов: атомарные сущности и целостные структуры, неразложимые на отдельные атомы. Вопрос заключается в том, какие из этих универсалий должны выполнять функции исходных элементов при построении формализованной теории. Гильберт избрал «атомистический» способ формализации.

Г.А. Смирнов считает, что альтернативным является путь построения формализованных теорий, основанный на введении сходных

элементов-универсалий с помощью операции различения. Если этот путь будет реализован, он позволит более адекватно зафиксировать логические характеристики объектов рационального знания¹⁰⁰.

Литература

1. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: основы философской герменевтики. – М., 1988.
2. Карнап Р. Философские основания физики. – М., 1971.
3. Кун Т. Структура научных революций. – М., 1975.
4. Лакатос И. Фальсификации и методология научно-исследовательских программ. – М., 1995.
5. Критика современных немарксистских концепций философии науки / Отв. ред. А.И. Ракитов. – М., 1987.
6. Поппер К. Логика и рост научного знания. – М., 1983.
7. Порус В.Н. Эпистемология: некоторые тенденции // Вопросы философии. – 1997. – № 2.
8. Современная философия науки: Знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада: Учебная хрестоматия. – М., 1996.
9. Степин В.С., Горохов В.Г., Розов М.А. Философия науки и техники. – М., 1995.
10. Хрестоматия по философии: Учебное пособие. – М., 1997.
11. Философия: Учебник. / Под ред. В.Д. Губина, Т.Ю. Сидориной, В.П. Филатова. – М., 1997.

¹⁰⁰ Там же. – С. 77-79

РАЗДЕЛ 5

СОВРЕМЕННАЯ РАЦИОНАЛИСТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ И ПОСТМОДЕРНИЗМ.

В жизни бывают моменты, когда, чтобы продолжить смотреть или размышлять, нельзя обойтись без желания узнать, можно ли мыслить иначе, чем мыслишь, и воспринимать иначе, чем видишь... Но что же и есть такое философия..., если не критическая работа мысли над самим собой. И не в том ли состоит ее дело, чтобы узнавать – вместо того, чтобы узаконить уже известное, – и до какого предела можно было бы мыслить иначе.

М. Фуко

Западная РАЦИОНАЛИСТИЧЕСКАЯ традиция. Профессор Калифорнийского университета Джон Сёрль опубликовал в 1993 г. статью полную тревоги за будущее рациональности и рационализма¹⁰¹. По его мнению, нынешние борцы с академической традицией в университетах выделяются откровенно левой ориентацией и преследуют ярко выраженные политические цели. Они не только ставят под сомнение содержание учебных программ, но бросают вызов самим понятиям рациональности, истины, объективности и реальности. «Идеалы истины, рациональности и объективности, еще недавно разделявшиеся почти всеми участниками споров, теперь многими отвергаются, – причем даже в качестве идеалов», – заключает профессор Сёрль. В некоторых социальных и гуманитарных дисциплинах сложились более или менее четко выраженные две субкультуры. Первая субкультура – это *западная рационалистическая традиция*. Вторая – *субкультура постмодернизма*.

¹⁰¹ Русский перевод: Сёрль Дж. Рациональность и реализм: что поставлено на карту // Путь. – 1994. – № 6. – С.192-218

Что понимает американский ученый под *западной рационалистической традицией*? Первым и решающим шагом в ее формировании явилось открытие греками идеи теории. У греков была логика, математика, рациональность, систематичность; было даже понятие теоретического конструкта. Западная Традиция создала систематические интеллектуальные конструкции, которые способны описывать и объяснять целые области реальности с помощью логики и математики. «Элементы» Евклида (300 г. до н. э.), в обиходе более известные как «евклидова геометрия», содержали систематические интеллектуальные конструкции, которые способны описывать и объяснять целые области реальности с помощью логики и математики. По существу речь шла о признании независимо существующей реальности и о возможности соотнесения с нею нашего знания. Хотя идея сопоставления теоретических построений с независимо существующей реальностью посредством систематического экспериментирования возникла значительно позднее.

Основные принципы Западной Рационалистической Традиции. Часто Западную Рационалистическую Традицию объявляют «логоцентрической», подразумевая под этим определенную «линейность мышления».

Серль выделяет основные принципы Западной Рационалистической Традиции в виде некоего множества утверждений.

Принцип первый. *Реальность существует независимо от человеческих представлений.* Этот взгляд, именуемый «реализмом», является фундаментальным принципом Западной Рационалистической Традиции. Его смысл состоит в том, что, хотя мы имеем ментальные и лингвистические отображения мира в форме верований, впечатлений, утверждений и теорий, существует мир «там снаружи», который никак не зависит от этих отображений. Следствием этого, например, является то, что, когда мы умрем – а это рано или поздно случится, – в мире почти ничего не изменится. С реализмом, подчеркивает Серль, вполне совместимо признание целых областей реальности, являющихся социальными конструктами. Деньги, собственность, брак и правительствa создаются и воспроизводятся совместной деятельностью людей. Устраните все человеческие представления, и вы лишитесь денег, собственности и брака.

Но фундаментальным принципом Западной Рационалистической Традиции является то, что *основные фрагменты мира, отображаемые в наших представлениях, существуют независимо от этих или любых других возможных представлений.* Например, эллиптические орбиты планет, структура атома водорода или количество снега, выпавшего в

Гималаях, совершенно независимы от системы наших представлений, как и от отдельных представлений об этих явлениях. Они не входят в число человеческих творений и не зависят от человеческих мотивов. Эта концепция реализма образует основу естественных наук.

Принцип второй. По крайней мере одна из функций языка состоит в том, чтобы передавать значения от говорящих к слушающим, и в ряде случаев эти значения позволяют говорить об объектах и положениях дел в мире, которые существуют независимо от языка.

В Западной Рационалистической Традиции концепция языка выделяет его коммуникативные и референциальные аспекты. Говорящий и слушающий могут делиться мыслями, и мысли эти, по крайней мере иногда, касаются реальности, которая от них никак не зависит. Особенно в XIX в. вырос научный интерес к теме «философия языка».

В современном смысле этого понятия к теме «философии языка» обратился немецкий математик и философ Готлоб Фреге. До него большинство мыслителей полагали, что слова сообщают идеи и посредством идей соотносятся с объектами, как нечто само собой разумеющееся. Например, английский философ Джон Локк (1632-1704) описывает общепринятый взгляд, противопоставляя его своему собственному, следующим образом. «Люди предполагают, что их слова являются знаками идей и в уме других людей, с которыми они общаются». И здесь же Локк уточняет, что зачастую люди не стараются исследовать, является ли та идея, которую они имеют в уме, и те, с кем они разговаривают, одной и той же. Часто они предполагают, что идея, знаком которой они делают слово, совершенно тождественна с той, которой дают то же имя понимающие люди данной страны. Далее, Локк подвергает сомнению другое устоявшееся мнение о том, что «люди часто предполагают, что их слова обозначают также действительные вещи»¹⁰².

Фреге не отказался от этих двух принципов. Однако, рассматривал их в качестве весьма проблематичных. В его работах был поставлен целый ряд вопросов: Как работают эти принципы? Как возможна коммуникация? Как возможно, чтобы слова и предложения относились к чему бы то ни было? В XX в. философия языка стала одной из центральных философских дисциплин – благодаря как своему собственному содержанию, так и тому значению, которое она приобрела для других философских проблем, таких как природа познания и истина.

¹⁰² Локк Дж. Сочинения: В 3-х т. – М., 1985. – Т.1. – С.463-464

Принцип третий. Истина – это проблема точности отображения. вообще говоря, утверждения пытаются описать положение вещей в мире, существующем независимо от утверждений, и утверждение истинно или ложно в зависимости от того, на самом ли деле положение в мире таково, как утверждается. Серль в качестве примера ссылается на известные в естествознании утверждения о том, что атомы водорода имеют по одному электрону, или что Земля находится в 93 миллионах миль от Солнца. Истина, в этом понимании, допускает степени. Утверждение о Солнце, например, лишь приблизительно истинно. Иногда эта идея именуется «корреспондентской теорией истины». Часто ее представляют как определение «истинного»: утверждение истинно, если и только если оно соответствует фактам.

На протяжении последних столетий по поводу «корреспондентской теории истины» велись профессиональные философские споры, проявление которых находятся как в «ленинской теории отражения», так и в эйнштейновской «теории относительности». В основном дискуссии касались проблем, связанных с понятиями факта и соответствия (корреспонденции).

Действительно ли понятие «соответствия» хоть что-нибудь объясняет? Действительно ли факты независимы от утверждений? Всякое ли истинное утверждение соответствует некоему факту? Например, существуют ли моральные факты? И если не существуют, означает ли это, что в области морали нет истинных утверждений?

В Западной Рационалистической Традиции понятие истины развивалось на протяжении столетий в двух направлениях. Порой даже кажется, что перед нами две различные концепции истины, считает Серль. Неоднозначность этих подходов ставит нас перед серьезной проблемой: *истина понимается как соответствие или истина понимается как «раскавычивание»?*

Согласно «корреспондентской» теории, утверждение *p* истинно, если и только если *p* соответствует некоему факту. Например, утверждение, что пес на кухне, истинно, если и только если оно соответствует тому факту, что пес на кухне. Согласно теории «раскавычивания», для любого утверждения *s*, которое выражает суждение *p*, *s* истинно, если и только если *p*. Так, высказывание «пес на кухне» истинно, если и только если пес на кухне. Это называется «раскавычиванием» потому, что кавычки с левой стороны «если и только если» попросту опускаются на правой стороне.

Второй критерий «раскавычивания» породил «теорию истины как излишества». Говорить, что истинно, что пес на кухне, – всего лишь говорить по-другому, что пес на кухне, так что слово «истинно» выглядит излишним.

Первый критерий, критерий «соответствия», создает впечатление, что существует некое отношение между двумя независимо устанавливаемыми объектами – утверждением и фактом. С этой концепцией, однако, связана определенная трудность, а именно, что эти два объекта невозможно установить независимо друг от друга. Нельзя ответить на вопрос «какому факту соответствует утверждение?», не высказывая истинного утверждения. Так, если я высказал утверждение «пес на кухне» и затем установил факт, что пес на кухне, мне больше не нужно делать ничего похожего на сравнение утверждения с фактом для проверки их соответствия. Предполагаемое отношение соответствия оказалось уже установленным. самой констатацией факта.

По мнению Серля оба подхода истинны и не противоречат друг другу. Достаточно, по мнению Серля, отнестись к факту не как к сложному объекту, которые необходимо найти и затем сравнить его с утверждением и убедиться в том, что они действительно соответствуют друг другу. Но сам «факт» является таковым просто потому, что соответствующие утверждения истинны. *Факт определяется как нечто такое, что делает утверждение истинным, в чем бы это утверждение ни заключалось.* Например, фактом является как утверждение, что «пес на кухне», так и утверждение, что «трехглавые псы не существовали».

Подводя итоги обсуждению данного принципа, Серль приходит к следующему выводу: «по большей части мир существует независимо от языка, и одна из функций языка – отображать вещи, существующие в мире». Ключевой момент контакта реальности и языка отмечен понятием истины. В общем и целом утверждения истинны постольку, поскольку они правильно отображают какие-то из свойств реальности, существующей независимо от утверждений. Серль убежден, что ни одна из философских проблем, возникающих в связи с «соответствием» или «раскавычиванием» не представляет опасности для базисной концепции истины как правильного отображения.

Принцип четвертый. Знание объективно. Поскольку содержание знания всегда образовано истинным суждением и поскольку истина в общем-то заключается в правильном отображении независимо существующей реальности, знание не зависит от субъективных установок и чувствований отдельных исследователей и не порождается ими. Всякое ото-

бражение является отображением с определенной точки зрения и отображает одни, а не другие аспекты. Серль отмечает, что отображения могут быть разными и приводит мотивы, по которым это может происходить: «отображения принадлежат конкретным исследователям, подверженным всем обычным ограниченностям, таким как предрассудки, невежество, глупость, корысть, недобросовестность», так и мотивы могут быть самыми разными, «как благими, так и предосудительными». «Но, если выдвигаемые теории *правильно* (выделено мной – В.М.) описывают независимо существующую реальность, ни одно из этих обстоятельств не имеет ни малейшего значения». «Если человек желает достичь истины и способен *правильно* (выделено мной – В.М.) обосновать истинность своего утверждения и если его утверждение действительно оказывается истинным, то этот человек подлинно нечто знает».

Принцип пятый. Логика и рациональность формальны. В Западной Рационалистической Традиции принято различать два рода разума: *теоретический разум*, нацеливающий на разумную веру, и *практический разум*, нацеливающий на разумное деяние. Однако, сами по себе они не говорят, во что следует верить или что следует делать. Согласно западной концепции, рациональность дает нам множество процедур, методов, стандартов, канонов, которые позволяют оценивать различные утверждения, сравнивая их с альтернативными утверждениями. Здесь центральной оказывается западная концепция логики. Логика сама по себе не говорит вам, во что следует верить. Она лишь говорит, что должно иметь место, если ваши допущения истинны, и отсюда выводит, во что вы обязаны поверить, если примете эти допущения. Логика и рациональность обеспечивают стандарты выводимости, доказательности и разумности, но стандарты эти работают лишь на заранее заданном множестве аксиом, допущений, целей и устремлений. Рациональность как таковая не высказывает содержательных утверждений.

Относительно практического разума Серль утверждает, что он касается не только рассуждений о средствах, но также и о целях.

В заключении Серль подытоживает сказанное о пяти принципах Западной Рационалистической Традиции. *Интеллектуальные стандарты не могут быть ничьей собственностью. Существуют и объективные, и интерсубъективные критерии для оценки интеллектуальных достижений и интеллектуального совершенства.*

Для оценки интеллектуальной продукции существует хотя и сложное, но не произвольное множество критериев, которые позволяют нам судить об относительных достоинствах утверждений, теорий, объясне-

ний, интерпретаций. Некоторые из них объективны, другие субъективны. Серль отмечает отсутствие между ними резкой границы. Однако, он полагает, что рациональные стандарты существуют, позволяющие судить о качестве интеллектуальной продукции. Например, в классическом университете профессор задает студентам Шекспира, будучи уверенным, что его достоинство, несомненно, доказано.

Для культуры постмодернизма, утверждает Серль, нет ничего более отталкивающего, чем этот принцип Западной Рационалистической Традиции. Именно идеал ученого -беспристрастного исследователя, занимающегося поиском универсально значимого объективного знания оспаривается, по утверждению Серля, постмодернистами. К последним он причисляет Жака Деррида, Томаса Куна, Ричарда Рорти, в меньшей мере Мишеля Фуко, Хайдеггера. По утверждению Серля Р. Рорти подверг критике «корреспондентскую» теорию истины, он считает, что истина создается, а не открывается. Ж. Деррида объявил, что значения «неразрешимы».

Постмодернистскую ментальность Серль описывает не как «релятивистскую», а как «политически мотивированный субъективизм». «Раньше ученые старались преодолевать свою ограниченность, обусловленную *предвзвешенными и наперед заданными позициями* (выделено мной – В.М.). Теперь *ограниченность* (выделено мной – В.М.) приветствуется».

В заключении Серль сделал весьма любопытный вывод, требующий особого внимания: «Для тех, кто воспитан в нашей цивилизации, особенно в ее научных ответвлениях, принципы, заявленные мною как принципы Западной Рационалистической Традиции, не функционируют в качестве *теории*. Скорее, *это нечто само собой разумеющееся* (выделено мной – В.М.). Условия понятности наших практик, языковых или каких-то других, не могут быть доказаны подобно тому, как доказываются истины внутри этих практик. Кстати, предположение о том, что такое доказательство возможно, было одной из наиболее серьезных ошибок фундаменталистской метафизики». «Реализм образует предпосылку нашей языковой практики и других видов практической деятельности, особенно подчеркивая важность ее коммуникативной роли».

Западная Рационалистическая Традиция отличалась еще одной чертой – способностью к самокритике. Джон Серль считает, что в этом компоненте современная Западная Рационалистическая Традиция перешла ту грань, которая грозит ей саморазрушением. В качестве примера

он ссылается на Ницше, который поставил диагноз саморазрушению и одновременно претворил его в своих трудах.

Происхождение понятия «модерн (модерность)». Понятие культурного модерна впервые было употреблено в конце V в. для того, чтобы разграничить только что обретшее официальный статус христианское настоящее и языческое римское прошлое. «Модерность», «принадлежность к современности» (Modernität), по замечанию Ю. Хабермаса, всегда выражало сознание эпохи, соотносящей себя с античным прошлым в ходе осмысления себя самой – как перехода от старого к новому.¹⁰³

По утверждению З. Стернхелла «модернизм» означает решительный разрыв с прошлым, прежде всего с классической античностью в качестве нормативной модели.¹⁰⁴

В современном значении слова определение «modernità» (модерность) появляется лишь в середине XIX в. в статье Бодлера «Le peintre de la vie moderne», написанной в 1860 г. и опубликованной в 1863 г. Так он охарактеризовал новую, для XIX в. культурную и социальную реальность. Он был и первым теоретиком эстетического модернизма.

Только во второй половине XX в. идея модерности была подвергнута глубокому анализу, особенно французским философом Анри Лефевром в его «Introduction à la modernité» (1962), и Жаном Бодрилардом, который в 1963 г. опубликовал собственную концепцию в статье «Modernité» в «Encyclopaedia Universalis». Также Бодрилард подчеркивал, что европейский модернизм был медленным процессом, начало которого восходит к XVI в., Однако, начинает проявляться с XII – XIII вв. и весь его смысл проявляется только в XIX в. «Модерность, – пишет Бодрилард, – это не только реальность технических, научных и политических достижений с XVI в. и далее, но и также игра знаков, обычаев, культуры, которые ведут к изменениям структур на ритуальном уровне и на уровне социальной жизни».

Разрыв, который начал готовиться с утверждения европейского рационализма, начиная с XVII в. Рационализм, оптимизм и универсализм эпохи Просвещения, утверждавшаяся вера в почти абсолютные познавательные возможности науки воплощались в идеологию планового и

¹⁰³ Хабермас Ю. Модерн — незавершенный проект // Вопросы философии. — 1992. — № 4. — С. 41

¹⁰⁴ Sternhell Z. La modernità e i suoi nemici: dalla rivolta contro l'illuminismo all'indebolimento della democrazia // Storia contemporanea. — 1990. — N 6

рационального построения социальной и политической жизни. Центральной фигурой новой эпохи становится активный и критически мыслящий индивидуум, заявляющий о примате своих прав по отношению к общественным и государственным. Одним из наиболее характерных проявлений модернизма становится выдвижение идей освобождения человека от власти природы, человеческого совершенства, целенаправленного использования разума для достижения блага. Эти идеи и идеалы конкретизировались в лозунгах Великой французской революции, в великих утопиях XVIII и последующих веков¹⁰⁵.

Иное направление в определении понятия и содержания «модерности» дает Анри Хаузер. Он выделяет пять «революций», а именно, интеллектуальную, религиозную, моральную, «новую» политическую и «новую» экономическую революцию.

Исследовав интеллектуальное пространство XVI в., он пришел к выводу, что с XVI в. слово «наука» меняет свое значение, перестает определять традицию, сокровище, которые даны нам для того, чтобы видеть текущие дела. И даже ранее в XII в., св. Ансельм или Абеляр не рассматривали знание как сокровище, а, напротив, как духовный опыт. Эти взгляды были не менее рациональными, чем более поздние у Гроссестесты и Бэкона. В отношении религии Хаузер признает, что индивидуализм Возрождения уже присутствовал во флорентийском гуманизме XIV и XV вв. «Это был протест против аскетизма, апофеоз земной жизни, которая становилась сама по себе самоценной, с ее доблестью и радостью и уже являлась философией Гете». Хаузер считает, что уже с XIII в. проявляется «крайне свободный дух христианства».

Под понятием «моральной революции» Хаузер понимает, прежде всего, «новые идеи». Первая из них – это «единство человеческого вида». Вторая – «идея прогресса». Само слово и концепция «прогресса» упоминались Абеляром в XII в. Наконец, Хаузер говорит о «новой» политике, которую он наделяет четырьмя признаками. Первый – это формирование современных государств и появление идеи национальности.

В споре с Хаузером французский историк Ж. Ле Гофф приходит к выводу, что первые черты «модернизма» обнаруживаются между XIII и XV вв., но только Французская революция и XIX в. позволяют действительно говорить об идее национальности. Вторая характеристика связана у Хаузера с «разработкой демократической идеи» и связанной с нею Реформацией. Но эта идея, считает Ле Гофф, как новая идея и как идея сча-

¹⁰⁵ Ibidem. – P.977

ства, появляется в Европе лишь в XVIII в. Что касается вывода Хаузера о «секуляризации политики», то Ле Гофф ссылается на мнение многих историков, которые отмечали феномен секуляризации политики уже в XII и XIV вв., в частности, во Франции эпохи Филиппа IV Красивого.

Медленный процесс автономизации политического по отношению к религиозному будет продолжаться и после XVI в. Ле Гофф считает историографической ошибкой суждение о политических трудах Макиавелли как полном проявлении политической автономии.

Наконец, Хаузер видит проявление политического модернизма в том, что он называет «трансформацией международных отношений» и называет это идеей «всецело современной». На этот счет Ле Гофф также приводит свои возражения, сводящиеся к тому, что с самого Средневековья христианская церковь направляла свои усилия на то, чтобы дать определение «справедливым войнам» и естественно придавала большое значение определению агрессора. Согласно международному праву подлинно историческими документами являются договоры, написанные в начале XV в. относительно борьбы поляков против Тевтонского ордена, в которых со всей ясностью провозглашается концепция независимости и ненападения между государствами.

Что касается «новой экономики», то и здесь Хаузер не придумал ничего иного, кроме как введения для ее характеристики понятия «внезапные кризисы». Ле Гофф указывает на то, что итальянские банки и иные признаки того, что мы относим к современной экономике, проявились уже в конце XIII в., а в 1340-1350 гг. в Сиене и Флоренции кризисы уже были и неожиданными и многократными. И говоря о кризисе, необходимо подчеркнуть, что уже в XIV и XV вв. христианская Европа как таковая переживала кризис. Можно говорить даже о всеобщем кризисе, поскольку он привел затем к изменению экономического курса.

Исторически любопытно сопоставить кризис, из которого Европа выходит на новом витке развития, с тем, который переживали мусульманский и китайский мир. Для последних он завершился медленным упадком обеих культур. Возможно, такое явление как быстрый кризис и следующее за ним обновление являются характерной особенностью Европы, находящейся в постоянном состоянии обновляющей ее модерности.

Отсюда Ле Гофф делает вывод о необходимости большой сдержанности в использовании определения «модерность». Понятие «moderno» восходит к Римской империи, примерно к V в., и следовательно связано с противопоставлением «античное / современное» и в течение Средневековья будет иметь основной смысл как «недавнее» и «ак-

туальное». Оно чаще всего используется в интеллектуальных кругах, как ценностное понятие. В IX в. некоторые интеллектуалы определяли эпоху Карла Великого как «*secolo dei moderni*» («век модерностей»). Некий англичанин Уолтер Мэп писал в конце XII в., что видит следующий результат прогресса века: «Я называю модерностью нашу эпоху».

То же самое происходит и в более поздние века. Например, в XVI в. Вазари увидел в Джотто, проживавшем между XIII и XIV вв., первого современного художника.

Примерно такой же точки зрения придерживается Ю. Хабермас. Характерно не только для эпохи Возрождения, с которой *для нас*, подчеркивает Хабермас, начинается Новое время. «Модерными», «новыми» осознавали себя и во времена Карла Великого, и в XII в. и в эпоху Просвещения, то есть всегда, когда в Европе формировалось сознание новой эпохи на базе обновленного отношения к античности. При этом *antiquitas* вплоть до знаменитого спора «модерных», «новых» со «старыми» сторонниками классицистического вкуса эпохи (Франция второй половины XVII в.) считалась нормативным и рекомендуемым для подражания образцом.

Лишь с появлением перфекционистских идеалов французского Просвещения, с возникновением навязываемого современной наукой представления о бесконечном прогрессе и продвижении к лучшему в социальной и моральной областях, взгляд постепенно стал высвобождаться из-под чар, которыми классические произведения античного мира опутывали дух любой современности. И, наконец, модерн ищет свое собственное прошлое в идеализированном образе Средневековья, противопоставляя классическое романтическому. В ходе XIX столетия романтизм утрачивает то радикализированное сознание «модерности», которое порывает со всеми историческими связями и сохраняет только абстрактное противостояние традиции, истории.

Модерным, современным с тех пор считается то, что способствует объективному выражению спонтанно обновляющейся актуальности духа времени. Опознавательным знаком таких произведений является «новое», которое устаревает и обесценивается в результате появления следующего стиля с его «большой новизной». Но если просто модное, погрузившись в прошлое, становится старомодным, то современное сохраняет скрытую связь, соотнесенность с классическим. Издавна считается классическим все то, что неподвластно времени; эту силу, однако, современ-

ное в эмфатическом смысле признание черпает уже не в авторитете прошедшей эпохи, а лишь в подлинности тогдашней актуальности¹⁰⁶.

Модерн в философии. Настоящая оппозиция между античностью и современностью начинает утверждаться во Франции только в конце XVII – начале XVIII вв. с *querelle des Anciens et des Modernes*, прежде всего в работах писателей, а затем уже в работах некоторых философов.

Установка эстетического модерна, пишет Хабермас, приобретает отчетливые очертания начиная с Бодлера, в том числе с его теории искусства, испытавшей влияние Эдгара По. Она развивается в авангардистских течениях и наконец переживает бурный апофеоз в дадаистском кафе «Вольтер» и в сюрреализме. Охарактеризовать ее можно позициями, формирующимися вокруг средоточия изменившегося сознания эпохи. Это сознание описывается пространственной метафорой передового отряда, то есть авангарда, который внедряется с разведывательными целями в незнакомую область, подвергается риску внезапных и опасных столкновений, завоевывает еще не занятое будущее и вынужден ориентироваться, то есть искать направление на незнакомой местности без карты.

Новое сознание эпохи, проникшее благодаря Бергсону и в философию, выражает не только опыт мобилизованного общества, ускоряющейся истории, разорванной повседневности¹⁰⁷.

Истоки «модерности» в философии вполне обоснованно определил уже известный нам Дж. Серль. Философская традиция, идущая от Декарта до Гуссерля, пишет он, а, в сущности, и большая часть философской традиции, восходящей к Платону, – тесно связана с поиском оснований: метафизически достоверных оснований знания, оснований языка и значения, оснований математики, оснований: морали и т.д.

Теперь, в двадцатом столетии, большей частью под влиянием Витгенштейна и Хайдеггера, мы пришли к убеждению, что этот всеобщий поиск такого рода оснований неуместен. Нет никаких оснований морали или знания – в том смысле, в каком это полагала классическая метафизика. Например, мы не можем отыскать основания (в традиционном смысле) языка и знания в «чувственных данных», потому что наши чувственные данные уже настроены на нашей языковой и социальной практике.

Ошибка классического метафизика, продолжает Дж. Серль, состояла ведь не в его вере в некие метафизические основания, а в том, что

¹⁰⁶ Хабермас Ю. Модерн — незавершенный проект. — С.41

¹⁰⁷ Там же. — С.42

он верил, будто такие основания так или иначе необходимы, а если их не окажется, то нечто будет потеряно, или подорвано, или поставлено под сомнение¹⁰⁸.

Еще более резко по этому поводу выразился П. Козельский, мнение которого можно рассматривать и более расширительно; «Существует четкая схема: если ожидания левогегельянцев – утопистов современности – не исполняются, они предаются апокалиптическому отчаянию, а если и оно разочаровывает вследствие неисполнения апокалиптических предсказаний, то они отдаются нигилизму. Повторяется схема поздней античности, знакомая нам в другом виде со времен раннего христианства... Если пророчества не исполняются, приходит апокалиптизм, а если и он не сбывается, то гностицизм и мифология»¹⁰⁹.

Западноевропейская философская мысль споткнулась на «философском камне» – на невозможности логической самообоснованности теории познания. Гипертрофия рассудочности, абстрактного рационализма, познавательных возможностей человека, вера в поступательный прогресс и возможную гармонию мира не смогли во второй половине XIX в. реально противостоять противнику, который убедительно доказывал ограниченные возможности человеческой рациональности.

Возможно, Кант был одним из первых философов Нового времени, который увидел несоответствие между рационалистическим видением окружающего мира и иррациональностью самого человека.

Наука XX в. об эволюции Вселенной и Homo sapiens. В конце XIX в. предпринимаются попытки изучения окружающего мира во взаимодействии с человеком в качестве активного природного фактора. Человек рассматривался включенным в наш единый Мир, в Универсум. В этом состояла особенность русского философского космизма. Важный вклад в разработку теории ноосферы внесли Тейяр де Шарден и В. Вернадский. Само понятие впервые использовал француз Леруа, затем Шарден и Вернадский.

Суть учения Вернадского можно свести к следующему: живое вещество – это не совокупность отдельных видов, а некоторая целостная система, которая составляет ничтожную часть вещества нашей планеты. В то же самое время одновременно живое вещество определяет все основные особенности эволюции планеты. Живое существо непрерывно

¹⁰⁸ Серль Дж. Р. Перевернутое слово // Вопросы философии. – 1992. – № 4. – С. 66.

¹⁰⁹ Козловский П. Современность постмодерна // Вопросы философии. – 1995. – № 10. – С. 92.

эволюционирует. И в этой эволюции четко прослеживается процесс постепенного развития и усложнения центральной нервной системы. Человечество своей жизнью стало единым целым и ему придется взять на себя всю ответственность за будущее развития биосферы и общества, то есть за коэволюцию. Шарден полагал, что эволюция завершится переходом в «сверхжизнь», то есть слиянием рас, природы и Бога. Вернадский был осторожнее и говорил о вхождении в ноосферу.

Наш современник академик Н.Н. Моисеев еще более скептичен и убежден, что «такой переход будет означать кардинальную перестройку не только самой общественной структуры человечества, но и всего характера его эволюции... Человечеству предстоит научиться согласовывать свои потребности с убывающими возможностями планеты... По существу, создать новую нравственность и следовать ей в своей повседневной жизни»¹¹⁰.

Основу классического рационализма, возможно, составляет т.н. «субъект-объектная парадигма», основанная на независимости *субъекта-наблюдателя* и *объекта наблюдения*. Но если мы начинаем прибегать к системному мышлению, к возможности рассмотрения мира как единой системы, классическая схема «субъект-объект» не работает. Почему?

Как только мы начинаем мыслить Мир, то есть все окружающее нас самих некоторой единой системой, то обязаны считать и *объекта* и *субъекта* ее независимыми элементами. Но возможность рассмотрения *объекта* и *субъекта* как независимых элементов должна опираться, пишет Н.Н. Моисеев, на предположение, что существует некоторый интервал времени, на котором возможно разделение *объекта* и *субъекта* его наблюдения. Однако, в 20-х гг. выяснилось, что в общем случае разделение субъекта и объекта его наблюдения невозможно. Вывод был сделан Вернером Гейзенбергом при изучении двойственной природы света. Решающий удар по мировоззренческим позициям классического рационализма был сделан в 20-х гг. XX в квантовой механикой, которая дала первые убедительные доказательства включенности человека в единый мировой процесс.

Вернадский начал с изучения геохимических процессов, затем проследил место живого вещества в процессах планетарной эволюции, затем вышел за границы биосферы, рассматривая Жизнь и Разум как космические явления. В начале XX в. он писал в статье «Два синтеза»:» В науке нет до сих пор ясного сознания, что явление жизни и мертвой

¹¹⁰ Моисеев Н.Н. Вернадский и современность // Вопросы философии. – 1994. – № 4. – С.3-14.

природы... являются проявлениями единого процесса». А в последней работе «Биосфера и ноосфера», написанной в 1943 г., он уже мог заключить: «Сейчас мы переживаем новое геологическое изменение биосферы. Мы входим в ноосферу... Но важен факт, что идеалы нашей демократии идут в унисон со стихийными геологическими процессами, с законами Природы, отвечают ноосфере. Можно смотреть поэтому на наше будущее уверенно. Оно в наших руках. Мы его не выпустим». В трудах последователей Вернадского предстала грандиозная картина мироздания как единого процесса от микромира до человека и Вселенной. И стало ясно, что вселенная – это не механизм, однажды заведенный Высшим Разумом, судьба которого определена раз и навсегда, а непрерывно развивающаяся и самоорганизующаяся система, в которой человек не просто активный внутренний наблюдатель, а действующий элемент системы.

Жизнь вечна, как и материя, или имела начало? Этим вопросом задаются не только философы, но и естественники. В 1949 г. Джордж Гамов, американский физик русского происхождения, высказал предположение о существовании реликтового излучения и вычислил его значение – 4 градуса шкалы Кельвина. Спустя 16 лет это предположение было подтверждено Вильсоном и Пензиасом экспериментальным путем, за что они и получили Нобелевскую премию. Факт открытия реликтового излучения означал, что гипотеза *начального взрыва* получила надежный опытный фундамент. Таким образом, ученые пришли к выводу о *начале* жизни.

Схему развивающегося мира можно представить как эволюцию единой системы (Вселенной, Универсума) от начального взрыва до появления живого вещества и Разума как свойства, присущего Универсуму. Вселенная – единая система, она эволюционирует как единое целое, причем непрерывно происходит усложнение ее организационных структур и на определенном этапе эволюции возникает живое существо. Все развитие этой системы происходит за счет внутренних взаимодействий, за счет внутренних факторов, присущих этой системе. Другими словами, имеет место некий грандиозный процесс самоорганизации, в котором появление живого вещества является одним из важных ее этапов.

В последние годы физика обнаружила, что набор мировых констант, таких, как скорость света, гравитационная постоянная и др. обладают мощными возможностями влияния на изменения мирового процесса самоорганизации вплоть до исключения появления во Вселенной таких систем как Солнечная система и планеты, живого вещества в их сфе-

ре. На основании этого физики не исключают, что наша вселенная является не самостоятельной, а лишь составной частью некоей Суперсистемы.

Под руководством академика К. Кондратьева было проведено научное исследование, в ходе которого установлено, что предельно допустимая величина антропогенных возмущений не должна превышать 1% от полной производительности биосферы Земли. В настоящее время данная величина уже достигла 10%, а это прямой путь к экологической катастрофе.

Произойдет ли управляемая автоэволюция человека? В каких формах?

Физик Л. Лесков считает, что эволюция биосферы, энтропийное «загрязнение» семантического пространства могут нанести самый сильный удар по психике человека, по его сознанию. Человек при всех своих научных достижениях до сих пор по настоящему не разобрался в тайнах сознания. Специалисты по нейрофизиологии и психологии до сих пор не пришли к окончательным выводам, каким образом такие невещественные феномены как сознание и психика, связаны с мозгом. Многие специалисты в области нейробиологии считают невозможным свести сознание только к физико-химическим процессам в мозге и полагают, что ведущую роль здесь должны играть более «тонкие» фундаментальные структуры: сознание нематериально и не имеет метрики. Для мира материи существует стрелка времени, то есть прошлое, настоящее, будущее.

Лесков настаивает на бинарной структуре вселенной, содержащей два слоя реальности – мир материальных объектов и информационное, или семантическое поле. Референтом семантического поля, согласно этой гипотезе, является *мэон* – разновидность физического вакуума. Однако, на сегодня общепризнанной теории физического вакуума пока не существует. Теоретики утверждают, что элементарные частицы, обладающие массой, возникают в результате перехода физического вакуума в новое состояние. Они доказывают, что физический вакуум обладает многими удивительными свойствами: он не подчиняется закону энтропии, то есть для него не существует стрелы времени (нет прошлого, настоящего, будущего). Хотя физический вакуум не содержит материальных объектов, он участвует в актах энергоинформационного обмена с обычными материальными частицами.

А как быть с атомно-молекулярными структурами нейронной сети головного мозга, которые нейрофизиологи считают материальными носителями сознания? Согласно теории российского физикохимика Н. Кобозева нейронная сеть заполнена газом сверхлегких частиц-психонов, ко-

которые адсорбируются атомно-молекулярными структурами мозга. Обладая ничтожно малой массой и подчиняясь законам квантовой механики, психоны представляют собой одну из разновидностей вакуума. Как показывает анализ, именно они первыми получают поступающую в мозг внешнюю информацию и способны компенсировать энтропийное броуновское движение в косном веществе, которое окружает живое. Лесков предполагает, что они могут взаимодействовать и с мзоном – носителем семантического поля универсума. За счет этих механизмов в мозг может поступать поток содержательной информации. Основная задача сознания – операция над смыслами. Лесков допускает возможность использования технологии психотропного манипулирования индивидуальным и массовым сознанием или самопроизвольного возникновения *мзоновых вирусов*. Реакцией на эти тенденции стало появление в XX в. новых наук и учебных дисциплин – *биоэтики и биополитики*¹¹¹.

На смену «философии мысли» пришла «философия жизни».

Парадоксы постмодерна. Современная эпоха часто определяется в философской литературе понятием «постмодерн». Современный немецкий философ Петер Козловский метко заметил, что «новым в споре о названии нынешней эпохи является тот факт, что новый авангард, постмодерн, не видя противоречия между собой и существующим старым, то есть модерном, описывает себя не как «антимодерн», а как «постмодерн». Постмодерн в искусстве и философии настроен не против модернизма в пользу обязательной классики, а на преодоление противоречия между модернизмом и классичностью. Он заявляет, что достиг новой творческой свободы вне этого спора. Постмодерн в определенной своей части пользуется правом преобладания настоящего над прошлым и применяет к модерну его же собственный закон: поощрение нового. То, что Роберт Музиль сказал о прогрессе, как хорошо было бы, если бы он когда-нибудь прекратился, можно сказать и о непрекращающейся модернизации.

Поэтому нам нужна, считает П. Козловский, свободная современность, а не идеологическая. Необходимо признать естественное право нового там, где оно имеет на своей стороне естественное право лучшего, отличая его от «новизны» в тех случаях, где она оказывается модернистской идеологией, «холостым ходом» модерна.

¹¹¹ Лесков Л. Возможна ли эволюция Homo sapiens? // Общественные науки и современность. – 1994. – № 6

Точка зрения П. Козловского как бы примиряет приведенные выше дискуссии относительно определения «модерн». Определение усложняется еще и тем, пишет П. Козловский, что существует три различных понятия и временных разделения эпохи модерна. Три значения понятия «модерн». Модерн – это имя, охватывающее разные отрезки времени и обозначающее разные эпохи. Прежде всего модерн обозначает эпоху, в которой преобладают современная духовная позиция и отношение ко времени, ориентирующиеся на обновление. Модерн – это духовная позиция, которая во времени видит линейно-поступательное развитие событий в отличие от циклического повторения одного и того же. Модерн происходит от лат. *modo* – «недавно». Модерн – это эпоха, в которой есть новое, а не только повторение того же самого.

Остановимся в данном месте на мировоззренческом аспекте модерна. По мнению П. Козловского. философский модерн – это гегельянство во всех его различных проявлениях как учение о становлении Абсолюта в мире и посредством мира. Модерн – это проект полнейшего воплощения Бога, то есть Абсолюта в мире и в истории человечества. Мировая история становится все более радикально обмирщенным Богом. А так как мировая история – это мировой и высший суд и так как в истории значим только успех, то успех и есть истинный бог модерна.

Почему нынешний период истории – постмодерн? Почему этот образ духа, этот модерн как идеология доживает свои последние и какие признаки того, что эпоха нового времени – стареющая эпоха? Три тенденции развития позволяют рассматривать нынешний период истории как постмодерн: во-первых, развитие техники к ее нематериальности; во-вторых, открытие конечности и проблема экологии; в третьих, религиозное развитие после распада утопизма.

По поводу нематериальности техники П. Козловский утверждает, что наука и техника становятся все «невидимее», «фиктивнее» и «искусственнее». Наука сегодня колеблется между ультрареализмом и фиктивностью. С одной стороны, поддерживается экстремальный реализм, утверждающий, что теория – это собственно подобие, точная копия действительности. Эта область науки следует традиционному требованию уточнения референции, т. е. требованию, чтобы наука давала соответствие между понятием и вещью, между теорией и соответствующей ей действительностью (референция). С другой стороны, все чаще встречается симулирование как научный метод, наука становится все более фиктивной. Теории сегодня не открывают, их выдумывают и конструируют. В естественных науках происходит процесс «дематериализации» научной

работы, в которой соприкосновение с материалом осуществляется посредством высокочувствительных измерительных приборов, а не с помощью чувственно-опытного измерения и взвешивания. Момент фикции, выдумывания новых моделей и воображаемое внедрение их в сообществе научных исследователей играют все более важную роль.

Традиционно отличительным признаком науки по отношению к фикции и искусству была точность референции, строгое соответствие знания тому, что дано в действительности. Допускались только понятия, имеющие соотносимость с действительностью, опирающиеся на существующий вещественный коррелят. С распространением конструктивистского подхода в науке последняя распадается на референтную и фиктивную или моделирующую науки. Распространение симуляции в науке и технике отражает усиление факторов условно сформулированного и воображаемого в научном исследовании. Это мир, где все большую роль играет симулирование действительности в средствах массовой информации, фиктивность и конструктивизм в социальной среде и трудовом мире, где человеческий опыт утрачивает чувственную осязательность. Наука, техника и искусство меняются местами. С помощью компьютеров создают произведения искусства. Искусство же возвращается к опытному, осязательному, чувственному¹¹².

Вторая тенденция, которую выделяет П. Козельский, связана с открытием конечности вселенной. Новое время начинается с теорий самосохранения человека, сохранения движения и энергии, а также картины мира – открытой и бесконечной вселенной. Закон сохранения энергии, первое начало термодинамики – это центральные аксиомы эпохи Нового времени. Они доказывают гипотезу о самосохранении бытия и его структурности, они же лежат в основе любого эволюционного подхода в космологии и биологии. Соответственно этому закону новые структуры вселенной становятся все более комплексными, так как они сохраняют энергию и структуры предыдущих ступеней на пути возрастающей упорядоченности.

Возрастание комплексности, а не упрощение или регресс – характерное явление Нового времени, так как по закону сохранения достигнутая ступень длится во времени. Второе начало термодинамики, утверждающее, что структуры стремятся к вероятностному, менее комплексному состоянию и что теплота всегда переходит от более теплого тела к более холодному, а не наоборот – т. е. именно так, как мы этого не хотим

¹¹² Козловский П. Современность постмодерна. – С. 85-89

– было открыто лишь в XIX в. и не имело значительного влияния на сознание людей того времени, которое следует рассматривать как поворот к модерну.

Второе начало термодинамики, «самый метафизичный из всех законов природы», как его охарактеризовал Анри Бергсон, было вновь открыто экономической наукой в сочинении Н. Георгеску-Регенс

«Энергия и экономический миф» в 1970-е гг. и нашло широкое распространение лишь после публикации в 1972 г. знаменитого исследования «Пределы роста». Запасы энергии и сырья на Земле и в нашей солнечной системе ограничены. Формы энергии и виды материи нельзя свободно конвертировать и умножать, так как из энергии нельзя извлекать полезную работу без последствий для окружающей среды.

Можно быть разного мнения относительно предсказаний «Римского клуба», тем более, что многие из них не сбылись, но нельзя отрицать тот факт, что это исследование вместе с другим, не менее важным исследованием Фреда Хирша, вышедшим в свет лишь четырьмя годами позже под названием «Социальные пределы роста», радикально изменили наше представление о «естественной» и «экономической» картине мира.

Вследствие этих двух исследований принцип закона сохранения и связанная с ним идеология экономического роста и прогресса оказались в кризисном положении. С тех пор самосохранение, сохранение своей структуры снова стали проблематичными, а не само собой разумеющимися, как это было в начале эпохи Нового времени.

Второе начало термодинамики, утверждающее, что наши системы конечны и распад более вероятен, чем сохранение, является доминирующим принципом Новейшего времени.

В той же мере первое начало термодинамики, учение о сохранении энергии, было доминирующим принципом эпохи Нового времени, как бы тесно оба принципа ни были связаны в физике. Проблема экологии вытекает из второго начала термодинамики, потому что оно утверждает конечность и хрупкость природных структур. Экологический вопрос поставил под сомнение неограниченное господство человека над природой и развеял царившую в эпоху Нового времени утопическую надежду на его полное господство над природой. В этом отношении экологическое движение – постмодерное движение.

Исчерпаемость физических запасов энергии привела к идее «исчерпанности утопических энергий», о чем говорит Юрген Хабермас. Это

признак того, что началась эпоха постмодерна, сменившая Новейшее время, заключает П. Козловский¹¹³.

К новому синтезу. Выведена закономерность, согласно которой основное научное движение осуществляется не за счет непосредственного накопления фактов, а прежде всего за счет расширения методологического инструментария.

Характеризуя современное состояние массового сознания, известный футуролог О. Тоффлер пишет: «Мы движемся от экономики рабочей силы к экономике силы мозга, и в новом обществе знание является главным фактором производства. Но в современном сегментированном, численном, бюрократизированном, плоскостном знании есть фатальная недостаточность. Мы страдаем от неспособности охватить комплексность проблем, понять связи и взаимодействия между вещами, находящимися для нашего сегментированного сознания в разных областях»¹¹⁴. Подчеркнем один из выводов О. Тоффлера – «сегментированное сознание». Возможно, перспективной тенденцией в современной познавательной методологии и методах наук станет *диалог методологий*.

Вновь обратимся к статье П. Козельского. Он отмечает важную особенность философского постмодерна, проявляющуюся в том, что он, в отличие от модерности, не отказывается от истории прошлой эпохи. Современность, соответствие требованиям времени и все то, что остается «на уровне стандарта», является требованием, предъявляемым настоящему времени и в том случае, когда модерн и идеология модернизма преодолены.

Философия истории модерна, отрицает непрерывное развитие эпох, их неповторимость и преходящий характер, утверждая окончательную завершенность и предел истории. Проект модерна отрицает историю, потому что он не может мыслить преодоление самого себя, но в своей изначальной модели рассматривает себя как идеологию, и с возникновением философии истории Гегеля – как завершение истории. Поспешное определение истории как заложенного внутри самого мира спасения человечества и идеология, полагающее, что история будто бы сама способна отменять и прекращать смену исторических эпох, означает на самом деле конец историчности и истории вообще.

¹¹³ Там же. – С. 90-91

¹¹⁴ Тоффлер О., Морэн Э. Кризис властей, знание и власть // Сегодня. – 1994. – 6 января.

Постмодерн своим существованием опровергает идею философии истории о завершении истории и находит адекватное, не сюсюнясовое определение историчности и современности.

«Великий миф» философии истории, миф об эпохе модерна, заменяется в эпоху постмодерна *множеством* концепций исторических процессов и изменений и религиозным видением истории как истории спасения.

П. Козловский считает, что как следствие отказа от прогрессистских утопий периода модерна произойдет возвращение человечества к христианско-иудейскому *зону историчности*¹¹⁵.

Возможно, в этом заключительном выводе проявляется излишняя категоричность автора. Он убежден, что постмодерн осуществляет снятие утопизма и восстанавливает исторический характер религии, политики, науки, культуры. Но для того, чтобы человечество вернулось к христианско-иудейскому *зону историчности*, оно должно быть гомогенным и находиться в одном историческом измерении.

Не будем опережать события. В дальнейшем нам еще предстоит обратиться к вопросам: *Существует ли смысл истории? Способен ли человеческий разум понять целостность истории?*

Среди новых подходов ученых к теориям познания прослеживаются несколько тенденций, одна из которых связана с попытками создания своеобразного единого *метаязыка* естественника и гуманитария. Например, И. Савицкий предлагает перейти от механистическо-детерминистского восприятия мира к холистско-эмерджентному, или синергетически-эволюционному, в котором парадигмой будет уже не небесная механика, а биосфера Земли как единое целое, которое или стремится к ноосфере или гибнет. Важным является то, продолжает автор, что холистско-эмерджентские теории имеют чисто материалистические, так и религиозные истоки. Они ведут к новому, недуалистическому, подходу в решении проблем – признанию существования альтернативных решений и тем самым к терпимости и соединению науки и нравственности на высоком уровне.

Опорные регулятивы новой эвристики. Попытку обобщения новой мыслительной культуры и выделения в ней важнейших регулятивов предпринял философ В.В. Ильин в статье «Постклассическое обществознание: каким ему быть?», которая в момент публикации в 1992 г. стала

¹¹⁵ Козловский П. Современность постмодерна. – С. 93

значительным событием в интеллектуальном мире¹¹⁶. В дидактическом плане статья удачно выстроена, поскольку построена на сопоставлении мыслительных регулятивов классического и постклассического общественнознания. Регулятивы классического общественнознания были рассмотрены ранее.

С начала XX в., вследствие оформления релятивистской и квантовой физики, небулевых геометрий, идеала аксиоматической конструкции фундаментальных теорий, в точных науках утвердилась нетрадиционная мыслительная культура, основанная на прямом разрушении данных принципов. И парадигму постклассического общественнознания питают альтернативные императивы: *интегрализм, холизм, полифундаментальность, дополнительность, нестационарность, синергизм* и др.

Как проявляют себя эти *опорные регулятивы* в сфере познания общественных явлений?

Плюрализм. В качестве примера В.В. Ильин обратился к классической теории антропогенеза, в основе которой, как известно, находится положение о роли труда. Получается замкнутый круг: сознание, язык, социальность выводятся из труда, тогда как сам труд конституируется сознанием, языком, социальностью. Ресурс для преодоления «круга», считает В.В. Ильин, предоставляет *плюральность*. В соответствии с этим подходом сознание, социальность, язык, труд – *косубстанциальны*, складываются и должны воссоздаваться не поэтапно, а вместе как суверенные элементы исходного разнообразия. Внутренне расслоенные гетерогенные обществоведческие объекты полиморфны и полиструктурны.

Полиэкранность предстает не как одновозможная, а многоотсечная истина. Полифундаментальность реальности подрывает классический монотеоретизм с идеалом одновозможной истины. Реальная плюральность, поливариантность истории, жизни. Социальность многоотсечна. В стихии межиндивидуальной интеракции, коммуникации, развернутого обмена деятельностью обособливаются отношения духовного, материального и сексуального производства и воспроизводства.

Претендующие на монополию одномерные классические обществоведческие теории обособливают и гипертрофируют какие-либо из них (психологизм, психоанализ, социологизм, экономизм, исторический материализм, фрейдизм). Между тем плюральность обществоведческой онтологии предопределяет недопустимость ни расчлененности целого на части, ни сведения его к ним. Духовная компонента общения ответствен-

¹¹⁶ Ильин В.В. Постклассическое общественнознание: каким ему быть?

на за аккумуляцию и трансляцию идейно-ценностной формации; материальная – за конденсацию навыков переработки органического тела жизни; сексуальная – за культуру полового общения.

Претендующая на глубину общественно-научная теория, фокусируясь в отдельных своих фрагментах на отдельных онтологических эпизодах, должна удерживать общую панораму событий, создаваемую на разных «сценических площадях» методом полиэкрана.

Ипостасность – интегративный и сущностно дифференцированный план мира, теснящий классический менталитет с догмами, например, такими: сложное сводится к простому; целое и части взаимнообусловлены и др. В противовес этому принимается схема многомерной реальности, где целое и часть самодостаточны: целое не есть совокупность разрозненных частей, а часть не есть миниатюра целого. Целое и часть нераздельны и неслиянны. Будучи ипостасями, они обладают суверенностью, самостоятельностью; они единичны, однопорядковы, не редуцируемы, но взаимопроницаемы. Таковы, в частности, этнические культуры, которые (в качестве «частей») самоценны, невзирая на их погруженность в более широкие национальные, межнациональные или универсальные общечеловеческие системы культуры (целое).

В рассуждениях Жака Ле Гоффа есть замечательная постановка вопроса о том, каким образом античность проявилась в европейском Возрождении? И отвечает на него: «Раннесредневековое общество, приготавливавшееся к светопредставлению, *само того не замечая* (выделено мной – В.М.), придало себе организацию, способную обеспечить в нужный момент подъем западного мира»¹¹⁷. Трансляция античного в средневековье осуществлялась *мозаично*, где целое и часть были самодостаточны.

Холизм – типично постклассический интеллектуальный подход, который истолковывает действительность через иерархию ценностей. Он является действенным при концептуализации сложных и сверхсложных явлений (феномены культурологии, этнополитологии, политической социологии и т.д.), где отсутствуют вседетерминирующий центр и производная от него периферия.

В этом случае рассматриваются кооперативная самоизменчивость, связанная с последовательной (когерентной), логичной синхронизацией изменений (например, процессы взрывного характера в ситуациях межнациональной розни); гетерогенные (разнородные) переменные струк-

¹¹⁷ Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. – М., 1992. – С.111.

туры, каждая из которых представляет самонастраиваемый инвариант в вариантах (например, личность как «кооперативное образование» на перекрестке силовых линий «семьи», «школы», «эпохи» осмысливаются в кильватере идей системности, взаимосвязанности коллективов, ответственных за итоговую форму).

Когерентность – в обществознании, как и в естествознании, она означает синхронизированность различных, и зачастую кажущихся несвязанными событий, которые накладываются друг на друга и от того усиливают или ослабляют размерность собственного тока.

Это не классическая схема пересечения необходимостей в объяснении исторических реалий, а модель самоформирования макроскопических масштабов истории из внутренней потенциальности.

К примеру, каковы причины первой мировой войны? Сторонники объективной социологии утверждают, что рни связаны с особенностями империалистического развития. Сторонники субъективного метода назовут Сараевское убийство. В том и другом случае абсолютизируются одни факты и принижаются другие. Не работает в этом случае и примирительный лозунг «учитывать все». «Новое» обществознание утверждает, что необходимо учитывать присутствие в истории нелокальных несиловых системных связей, способных на коллективную самоиндукцию, резонансное самодействие.

История – не развертывание готовых проектов и не игра случая. В истории действует личность, человек, неотделимый от самоактивности. Поэтому история и реализуется как синхронизация более или менее автономных спонтанных возможностей. Поэтому можно сказать другими словами, что первую мировую войну вызвали наложение множества фактов, которые, усиливая друг друга, породили значительную, а вовсе не фатальную общецивилизационную драму.

Синергизм – постклассика порывает с идеологией однородных субъективных и социальных точек. По аналогии с обособляемыми в естествознании внутренними точками, которые приближены к центру элементарных частиц и участвуют в формировании их масс и зарядов, в обществознании выделяются *точки*, определяющие стадии и условия персонального и социального роста. Это могут быть *круг общения, близкие, наследие, традиции, национальные корни, святыни, способы их освоения, передачи, умножения*. По мнению, В.В. Ильина, синергетика позволяет выстроить онтологию, природу обществоведческих явлений как самообогащающееся единство слияния внешнего и внутреннего.

Дополнительность – многоярусные, полифундаментальные, вариабельные обществоведческие системы выстраиваются как равноправные, дополнительные описания, легализирующие соответствующие типы рассеяния предметности со сцепленными с ними автономными корпусами абстракций. По классической схеме единой и единственной сущности взаимосоответствует единая и единственная истина. Напротив, по постклассической схеме различные и равноположенные истолкования систем могут оказаться *дополнительными*, поскольку связаны с одной и той же реальностью, но не сводятся к одному-единственному описанию.

Релятивизм, то есть относительность к реальности и средствам познания, не равнозначна гносеологическому анархизму, отрицанию познавательных норм, объективных критериев состоятельности познания, признания абсолютов.

Нелинейность, то есть отказ от редукционизма, жесткой динамической зависимости при рассмотрении, например, реальной изменчивости. Факторы казались бы второстепенные и небазисные, случайные могут определять динамику процессов или серьезно на них влиять.

Топосы – дополняют фактор нелинейности схемой объектов с вариабельной топологией, где допускается «перемешивание» частей с целым, переход внешнего во внутреннее. Это означает признание отличной от классической методологии модели движения систем, в которой части остаются частями, целое – целым, внутреннее не переходит во внешнее и наоборот, и в которой линейный характер зависимостей обеспечивает следующие друг за другом динамические состояния материальных объектов.

Учет топосов влечет за собой признание в познавательной деятельности индивидуализации (не типизации) «отрезков» мировых линий, в которых проявляется локальное (кванты событий) и глобальное (события и их комплексы), варьирующие способы взаимоотношений и взаимомокомпановки событий.

Таким образом, постклассические методологии значительно расширяют эпистемологические возможности современного исследователя общественных явлений. Пружина исторического развития, утверждает В.В. Ильин – не цель, не мировой разум, не классовая борьба. Она заключается в приемах гармонического самосогласовывания активности свободно действующих гуманитарных существ. Внутренний механизм движения истории – в самой истории, в шлифующихся веками правилах ее строения и устройства. Здесь есть ориентирование на безусловные и

непреодолимые общечеловеческие ценности, которые являются социальными и моральными абсолютами.

Множество социальных ценностей концентрируют образы оптимальной организации жизни – цивилиность, демократизм, персональную автономию, независимость, всемогущество права, другие (моральные)– этические гуманистические идеалы высокой достойной жизни – альтруизм, человеколюбие, взаимопомощь.

Новая философия истории разрушает эсхатологизм (учение о конечных судьбах мира и человека), телеологизм, провиденциализм, милениаризм, узкоклассовый коммунизм, выступая универсально цивилизационной внеэтнической, внеклассовой, идеологией самостановления гуманитарности. Она не имеет исторических рамок ибо в совершенствовании жизни с позиций приближения и приобщения к социокультурным и морально-этическим абсолютам, как говорил Л. Толстой, «нет надежды конца и уяснения»¹¹⁸.

Здесь я бы хотел обратить внимание слушателей на период подготовки статьи В.В. Ильина к публикации – начало 90-х гг., когда на смену одной оптимистической обществоведческой концепции М.С. Горбачева «Новое мышление» пришла другая, еще более радикально-демократическая, связанная с реформами Б.Н. Ельцина.

Время развеяло многие обществоведческие иллюзии относительно неизбежного наступления в России эпохи общечеловеческих ценностей, добавило изрядную долю социального скепсиса и эсхатологизма.

В одном хоре с ними звучат голоса скептиков, сомневающихся в созидательных возможностях современной отечественной философии откликнуться на научный вызов рубежа веков.

¹¹⁸ Там же.

Литература

1. *Аронов Р.А.* Театр абсурда: нужен ли он современной физике? // Вопросы философии. – 1997. – № 12.
2. *Аронов Р.А.* Клайн. Математика. Утрата определенности // Вопросы философии. – 1985. – № 5.
3. *Биоэтика* // Вопросы философии. – 1994. – № 3
4. *Зотов А.Ф., Воронцова Ю.В.* Буржуазная философия науки: становление, тенденции, принципы. – М., 1978; *Они же.* Современная буржуазная методология науки. – М., 1983.
5. *Князева Е.Н., Курдюмов С.П.* Синергетика как новое мировидение: диалог с И. Пригожиным // Вопросы философии. – 1992. – № 12.
6. *Князева Е.Н., Курдюмов С.П.* Антропный принцип в синергетике // Вопросы философии. – 1997. – № 3.
7. *Козловски П.* Трагедия модерна. Миф и эпос XX века у Эрнста Юнгера // Вопросы философии. – 1997. – № 12.
8. *Ласло Э.* Основания трансдисциплинарной единой теории // Вопросы философии. – 1997. – № 3.
9. *Майнцер К.* Сложность и самоорганизация // Вопросы философии. – 1997. – № 3.
10. *Моисеев Н.Н.* Вернадский и современность // Вопросы философии. – 1994. – № 4.
11. *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса. – М., 1986
12. *Пригожин И.* Переоткрытие времени // Вопросы философии. – 1989. – № 8.
13. *Пригожин И.* Познание сложного: Введение. – М., 1990.
14. *Пригожин И.* Философия неустойчивости // Вопросы философии. – 1991. – № 6.
15. *Степин В.С.* Философская антропология и философия науки. – М., 1992.

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

Из наук, претендующих на концептуальное изучение изменяющегося мира, в наибольшей мере претендует философия истории. Современный философ Евгений Барабанов критически оценивает возможность отечественных философов к саморефлексии: «Впрочем, с самими философами, действительно, ничего не произошло. ... Потом сменились темы учебных лекций и диссертаций: место Маркса, Энгельса, Ленина заняли Соловьев, Бердяев, Флоренский; место «партийности философии как критерия ее научности» отошло к «русской идее», «соборности», «русскому космизму» и «национально-религиозному возрождению» – элементам будто бы новой «мировоззренческой революции». ... Никаких следов самосознания, удивления, попыток осмыслить себя в ситуации разрыва, фантомности, поражения, отравленности, вины. Опять – никакого интереса, никакой воли к философскому прояснению самой ситуации «здесь-и-сейчас»¹¹⁹.

«Бессилие это – вовсе не из-за того, что вчерашний советский философ-функционер не умеет работать с новыми программами. Причина в том, что он не может самостоятельно философски мыслить», – категоричен в своих выводах Е. Барабанов¹²⁰.

Возможно, истинная ситуация в отечественной философской науке не является столь безрадостной, как утверждает Е. Барабанов. Однако, обозначенная им проблема актуализации философами «прошлого в лучшем будущем» имеет место. Речь идет не только о возрождении «русской идеи», «соборности», но и других традиционалистских представлений, например, геополитики и др. И здесь прав Е. Барабанов: «Самое невероятное прошлое способно уверенно конкурировать с настоящим, более того: угрожать возможностью стать единственной реальностью будущего»¹²¹.

Он точно подметил главную тенденцию отечественной философии – заниматься сверхзнанием, всеохватным миротолкованием, набором глобальных решений. Предмет отечественной историософии – «всеохватывающий смысл истории, пронизывающий собою каждый момент исто-

¹¹⁹ Барабанов Е. Философия снизу. – С. 6-7.

¹²⁰ Там же. – С. 14.

¹²¹ Там же. – С. 18.

рической действительности, обнаружить его можно, лишь приняв масштаб *метаистории*»¹²².

Не лучше обстоит дело в применении теоретического знания в других гуманитарных науках, например, в истории.

Встречи историков и философов за «круглым столом» в редакциях журналов «Вопросы философии»¹²³ и «Вопросы истории» показали их взаимную незаинтересованность друг в друге, они не смогли установить даже общий «понятийный язык».

Анализируя причины этого, философ Н.С. Розов пишет: «Дискуссии между философами и историками имеют два любопытных свойства. Во-первых, это глубокий разрыв в мышлении, причем не только относительно понимания задач исторического познания и сущности человеческой истории, но в самих формах мысли и языка, что нередко приводит к досадному взаимонепониманию. Во-вторых, это удивительный унисон, трогательное согласие в неприятии (в диапазоне от запальчивой критики до презрительного пренебрежения) рационального, теоретического осмысления истории»¹²⁴. Причину недоверия к теоретической истории Н.С. Розов связывает с «аллергией» у историков в отношении к любой рациональной модели, теории, вызванной памятью о тотальном засилии исторического материализма в недалеком прошлом.

Обмены взаимными претензиями, на наш взгляд, лишены какого-либо смысла, поскольку обе отрасли советской науки – философская и историческая – имеют одинаковую точку отсчета движения.

Советский марксистский вариант европейской рационалистической модели исторического развития (европоцентризм) воспринимался большинством историков в фетишистской, неанализируемой форме.

Современная российская историческая мысль совершает колебания между двумя крайними точками: «моделью европейской цивилизации» или «российским традиционализмом», не продвинувшись вперед ни на йоту по сравнению с известными спорами «западников» и «славянофилов» полуторавековой давности. А теоретический скепсис, эмпиризм, методологический нигилизм другой части историков имеет мало общего с теоретическим релятивизмом и антиисторицизмом К. Поппера. Так, в большинстве диссертаций по историческим наукам ссылки на методоло-

¹²² Там же. – С. 23.

¹²³ Философия и историческая наука. Материалы «круглого стола» // Вопросы философии. – 1988. – № 10. – С. 16-88.

¹²⁴ Розов Н.С. Возможность теоретической истории: ответ на вызов Карла Поппера // Вопросы философии. – 1995. – № 12. С 55.

гические принципы носят такой же ритуальный и неосмысленный характер, как это было в советский период при упоминании диамата и истмата.

При обращении к теоретической истории в отечественной науке прослеживаются две тенденции. Первая из них отмечена в публикациях А.Я. Гуревича, который настаивает на использовании в исторических исследованиях «теорий среднего уровня». Другими словами «детально-типических моделей, которые строятся, исходя не из глобальных конструкций, а вбирая в себя опыт исторического исследования», «комплекс теоретических посылок, поднимающихся над эмпирией, но ни в коем случае не порывающих с ней»¹²⁵.

Вторая, прослеживается в неистребимом желании ученых создавать генерализирующие теории истории. Спровоцировали научный поиск в области теоретической истории работы М.Я. Гефтера, М.А. Барга, А.С. Ахиезера, Л.Н. Гумилева¹²⁶.

В книге О.Г. Городниченко предпринята попытка нового прочтения диалектического и исторического материализма¹²⁷.

И.М. Дьяконов разработал теоретическую модель 8-фазового хода истории¹²⁸.

Продолжает усилия по разработке категорий исторического познания видный специалист в области методологии истории Е.Б. Черняк¹²⁹.

Упомянувшийся ранее философ Н.С. Розов бросил вызов антиисторицизму самого К. Поппера¹³⁰.

Плодотворно работает К.В. Хвостова в области исследования проблем исторического познания¹³¹.

Некоторые из теоретических работ представляют собой попытки обновления не выдержавших испытания временем теорий. В этом заключался смысл последней массовой дискуссии по проблемам формаций, организованной журналом «Вопросы философии» в 1989 г.¹³²

¹²⁵ Гуревич А.Я. Теория формаций и реальность истории // Вопросы философии. – 1990. – № 11. – С. 42.

¹²⁶ Гефтер М.Я. Россия и Маркс // Гефтер М.Я. Из тех и этих лет. – М., 1991; Бург М.А. Категории и методы исторической науки. – М., 1984; Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера земли. – М., 1991; Ахиезер А.С. Россия: критика исторического опыта: В 3-х т. – М., 1991.

¹²⁷ Городниченко О.Г. Теория истории. – Ростов - на - Дону, 1995.

¹²⁸ Дьяконов И.М. Пути истории. – М., 1994.

¹²⁹ Черняк Е.Б. История и логика (структура исторических категорий) // Вопросы истории. – 1995. – № 10.

¹³⁰ Розов Н.С. Возможность теоретической истории: ответ на вызов Карла Поппера.

¹³¹ Хвостова К.В. История: проблемы познания // Вопросы философии. – 1997. – № 4.

¹³² Как соотносятся между собой формации и цивилизации? Материалы «круглого стола» // Вопросы философии. – 1989. – № 10.

Не вышли за пределы «историко-партийной науки» попытки уральского историка В.С. Прядина сформулировать «обновленное» определение методологии исторического познания. «С позиций сегодняшнего дня, – пишет В.С. Прядин, более правильной будет, – очевидно, такая формулировка: «Научная методология историографии, основываясь на обновленной и обновляемой материалистической диалектике и цивилизационном мировидении, вырабатывает и формулирует систему мировоззренческих, гносеологических и логических принципов, дающих возможность познать глубинные, сущностные моменты функционирования и развития историографии». При этом, мы сохраняем «изюминку» определения А.И. Зевелева – придание методологии историографии не описательного, а созидательного, конструирующего начала»¹³³.

Здесь методология, названная «научной», основывается на своей собственной производной – «цивилизационном мировидении». Факты развития отечественной историографии, приведенные в работе В.С. Прядина, демонстрируют сохраняющуюся автаркию отечественной исторической науки, ее теоретическую замкнутость в себе и маргинальность по отношению к мировому историографическому процессу.

Теоретико-познавательный кризис отечественной историографии не сопровождается естественным для западноевропейской науки процессом, о котором Карл Поппер говорил следующее: «Опровержение теорий есть движущая сила научного прогресса».

С другой стороны, противоречивое впечатление вызывает оптимистический вывод В.В. Ильина о том, что «с методологической точки зрения, подходящим содержательным основанием философии истории выступает не редукционизм, а холизм. Идейное наследие классического обществознания принадлежит прошлому».

Во-первых, современные состояния отечественной философии и теории истории не располагают к такому выводу. Во-вторых, победные реляции по поводу очередной единственно правильной теории не могут не настораживать.

Может быть прав был М.Я. Гефтер, утверждавший, что «смысл философии составляет диалог человека с самим собой»?

¹³³Прядин В.С. Историческая наука в условиях обновления: философские основы, принципы познания, методы исследования (историографический анализ). – Екатеринбург, 1995. – С.21.

ТЕМЫ РЕФЕРАТОВ И ЛИТЕРАТУРА

ЧАСТЬ 1. МИР ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

Что такое философия и зачем она?

1. Что такое философия? (На перекрестке суждений).
2. Является ли философия наукой?
3. Философия и мифология.
4. Как я понимаю философию.

Литература

1. Кант И. Критика чистого разума. // Кант И. Сочинения: В 6-ти тт. – М., 1964. – Т.3.
2. Гегель Г.В.Ф. Отношение философии к другим областям. // Гегель Г.В.Ф. Сочинения. – М., 1932. – Т.9.
3. Зотов А.Ф. Существует ли мировая философия // Вопросы философии. – 1997. – № 4.
4. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. // Ницше Ф. Сочинения: В 2-х т. – М., 1990
5. О преподавании философии: Материалы «круглого стола» // Вопросы философии. – 1997. – № 9
6. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? – М., 1991.
7. Соловьев В.С. Исторические дела философии // Вопросы философии. – 1988. – № 8.
8. Хрестоматия по философии: Учебное пособие / Сост. Алексеев П.В., Панин А.В. – М., 1997

Теоретическая философия

1. Онтология: учение о бытии
2. Эпистемология: философское учение о знании.

Литература

1. Рассел Б. Человеческое познание, его сфера и границы. – М., 1957.
2. Лекторский В.А. Субъект, объект, познание. – М., 1980.
3. Лукач Д. К онтологии общественного бытия: Прологомены. – М., 1991.
4. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Кант И. Сочинения: В 6-ти т. – М., 1965. – Т.4(1). – С.67-210.
5. Мамардашвили М. Декартизмские размышления. – М., 1993.
6. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Время и бытие. – М., 1993.
7. Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С.Л. Сочинения. – М., 1990.

Мировосприятие

1. «Антропологическая катастрофа» как явление советской действительности.
2. Специфика «открытого сознания».

Литература

1. Антропологическая катастрофа – причины и следствия // Вестник высшей школы. – 1990. – № 6.

2. Геллер М. «Первое предостережение» – удар хлыстом (К истории высылки из Советского Союза деятелей культуры в 1922 г.) // Вопросы философии. – 1990. – № 9.
3. Каган М.С. Философия как мировоззрение // Вопросы философии. – 1997. – № 9.
4. Карлов Н.В. Честь имени, или О русском национальном самосознании // Вопросы философии. – 1997. – № 4.
5. Лорен Р. Грэхэм. Естествознание, философия и науки о человеческом поведении в Советском Союзе. – М., 1991.
6. Мамардашвили М. Как я понимаю философию. – М., 1990.
7. Нанивская В.Т. Анатомия репрессивного сознания // Вопросы философии. – 1990. – № 5.
8. Утопия и утопическое мышление / Под ред. В.А. Чаликовой. – М., 1991.
9. Франкл В. Человек в поисках смысла. – М., 1990.
10. Якимович А. Тоталитаризм и независимая культура // Вопросы философии. – 1991. – № 11.
11. Яхот И. Подавление философии в СССР (20 – 30-е гг.) // Вопросы философии. – 1991. – № 9, 10, 11.

Практическая философия

1. Философия истории: динамика развития.
2. Философия человека.

Литература

1. Барг М.А. Эпохи и идеи: становление историзма. – М., 1987
2. Бродель Ф. Структуры повседневности. – М., 1986.
3. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. – М., 1991.
4. Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. – М., 1980.
5. Тойнби А. Дж. Постигание истории. – М., 1991.
6. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991.

Основные исторические типы мышления

1. Разум античный.
2. Разум средневековый
3. Разум нового времени.
4. Разум современный

Литература

1. Барг М.А. Эпохи и идеи: становление историзма. – М., 1987
2. Библер В.С. Кант – Галилей – Кант. – М., 1991.
3. Библер В.С. От наукоучения к логике культуры. Два философских введения в Двадцатый первый век. – М., 1991.
4. Бохеньский Ю. Духовная ситуация времени // Вопросы философии. – 1993. – № 5.
5. Выготский Л.С. Мышление и речь. – М.; Л., 1934.
6. Гуревич А. Европейское средневековье и современность // Европейский альманах. – М., 1990.
7. Ильин В.В. Постклассическое обществознание: каким ему быть? // Социологические исследования. – 1992. – № 10.
8. Ильенков Э.В. Философия и культура. – М., 1991.
9. Кузьмин М.Н. Переход от традиционного общества к гражданскому: изменение человека // Вопросы философии. – 1997. – № 2.

10. *Ле Гофф Ж.* С небес на землю (Перемены в системе ценностных ориентаций на христианском Западе в XII-XIII вв.) // Одиссей. – М., 1991.
11. *Пригожин И., Стенгерс И.* Время, хаос, квант. – М., 1994.
12. *Князева Е., Курдюмова С.* Синергетика – эволюционный аспект // Самоорганизация и наука, опыт философского осмысления. – М., 1994.
13. *Эзер Э.* Динамика теорий и фазовые переходы (В связи со схемой научной эволюции по Карлу Попперу) // Вопросы философии. – 1995. – № 10.

Классическая и современная философия науки

1. «Аристотелевская» и «галилеевская» науки.
2. Релятивизм.
3. Синергетика.
3. Культурная и психоаналитическая теории.
4. Современная западная феноменология.
8. Диалектика исследования и онтология у А.Ф. Лосева.
9. Антропологический подход к истории.
10. Фалтибизм.
11. Эволюционная эпистемология.
12. Современная научная рациональность.
13. Конструктивный эмпиризм.

Литература

1. *Андерсон П.* Размышления о западном марксизме. – М., 1991.
2. *Гуссерль Э.* Статьи об обновлении // Вопросы философии. – 1997. – № 4.
3. *Давыдов Ю.Н.* «Картины мира» и типы рациональности // Вопросы философии. – 1989. – № 6.
4. *Козловский П.* Современность постмодерна // Вопросы философии. – 1995. – № 10.
5. *Козенко А.В.* Философия науки А.С. Эддингтона // Вопросы философии. – 1997. – № 9.
6. Критика современных немарксистских концепций философии науки / Под ред. А.И. Ракитова. – М., 1987.
7. *Смирнов Г.А.* Проблема непосредственного знания в истории философии и принципы формализации научных теорий // Вопросы философии. – 1995. – № 9.
8. Современная философия науки: Знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада. Учебная хрестоматия / Под ред. А.А. Печенкина. – М., 1996.
9. *Эддингтон А.С.* Селективный субъективизм // Вопросы философии. – 1997. – № 9.

Изменяющийся мир и его теоретическое осмысление

1. Формационный редукционизм и формационные цивилизации.
2. Теории цивилизаций.
3. Прошлое в образе будущего: метафизика всеединства.
4. Идеи традиционализма и евразийства.
5. Современная Русская Идея.
6. Современные европейские подходы.
7. К новому синтезу?

Литература

1. *Ахиезер А.С.* Россия: критика исторического опыта: В 3-х т. – М., 1991.
2. *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. – М., 1990
3. *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. – М., 1990
4. В поисках своего пути: Россия между Европой и Азией. Хрестоматия. / Сост. Н.Г. Федоровский. – М., 1996.
5. *Гаджиев К.С.* Размышления о конце европоцентристского мира и новой конфигурации геополитических сил // Социологические исследования. – 1993. – № 4, 6.
6. *Григорьева Т.П.* Синергетика и Восток // Вопросы философии. – 1997. – № 3.
7. *Губман Б.Л.* Смысл истории: Очерки современных западных концепций. – М., 1991.
8. *Гудожник Г.С.* Материальные основы многообразия цивилизаций // Вопросы философии. – 1988. – № 4.
9. *Дилигенский Г.Г.* «Конец истории» или смена цивилизаций? // Вопросы философии. – 1991. – № 3.
10. *Дугин А.* Основы геополитики. Геополитическое будущее России. – М., 1997.
11. *Дугин А.* Мистерии Евразии. – М., 1996.
12. *Ерасов Б.С.* Проблемы теории цивилизаций // Новая и новейшая история. – 1995. – № 6.
13. *Ершов Ю.Г.* Методологические проблемы типологизации исторического процесса // Типология социальных явлений. – Свердловск, 1982.
14. *Моисеев Н.* Вернадский и современность // Вопросы философии. – 1994. – № 4.
15. Пути Евразии. Русская интеллигенция и судьбы России. – М., 1992.
16. Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. – М., 1993.
17. *Сорокин П.* Человек, общество, цивилизация. – М., 1992.
18. Современная Русская Идея и Государство. – М., 1995.
19. *Трельч Э.* Историзм и его проблемы. Логическая проблема философии истории. – М., 1994.
20. Формации и цивилизации? (Материалы «круглого стола») // Вопросы философии. – 1989. – № 10.
21. *Фукуяма Ф.* Конец истории? // Вопросы философии. – 1990. – № 3.
22. *Хачатурян В.М.* Проблемы цивилизации в «исследовании истории» А.Дж. Тойнби в оценке западной историографии // Новая и новейшая история. – 1991. – № 1.
23. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. – М., 1991.

Властители умов

Августин Блаженный. Ханс-Георг Гадамер. Мераб Мамардашвили. Рене Декарт. Илья Пригожин. Михаил Гелфтер. Иммануил Кант. Жан Поль Сартр. Александр Дугин. Георг Вильгельм Фридрих Гегель. Зигмунд Фрейд. Валентин Буханов. Артур Шопенгауэр. Карл Густав Юнг. Ренцо Де Феличе. Карл Маркс. Павел Флоренский. Джордж Моссе. Фридрих Ницше. Владимир Ленин. Артур Стенли Эддингтон. Вильгельм Виндельбан. Мартин Хайдеггер. Владимир Соловьев. Алексей Лосев. Эдмунд Гуссерль. Михаил Бахтин. Анри Бергсон. Карл Поппер. Карл Ясперс.

ЧАСТЬ 2. ВВЕДЕНИЕ В ПОЛИТИКУ

Статус политической науки

1. Мир политического и статус политической науки.
2. Категории философия политики.
3. Междисциплинарность в политической науке.
4. Соотношение политики и идеологии.

Литература

1. *Аристотель*. Политика. Соч. в 4-х тт. Т.4.М.,1984.
2. *Василенко И.А.* Политическое время на рубеже культур // Вопросы философии. – 1997. – № 9.
3. *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. – М., 1990.
4. *Гаджиев К.С.* Политическая наука. – М.,1994; 1995.
5. *Шмитт К.* Понятие политического // Вопросы социологии. – 1992. – № 1.
6. *Панарин А.* Философия политики. – М., 1994.
7. *Поздняков Э.А.* Философия политики. – М., 1994. – Т.1-2.
8. *Философия и политика* // Вопросы философии. – 1996. – № 2.

Политические идеологии и идейно-политические движения

1. Соотношение идеологии и политики.
2. Либерализм и неолиберализм.
3. Социал-демократизм.
4. Коммунизм и некоммунизм.
5. Консерватизм и неоконсерватизм.
6. Традиционализм и неотрадиционализм.
7. Национал-социализм и фашизм.
8. Нетрадиционные идеологии и движения.

Литература

1. *Берк Э.* Размышления о революции во Франции // Социологические исследования. – 1991. – № 6, 7, 9; – 1992. – № 2; – 1993. – № 4.
2. *Буханов В.А.* Гитлеровский «новый порядок» в Европе и его крах. 1939-1945. – Екатеринбург, 1994.
3. *Галкин А.А.* Западная: Рассказ о том, что принес немецким рабочим национал-социализм. – М., 1995.
4. *Генон Р.* Кризис современного мира. – М.,1991.
5. *Григорьян Б.Т.* «Просвещенный» консерватизм // Вопросы философии. – 1979. – № 12.
6. *Дугин А.* Консервативная революция. – М.,1994.
7. *Киссель М.А.* Принципы 1789 года (генезис и первое применение) // Вопросы философии. – 1989. – № 10.
8. *Михайленко В.И.* Итальянский фашизм. – Свердловск, 1987.

9. Михайленко В.И. К вопросу о типологизации фашистских идеологий // Великий подвиг народа. Исторические чтения. – Екатеринбург, 1995.
10. Партии и партийные системы Современной Европы. / Под ред. В.П. Любина. – М.; ИНИОН, 1994.
11. США: консервативная волна. – М., 1994.
12. Френкин А.А. Западногерманские консерваторы: кто они? – М., 1990.
13. Эвола Ю. Языческий империализм. – М., 1994.

Гражданское общество

1. Модус гражданского общества.
2. Плюрализм интересов и особенности их реализации в сфере политического.
3. Консенсус и конфликт.

Литература

1. Алмонд Г., Верба С. Гражданская культура и стабильность демократии // Политические исследования. – 1992. – № 4.
2. Задорожнюк И.Е. Является ли общество всего лишь «рыночной площадью»? // Вопросы философии. – 1995. – № 10.
3. Шапиро И. Демократия и гражданское общество // Политические исследования. – 1992. – № 4.
4. Токвиль А. Демократия в Америке. – М., 1992.
5. Фабрициус Ф. Права человека и европейская политика. – М., 1995.

Нация и национальный интерес

1. О понятии нации.
2. Понятие национального интереса.
3. Национализм и политика.
4. Национальный вопрос и интерес в России.

Литература

1. Гелнер Э. Пришествие национализма. Мифы нации и класса // Путь. – 1992. – № 1.
2. Козинг А. Нация в истории и современности. – М., 1978.
3. Ленинизм и национальный вопрос в современных условиях. – М., 1974.
4. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. – Л., 1989.
5. Гумилев Л.Н. От Руси к России. – М., 1992.
6. Межуев В.М. О национальной идее // Вопросы философии. – 1997. – № 12.
7. Ренан Э. Что такое нация? – СПб., 1886.
8. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Вопросы философии. – 1989. – № 3-4.
9. Федотов Г.П. Судьба и грехи России: В 2-х тт. – М., 1992.
10. Тихомиров Л.А. Монархическая государственность. – СПб., 1992.

Государство

1. Государство: природа и происхождение.
2. Государство и власть.

3. Государственная бюрократия.
3. Политические системы государств.
4. Политические режимы.

Литература

1. Бюрократия, авторитаризм и будущее демократии в России (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. – 1993. – № 2.
2. Национальное государство: теория, история, политическая практика // Политические исследования. – 1993. – № 1.

"Образ" государства в политических теориях

1. Теория демократии и принципы либеральной демократии:
 - а) Демократия как принцип политической организации и жизнеустройства общества;
 - б) Конституционные основания демократии;
 - в) Основные характеристики «правового» государства.
2. «Тоталитарная» диктатура и демократия:
 - а) Человек в тоталитарном обществе;
 - б) Идеологический и идейно-политический монизм;
 - в) Основные характеристики «тоталитарной» демократии.
3. Авторитарные формы государства.

Литература

1. Бердяев Н.А. Философия неравенства. М., 1990.
2. Буханов В.А. Гитлеровский «новый порядок» в Европе и его крах. – Екатеринбург, 1994
3. Гаджиев К.С. Тоталитаризм как феномен XX в. // Вопросы философии. – 1992. – № 2.
4. Гаджиев К.С. Гражданское общество и правовое государство // Мировая экономика и международные отношения. – 1991. – № 9.
5. Даль Р.А. Введение в экономическую демократию. – М., 1991.
6. Демократия в Японии: Опыт и уроки. – М., 1991.
7. Ковлер А.И. Исторические формы демократии: проблемы политико-правовой теории. – М., 1990.
8. Констан Б.О. О свободе у древних в ее сравнении со свободой у современных людей // Политические исследования. – 1993. – № 2.
9. Новгородцев П.И. Об общественном идеале. – М., 1991.
10. Право, свобода и демократия (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. – 1990. – № 6.
11. Сартори Дж. Вертикальная демократия // Политические исследования. – 1993. – № 2.
12. Тоталитаризм и культура // Вопросы литературы. – 1992. – Вып. 1.
13. Хайек Ф. Дорога к рабству // Вопросы философии. – 1990. – № 11.
14. Тоталитаризм: что это такое? – М., 1993.
15. Яковлев А.М. Конституционный строй: социальный и правовой аспект // Вопросы философии. – 1995. – № 10.

Партии в системе властных отношений

1. Политическая партия и ее функции.

2. Типологизация политических партий.
3. Партии и развитие партийных систем.
4. Партии и партийные системы современной Европы.
5. Становление партийной системы в России.
6. Партии и их эволюция в странах Восточной Европы.
6. Становление партийных систем в ближнем зарубежье.

Литература

1. *Гаджиев К.С.* Политическая наука. – М., 1994.
2. *Избирательные системы и партии в буржуазном государстве.* – М., 1979.
3. *Коваль Б.И., Павленко В.Б.* Партии и политические блоки в России. Вып.1. – М., 1993.
4. *Партии и партийные системы современной Европы. Проблемно-тематический сборник.* / Под ред. В.П. Любина. – М.:ИНИОН, 1994.
5. *Перегудов С.П., Холодковский К.Г.* Политическая партия: мировой опыт и тенденции развития // *Коммунист.* – 1991. – № 2.
6. *Политические партии, движения и блоки современной России. Справочник.* – Новгород, 1993.
7. *Шмачкова Т.В.* Мир политических партий // *Политические исследования.* – 1992. – № 1-2.

Политическая культура

1. Основные характеристики политической культуры.
2. Модели политической культуры.
3. Этика в политике.
4. Средства массовой информации в политике.

Литература

1. *Баллестрем К.Г.* Власть и мораль (основная проблема политической этики) // *Философские науки.* – 1991. – № 2.
2. *Гаджиев К.С.* Этика и политика // *Мировая экономика и международные отношения.* – 1989. – № 3.
3. *Гаджиев К.С.* Политическая культура: концептуальный аспект // *Политические исследования.* – 1991. – № 6.
4. *Гудименко Д., Родионов А.* Конфликт и консенсус в политической культуре ФРГ // *Мировая экономика и международные отношения.* – 1993. – № 7.
5. *Каменская Г.В.* Политическая культура США // *Мировая экономика и международные отношения.* – 1993. – № 4.
6. *Шапиро И.* Три способа быть демократом // *Политические исследования.* – 1991. – № 1-2.
7. *Энциони А.* Политические процессы и моральные пробуждения // *Вопросы философии.* – 1995. – № 10

Политика и война

1. О причинах войн.
2. О типологизации войн.

Международные отношения как система

1. Системные теории международных отношений.
2. Геополитика.
3. Концепции баланса сил в международных отношениях.

Литература

1. Баланс сил в мировой политике: теория и практика. / Под ред. Э.А. Позднякова. – М., 1993.
2. Дугин А. Основы геополитики. – М., 1997.
3. Геополитика: Теория и практика. / Под ред. Э.А. Позднякова. – М., 1993.
4. Моро-Дефарж Ф. Введение в геополитику. – М., 1996

Процесс принятия внешнеполитических решений

1. Внешнеполитические доктрины в стратегическом планировании.
2. Исполнительная власть и внешняя политика.
3. Роль законодательной власти в формировании внешней политики.
4. Внешнеполитическая экспертиза.
5. Факторы влияния на внешнюю политику: экономика, идеология
5. Неформальные факторы внешнеполитического влияния.
6. Наднациональные варианты принятия внешнеполитических решений.

Литература

1. Колобов О.А. и др. Процесс принятия внешнеполитических решений: исторический опыт США, государства Израиль и стран Западной Европы. – Нижний Новгород, 1992.
2. Лейбо Ю.И. Внешнеполитический механизм буржуазных стран Центральной Европы: Австрия, ФРГ, Швейцария. – М., 1984.
3. Процесс формирования и осуществления внешней политики капиталистических стран. – М., 1981.
4. США: внешнеполитический механизм. Организация, функции, управление. – М., 1972.
5. Четвериков С.Б. Кто и как делает международную политику США. – М., 1984.
6. Механизм формирования внешней политики США. – М., 1986.
7. Россия в условиях стратегической нестабильности (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. – 1995. – № 9.

Глобальные системы международных отношений

1. Начало формирования глобальных международных систем.
2. Версальский мир и борьба «жизненных пространств».
3. От Ялтинского мира к биполярному миру.
4. Формирование новой международно-политической системы.
5. Концепции нового мирового порядка.

СОДЕРЖАНИЕ

От автора	3
Раздел 1. Что означает философствовать?	5
Раздел 2. Что такое человек?	19
Раздел 3. Что значит знать?	49
Раздел 4. Философия науки	80
Раздел 5. Современная рационалистическая мысль и постмодернизм	113
Вместо заключения	141
Темы рефератов и литература	145

Валерий Иванович
Михайленко

Теория международных отношений.
Философское введение.

Лицензия ЛР № 071278 от 25 марта 1996 г.

Банк культурной информации. 620219 Екатеринбург, ГСП-340, ул. Р. Люксембург, 56. Тел. (3432) 224344.

В печать 2 февраля 1998 г. Усл. печ. л. 10,0. Тираж 200. Формат 60 х 80 1/16.
Отпечатано в издательстве

