



О.В. КОЛЕСОВА

НАУКА КАК СПОСОБ ДУХОВНОГО
ОСВОЕНИЯ РЕАЛЬНОСТИ

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РФ
ФГАОУ ВО НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ
НИЖЕГОРОДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ ИМ. Н.И. ЛОБАЧЕВСКОГО

О.В. Колесова

НАУКА КАК СПОСОБ ДУХОВНОГО ОСВОЕНИЯ РЕАЛЬНОСТИ

Нижний Новгород
2017

Рецензент:
д.ф.н., профессор РАНХиГС
А.В. Дахин

К Колесова О.В. Наука как способ духовного освоения реальности. –
Нижний Новгород: Изд-во ННГУ, 2017. – 222 с.

Учебное пособие предназначено, прежде всего, для студентов, обучающихся по направлению магистратуры «Культурология», но оно может быть весьма полезным любым специалистам гуманитарного профиля, интересующимся вопросами философии культуры, методологии науки, культурологической проблематикой в целом. Наука рассматривается в пособии как феномен духовности. При этом акцент делается не на поиск границ, отделяющих её от других видов духовной деятельности, а на выявление общих им всем оснований.

Пособие содержит краткий курс лекций, исторически и логически ориентированных на все принципиально важные этапы развития науки.

ISBN

ББК

© Колесова О.В., 2017

© Нижегородский госуниверситет им. Н.И.
Лобачевского, 2017

Предисловие

Предлагаемое вниманию читателя учебное пособие «Наука как способ духовного освоения реальности» предназначено прежде всего для студентов, обучающихся по специальности «культурология». Особенностью этого учебного пособия является структурирование материала, содержательно соответствующего проблематике методологии науки, специфическим образом. Специфика выражается в том, что читателю предлагается версия видения науки в общекультурном контексте, когда акценты расставляются не столько в пользу отличия науки от других форм духовного освоения реальности, сколько в пользу видения общих оснований у феномена науки с другими культурными феноменами.

Необходимо заметить, что предлагаемый авторский вариант видения проблемы не имел отражения в литературе и содержит момент новизны. Первый раздел учебного пособия «Наука в контексте культуры» подготавливает читателя к восприятию науки как одного из культурных феноменов, имеющего базовые основания в сущности человека, в его духовности, способной принимать различные способы опосредования в качестве мифа, религии, искусства, философии и науки.

Во втором и третьем разделах учебного пособия автором на примере смен парадигмальных оснований науки, данных с позиций естествознания и социально-гуманитарного познания, показана внутренняя динамика науки. С другой стороны, в этих же разделах отражено присутствие человека как субъекта культуры в сущностных характеристиках типов рациональности.

Таким образом, автор решает задачу видения науки как способа духовного освоения реальности, полагая, что сущность этого способа заключается в сущности самого человека, и показывает динамику этого духовного образования в связи с общекультурным контекстом, находя прямые соответствия между развитием научных методов, способов

описания реальности и проблемой человека, выраженной через смыслополагание, картины мира, и понимание меры собственного участия в происходящем.

Думается, что такое видение проблемы для культурологов, ориентированных на понимание смысла культурных процессов, является более ценным, чем обращение к истории науки как таковой или к методологии науки по отдельности.

Предлагаемое учебное пособие являет собой некий синтез этих двух позиций, являющийся, на взгляд автора, оправданным в рамках междисциплинарного культурологического подхода.

Автор выражает благодарность за оказанное содействие в работе над текстом и оформлении данного пособия В.А. Кутырёву, В.А. Щурову, А.В. Дахину, А.О. Анищику, Ф.А. Дорофееву, И.И. Дрыниной.

Введение

За последние четыреста лет наука коренным образом изменила жизнь человека и общества в целом. Многие из того, что теперь представляется привычным и необходимым (например, медицина, средства связи и транспорта), было бы совершенно немыслимо без научных и технических достижений. Сила науки в том, что она дала нам компьютеры и реактивные самолеты, вакцины и термоядерные бомбы, технологии, изменившие ход истории.

С эпохи Просвещения набирало силу убеждение, что наука как поиск знаний ради знаний самое благородное и самое значимое из человеческих занятий. Только человек мог задаваться целью понять Вселенную и свое место в ней. Но вместе с тем, уже с момента возникновения института науки присутствовало и негативное отношение к ней, к «плодам» её деятельности, к ценности её истин.

По мере того, как наука становилась все более всеохватывающей, глобальной формой осуществления человека, а плоды её деятельности приобрели планетарный масштаб и очевидную неоднозначность, вопрос о месте и назначении науки в жизни человека стал обретать все большую остроту.

Несомненным приоритетом науки всегда считалось то, что она традиционно работает с фактами, данными об окружающем нас мире, полученными в ходе опытов и изысканий. Наука дает конкретные знания о чем-либо, а не формирует расхожее мнение по какому-то вопросу. Обретение научного знания предполагает оперирование фактами, характеризующими определенное явление, выработку научной гипотезы (теории), объясняющей то или иное явление, и постановку эксперимента для доказательства выдвинутой теории.

Знанием науки считается доказанное знание, подтвержденное фактами и аргументацией.

Необходимо отметить, что наука достаточно неоднородное образование. Специалисты выделяют, к примеру, чистую науку или науку переднего края и нормальную науку, науку Нового времени и современную, науку профессиональную и любительскую, науку Запада и Востока и т.п. Но в любом случае под наукой подразумевают сферу человеческой деятельности, в которой происходит выработка и теоретическая систематизация знаний о действительности, претендующих на объективный характер. Наука изучает как окружающую действительность, в которую включает и человека, так и саму себя, выработывая знания о

методах, принципах и приемах научной деятельности. К середине XX столетия, когда наука достигла высокой степени зрелости, она, вопреки всегдашнему и вечному желанию человека найти истину, отказывается от употребления этого понятия. Как замечает американский ученый и писатель *Джон Хорган*: «...она не сосредотачивается на истине. Она не может достичь эмпирически подтвержденных сюрпризов, которые заставляют ученых существенно пересматривать базовое описание реальности»¹.

Такую науку, науку спекулятивную, постэмпирического типа, он называет *иронической*². Ироническая наука напоминает литературную критику, предлагая точки зрения, мнения, которые, в лучшем случае, являются интересными, но не вызывают дальнейших комментариев. Джон Хорган назвал свою книгу «Конец науки», считая, что, несмотря на то, что осталось много интересных вещей, достойных исследования (к примеру, поиск новых способов лечения малярии и СПИДа) обнаружить нечто монументальное, подобное естественному отбору или теории относительности, шансы современных ученых равны нулю. Появление этой книги можно рассматривать в ряду уже существующих «Книг о Конце», таких как «Конец истории» Фрэнсиса Фукуямы и «Конец природы» Билла Мак-Кибена. Сам Хорган соглашается с одним из своих критиков, физиком Робертом Парком, пришедшим к выводу, что “конец” является метафорой. Он пишет: «Наука снаряжала битвы против постмодернистской ереси о том, что нет объективной истины, и в результате обнаружила постмодернизм в своих стенах»³.

Конец XX столетия обнаружил желание в очередной раз переосмыслить практически все опорные, знаковые для человека позиции. Процесс переосмысления коснулся, естественно, и науки. Это, с одной стороны, переосмысление ценности такого фундаментального научного понятия как «истина», с другой – переоценка значимости самой науки и её места в культуре.

Такое переосмысление становится возможным благодаря, во-первых, выявлению сущностных характеристик самого человека, способствовавших появлению “феномена науки”. Во-вторых, необходимо понять, что именно и в какой мере делает науку наукой, то есть выявить те

¹ *Хорган Дж.* Конец науки: Взгляд на ограниченность знания на закате Века Науки / Пер. с англ. М. Жуковой. – СПб., 2001. С. 15.

² Там же.

³ Там же. С. 452.

её характеристики, которые отличают её от других сфер человеческой деятельности. В-третьих, распознать те характеристики, существующие в научной сфере деятельности, которые позволяют увидеть её как культурное образование, родственное другим сферам культуры и являющимся, наряду с ними, способом самоосуществления человека. В-четвертых, выделить этапы развития науки и понять их специфику и отражение в общекультурных процессах.

В связи с поставленными задачами, не отрицая уже принятых определений науки, автор акцентирует свое внимание на духовной компоненте этого феномена. Через призму духовности, как базовой характеристики человека, рассматриваются такие феномены культуры, как миф, религия, искусство, философия, наука, представляющие собой, с известной точки зрения, проявления объективного духа

Материал, предлагаемый читателю, содержит цикл лекций, посвященных проблемам духовности, способам её выражения, их сходству и различиям. Выделяется базовая проблема науки – проблема истины, решение которой представлено в исторической ретроспективе. Этапы развития науки даются в ракурсе смен парадигмальных оснований, что, по мнению автора, в наибольшей степени отвечает поставленной цели: представить науку как способ духовного освоения реальности. Это, в свою очередь, обусловлено возможностью понять феномен науки в контексте культуры без оценочных характеристик, приняв её как факт, существование которого связано с сущностью человека и спецификой выражения его возможностей в различные культурные эпохи.

Обозначенное видение проблемы позволило автору следующим образом структурировать предлагаемое учебное пособие. Пособие представлено тремя разделами. Первый раздел – «Наука в контексте культуры» – включает пять лекционных тем, позволяющих увидеть духовность как существеннейший формообразующий фактор культуры. В результате проведенного анализа понимания духовности в исторической ретроспективе, автор связывает креативное начало человека с духовностью как его имманентной характеристикой, которая в рамках культуры обретает объективные формы выражения. Объективные формы выражения духовности в динамике культуры специфицируются в связи с преобладающим типом рациональности, поиском мировоззренческих оснований, преобразованием типа общественного устройства и т.п. и выражаются как способ, т.е. система действий, подразумевающих духовное освоение реальности. В рамках духовного освоения реальности проис-

ходит адаптация человека к окружающему миру, т.к. необходимым условием человеческого существования является телеологическое объяснение мира, т.е. мир наделяется смыслом. Исторически сформировавшиеся способы духовного освоения реальности: миф, религия, искусство, философия и наука. С этих позиций они представлены в предлагаемом учебном пособии. Такой подход позволяет увидеть средство между собой этих способов самоосуществления человека.

Важнейшим моментом в любой целеполагающей системе является проблема истины. Показывая, каким образом разрешается эта проблема во всех способах мироосвоения, автор особое внимание концентрирует на разрешении этой проблемы в науке, что представляется значимым в рамках избранного ракурса – духовности.

Второй раздел пособия посвящен особенностям развития естествонаучного знания. Развитие естественных наук дается в исторической ретроспективе с позиций смен парадигмальных оснований науки, что представляется актуальным в рамках общего контекста настоящего пособия. Натурфилософия и естествознание классического, неклассического и постнеклассического периода показаны с позиций способности человека определенным образом относиться к реальности, как к умопостигаемой, объективно существующей, зависящей от того, что делает сам человек, и, наконец, конструируемой.

Третий раздел пособия раскрывает особенности социально-гуманитарного познания. Понятия «социальное» и «гуманитарное» в контексте этого раздела употребляются как синонимы. Показано становление социального познания в рамках философии истории и в рамках самих гуманитарных наук. Развитие социального познания в рамках философии истории ограничено рубежом «классика/неклассика». Автором сознательно принято это ограничение с целью обозначения общих позиций, наблюдаемых в науке этого времени в целом, с одной стороны, с другой, в связи с необходимостью указания на процесс формирования в рамках различных философских школ, направлений и самих гуманитарных наук методов социального познания. Социальное познание, как и естествознание, представлено в свете смен парадигмальных оснований науки. Это позволяет увидеть общую линию в развитии науки в целом, т.е. осмыслить роль присутствия человека в познавательном процессе и понять специфику этого присутствия на примере различных предметных областей исследования.

РАЗДЕЛ I. НАУКА В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРЫ

Лекция 1. Духовные истоки человека и культуры

Культура, рассматриваемая с точки зрения содержания, распадается на различные области и сферы: нравы и обычаи, язык и письменность, характер одежды, поселений, работы, постановка воспитания, экономика, характер армии, общественно-политическое устройство, судопроизводство, техника, формы проявления объективного духа. Последние подразумевают такие формы освоения человеком мира как миф, религия, искусство, философия, наука. Каждая из этих форм по сути представляет собой систему действий человека, направленных на адаптацию его к окружающей действительности, и может с этих позиций рассматриваться как *способ духовного освоения* человеком реальности.

Каждый из приведенных способов, с одной стороны, позволяет понять человека как существо «надмирное», сверхприродное, способное к трансценденции (от лат. *transcendere* – переступить), выходу за свои пределы, что дает возможность увидеть общее основание всех названных способов – духовность, с другой стороны, специфицирует проявления духовности, позволяя в ней самой увидеть способы различения.

Понятие *духовность* коррелирует с понятием *объективного духа*. Чтобы уяснить специфику этого образования обратимся к его основе – *духу*.

Понятие «дух», будучи образованием естественного языка, наделено характерной многозначностью, работающим внутри самого понятия принципом историзма (способностью к развитию, изменению).

Исследованию понятия «дух» уделил должное внимание в частности швейцарский психолог и психиатр **Карл Густав Юнг** (1875–1961). Юнг подчеркивает, что немецкое слово «дух» (*geist*) имеет настолько обширное поле значений, что нужны известные усилия для того, чтобы пред-



Карл Густав Юнг
(1875–1961)

ставить себе все то, что оно охватывает. В качестве духа обозначают тот принцип, который образует противоположность по отношению к материи.

Под ним понимают некую имматериальную субстанцию (лат. *substantia* – сущность) или экзистенцию (от лат. *existentia* – существование), которая на своей высшей и самой универсальной ступени называется Богом. В данном случае имматериальная субстанция мыслится в виде носителя психических феноменов и даже жизни. Вразрез с таким воззрением идет оппозиция дух-природа. Здесь понятие духа ограничено сверх и внеприродным началом и теряет субстанциальную связь с душой и жизнью. Подобное ограничение свойственно концепции Спинозы, согласно которой дух есть атрибут Единой Субстанции.

Àù à ààèù à èààð *гиллозоизм* (от греч. ὕλη – вещество, материя + ζωή – жизнь), представленный ионийскими натурфилософами, позднее Дж. Бруно, Д. Дидро, И.В. Гёте и др., считавшими, что «материя никогда не может существовать и быть деятельной без духа, а дух – без материи» (Гёте). Широко распространенное воззрение представляет дух как высший, а душу – как более низкий принцип деятельности и, наоборот, у некоторых алхимиков дух считается связкой души и тела, причем последний мыслится как растительный дух (позднейший жизненный, или нервный дух). Столь же распространена точка зрения, согласно которой дух и душа – в сущности одно и то же и поэтому могут быть разделены лишь насильственно. Немецкий философ и психолог **Вильгельм Вундт** (1832–1920) рассматривал дух как «внутреннее бытие, причем никакая взаимосвязь с каким-либо внешним бытием не учитывается»¹. Юнг отмечает, что дух иногда понимается как психические способности, или функции, или качества, такие, как способность к мышлению и разум, в противоположность более «душевному» характерам. В данном случае дух означает совокупность феноменов рационального мышления, или интеллекта, включая волю, память, фантазию, силу воображения и стремления, обусловлен-



Вильгельм Вундт
(1832–1920)

¹ Цит. по: Юнг К.Г. Собрание сочинений. Дух Меркурий / Пер. с нем. – М.: Канон, 1996. С. 201–202.

ные идеальными мотивами. Иногда в более широком смысле дух трактуется как «остроумие», под которым подразумевается многостороннее, содержательное, находчивое, блестящее, смешное и неожиданное действие разума. Под духом может пониматься определенная установка или её принцип, например, говорят «воспитывать в духе Песталоцци»² или «дух Ваймара – непреходящее немецкое наследие». Специальный случай – «дух времени», который имеет значение принципа и мотива определенных воззрений, суждений и действий коллективной природы. Затем имеется так называемый объективный дух, под которым понимают совокупный фонд культурных достижений человечества, в особенности интеллектуального и религиозного характера³.

Можно различать «субъективный дух» как обозначение эндopsического феномена вообще и «объективный дух» как совокупность интеллектуальных или культурных благ, из которых складываются наши человеческие институты и содержание наших библиотек⁴.

Юнг замечает, что существующие две дюжины значений и нюансов значений слова «дух», с одной стороны, затрудняют понятийное ограничение предмета исследования, с другой, облегчают задачу описания этого предмета, поскольку разнообразие аспектов создает наглядную картину феномена⁵.

Понимая «духовность» как понятие производное от слова «дух», представляется возможным выделить следующие значимые моменты.

1. Выделение дихотомии дух-душа.
2. Выделение дихотомии субъективного и объективного духа.
3. Противопоставление понятия духа понятию материя.
4. Понимание духа как мотива, принципа.
5. Понимание духа как культурного феномена.

Исходя из этих положений *духовность* можно понимать как культурный феномен, качественно определяющий интенцию (направленность) культуры, имеющий выражение как на уровне личности, так и на уровне социального образования, содержательное наполнение которого составляют рациональная и иррациональная компоненты.

² Иоганн Генрих Песталоцци (1746–1827) – швейцарский педагог-демократ, в своей теории связал обучение с воспитанием и развитием ребенка.

³ Юнг К.Г. Указ. соч. С. 201–202.

⁴ Там же. С. 205.

⁵ Там же. С. 203.

Духовность имеет многогранный характер, она включает в себя рациональные и эмоционально-аффективные стороны, познавательные и ценностно-мотивационные моменты, осознанные и смутно-ощущаемые, ориентированные на внешний и на внутренний мир установки. Она вбирает в себя всё и ничего не отторгает. Человеческая духовность – это не только идеальные цели и значения, это и мир мотиваций, различные оттенки обыденного сознания, самые разные духовные состояния, начиная от депрессии и разочарования до творческого экстаза, это и эстетические ценности, нравственные идеалы и т.д. и т.п. Она может быть выражена как идеальность. Идеальность в целом характеризуется тем, что содержание любых явлений мира, общества игнорируется человеком в чистом виде, освобождается от объективных, материально-предметных, пространственно-временных характеристик. Человеческая духовность может восприниматься как идеальный мир, когда человек живет, оперируя идеальными формами, осваивая мир без его предметности. В то же время, создавая предметы и вещи, реализуя себя в творчестве, в профессиональном опыте, осуществляя свои цели, человек осуществляет, материализует свой духовный опыт.

Человеку, с одной стороны, как всему наличному бытию присуща конечность как знак тварности, с другой, «его человеческая конечность *неспособна* к той замкнутости, которой достигает наличное бытие животного»⁶. Немецкий философ **Карл Ясперс** (1883–1969) в этой связи писал о том, что человек «...преступает пределы своего наличного бытия и мира, достигая их основ, стремясь туда, где он становится уверенным в своих истоках, как бы соучаствуя в творении»⁷.

Побудительным моментом, выводящим человека за собственно биологические пределы и позволяющим открыть в себе нечто сверхприродное, является, по мнению немецкого философа **Освальда Шпенглера** (1880–1936), осознание человеком смерти, еще в процессе жизни. Ни одно животное не способно ощутить и пережить страх смерти с той силой и степенью реальности как человек. Человек же, обладая способностью в формах духовности создавать нечто, еще не осуществившееся в реальном мире, сталкиваясь с трагизмом переживания смерти, становится перед необходимостью противопоставить ей нечто

⁶ Ясперс К. Смысл и назначение истории / Пер. с нем. 2-е изд. – М., 1994. С. 451.

⁷ Там же. С. 455.

такое, что позволило бы ему обрести внутреннюю гармонию. Пытаясь осмыслить свою биологическую конечность на эмоционально удовлетворительном фоне, он задается вопросом о смысле бытия и отвечает на этот вопрос, проникая в собственную экзистенцию. К этому «обязывает его как он сам, так и она, назовут ли эту процедуру наукой или философией, воспримут ли с полным внутренним убеждением её сродство с художественным творчеством и религиозной интуицией»⁸.

В этом высказывании Шпенглера можно усмотреть несколько значимых для нас позиций.

Первая состоит в том, что духовность можно оценивать как *способ осуществления* человека, так как она означена понятием процедура (лат. *procedere* – продвигаться), т.е. порядок действий при обсуждении или осуществлении какого-либо дела. В рассматриваемом нами варианте – это порядок действий, направленный на согласование ожиданий человека по отношению к окружающему миру и представлений об этом мире. Вторая позиция фиксирует субъективно-объективный характер духовности. Третья – указывает на многообразие духовных форм.

Итак, духовность – это основное качество человека, делающее его человеком. Обладая способностью абстрагироваться от мира реального, выраженной как воображение, человек связывает воедино оторванные друг от друга факты, явления, события, создавая таким образом целостное представление о чем-либо.

Испанский философ **Хосе Ортега-и-Гассет** (1883–1955) в одном из многочисленных эссе писал о том, что интеллектуальный аппарат человека есть по преимуществу воображение. Им создаются математический, физический, религиозный, нравственный, политический и поэтический миры, и они – действительно «миры» потому, что у них есть очертания, порядок, сообразность. Воображаемые миры соотносятся с загадкой истинной реальности и приемлются нами в той мере, в какой кажутся подходящими, максимально совпадающими с реальностью, но, строго говоря, никогда с ней не смешивающимися⁹. В работе «Восстание масс» содержатся следующие ценные для нас размышления: «...жизнь на первый взгляд – это хаос, в котором теряешься. Человек об этом догадывается, но боится оказаться лицом к лицу с грозной ре-

⁸ Шпенглер О. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность / Пер. с нем., вступ. ст. и примеч. К.А. Свасьяна. – М., 1993. С. 256.

⁹ Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. – М., 1991. С. 482–483.

альностью и отгораживается фантазмагорической завесой, на которой все изображено просто и понятно»¹⁰.

В способности абстрактного мышления, воображения воплощена вся творческая потенция человека.

Немецкий философ, социолог и экономист **Карл Маркс** (1818–1883) писал следующее: «Паук совершает операции, напоминающие операции ткача, и пчела постройкой своих восковых ячеек посрамляет некоторых архитекторов. Но и самый плохой архитектор от наилучшей пчелы с самого начала отличается тем, что прежде чем строить ячейку из воска, он уже построил её в голове. В конце процесса труда получается результат, который уже в начале этого процесса имелся в представлении человека, т.е. идеально»¹¹.

Итак, разница между самой лучшей пчелой и самым плохим архитектором в том, что у последнего благодаря воображению дом присутствует в голове идеально задолго до того, как он приступает к его сооружению. То же самое происходит во всех других сферах деятельности человека: сначала он создает образ чего-либо, а затем воплощает его в реальности.

Воображение царит над всеми видами творчества и лежит в их основе.

Существует воображение философское, научное, техническое, социально-политическое, этическое, эстетическое и проч. И куда бы мы ни направили свое внимание, оно творит «миры». Оно создает, конструирует картины мира.

Существуют, как известно, мифологические картины мира, религиозные картины мира, философские, научные и т.д. Все они появились благодаря особой характеристике, свойственной только человеку – духовности. Все они созданы благодаря воображению, т.е. способности человека из разрозненных впечатлений, понятий, фрагментов и т.п. создавать различного рода целостности.

Необходимо отметить, что к пониманию воображения существуют разные подходы.

О роли продуктивного воображения размышлял родоначальник немецкой классической философии **Иммануил Кант** (1724–1804). Основной и определяющей проблемой кантовской «Критики чистого ра-

¹⁰ Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. – М., 2002. С. 147.

¹¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 23. С. 189.

зума» является вопрос о том, как возможен синтез чувственности и рассудка, каков механизм, движущая пружина этого синтеза? Ведь чувственность и рассудок рядоположены и сами по себе никак не связаны между собой. Кант писал по этому поводу следующее: «Существуют два ствола человеческого познания, происходящие, возможно, из *общего*, но нам неизвестного корня, а именно чувственность и рассудок; посредством первой предметы даются, посредством второго мыслятся»¹².

Разрешение этой дилеммы у Канта видится в следующем: «В исследуемом нами случае, очевидно, должно существовать нечто третье, однородное в одном отношении к категориям, а в другом отношении с явлениями и обуславливающее возможность применения категорий к явлениям. Это посредствующее представление должно быть чистым (не заключающим в себе ничего эмпирического) и тем не менее, с одной стороны, *интеллектуальным*, а с другой – *чувственным*. Такой характер имеет *трансцендентальная схема*»¹³. Далее мы находим: «Этот схематизм нашего рассудка в отношении явлений и чистой формы их есть сокровенное в недрах человеческой души искусство, настоящие приемы которого нам едва ли когда-либо удастся проследить и вывести наружу»¹⁴.

Эти рассуждения философа относятся к воображению. Кант считал воображение необходимой составной частью самого восприятия. Он полагал чистую способность воображения основной способностью человеческой души, лежащей в основании всех априорных (*лат.* a priori – предшествующий), т.е. доопытных знаний.

По Канту, крайние звенья – чувственность и рассудок – необходимо должны соединиться друг с другом при помощи этой трансцендентальной функции – способности воображения.

Комментируя позиции Канта, наш современник **Юрий Мефодьевич Бородай** (1934 г.р.) приходит к выводу, что «произведенный в результате синтеза (т.е. воображения – О.К.) «предмет» (например, картина мира – О.К.) уже больше не нуждается ни в каких эмпирических подпорках. Он сам становится *правилом* представления эмпирических

¹² Цит. по: Бородай Ю.М. Эротика – смерть – табу: трагедия человеческого сознания. – М., 1996. С. 239.

¹³ Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. Лосского. – СПб., 1915. С. 119 (177); 221.

¹⁴ Там же. С. 120 (181); 223.

данностей и в качестве всеобщего получает «идеальную» жизнь *вне и до* всякой эмпирии»¹⁵.

Данный вопрос можно рассматривать с другой стороны. «Предмет», несмотря на свой априорный (всеобщий) характер именно потому и является лишь субъективным произведением, что в основе синтеза лежит *произвол* продуктивного воображения. В противном случае, т.е. если бы в основе этого синтеза лежал не произвол, а нечто само по себе *необходимое*, предмет не был бы просто «явлением», но получил бы двойную характеристику как «вещи для нас», так и «вещи в себе».

Последняя возможность была предусмотрена Кантом, он принял гипотезу божественной «интеллектуальной интуиции», т.е. интуиции (чувственности) не произвольно и слепо, но необходимо органически соединенной с рассудком.

Немецкий философ **Якоб Фрошаммер** (1821–1893) считал всю действительность продуктом мировой фантазии. Он основывал свою антиматериалистическую и антидарвинистскую философию на метафизике творческой мировой фантазии, которая сама по себе бессознательна и только в человеке полностью сознает себя.

В рамках психоанализа воображение рассматривается как «основная творческая сила духа», укорененная в подсознании, без которой нет ни созидания, ни культуры. Подсознание или согласно учению австрийского психолога и психиатра **Зигмунда Фрейда** (1856–1939) бессознательное (*Unbewußtes*) – это в широком («описательном») смысле – те содержания психической жизни, о наличии которых человек либо не подозревает в данный момент, либо не знает о них в течение длительного времени, либо вообще никогда не знал. Выделяются два вида так понимаемого бессознательного: предсознательное и собственно бессознательное, т.е. то, осознание чего, в отличие от предсознательного, требует значительных усилий или же вообще невозможно. Бессознательное в этом смысле может быть, по Фрейду, как самое «низкое» (безудержные сексуальные и агрессивные влечения Оно – глубинной подструктуры душев-



Зигмунд Фрейд
(1856–1939)

¹⁵ *Бородай Ю.М.* Эротика – смерть – табу: трагедия человеческого сознания. – М., 1996. С. 243.

ного аппарата, руководствующейся принципом удовольствия), так и самое «высокое» в душевной жизни (деятельность сверх-Я – высшей инстанции в структуре душевной жизни, выполняющей роль внутреннего цензора, совести и т.п.)¹⁶.

В рамках аналитической психологии К.Г. Юнгом положения психоанализа были несколько смягчены. Юнг рассматривает воображение как мост между бессознательным и сознанием. Вырастая из бессознательного, воображение, по Юнгу, полностью реализует себя в форме сознательного образа и изменяет наше сознание. Юнг считал воображение основой творческой энергии человека и полагал, что сущность человеческой души есть творчество, которое живет воображением.

«Фантазия – писал он, – создает действительность, она мать всяких возможностей; все великое было сначала фантазией; в имажинации человека – источник всего творчества и она самое ценное в нем!»¹⁷.

Русский философ **Борис Петрович Вышеславцев** (1877–1954) в работе «Этика преображенного Эроса» выделяет три разных подхода к пониманию воображения. Первый подход – это, условно говоря, подход индийской философии. Согласно нему, воображение есть метафизическая, космическая и магическая сила, рождающая образы вещей. В буддизме воображение рассматривается как источник всех страданий и ужасов, но вместе с тем и как великая магическая сила, созидаящая миры, творящая демонов и богов.

Второй подход – научно-рационалистический взгляд классической западноевропейской философии и науки. Так, к примеру, Спиноза и Декарт отводили воображению (*imaginatio*) более низкое по сравнению с разумом место. В данном подходе воображение рассматривается как особая психическая функция, как низший по отношению к разуму род познания, как главный источник человеческих заблуждений.

И, наконец, третий подход – это, по мнению Вышеславцева, подход современного психоанализа, рассматривающий воображение как «основную творческую силу духа», укорененную в подсознании, без которой нет ни созидания, ни культуры.

Вышеславцев отдает дань именно третьему, современному ему подходу, во многом не соглашаясь с Фрейдом, он более благосклонен к Юнгу.

¹⁶ *Фрейд З.* Психология бессознательного. – М., 1990. С. 440–444.

¹⁷ Цит. по: *Вышеславцев Б.П.* Этика преображенного Эроса. – М., 1994. С. 64.

По мнению Вышеславцева, «...сказать «во-ображение» значит сказать «творчество». Творчество, по Вышеславцеву, есть «Бого-человеческий процесс».

«Бог есть творец изначала, но и человек есть творец по образу и подобию Божьему, потому-то истинное творчество всегда есть Логос (мысль, слово), облекающееся в плоть или, другими словами, «материализующееся». Понимая таким образом мир, Вышеславцев приходил к тому, что *правда* творчества иная, чем истина познания: образ *правдив*, когда он истинно ценен и истинно желанен. Никакого соответствия действительности не нужно, ибо мы ищем и желаем того, что еще не есть действительность и, быть может, никогда ею не будет»¹⁸.

Подведем некоторые итоги.

Человек, наделенный способностью воображения, соединяющей в себе его чувственные и интеллектуальные возможности, является творцом образов мира – представлений об окружающей его реальности. Креативная (лат. creatio – созидание) деятельность человека обусловлена его пониманием собственной «конечности» и желанием найти эмоционально-удовлетворительный ответ на вопрос «в чем смысл жизни»? Отвечая на этот вопрос, человек наделяет целеполаганием как собственный внутренний мир, становящийся его *духовным миром*, так и весь окружающий мир, трансцендируя собственные понятия, образы, ценности во вне, выстраивая целостную картину реальности. Эта картина адекватно отображает степень сложности взаимодействия человека с миром и может быть выражена в специфических духовных формах, таких как миф, религия, искусство, философия, наука. Однажды созданные, они становятся востребованы на протяжении всей истории человечества, подтверждая свое культурное происхождение.

¹⁸ Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. – М., 1994. С. 57.

Лекция 2. Способы духовного освоения реальности человеком

Первой исторически сложившейся формой культуры принято считать миф. В исследовании мифа как формы культуры и измерения человеческой души внесли свой вклад Г. Гегель, З. Фрейд, К. Юнг, Дж. Дж. Фрэнгер, Л. Леви-Брюль, К. Леви-Строс, А.Ф. Лосев и др.

Современный энциклопедический словарь содержит следующее определение мифа: «Миф – форма целостного массового переживания и истолковывания действительности при помощи чувственно-наглядных образов, считающихся самостоятельными явлениями реальности»¹.

Определение мифа как целостного массового переживания отсылает нас прежде всего к разработке этой проблемы Юнгом. Юнг находил разрешение дихотомии (греч. διχοτομία = δίχῃ – на две части, пополам + τομή – (рас)сечение, раскол) природного и сверхприродного в человеке как проявление *архетипов*.

Архетипы – это первичные формы *коллективного бессознательного*, зародившиеся на заре человеческой истории в коллективном психическом опыте. Коллективное бессознательное, по Юнгу, «сумма тех психических процессов и содержаний, которые могут достичь сознания сами собой, а по большей части уже достигли его, но в силу своей несовместимости с ним были вытеснены... коллективное бессознательное... является лишь возможностью, именно той, которую мы с незапамятных времен унаследовали в виде ассоциативных образов определенной формы... это *врожденные возможности* (курсив – О.К.) представлений, воздвигающие определенные рамки уже самой смелой фантазии, – так сказать, типы деятельности воображения, в известном смысле априорные идеи, наличие которых, впрочем, невозможно установить иначе как через опыт их восприятия. *Они проявляются лишь в творчески оформленном материале как принципы, регулирующие его формирование.*

Прообраз, или архетип, представляет собой фигуру – неважно, демона, человека или события, – которая повторяется на протяжении веков всюду, где свободно функционирует творческая фантазия... в опре-

¹ Жбанников М.Р. Миф // Новейший философский словарь. – Мн., 2001. С. 634.

деленном смысле они (архетипы – *О.К.*) являются... психическим остатком неисчислимых переживаний одного и того же типа»².

По Юнгу, все самые действенные идеалы всегда представляют собой более или менее откровенные разновидности архетипа. Например, родина в образе матери. Где аллегория не имеет ни малейшей мотивирующей силы, а лишь отражает «мистическую причастность» первобытного человека к той земле, где живет он сам и где обитает дух его предков. Юнг выделяет, к примеру, архетип мужчины (анимус) и женщины (анима). Он пишет: «Каждый мужчина с древних времен носит в себе образ женщины, но образ не данной конкретной женщины, а некоторой женщины. Этот образ, по сути, представляет собой бессознательную, восходящую к древности и выраженную в живой системе наследственную массу «тип» («архетип») всех переживаний многих поколений предков, связанных с женским существом, сгусток всех впечатлений о женщине, врожденную психическую систему адаптации... То же касается женщин: у них тоже существует врожденный образ мужчины»³.

Далее Юнг уточняет особенности проекций женского и мужского начала: «По сути, это духовные содержания – нередко в эротическом оформлении – очевидные части первобытного мифологического склада ума, состоящего из архетипов, которые в сумме составляют так называемое коллективное бессознательное»⁴.

Среди выделяемых Юнгом архетипов есть архетип «священного», концентрирующий в себе переживаемое человеком чувство всемогущего, таинственного, ужасающего и в то же время неодолимо притягивающего и обещающего полноту бытия, архетип «тени» – темного бессознательного двойника нашего Я и др.

Самой древней формой психического опыта человека⁵ является миф, и все архетипы так или иначе связаны с мифологическими образами и переживаниями. Все сознательные смыслы, обнаруживаемые нами в культуре, имеют свою архетипическую основу и так или иначе выражают соответствующий архетип.

² Юнг К.Г. Аналитическая психология и поэтико-художественное творчество // Дух в человеке, искусстве и литературе. – Мн., 2003. С. 86–87.

³ Юнг К.Г. Психологическая проблематика брака // Дух в человеке, искусстве и литературе. – Мн., 2003. С. 283.

⁴ Там же. С. 285.

⁵ В данном контексте понятие «человек» используется как собирательное, обобщенное наименование сообщества людей.

Итак, концепция Юнга позволяет нам увидеть миф как целостное массовое переживание, имеющее духовный характер. Необходимость возникновения подобного рода переживания связана у человека, очевидно, с возможным для него адаптивным способом, а он (способ), как известно, имеет в мире культуры целеполагающее выражение.

Чтобы адаптироваться к окружающему миру, человеку необходимо его понять, а значит объяснить, истолковать. Об адаптивном значении мифа писал как Юнг, так и австрийский психиатр Зигмунд Фрейд. Фрейду, в частности, принадлежит следующее мнение: «Самым первым шагом достигается уже очень многое. И этот первый шаг – очеловечивание природы. С безличными силами и судьбой не вступишь в контакт, они остаются вечно чужды нам. Но... если повсюду в природе тебя окружают существа, известные тебе из опыта твоего собственного общества, то ты облегченно вздыхаешь, чувствуя себя как дома среди жути, можешь психически обрабатывать свой безрассудный страх... А может быть, ты даже и не беззащитен, ведь почему бы не ввести в действие против... сил внешней природы, те же средства, к которым мы прибегаем в своем обществе; почему бы не попытаться заклясть их, умиловить, подкупить...»⁶.

Фрейд, таким образом, не только показывает адапционную функцию мифа, но и позволяет нам увидеть миф как способ, т.е. систему действий, подразумевающих духовное освоение реальности.

Подобное объяснение и истолкование действительности возможно в мифе благодаря характерной именно для мифа особенности восприятия вещей, событий, явлений. В мифе еще не существует разделения природных и смысловых (ассоциативных) характеристик вещей. В мифе смысловые свойства изначально воспринимаются как природные, а ассоциативные связи между явлениями – как причинно-следственные.

Французский этнограф и психолог *Люсьен Леви-Брюль* (1857–



Люсьен Леви-Брюль
(Lévy-Bruhl, 1857–1939)

⁶ Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура. М., 1992. С. 29.

1939) считал, что «для первобытного сознания нет чисто физического факта в том смысле, который мы придаем этому слову»⁷.

Миф есть царство всеобщего оборотничества: вещь не только вещь, но одновременно и одушевленное существо; животное – и животное (добыча) и священный дух; солнце – это и тот огненный шар, который человек каждый день видит на небе, но одновременно это и грозный бог, дающий и плодородие и засуху. Для первобытного человека эти представления есть нечто изначальное, а вовсе не результат соединения двух образов.

Леви-Брюль называет подобного рода связи, устанавливаемые мифом, *мистической сопричастностью* вещей и явлений. Иллюстрацией подобного восприятия может служить приводимый Леви-Брюлем рассказ одного миссионера о том, как он показывал индейцам фигурки животных, изобразив их на стене с помощью теней от пальцев. На следующий день племя наловило больше рыбы, чем обычно, и все принялись упрашивать миссионера вновь показать те же фигурки: «спектакль теней был воспринят ими как подлинная причина богатого улова»⁸.

Мифологическое мышление, совмещая несовместимые с позиций логики характеристики, позволяет увидеть в образе животного *тотем* (сверхъестественное существо), в образе предмета – *фетиш* (предмет со сверхъестественными свойствами). Так индеец, отвечая на вопрос, действительно ли он верит в то, что предком его была выдра «объяснил, что они... вовсе не думают, будто это была та же выдра, какие существуют сейчас. Выдры, от которых они произошли, были людьми-выдрами, а не животными: они обладали способностью менять облик мужчины или женщины на облик выдры»⁹.

Таким образом, становится понятно, что в мифе не существует грани естественного и сверхъестественного. Мир мифа гармоничен, упорядочен и неподвластен логике практического опыта.

Миф как способ духовного освоения реальности создает из фрагментов интуитивно-образного восприятия и умозрительных заключений целостную картину мироздания. Эта картина служит упорядочению отношений человека на трех уровнях: человек-природа, человек-общество

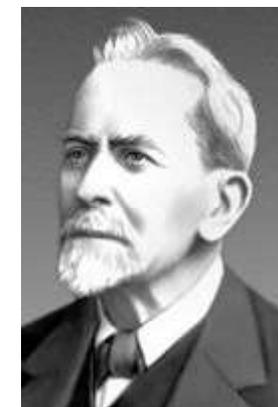
⁷ Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М., 1994. С. 35.

⁸ Там же. С. 59.

⁹ Гачев Г.Д. Содержательность художественных форм. (Эпос. Лирика. Театр). – М., 1968. С. 110–111.

ство, человек-человек. Человек мифа, наделяя мистической сопричастностью друг другу вещи, события и даже слова, выработал особый способ воздействия на мир – *магию*. В магии мистическая связь выступает как орудие человеческой воли. В этой связи в мифе особое значение обретают жест, ритуал, слово. Ведь они магически связаны со сверхъестественными силами, могут вызывать их гнев, а могут и усмирить их. Слово всегда мистически связано с обозначаемым явлением. Слово – магический символ, слово-заклинание или неосторожно произнесенное слово может вызвать катастрофу. «В... древнюю эпоху «злое слово» считалось опаснее «меча». Так, в карельских эпических песнях древнейший герой Вейнемейнен не пользуется мечом, а всего добывается словом, песней. А более молодой герой – богатырь Лемминкяйнен хотя еще пользуется песней-заклинанием, как оружием в поединке, но уже берется за меч»¹⁰.

Ощущение мистической сопричастности позволяло человеку воздействовать на других людей и природу с помощью магии. Но это же ощущение давало и понимание зависимости от природы: гармония в человеческом мире воспринималась как условие гармонии в природе и наоборот. Это хорошо иллюстрирует описанная шотландским этнографом *Джеймсом Джорджем Фрэзером* (1854–1941) судьба царей-жрецов примитивных сообществ. Царь-жрец – это особый человек, который воплощал в себе мистическую связь коллектива с обожествленной жизнью природы. Но мистическая связь – это двустороннее отношение, и по поверью нормальная жизнь природы сама зависела от физической крепости царя-жреца. Его одряхление и смерть грозят обществу невыносимыми бедами. Поэтому «существует единственный способ предотвратить эту опасность. При появлении первых признаков упадка сил богочеловека следует предать смерти... Убивая богочеловека в расцвете сил и передавая его дух могучему преемнику, первобытный человек предупреждал все опасности»¹¹.



Сэр Дж. Дж. Фрэзер
(Frazer) (1854–1941)

¹⁰ Там же.

¹¹ Фрэзер Дж.Дж. Золотая ветвь. 2-е изд. – М., 1983. С. 254.

Миф *нерефлексивен*, т.е. в мифе человек не выделяет себя ни из природы, ни из общества, он не осознает своей уникальности, несводимости ко всему другому, не очерчивает границы между собственным Я и тем, что этим Я не является.

Важнейшей характеристикой мифа является *синкретизм* (гр. *συνκρητισμός* – соединение, объединение) – слитность, неразъединенность. Она проявляется в отношении человека и природы, в отношении человека и общества, в отношении невыделенности различных сфер деятельности. Так для человека мифа нераздельны знание, вера, искусство, навыки практической деятельности. Их все в совокупности объединяет ритуал (лат. *ritualis* – обрядовый) – порядок осуществления жизни человека мифа. Мистическая сопричастность как главное отношение мифа позволяет увидеть в любом действии, слове нечто большее, чем они есть, таким образом все можно оценить с позиций ритуала. Ритуал становится главным принципом коллективной жизни. Любые события соотносятся с верностью ритуалу. Человек мифа не стоит перед вопросом «в чем заключается истина»? Она как главный смысл содержится в мифе, в рамках которого осуществляется ритуал, как способ трансляции мифа и поддержания истины. Как справедливо подмечает наш современник антиковед академик **Феохар Харлампиевич Кессиди**: «В мифе... истина есть мистерия..., а не проблема, требующая разрешения»¹².

Необходимо заметить, что в понимании мифа можно выделить несколько горизонтов его раскрытия.

Миф можно понимать как первую форму культуры, как способ осуществления человека; миф может восприниматься как рассказ, сказка, зафиксированная в творческом наследии того или иного народа; миф также можно понимать как свойственный человеку способ самоосуществления, находящий пути и способы выражения в любую эпоху, включая современность. Миф в качестве способа самоосуществления человека может трактоваться в связи с процессами, лишаящими однозначности прежнюю систему ценностей. В динамике культуры эти процессы связаны со сменой идеалов рациональности, поиском мировоззренческих оснований новой исторической эпохи, преобразованием типа общественного устройства, со сменой парадигм в частных науках.

¹² *Кессиди Ф.Х.* От мифа к Логосу. (Становление греческой философии.). – М., 1972. С. 107.

Думается, наиболее адекватно удалось зафиксировать роль мифа в жизни культуры русскому философу **Алексею Федоровичу Лосеву** (1893–1988).

Лосев тяготеет к широкой трактовке мифа, именно с такой трактовкой связан его личный оригинальный взгляд на природу мифа. Согласно этому взгляду миф – всепроникающая стихия, сущая всюду в человеке и вокруг человека, прирожденный человеку и социуму способ видения и толкования себя и мира. Лосев вскрывает мифологизм обыденной жизни, политических учений, доктрин позитивизма, материализма.

Вот, к примеру, что писал Лосев о соотношении науки и мифа: «Всякая реальная наука мифологична, но наука сама по себе не имеет никакого отношения к мифологии»¹³. Поясняет это положение философ следующим образом: «Геометрия Евклида сама по себе немифологична. Но убеждение в том, что реально не существует ровно никаких других пространств, кроме пространства евклидовой геометрии, есть уже мифология, ибо положения этой геометрии ничего не говорят о реальном пространстве и формах других возможных пространств, но только об одном определенном пространстве; и неизвестно одно ли оно, соответствует ли оно или не соответствует всякому опыту и т.д.»¹⁴. Согласно Лосеву, становясь единственно значимой идеей, любое научное утверждение возводится в ранг мифа, т.к. не допускает ничего иного более или менее претендующего на равную с ним значимость. Такой тоталитаризм – свойство мифа, и рассматривая науку с позиций смены общезначимых теорий в ней (картина мира Ньютона или картина мира Эйнштейна), мы имеем дело с заменой одного мифа другим. Производя философский анализ понятия миф и характеризуя миф с помощью таких категорий как чудо, личность, история, определяя его положение в сфере религиозного сознания, Лосев приходил к выводу о том, что «мир, в котором мы живем и существуем, есть мир мифический, что вообще на свете только и суще-

¹³ *Лосев А.Ф.* Миф – Число – Сущность. – М., 1994. С. 20.

¹⁴ Там же.



Алексей Федорович Лосев (1893–1988)

ствуют мифы». Итак, выявив особенности мифа как адаптационного способа освоения реальности человеком, возникающего благодаря специфике человеческого восприятия реальности – духовности, необходимо отметить, что миф в своем широком значении остается действенным способом духовного освоения реальности современным человеком. Это освоение происходит как в плане познания человеком собственной истории в виде рассказов-мифов, как на уровне мистической сопричастности вещей и событий друг другу (черная кошка, пустые ведра и т.п.), так и на уровне восприятия единственно верной картины мира. Думается, в свете изложенных позиций становится очевидным, что сформированные впоследствии формы и способы освоения человеком реальности, такие как религия, искусство, философия, наука, можно рассматривать как с позиций их специфики в качестве способов духовного освоения реальности (в узком смысле), так и с позиций видения их в качестве мифов, т.е. единственно возможных способов описания реальности (в широком смысле).

Обращая внимание прежде всего на специфические характеристики, рассмотрим следующий способ духовного освоения реальности – *религию*. Вообще понятие *духовность* долгое время соотносилось именно с религиозной сферой, и лишь в сравнительно недавнее время стало трактоваться в своем широком значении.

Религия (лат. religio – благочестие, набожность, святость) – мировоззрение, миропонимание, мироощущение, а также соответствующее поведение и специфические действия (культ), основана на вере в существование сверхъестественного. Этимологически термин «религия» имеет два важных значения. Согласно первому (religio), она выражает не только набожность и предмет культа, но также суть религиозного опыта. Второе значение (religare) указывает на особую, не материальную, а духовную *связь* земного (тварного) и небесного (божественного) миров¹⁵.

В нескольких сотнях существующих определений религии можно выделить следующие принципиальные положения:

- понимание религии как компоненты духовной сферы общества;
- существование религии как института человеческого общества;
- видение религии как сферы общественного сознания, характеризующейся верой в сверхъестественное;

¹⁵ Культура и культурология: Словарь. – М., 2003. С. 721.

- видение религии как мировоззрения, представляющего мир как творение бога;
- понимание религии как совокупности моральных принципов, регулирующих поведение людей;
- видение религии как совокупности ритуальных действий, составляющих культ, в которых человек выражает свое отношение к богу;
- понимание религии как группы, сообщества людей, связанных одной верой;
- трактовка религии как системы верований и действий, с помощью которых решаются фундаментальные вопросы человеческой жизни.

Исходя из вышеизложенного, мы с полным основанием можем утверждать, что религия есть способ духовного освоения реальности. В религии в явственной форме уже на уровне рефлексии человек выражает свое отношение к трансцендентному, осуществляя и осознавая этот процесс в формах духовности. Немецкий богослов и философ **Фридрих Шлейермахер** (1768–1834) писал об этом следующее: «Ощущать, что все тождественно в чувстве Движущего нас в его высшем единстве, опосредовать этим все индивидуальное и особенное, а, следовательно, представить нашу жизнь как бытие и жизнь в Боге и через Бога – это и есть религия»¹⁶.

В религии как и в мифе в формах духовности осмысливается устройство мира, дается его целостное описание, придается миру смысл, в соответствии с которым происходит осознание человеком собственного места, роли и назначения в этом мире.

Базовым понятием в религии является *вера* – глубинная общечеловеческая универсалия, фиксирующая феномен индивидуального и массового сознания, включающая в себя в широком смысле познавательный, психологический и религиозный аспекты. В религии объектом веры становится сверхъестественный объект.

Если человек мифа, обладая *сознанием* – высшей формой развития психики, составляющей внутренний мир чувств, мыслей, идей и других духовных феноменов, создает идеальный синкретичный мир, то в религии человек выделяет различные виды реальности. Мы обращали внимание на то, что мир мифа синкретичен, дорефлексивен. В религии человек обращается к осознанию себя самого, обосновывает и осмысливает собственные предпосылки, т.е. в рамках религии человек рефлексивен над собой, направляет свое сознание «вовнутрь» себя. Он

¹⁶ Цит. по: Новейший философский словарь. – Мн., 2001. С. 824.

осознает собственные ценности, смыслы, собственные отношения с миром и самим собой. Он производит самоидентификацию, самоопределение, т.е. человеку религиозному присуще *самосознание*. Процесс самоидентификации, самопознания человеком самого себя базируется на осознании собственного опыта, представлений о мире, понимания собственных реакций на различные жизненные ситуации и предвидения возможных новых. Коль скоро ситуация не может быть определена из самой себя, она осмысливается в более широких горизонтах. Такими широкими горизонтами выступает трансцендирование вовне, осмысление самого себя в координатах культуры, базовые характеристики которой связаны с определенными религиозными предпочтениями. Возникает различие сущего (того, что есть) и должного (того, каким сам человек и мир должны стать). Если в мифе человек сохраняет гармонию мира с помощью ритуала, то в религии с помощью обрядовых действий он не столько сохраняет, сколько пытается преобразовать действительность, возвести сущее на уровень должного. Даже когда человек мифа магическим действием пытается преобразовать реальность, то он осуществляет это здесь-и-сейчас, т.к. мир, в котором он существует, есть единственная реальность, осознаваемая им, для человека религиозного – горизонты видения расширяются. Он представляет не одну реальность и его действие – это вектор, направленный в будущее, мир для него – сложное образование. В свете такого представления, проблема истины осознается как проблема осуществления должного, она уже не свершается в-здесь-теперь-обстоятельствах, она выносится в иные пределы, но при этом, чтобы постичь истину, приобщиться к Богу человеку необходимо совершать как внешние действия, осуществляемые в виде ритуала, так и внутреннюю работу, связанную с возделыванием собственного духовного мира. По мере развития самой религии это различие становится все более очевидным (например, в христианстве – в Ветхом Завете и Новом Завете).

Очевидное стремление создать иную реальность присуще *искусству* с момента его возникновения. В античном мире феномен искусства воспринимался в форме триединства: «*POIESIS – MIMESIS – TECHNÉ*». *POIESIS* – выражает акт творческого действия, основанного на творческом вдохновении, выявляющем и создающем самый художественный предмет, а не его подобие. По сути здесь и начинается смыслообразование, обращенное к истине. *MIMESIS* – подражание – воспроизведение (как представление вещи), достоверность произведения, его за-

коносообразность. *TECHNE* – ремесло, наука, хитрость, ловкость – сделанность, завершенность произведения, его выраженность. Исторически искусство как творчески-художественный феномен обнимает все три указанных модуля в их неразрывности¹⁷.

Понятие искусства, взятое в широком смысле слова, и понятие культуры совпадают почти по всем параметрам: то и другое суть полное выражение многогранных творческих способностей человека и их воплощение.

В более узком применении искусство трактуется как художественное творчество. В диалоге Платона «Пир» об этом различии упоминается Диотимой в её беседе с Сократом: «...Ты знаешь, – говорит она Сократу, – творчество – понятие широкое. Всё, что вызывает переход от небытия в бытие, – творчество, и, следовательно, создание любых произведений искусства и ремесла можно назвать творчеством, а всех создателей – их творцами». «...Однако, – продолжает она, – они не называются творцами, а именуются иначе, ибо из всех видов творчества выделена одна область – область музыки и стихотворных размеров, к которой и принято относить наименование «творчество»¹⁸.

Эту специально выделенную «одну область» и стали с древнейших времен называть «сферой искусства».

Искусство охватывает все художественное творчество. Оно покоится на художественном сознании, т.е. на способности человека создавать образную реальность. Эта способность человека, в свою очередь, покоится на его духовности и воображении. В искусстве способность к трансценденции представлена как чувственное выражение сверхчувственного.

В рамках искусства создается свой собственный мир, обладающий собственной внутренней законосообразностью, ориентированный на прекрасное, в направлении которого искусство только феноменально и осуществляется. Такой способ осуществления искусства как феноменального акта устанавливает его две взаимодополняющие компоненты, одна из которых связана с вопросом экзистенциального присутствия человека в искусстве (через художественную культуру). Здесь формируется антропологический социокультурный комплекс, где произведения задают ситуацию, объясняющую и тематизирующую телеоло-

¹⁷ Лобач В.В. Искусство // Новейший философский словарь. – Мн., 2003. С. 442–443.

¹⁸ Платон. «Пир». 205. С. d.

гическую задачу культурного самоопределения тех или иных человеческих сообществ. Экзистенциальное выражение человека в художественной культуре тематически определено комплексом произведений искусства как сформировавшийся художественный идеал. Искусство в этом случае обращается к общественным ценностям и в равной мере само становится предметом социальной критики. Вторая компонента обуславливает направленность искусства как художественно творческого процесса на истину, возможность её явления для эстетического сознания. Флорентийский платоник *Джованни Пико делла Мирандола* (1463–1494) писал: «Всякая вещь кроме своего природного бытия, имеет другое бытие, называемое идеальным, подобно с которым она была создана богом в первом разуме... Всякая причина, производящая с помощью искусства и разума какой-нибудь результат, имеет в себе изначально прообраз той вещи, которую желает произвести... Эту форму платоники называют идеей или образом и считают, что заключенная в уме архитектора форма здания имеет более совершенное бытие, чем само здание, построенное затем из камня, дерева и т.п.»¹⁹. В искусстве истина рассматривается не в мыслительно-логической схеме, а в своей эйдологической (греч. εἶδος – вид, образ) форме. *Хосе Ортега-и-Гассет* писал, по сути, о том же следующее: «...картина не ограничивается рамой. Скажу больше, из целого организма картины на холсте её минимальная часть... Как может быть такое, спросите вы, чтобы существенные составные части картины находились вне её? Тем не менее, это именно так». Художник «переносит на холст далеко не все из того, что внутри него самого обусловило данное произведение... Из глубин сознания появляются на свет лишь самые фундаментальные данные, а именно эстетические и космические идеи... При помощи кисти художник делает очевидным как раз то, что не является таковым для его современников. Всё прочее он подавляет, либо старается не выделять»²⁰.

Наиболее адекватной формой раскрытия истины через полагающий её эйдос может считаться миф (мифологема). В мифологеме в единстве представлены существенные феноменальные аспекты творческого акта: внеязыковая (внезнаковая) действительность; личностно-определенный, в плане присутствия, субъект (художник, поэт); и знаковая реальность, представляющая и указывающая фактичность в искусстве. В ми-

¹⁹ Пико делла Мирандола Дж. Комментарий к канцоне о любви Джироламо Бенивлени // Эстетика Ренессанса. – М., 1981. Т. 1. С. 268, 285.

²⁰ Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. – М., 1991. С. 301–302.

фологеме искусство раскрывается в полноте своего бытия, но тем самым оно же не является самостоятельным видом чисто художественной деятельности, схватывая практически всю совокупность бытия как единства творчества и творения.

Важным моментом в понимании искусства можно считать принятие западным христианством принципа «филиокве», откуда берет начало ὁ ἰσθὶς ἐὰ «ὶ ἀάοβ ἐῖδὲί ἀῶ» *Фомы Аквинского* (1221–1274) – средневекового итальянского схоласта. Это привело к известной эмансипации как человеческого познания истины, так и человеческого творчества. Природная действительность есть самодостаточный исток бытия, а человек рассматривается как познающий и творческий субъект. Субъективно художник, в широком смысле этого слова, уже отделен от мира, который противопоставлен ему в форме объекта и предмета опытно поставленных целеполаганий. В подобной ситуации искусство способно лишь описать, отобразить мир в художественных произведениях, которые не претендуют на то, чтобы быть действительностью.

Таким образом, в искусстве в формах духовности создается новая реальность, осознаваемая как экзистенциальное осуществление человека и конкретизируемая как эйдологическое выражение истины. Следовательно, искусство можно рассматривать как способ духовного освоения реальности человеком.

Следующая духовная форма культуры, которую мы станем рассматривать в качестве духовного способа освоения человеком реальности – философия.

Философия (греч. φιλέω – любить, σοφία – мудрость) – буквально означает «любовь к мудрости».

С момента своего возникновения философия вырабатывала мировоззренческие идеи. В центре её внимания всегда была проблематика человека и мира, субъекта и объекта, сознания и бытия. Каждая эпоха формулировала и воспроизводила эту проблематику по-своему. Существует различие в ориентации философских школ Востока и Запада. Если для первых характерен традиционализм, обоснование идеи космологической природы сознания, принципы и технология житейской мудрости, нравственного воспитания и духовного самоконтроля, то для второй – развитая рационально-логическая компонента и связь с наукой, динамизм в развитии.

Вопрос о том, что такое философия, в чем заключена её ценность, является спорным. То, что выступает под названием «философия» пред-

ставляет собой пример противоречивых суждений. Для человека, верящего в науку, наибольшим является то, что философия совершенно не имеет всезначимых результатов. В то время как науки обладают конкретным результатом и прогрессом, философия, с известной точки зрения, не достигла ничего, несмотря на тысячелетние усилия. Необходимо заметить, что даже сами философы относились к своим собратьям по цеху, порой, весьма критически. К $\text{ἄρτῆς ἰστέον ὅτι ἄρτῆς ἰστέον ὅτι ἄρτῆς ἰστέον}$ **Артур Шопенгауэр** (1788–1860) писал следующее: «Со времен схоластики, даже собственно со времен Платона и Аристотеля, философия представляла собой в большинстве случаев одно сплошное злоупотребление общими понятиями: таковы, например, субстанция, основание, причина, благо, совершенство, необходимость и очень многие другие... Такими слишком широкими понятиями мало-помалу стали пользоваться почти так же, как и алгебраическими значками, туда и сюда, так что философствование выродилось в простое комбинирование этих понятий, во что-то подобное счету; оно возбуждало и требовало для себя (как и всякий счет) только низших способностей духа. В конце концов от такой философии остается только простой набор слов; самый отвратительный пример такой философии дает нам умопомрачительное гегельянство, в котором игра словами доведена до сущей бессмыслицы»²¹.

Современное определение философии, данное нашим соотечественником **В.В. Степиным**, посвятившим свои научные интересы изучению методологии науки, отчетливо расставляет акценты в пользу рациональной составляющей этого духовного образования. Оно следующее: «Философия – особая форма познания мира, вырабатывающая систему знаний о фундаментальных принципах и основах человеческого бытия, о наиболее общих сущностных характеристиках человеческого отношения к природе, обществу и духовной жизни во всех её основных проявлениях»²².

²¹ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. – СПб., 1893. С. 49.

²² Степин В.С. Философия // Новейший философский словарь. – Мн., 2001. С. 1085.



Артур Шопенгауэр
(1788–1860)

Несомненно, развитая философия связана с науками, она делает своей предпосылкой то наиболее высокое состояние, которое достигнуто науками в соответствующую эпоху.

Но смысл философии имеет совершенно другое происхождение. Для философских вопросов характерна радикальность: исследуется не та или иная причинная связь, а *смысл*, который может быть присущ всему целому.

В рамках философии человек осваивает мир *концептуально* (лат. *conceptio* – понимание, единый замысел, ведущая мысль), т.е. создает систему взглядов, выражающую определенный способ видения, понимания реальности. Таким образом в философии, так же как в других способах духовного мироощущения на первую реальность накладывается реальность вторая – концептуальная. Философия является особым способом самосознания культуры. Она генерирует основу мировоззрения и тем самым вводит новые представления о желательном образе жизни, который предлагает человечеству. Видение трансцендентального аспекта философии как основы её динамики удачно сформулировал русский религиозный философ **Сергей Николаевич Булгаков** (1871–1944): «Философия по существу своему есть неутомимая и всегда распаляемая «любовь к Софии»; найдя удовлетворение, она замерла бы и прекратила бы свое существование. Предмет её стремления находится за пределами её обладания»²³.

Обосновывая те или иные представления в качестве ценностей, философия функционирует как идеология или как некий миф (в широком своем значении). Происходит это за счет того, что многие философские идеи транслируются в культуре как своеобразные «дрейфующие гены», которые в определенных условиях социального развития получают свою мировоззренческую актуализацию. На их основе возникают религиозные, этические, политические учения, публицистика и эссеистика, которые наполняют эмоциональным содержанием



Сергей Николаевич
Булгаков (1871–1944)

²³ Цит. по: История философии. Учебное пособие для вузов / А.Н. Волкова, В.С. Горнев, Р.Н. Данильченко и др.; под ред. В.Н. Мапельман и С.М. Пенькова. – М., 1997. С. 9.

жанием понятийные философские конструкции, вносят в них конкретные жизненные смыслы, постепенно превращая их в новые мировоззренческие основания культуры. Примерами тому являются канонизация конфуцианства в традиционной китайской культуре, философия Аристотеля – в эпоху Средневековья, марксизма – в советский период. В отличие от рассмотренных ранее способов духовного освоения человеком реальности, базирующихся на иррациональной основе, философия стремится отыскать новые мировоззренческие ориентиры путем рационального осмысления универсалий культуры. Рациональная экспликация (лат. *explicatio* – истолкование, объяснение) в философии смыслов универсалий культуры начинается со своеобразного улавливания общности в качественно различных областях человеческой культуры, с понимания их единства и целостности, поэтому первичными формами бытия философских категорий выступают не столько понятия, сколько смыслообразы, метафоры и аналогии. В философских системах античности многие фундаментальные категории несут на себе печать символического и метафорического образного отражения мира («Огнелогос» Гераклита, «Нус» Анаксагора и т.д.). Еще в большей степени это характерно для древнеиндийской и древнекитайской философии. Здесь идея выражается не столько в понятийной, сколько в художественно-образной форме. Таким образом в рамках философии выговаривает себя не только рациональная, но иррациональная духовная компонента, хотя первая, безусловно, набирает силу и становится постепенно определяющей в философии Запада.

Проблема истины в классической философии оформляется в две принципиально альтернативных системы трактовки истины. Первая сводится к тому, что истина понимается как соответствие знаний действительности, вторая основывается на принципе когеренции (лат. *cohaerentia* – сцепление, связь) как соответствия знания имманентным (внутренне присущий чему-либо лат. *immanens* – свойственный, присущий) характеристикам идеальной сферы²⁴.

Определяющее значение рациональная компонента духовности приобретает в науке как способ освоения реальности. При имеющихся разночтениях в определении науки и времени её возникновения, думается, удачным является выделение В.С. Степиным в развитии научного знания двух стадий, позволяющее избежать категоризма и крайностей.

²⁴ Более подробно о проблеме истины в лекции, посвященной этой теме.

Первую стадию он называет стадией *преднауки*, вторую – *науки в собственном смысле слова*.

На первой стадии наука еще не выходит за рамки наличной практики. Она моделирует изменение объектов, включенных в практическую деятельность, предсказывая их возможные состояния. Реальные объекты замещаются в познании идеальными объектами и выступают как абстракции, которыми оперирует мышление. Их связи и отношения, операции с ними также черпаются из практики, выступая как схемы практических действий. Такой характер имели, например, геометрические знания древних египтян. Переход к собственно науке связан с новым способом формирования идеальных объектов и их связей, моделирующих практику. Теперь они черпаются не из практики, а создаются в качестве абстракций, на основе ранее созданных идеальных объектов. Построенные из этих связей модели выступают в качестве гипотез, которые затем, получив обоснование, превращаются в теоретические схемы изучаемой предметной области. На этой основе развивается теоретическое знание, которое начинает строить модели изучаемой реальности как бы сверху по отношению к практике с их последующей прямой или косвенной практической проверкой. Исторически первой осуществила переход к собственно научному познанию мира математика. Затем способ теоретического познания, основанный на движении мысли в поле теоретических идеальных объектов с последующей экспериментальной проверкой гипотез, утвердился в естествознании. Третьей вехой в развитии науки было формирование технических наук как своеобразного опосредующего слоя знаний между естествознанием и производством, а затем становление социальных наук. К середине XIX в. формируется дисциплинарная организация наук, возникает система дисциплин со сложными связями между ними.

Как социальный институт наука начала оформляться в XVII–XVIII вв. В XX в. она превратилась в особый тип производства научных знаний. Каждая из научных дисциплин имеет свою внутреннюю дифференциацию и свои основания: свойственную ей картину исследуемой реальности, специфику идеалов и норм исследования и характерные для нее философско-мировоззренческие основания. В эпоху становления естествознания наука отстаивала в борьбе с религией свое право участвовать в формировании мировоззрения. В XIX в. к функции мировоззренческой наука присоединила функцию производительную. В XX веке наука приобрела еще и социальную силу, постепенно растворяясь в

себе практически все, что до её тотального становления приносили в культуру ранее сформированные духовные способы осуществления человека. Отличительными характеристиками науки являются предметный способ рассмотрения мира и её стремление к объективности (от лат. *objectivus* – предметный), т.е. исследованию мира как он есть, вне зависимости от человеческого сознания. Необходимо заметить, однако, что в XX столетии вторая позиция стала пересматриваться и на смену ей пришло мнение о том, что, осваивая реальность, человек активно вмешивается в изучаемые им процессы, тем самым трансформируя их. В связи с изменением типа рациональности в науке, науку принято подразделять на классическую (XVII – начало XX в.), неклассическую (первая половина XX в.) и постнеклассическую (конец XX в.). В рассматриваемом нами ключе наиболее значимым является то, что наука есть способ духовного освоения реальности, так как базируется на фундаментальной характеристике человека – духовности. Задействуя рациональную компоненту духовности, в рамках науки человек создает вторую неприродную реальность. Она может быть выражена как теоретически в виде законов, формул, теорий, так и практически в виде созданной второй природы, включающей технику, технологии, измененный ареал обитания и т.д. Научное мировоззрение, обретая свою тотальность в XX в., становится мифом. Но уже к началу прошлого столетия, в связи с возникшими проблемами, отражающими этический аспект применения научных открытий, наука начинает восприниматься лишь как один из возможных способов самоосуществления человека. Как бы из тени выходят и вновь осознаются как значимые и необходимые религия, философия, миф, искусство. В рамках этого переосмысления мы и будем рассматривать феномен науки, выделяя её несводимость и особенности по отношению к другим духовным формам и усматривая, тем не менее, в этой специфике и несводимости общность с ними, в свете духовной природы этого феномена.

Лекция 3. Наука как феномен культуры

Наука как феномен (от греч. *φαινόμενον* – являющееся, от *φαίνεσθαι* – являться, показываться) культуры осмысливалась и осмысливается на протяжении своего существования очень неоднозначно. Наряду с мифом, сформированным о науке в XX веке, суть которого сводится к её восприятию как способа познавательной деятельности, при любых обстоятельствах отличимого от прочих видов и типов познания, присутствует мнение о том, что «наука развивается не имманентно, а под влиянием определенных социальных обстоятельств, которые накладывают свой отпечаток на её важнейшие методологические характеристики»¹.

Для чего вообще существует наука? Одна и та же ли цель науки на разных этапах её развития? Является ли наука частью культуры? Существует ли научная этика? Отвечая на эти вопросы, можно обращаться к радикально противоположным мнениям.

К примеру, женеvский мыслитель **Жан Жак Руссо** (1712–1778) считал, что заблуждения и предрассудки, облеченные в философско-научную форму, заглушают голос природы и разума. Он писал: «Сколько подводных камней, сколько ложных путей в научных исследованиях! ... Истина достигается ценою множества заблуждений, и опасность этих заблуждений во сто крат превышает пользу от этих истин. Невыгода очевидна; проявления лжи – бесконечно разнообразны, тогда как истина – одна. Да к тому же, – кто её искренне ищет? И даже при самых лучших намерениях, по каким признакам её можно безошибочно узнать? Оглушаемые разногласиями мнений, что мы примем за критерий истины? И самое трудное: если по счастью, мы найдем наконец такой критерий, кто из нас сумеет правильно воспользоваться им?»².



Жан Жак Руссо
(Rousseau)
(1712–1778)

Необходимо заметить, что не разделяли чувства восторженности по отношению к науке, вслед за Руссо, многие мыслители, отметим лишь

¹ Сокулер З.А. Знание и власть: наука в обществе модерна. – СПб., 2001. С. 8.
² Руссо Ж.-Ж. Рассуждения о науках и искусствах. – Изб. произв. в 2 т. Т. 2. – М., 1965. С. 53.

наиболее знаковые имена: А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, Л.Н. Толстой, З. Фрейд, М. Хайдеггер, А. Камю, К.Ясперс.

Понимание феномена науки возможно благодаря обращению к истории её становления, выявлению критериев, с позиций которых можно собственно говорить о существовании науки как таковой.

Говоря об истории возникновения науки как феномена культуры, необходимо помнить, что исследователями, занятыми этой проблемой, выделяются, как минимум, два различных критерия в качестве начала отсчета её истории. Первый критерий связывается со свойственным лишь человеку умением создавать нечто, чего нет в природе. Креативная способность человека связывается с рациональным началом. В этом случае сроки возникновения науки отодвигаются к моменту «опоясания» или «набедренной повязки». В связи с таким видением проблемы все существующие духовные формы культуры видятся под углом зрения различных типов рациональности. И уже миф (в узком смысле) рассматривается как свойственный определенному этапу развития человека тип познавательной деятельности.

Второй критерий, в соответствии с которым рассматривается история науки, – возникновение института науки, т.е. возникновение определенной формы организации познавательной деятельности. В этом случае история науки связывается с XVII–XVIII столетием, когда в Европе возникают первые научные общества, академии и научные журналы.

Избежать абсолютизации приведенных выше позиций позволяет, на наш взгляд, корректно сформулированная идея стадиарности науки, предложенная В.С. Степиным.

Сущность её, как уже отмечалось выше, сводится к выделению стадии преднауки и науки в собственном смысле слова.

Суть общности этих двух стадий можно усмотреть в рассуждениях *Джеймса Джорджа Фрэзера*. Он писал следующее: «Фундаментальное допущение магии тождественно... воззрению современной науки, поскольку в основе как магии, так и науки лежит твердая вера в порядок и единообразие природных явлений... В обоих случаях допускается, что последовательность событий совершенно определенная, повторяемая и подчиняется действию неизменных законов, проявление которых можно точно вычислить и предвидеть»³.

³ Фрэзер Дж. Золотая ветвь. 2-е изд. – М., 1983. С. 53.

Ценность рассуждений Фрэзера для рассматриваемой в нашем ракурсе проблемы в том, что он, во-первых, выделяет веру – общечеловеческую универсалию, лежащую как в основе магии, так и в основе науки, и тем самым свидетельствующую об общем духовном их происхождении; во-вторых, указывает на то, что вера допускает существование законов, проявление которых можно вычислить и предвидеть. Таким образом, вера, одна из составляющих нашей духовности, позволяет ощутить конструируемый нами мир: мир мифа, мир науки как истинную реальность.

Нельзя не отметить, что понятие “вера” обычно исследователями не употребляется в соотнесении с наукой, более того они считаются несовместимыми. Иммануил Кант с большой определенностью разграничил эти понятия в «Критике чистого разума». Он писал: «...Признание истинности суждения имеет следующие три ступени...: мнение, веру и знание.

Мнение есть сознательное признание чего-то истинным, недостаточное как с субъективной, так и с объективной стороны. Если признание истинности суждения имеет достаточное основание с субъективной стороны и в то же время считается объективно недостаточным, то оно называется *верой*. Наконец, и субъективно и объективно достаточное признание истинности суждения есть *знание*»⁴.

Думается, в приведенной цитате, разграничивающей и четко специфицирующей понятия мнение, вера и знание, очевидно разграничение их значений в связи с пониманием Рузкого и специального применения, связанного с различными областями человеческой деятельности. Для XVII–XIX столетий эта общая тенденция – выделение и различение все большего числа специфических, профессиональных областей человеческой деятельности – имела выражение в том числе и в науке как образовании различных дисциплин. В рамках научных дисциплин формировался свой инструментарий, терминология и т.д. Рефлексия человека этого времени была ориентирована на выделение различий. Обнаруживалось множество форм проявлений жизни и соответственно способов её описания.

Осмысление понятий, возможное в такой ситуации, очевидно, должно быть ориентировано на их несводимость друг к другу. Но уже в XX столетии, дойдя до высокой степени зрелости (а есть мнение и о

⁴ Кант И. Собр. соч. Т. 3. С. 673.

конце науки, правда, очевидно, метафорическом), наука начинает осмысливаться как, с одной стороны, некая целостность, включающая сложный междисциплинарный комплекс (естествознание, технoзнание, социальное и гуманитарное знание), а, с другой, – как часть культуры, одна из сфер, которая взаимодействует с другими сферами культурного творчества – моралью, религией, философией, искусством и т.д.

При сохранении сложности, многоуровневости этого образования в рамках нового осмысления роли и значения науки как части культуры происходит изменение и в отношении понимания её базовых понятий. Осмысленные как некие культурные универсалии, они не противостоят своей несводимостью всему иному, а лишь обретают свой специфический смысл. Так появляются немислимые для XVII–XVIII веков выражения: научная вера, научные мифы и т.п.

Науку можно осмысливать как духовное образование, один вектор которого направлен вовнутрь – на развитие самой науки (выработку законов, теорий, образование понятий, категорий, методологических подходов и методов исследования); другой вектор науки направлен во вне, на освоение человеком реальности с помощью открытых законов, технологий и т.п.

Науку как одну из сфер культуры можно рассматривать в связи с развитием общества. Такой подход называется «методологическим экстернализмом». Примером такого подхода является сравнительно недавно опубликованная книга З.А. Сокулер «Знание и власть: наука в обществе модерна», где автором показано развитие науки под влиянием определенных социальных обстоятельств. Автор рассматривает средневековый университет и типы организации науки в эпоху Возрождения, чтобы оттенить специфику науки Нового времени, её организационных форм и познавательных целей, пытаясь связать специфические черты этой науки с новыми формами её организации.

Появление этих форм автор связывает с возникновением нового типа власти – «дисциплинарной», описание которой дано в работах французского структуралиста Мишеля Фуко.

Поскольку «дисциплинарная власть» выступала как всеохватывающая и всепроникающая сила, она не могла не затронуть и науку. Сокулер рассмотрела этот процесс на материале истории Франции и пришла к выводу о том, что воздействие власти на характер и содержание научных исследований проявлялось в начинающейся бюрократизации науки и превращении науки в профессию. Причем власть поддержала именно

те научные профессии, которые служили социальной стабильности и интересам государства.

Это, в частности, отчетливо видно на примере Парижской академии, сформированной в 1666 г., в которой математическое и опытное знание было институционально противопоставлено метафизике, теологии, истории, политике и морали, а также на примерах создания различных специализированных школ и институтов, занимающихся техническими дисциплинами. Характерно, что в рамках этих учреждений деятельность ученых выступала, главным образом, как выполнение определенных государственных функций, что, естественно, и получало государственную поддержку.

Будучи заказчиком и спонсором научных исследований, государственная власть высвобождала науку из-под контроля церкви и её цензуры. Направляя приоритеты исследований, она не вмешивалась в сам исследовательский процесс, предоставляя ученым определенную духовную и интеллектуальную автономию. Именно поэтому на первый план выходит проблема единомыслия и организованного разрешения научных споров. Эта проблема решалась через формирование научной элиты, с одной стороны, а с другой – установившей строгие каноны научной объективности, с помощью которых производилась оценка научных результатов. Этими канонами стали требования эмпиризма: «если в основе эмпиризма XVII в. лежало представление о том, что Бог в достаточной мере раскрывает себя в природе, чтобы внимательный и прилежный исследователь мог узнать то, что действительно нужно знать о сотворенном Богом мире, то в эмпиризме XVIII в. этот мотив, хотя ни в коем случае не отрицается..., однако отходит на второй план и постепенно теряет свое значение по сравнению с идеей, что наблюдение и эксперимент могут служить беспристрастными арбитрами в спорах ученых и в выборе одного из конкурирующих теоретических объяснений»⁵.

В дальнейшем процесс профессионализации и «огосударствления» науки развивался необратимо, получив ускорение от революционных событий 90-х гг. XVIII в.

Новая система производства знаний быстро обеспечила впечатляющий взлет. Яркий пример тому – прославленная Парижская Политехническая школа. Два процесса, обусловивших этот взлет, шли параллельно: наука становилась математически точной, а научная деятельность становилась полностью профессиональной. С одной стороны, утверж-

⁵ Сокулер З.А. Указ. соч. С. 102.

дается жесткая нормативность обучения. С другой, доводится до максимума строгость и точность, повышается уровень теоретичности. В это время появляются классические учебники, следование которым было обязательно. Повышается сложность языка науки, знание которого фактически разграничивало любителей и профессионалов.

Сокулер показывает как распространение «дисциплинарной власти» в науке, с одной стороны, вело к изменению методологических установок: к отходу от плоского эмпиризма и индуктивизма, к повышению роли математического теоретизирования в естествознании, к интерпретации математических выводов как описаний наблюдаемых феноменов. С другой – сама структура научного сообщества пропитывалась отношениями власти и подчинения. Научная элита, поддерживаемая государством, сама становится всепроникающей властью внутри науки.

Так образуется то, что в середине XX в. американский физик и философ **Томас Самюэль Кун** (1922–1995) назовет «нормальной наукой», т.е. деятельностью научного сообщества, сплоченного вокруг своей элиты. Сформировавшаяся научная элита насаждает для решения любых научно-исследовательских задач парадигму – принятую модель или образец.

Таким образом, «цель нормальной науки ни в коей мере не требует предсказания новых видов явлений: явления, которые не вмещаются в эту коробку (парадигму, О.К.), часто, в сущности, вообще упускаются из виду. Ученые в русле нормальной науки не ставят себе цели создания новых теорий, обычно к тому же они нетерпимы и к созданию таких теорий другими. Напротив, исследование в нормальной науке направлено на разработку тех явлений и теорий, существование которых парадигма заведомо предполагает»⁶.

Примерами научных парадигм могут служить аристотелевский анализ движения, расчеты положения планет у Птолемея, применение весов Лавуазье или математическое описание электромагнитного поля Максвеллом и т.п.

Таким образом Т. Кун представляет нам в своей книге «Структура научных революций» науку в имманентном измерении, рассматривая её динамику как смену научных парадигм.

Важно заметить, что и с позиций Куна, исследующего науку как

⁶ Кун Т. Структура научных революций. Пер. с англ. / Сост. В.Ю. Кузнецов. – М., 2002. С. 50–51.

феномен, развитие которого обусловлено внутренними причинами, так и позиций Сокулер, рассматривающей науку через призму социальной доминанты, профессионализация науки становится фактором, постепенно выводящим из фокуса внимания ученых проблему истины.

Проблема истины – базовая проблема всех способов духовного освоения человеком реальности.

Как уже было показано, она находит специфику своего воплощения в различных формах духовного бытия человека. Она раскрывает смысл целеполагания, дает ориентиры в жизни. В XX веке ценность научного знания начинает измеряться не его истинностью, а способностью порождать новое знание и практической применимостью⁷.

Длительный путь развития представлений о познании и его ценности приводит к этическому тупику. Вопрос об этическом измерении науки может быть актуальным или неуместным в зависимости от того, в каком ракурсе мы станем рассматривать проблему.

Если проблема рассматривается нами в измерении «методологического экстернализма», то есть под углом зрения формирования научных ориентиров в связи с запросами власти, то наука – институт, обслуживающий власть и долженствующий по отношению к ней.

Если проблема рассматривается нами в измерении «методологического экстернализма», то есть под углом зрения формирования научных ориентиров в связи с запросами власти, то наука – институт, обслуживающий власть и долженствующий по отношению к ней.

Французский математик и физик **Жюль Анри Пуанкаре** (1854–1912) писал, что в последнюю половину XIX века «очень часто мечтали о создании научной морали»⁸. Единственной почвой, на которой можно строить мораль, Пуанкаре считал идеал, который человек будет любить больше самого себя. Очевидно, здесь речь идет о моральном измерении в рамках самой науки. В науке таким идеалом ему виделась истина, воспринятая не как догма, а существующая на уровне чувства как страсть, как любовь к истине. Разносторонне освещая проблему, мыслитель приходит к выводу о том, что «Нет и никогда не будет



Жюль Анри Пуанкаре
(Poincaré)
(1854–1912)

⁷ См. более подробно тему, посвященную проблеме истины.

⁸ Пуанкаре А. Последние мысли // О Науке. Пер. с франц. – М., 1983. С. 505.

научной морали в собственном смысле слова, но косвенным путем наука может оказаться помощницей морали»⁹. Этот путь заключается в порождении новых чувств, так как наука, как и всякая форма человеческой деятельности, влияет на самого человека и создает ему новую душу.

Необходимо заметить однако, что эта новая созданная наукой душа человека в отношении её позитивной оценки ставилась исследователями под сомнение.

На протяжении всего существования человека и всю его историю сопровождает мечта и желание видеть добро, свободное от зла, пшеницу – от плевел, истину – от лжи. В жизни же, как подметил русский религиозный философ **Семен Людвигович Франк** (1877–1950), выбирать приходится не между абсолютным добром и абсолютным злом, а лишь между «максимальным добром» при «данных условиях» и «меньшим добром»¹⁰.

Как уже было замечено, наука не непосредственно, но опосредованно, косвенно влияет на самого человека.

Это опосредование связано с «плодами» научной деятельности, т.е. с изобретениями, позволяющими увидеть мир по-новому и изменить образ жизни, с техникой, с технологиями, с созданием искусственной среды обитания. Техника как практическое воплощение науки продолжает присущую науке её внутреннюю рациональную логику развития. В этом развитии она исходит из своих прежних достижений, кои служат ей отправной точкой для каждого последующего шага. Если сегодня она изобретет колесо, то завтра с железной логикой появляется колесница, затем велосипед, машина и т.д. Если сегодня она открывает радиоактивный элемент, то завтра появится рентгеновский аппарат, водородная бомба и Чернобыльская атомная станция. Если сегодня она открывает структуру гена, то завтра неизбежно появится генная инженерия, клонирование и прочие манипулирования с живой природой.

С одной стороны, человек, развивая рациональное начало своей духовности, порождает науку, с другой, наука начинает, развиваясь в рамках собственной логики, воздействовать на своего творца. Об отчуждении от человека созданного им же самим мира писали многие мыслители. Еврейский религиозный философ **Мартин Бубер** (1878–1965) обозначил этот процесс как кризис, связанный с переменой в

⁹ Там же. С. 517.

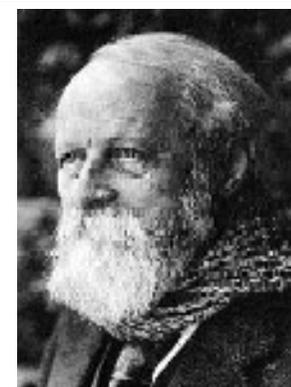
¹⁰ Франк С.Л. Духовные основы общества. – М., 1992. С.106.

отношении человека к вещам и связям, созданным его трудом. Он определил эту особенность как «отторжение человека от его творения». Он писал: «Человек отныне не может совладать с миром, который есть создание его рук... Вопрос о природе этой человеческой силы-бессилия вырастает в вопрос о сущности человека...»¹¹.

Необходимо заметить, что далеко не все мыслившие по этому поводу философы так глубоко видели проблему, связывая её с глубинной сущностью человека. Мы можем найти примеры рассуждений, когда речь идет в обвинительном ключе в адрес науки и заканчивается сетованиями по поводу того, что наука и техника должна была изначально помочь человеку достичь господства на земле, но сама достигла господства над своим создателем. Иногда даже возникают сомнения относительно того, является ли наука неотъемлемой частью культуры, или она подброшенное «курице – культуре» чужое «яйцо»¹².

Понимание того, насколько применимо понятие долженствования по отношению к науке, её месту в культуре и сущности изменения отношений между творцом – человеком и его творением – наукой, возможно благодаря видению особенностей науки как способа самоосуществления человека.

Как нам уже удалось выяснить, наука возникает как результат активизации рациональной компоненты духовного измерения человека. Научная деятельность – это деятельность абстрактная, творческая, по преимуществу интеллектуально-рациональная, подчиняющаяся определенным логическим схематизированным правилам. Процесс отчуждения возможно понять благодаря уяснению того, как человек создает вторую реальность, в том числе и научную. Прежде всего процессу создания второй реальности способствует слово. Любое слово есть знак какого-либо предметного образа, а значит оно вторично по отношению к



Мартин Бубер
(1878–1965)

¹¹ Бубер М. Два образа веры. Пер. с нем. Под ред. П.С. Гуревича, С.Я. Левит, С.В. Лёзова. – М., 1995. С. 193.

¹² Зинченко В.П. Наука – неотъемлемая часть культуры? // Вопросы философии. 1990. № 1. С. 33–42.

этому образу. Понятие же есть обобщающий знак некоторой группы слов, то есть оно вторично по отношению к слову-знаку; категория (*катηγορία* – *филос.* основной и всеобщий признак, категория; от греч. *катηγορέω* – высказывать) же вторична по отношению к понятиям. Чем выше разум продвигается по лестнице слов, тем дальше он уходит от чувственной реальности. В процессе своего развития наука создает систему особых символов – математических, физических, химических, экономических и пр. – которые вообще не имеют никаких прообразов в реальном мире. Все это в своей совокупности образует особый *абстрактно-отвлеченный язык науки*, на котором она разговаривает, мыслит, в пределах которого работает воображение ученых.

Важно понимать, что современный ученый, работая, к примеру, над созданием оружия массового поражения, отделен от него самого непроницаемой стеной абстрактных понятий, формул, символов. Вследствие этого он на деле создает изящные и красивые формулы и схемы, за которые он может даже удостоиться Нобелевской премии или иной почетной премии. Этот пример раскрывает суть отчужденного труда ученых. Цепочка отчуждения тянется затем к техническим воплощениям этих прекрасных формул, от них – к тем, кто практически использует готовый продукт. Последние нажатием маленькой кнопки на панели безукоризненно исполненного прибора посылают эту материализованную совокупность сложных формул и схем в какие-то абстрактные для них дали, где она благополучно сносит с лица земли какие-то столь же абстрактные для них города с абстрактным населением. Очевидно, процесс отчуждения человека от собственного творения прослеживается как внутри самой научной деятельности (а если посмотреть на проблему шире, то любого творчества вообще), так и на выходе, когда продукт научной деятельности задействуется культурной средой.

Исходя из ранее сказанного, можно подвести некоторые итоги.

Определяя науку как неотъемлемую часть культуры, в рамках деятельности которой задействуются по преимуществу интеллектуально-рациональные возможности человека и выделяя в ней преднауку и собственно науку, мы можем ответить по поставленным в начале темы вопросы.

Очевидно, для чего существует наука, однозначно ответить невозможно. Думается даже, что корректнее было бы задаться вопросом: почему она существует. И здесь ответ очевиден. Сущностные особен-

ности человека, такие как духовность, способность к воображению, абстрактному мышлению, развернутые в рациональной логике, предопределили её появление. На вопрос: одна и та же ли цель науки на разных этапах её развития – нам ещё предстоит ответить, рассмотрев имманентную сущность науки с позиций смены её парадигмальных оснований. И, наконец, вопрос об этике науки, как уже было показано, может рассматриваться с позиций внутреннего измерения науки и как принцип, коим должно руководствоваться, применяя плоды научной деятельности. В первом случае, очевидно, его постановка неуместна: логика науки и этика – несводимые друг к другу измерения. Несомненно, моральное и этическое измерения применимы к самому человеку, а не к логике развертывания формул, законов и схем. Таким образом, можно говорить о морали, существующей в рамках культуры, где могут быть востребованы или, напротив, строго осуждены способы применения научных открытий. При этом лучше, чем кто-либо, об этом могут судить сами ученые. Примером тому могут служить этические позиции А. Эйнштейна, А. Д. Сахарова, мучительные размышления об этике специалистов в области геной инженерии; а также современных философов, психологов и физиологов, понимающих, какое мощное средство манипулирования человеческим сознанием оказывается в их руках.

Лекция 4. Знаковость и мифологизм науки

Творческая деятельность человека, в чем бы она не проявлялась, – в форме ли искусства, науки, философии, религии, как мы уже выяснили, – следствие особого свойства человека – духовности и результат функционирования его воображения или фантазии. *Х. Ортега-и-Гассет* пишет об этом следующее: «Наука и философия, что такое они, если не фантазия? Точка в математике, треугольник в геометрии, атом в физике не были бы носителями конституирующих их точных свойств, если бы не являлись чисто умственными конструкциями. Когда мы хотим обнаружить их в реальности, иначе говоря, в мире воспринимаемом, а не воображаемом, мы вынуждены прибегать к измерениям, и тогда падает точность, превращаясь неизбежно в «немного больше и немного меньше». Но ведь то же самое происходит и с поэтическим персонажем! Одно несомненно: треугольник и Гамлет имеют общую родословную. Они *фантасмагории* (курсив – *О.К.*), дети городской дурочки фантазии»¹.

Нами уже было выявлено, что в духовном измерении человека мир содержится в идеальном варианте, т.е. без его предметности. Этот идеальный мир состоит из наших представлений, являющих образы вещей благодаря способности человека фиксировать эти образы в понятийно-знаковых формах. Суть этого процесса Э.А. Поздняков сводит к трем основным моментам. Первый заключается в особой природе чувственного восприятия человеком внешнего мира. Он воспринимает его в соответствии со спецификой данных ему от природы пяти чувств и центральной нервной системы, рамками которых ограничивается как конкретно-предметное, так и целостное восприятие этого внешнего мира. Это восприятие можно считать условно «объективным» только в пределах человеческого рода, поскольку другого восприятия ему попросту не дано, но не более того.

Второй момент связан с воображением человека, которое из условных чувственных восприятий создает еще более условные мыслительные конструкции, модели и образы внешнего мира. Эти модели уже полностью продукт умственного творения.

Третий момент обусловлен языком. Язык, будучи сам творением воображения, закрепляет создаваемые конструкции в словах и понятиях. Любая же наука, есть прежде всего язык². Именно язык позволяет

человеку перейти от непосредственных чувственных впечатлений, фиксируя эти впечатления как некие универсальные знаки, упорядочивая эти знаки познающим сознанием, к обладанию миром, созданию его картины. Немецкий философ *Эрнст Кассирер* (1874–1945) придавал этому процессу решающее значение в развитии культуры. Он считал, что *знак* есть не просто случайная оболочка мысли, но её *необходимый и существенный орган*. Всякое подлинно строгое и точное мышление находит себе поддержку только в символике и семиотике, на которые оно опирается. Любой «закон природы» в нашем мышлении принимает вид общей «формулы», но всякую формулу можно представить только как связь общих специальных знаков. Без таких универсальных знаков, как, например, в арифметике и алгебре, нельзя было бы выразить ни одно особое отношение в физике, ни один частный закон природы³.

Всякое знание, включая и научное, есть лишь определенным образом организованная система принятых в обществе знаков. Всякое понятие как знак чего-то, по сути дела, является произвольным в том смысле, что оно есть плод наших языковых отношений. Овладевая в детстве языком, мы учимся наделять слова и предложения приблизительно одинаковым смыслом – тем, которым их принято наделять в данное время в данном обществе. Повседневная практика, дающая нам обыденное, житейское знание вещей и явлений, в значительной степени у людей одинакова. Мы учимся по одним учебникам и усваиваем то, что открыли нам Евклид и Лобачевский, Коперник и Эйнштейн, Дарвин и Менделеев. Наша повседневная жизнь и повседневный труд замкнуты в одни и те же формы, мы ездим в автомобилях, живем в типовых домах. Общество прививает нам определенные правила поведения в тех или иных типичных ситуациях, внушает нам господствующие в данное время морально-этические нормы, навязывает одинаковые цели и стремления. В силу этого духовная жизнь отдельных индивидов наполнена схожими образно-символическими и знаковыми формами. Каждое выражение языка, каждый предмет окружающего нас мира соединены множеством связей с другими выражениями, другими предметами. Эти связи отображены в энциклопедиях и учебниках, научных статьях и художественных произведениях, в правилах поведения и формах материальной практики, принятых в обществе. Слово как знак предмета или явления является одновременно, во-первых, произвольным, будучи плодом наших

³ *Кассирер Э.* Лекции по философии и культуре // Культурология. XX век. Антология. – М., 1995. С. 176–177.

¹ *Ортега-и-Гассет Х.* Эстетика. Философия культуры. – М., 1991. С. 486.

² *Поздняков Э.А.* Философия культуры. – М., 1999. С. 497.

языковых отношений. Э. Поздняков свои рассуждения по этому поводу сопровождает следующими аргументами. Понятие «дерево» не содержит в себе ничего, кроме шести соединенных в определенном порядке букв. Но оно есть для нас знак определенного образа, указание на него. То, что этот предмет-образ имеет знак «дерево» – чистая случайность, обусловленная особенностями языка, в данном случае русского. В английском языке тот же предмет-образ обозначен знаком «tree». Для русского человека, не знающего английского языка, слово «tree» – пустой ничего не обозначающий звук, как и для англичанина слово «дерево», хотя оба слова являются знаками одного и того же предмета. Х. Ортега-и-Гассет по этому же поводу замечает: «...каждое понятие, самое простое и самое научное, всегда как бы смеется над самим собой... оно серьезно говорит... Думает оно так: «Я знаю, что, строго говоря, это – не А, а то – не Б, но для практических целей Я договорилось с самим собой называть их А и Б»⁴.

Во-вторых, слово как знак предмета являет собой в то же время существенный и необходимый «орган мысли», по Кассиреру. Продолжая рассуждать в его логике, необходимо заметить, что без универсального знака-слова невозможно было бы не только выразить особое отношение в математике, физике, но и в химии, биологии и т.д. Действительно, математика наиболее показательна как «чистая» наука. Её основу составляет число. Число же есть символ, знак вообще не связанный ни с какой реальностью, кроме реальности интеллектуальной.

Математика не есть теория вещей или их отношений, а теория символов-знаков и их отношений. Она аналогична «игре в бисер», которую описал немецкий прозаик *Герман Гессе* (1877–1962) в одноименном романе. Только в подобной отвлеченной игре знаков-символов могли появиться и получить свое развитие такие «немыслимые» вещи, как отрицательные, иррациональные и мнимые величины. Необходимо заметить, что математика лишь наиболее показательный пример в этом смысле, но аналогичные процессы можно усмотреть и в других областях. Современное знание в целом характеризуется большой степенью математизации. Так, физика давно развивается в направлении все большей символизации своего языка, стремясь поставить мир изучаемых явлений под контроль числа. То же можно сказать и о химии, чей язык за последнее столетие претерпел весьма заметную трансформацию в сторону усиления символизации.

⁴ Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Вопросы философии. 1989. № 4. С. 128–129.

Однако было бы неверно усматривать знаковую и символизм только в отношении к так называемым точным наукам. Знаковость присуща в своих особых формах не только любой сфере научного, но и вообще духовного творчества.

В-третьих, слово как знак фиксирует культурные формы человеческой жизнедеятельности. Будучи однажды сформулированным, оно транслируется, служит коммуникативным средством, обладает историзмом, т.е. внутренним развитием; в новом культурном контексте оно может наполняться иным смыслом, обретать новый характер употребления⁵.

Итак, знак выступает в познании в качестве указания, обозначения или представителя другого предмета, события, действия или субъективного образования. Знак служит для обозначения чего-либо другого. Этим другим может быть предмет, смысл, чувство. Знак может иметь определенный смысл вне наличия соответствующего предмета. По мере развития общества и культуры человек переходит от создания знаков, имеющих непосредственное отношение к реальности, к созданию знаковых систем, не соотносящихся с конкретным предметом. Наука демонстрирует нам в рамках своего развития все более возрастающую утонченность создаваемых ею знаковых систем.

Итак, науку можно представить (как, впрочем и другие формы духовного освоения человеком реальности) в виде знаковой системы.

В основании этой системы лежит «первокирпичик» слово-знак. Именно это положение и послужит нашим последующим рассуждениям, позволяющим рассмотреть науку с позиций её мифологизма.

В рамках темы «Способы духовного освоения реальности» нами было выявлено, что миф может пониматься как свойственный человеку способ самоосуществления, находящий пути и способы выражения в любую эпоху, включая современность. В качестве такового он может трактоваться в связи с процессами, лишаящими однозначности прежнюю систему ценностей. Эти процессы могут быть, в частности, обусловлены сменой идеалов рациональности, сменой парадигм в частных науках.

Уже в конце XVIII века сначала английский философ *Дэвид Юм* (1711–1776), затем *Иммануил Кант* (1724–1804) показали субъективный характер научного знания. Д. Юм выразил это следующим образом: «...Уму никогда не дано реально ничего, кроме его восприятий,

⁵ Блок М. Апология истории, или Ремесло историка. – М., 1986. С. 96.

или впечатлений и идей, и что внешние объекты становятся известны нам только с помощью вызываемых ими восприятий... Но если уму никогда не дано ничего кроме восприятий, и если все идеи происходят от чего-нибудь предварительно данного уму, то отсюда следует, что мы не можем представить себе что-то или образовать идею чего-то специфически отличного от идей и впечатлений»⁶. Таким образом, по мысли Юма, сила мышления не простирается дальше возможности связывать чувственный материал, доставляемый чувственным опытом, таким образом возникают все идеи. Связывание идей может совершаться с помощью одной только деятельности мышления, оно независимо от существования объективного аналога результатов такого связывания.

И. Кант сходные размышления выразил следующим образом: «...мы сами вносим порядок и закономерность в явления, называемые нами *природой*, и их нельзя было бы найти в явлениях, если бы мы или природа нашей души не вложили их первоначально»⁷.

Эти воззрения Канта базируются на понимании трех субъективных источников знания: чувстве, воображении и апперцепции. Где «*Чувство* представляет явления эмпирически в *восприятии*, *воображение* – в *ассоциации* (и воспроизведении), *апперцепция* – в *эмпирическом сознании* тождества этих воспроизведенных представлений с явлениями, благодаря которым они даны, стало быть, в *узнавании*»⁸.

Кант считал, что чувственность дает нам формы (созерцания), а рассудок – правила. Так как «всякое явление содержит в себе нечто многообразное, стало быть, различные восприятия встречаются в душе рассеянно и разрозненно, то необходимо соединение их, которого нет у них в самом чувстве. Следовательно, в нас есть деятельная способность синтеза этого многообразного, которую мы называем воображением; его деятельность, направленную непосредственно на восприятия, я называю схватыванием... Однако ясно, что даже это схватывание многообразного само по себе еще не создало бы никакого образа и никакой связи впечатлений, если бы не было субъективного основания для того, чтобы душа, переходя от одного восприятия к другому, вызывала вновь предыдущее восприятие, связанное с последующим, и таким образом создала целые ряды представлений... если бы представления вос-

⁶ Юм Д. Трактат о человеческой природе. Кн. I. О познании. – М., 1995. С. 134.

⁷ Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. Лосского сверен и отредактирован Ц.Г. Арзаканеном и М.И. Иткиным. – М., 1994. С. 513.

⁸ Там же. С. 508.

производили друг друга без различия, так как они случайно встречаются вместе... они образовали бы лишь беспорядочную груду и, стало быть, не возникло бы никакого знания; поэтому воспроизведение представлений должно подчиниться правилу, согласно которому представление вступает в связь в воображении скорее с одним, чем с другим представителем. Это субъективное и эмпирическое основание воспроизведения согласно правилам называется *ассоциацией* представлений»⁹.

Кант относил чистое воображение к основным способностям человеческой души, лежащей в основании всякого априорного познания. Он считал, что при посредстве чистого воображения приводится в связь, с одной стороны, многообразное в созерцании с условием необходимого единства чистой апперцепции – с другой. Эти крайние звенья: чувственность и рассудок, по Канту, необходимо должны быть связаны друг с другом при посредстве трансцендентальной функции воображения.

Кант считал, что хотя многим законам мы научаемся из опыта, тем не менее они лишь частные определения более высоких законов, из которых самые высшие (подчиняющие себе все остальные) происходят а priori из самого рассудка, а не заимствованы из опыта. Рассудок рассматривался философом не только как способность создавать для себя правила путем сопоставления явлений, но как законодательство для природы, без рассудка не было бы никакой природы.

Оба философа, с известной разницей в подходах, проводят мысль о том, что наука не дает знания о самом бытии, а является хотя и общезначимой, но все же умственной (воображаемой) конструкцией этого бытия.

В XIX в. австрийский физик и философ *Эрнст Мах* (1838–1916) определил физическую теорию как абстрактное и обобщенное описание явлений природы. Он писал: «Французские энциклопедисты XVIII в. думали, что они недалеко от окончательного объяснения мира физическими и механическими принципами... Но теперь, по истечении столетия, когда наше суждение стало трезвее, миропонимание энциклопедистов представляется нам *механической мифологией* (курсив – О.К.), не далекой от анимистической мифологии древних религий. Оба эти взгляда содержат неправильные и фантастические преувеличения неполного восприятия»¹⁰.

⁹ Там же. С. 511.

¹⁰ Цит. по: *Флоренский П.А.* Мысль и язык // Собр. соч. в 2-х тт. Т. 2. – М., 1990. С. 109.

Увидеть физическую теорию как символическое описание внешнего мира, то есть описание условное, упрощенное позволили совместные усилия ученых в последующие десятилетия. К числу их необходимо отнести немецкого физика Генриха Герца (1857–1894), французского математика, физика и философа Анри Пуанкаре (1854–1912), немецкого химика, физика и философа Вильгельма Оствальда (1853–1932), английского физика Уильяма Томсона (1824–1907).

Необходимо заметить, что до сих пор остается дискуссионным вопрос, описанием чего является физика и другие естественные науки – то ли они выражают наши собственные представления – образы и ощущения, то ли описывают реальный предметный мир? Наверное, истина должна быть где-то посередине. Тем не менее, принимая в тот или иной период времени общезначимый характер, определенное описание «объективируется», принимается за истинное и единственно возможное описание. В данном случае, как уже было замечено выше, научная теория становится мифом. Преображение реальной немифологической науки в миф было убедительно показано А.Ф. Лосевым.

История науки представляет собой смену одних общепризнанных и вследствие этого мифологичных теорий другими. Если Э. Мах усматривал мифологизм теорий, существовавших в XVIII столетии, то рассуждения *Альберта Эйнштейна* в том же русле касаются более позднего времени. Несмотря на подтвержденность практикой законов механики, они также обнаружили свою ограниченность. Механическая картина мира была пересмотрена Эйнштейном, об этом он писал следующее: «С точки зрения теории относительности *старые понятия кажутся произвольными* (курсив О.К.). Почему надо верить, как мы делали раньше, в абсолютное время, текущее одинаково для всех наблюдателей во всех системах? Почему надо верить в неизменное расстояние?»¹¹.

Подобная логика в развитии науки позволяет задаться вопросом об



**Вильгельм Фридрих
Оствальд**
(1853–1932)

уместности веры в теорию относительности А. Эйнштейна и во все остальные новейшие физические и иные теории.

К слову сказать, знаменитый спор между датчанином *Нильсом Бором* (1885–1962) и А. Эйнштейном, заключавшийся в том, что первый признавал неопределенность как свойство природы, а второй утверждал, что Бог в кости не играет, при жизни Эйнштейна не находил достаточно экспериментальных подтверждений, чтобы разубедить последнего в его правоте. Эксперименты, проведенные современными физиками с фотонами (парными частицами), подтвердили, что, где бы ни оказались разъединенные частицы фотонов на любом расстоянии друг от друга, они обнаруживают диаметрально противоположные свойства, которые выявляют их внутренние способности всегда принимать противоположные качества.

Таким образом подтвердилась мысль Н. Бора о неопределенности как свойстве природы.

Английскому математику, физику и философу *Исааку Ньютону* (1643–1727) принадлежала мысль: «Hypotheses non fingo!» («Гипотез не строю» лат.). Эта мысль как нельзя лучше выражает общее умонастроение в отношении к науке времени Ньютона. Особенности развития науки, осознанные современными учеными, уберігают их от подобных заявлений.

Наш соотечественник, ученый-физик конца XX столетия В.В. Налимов свои размышления выражает следующим образом: «Фундаментальные уравнения физики можно рассматривать как модели-метафоры, согласованные с физической реальностью с помощью констант, числовые значения которых получены из экспериментальных данных... Константы выступают перед нами опять-таки как некоторые знаки-метафоры, обнаруживаемые наблюдателями физиками, когда они задают природе вопрос, сформулированный на базе определенных теоретических представлений»¹².

Действительно, любая самая наиточнейшая наука, в конечном счете, базируется на аксиомах, т.е. на произвольных допущениях, не подлежащих никакому доказательству и не могущих быть доказанными, иными словами – принятых на веру. Как показывает практика, эти аксиомы могут быть несовместимы даже в пределах одной научной дисциплины. Так, к примеру, в геометрии существует евклидова аксиоматика

¹¹ Эйнштейн А., Инфельд Л. Эволюция физики. – М., 1965. С. 154.

¹² Налимов В.В. Вездесуще ли сознание? // Человек. 1991. № 6. С. 18.

и аксиоматика не-евклидова (аксиомы Римана и Лобачевского); в физике – аксиоматика волновая и корпускулярная; в астрономии – птолемеевская и коперниковская и т.п. На аксиомах строятся научные гипотезы и теории, каждая из которых рано или поздно отмечается, или существенно изменяется вследствие появления новых, ранее не известных факторов.

До тех пор, пока та или иная теория является официально признанной научным сообществом и любые явления соотносятся с её параметрами, она пребывает в статусе мифа, хотя внутри себя остается именно научной теорией.

Известно, что миф – система консервативная. Мифу присущ крайний догматизм, жестокий монизм, фанатизм и нетерпимость к критике. В рамках этих же параметров позволяет увидеть науку работа **Томаса Куна** «Структура научных революций», впервые опубликованная в 1962 году. Сформулированная Куном концепция развития науки и научного знания произвела настоящий переворот во всей философии науки и дала повод для широкой полемики и множества философских дискуссий. Сейчас эта концепция является общепризнанной и считается основополагающей. В своей работе Кун выразил с большой силой и ясностью, что в реальной, а не выдуманной методологами – науке свирепствуют догматизм и нетерпимость. Фундаментальные идеи и законы ревниво охраняются: отбрасывается все, что расходится с принятыми теориями. Авторитет крупных ученых давит на их последователей с той же слепой и безжалостной силой, что и авторитет создателей и жрецов мифа на верующих. В рамках «нормальной науки», по Куну, формируется *парадигма*. Термин «нормальная наука» «означает исследование, прочно опирающееся на одно или несколько прошлых научных достижений – достижений, которые в течение некоторого времени признаются определенным научным сообществом как основа для его дальнейшей практической деятельности»¹³.

Термин «парадигма» тесно связан с понятием «нормальной науки». Т. Кун писал об этом следующее: «...я имел в виду, что некоторые общепринятые примеры фактической практики научных исследований – примеры, которые включают закон, теорию, их практическое применение и необходимое оборудование, – все в совокупности дают нам модели, из которых возникают конкретные традиции научного исследования»¹⁴.

¹³ Кун Т. Структура научных революций. – М., 2002. С. 34.

¹⁴ Там же. С. 35.

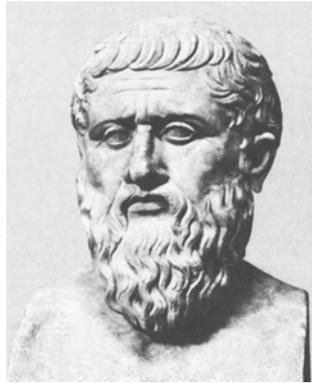
Иными словами можно сказать, что парадигма есть совокупность научных достижений, в первую очередь теорий, признаваемых всем научным сообществом в определенный период времени.

Парадигмой можно назвать одну или несколько теорий, получивших всеобщее признание и в течение какого-то времени направляющих научное исследование. Кун приводит примеры парадигмальных теорий: «астрономия Птолемея (или Коперника)», «аристотелевская (или ньютоновская) динамика», «корпускулярная (или волновая) оптика» и так далее. Парадигма дает набор образцов научного исследования в конкретной области. Задавая определенное видение мира, она очерчивает круг проблем, имеющих смысл.

Таким образом, куновская парадигма со всей убедительностью еще раз демонстрирует нам лосевское понимание мифологичности науки.

Лекция 5. Проблема истины в научном познании

Проблема истины является одной из магистральных проблем классической европейской философии и науки. Свою историю проблема истины, несомненно, ведет от греческой философии. Классическая концепция истины восходит к античности, её основная идея сформулирована **Платоном** и **Аристотелем**. В частности, у **Платона** она приобрела следующее звучание: «...тот, кто говорит о вещах в соответствии с тем, каковы они есть, говорит истину, тот же, кто говорит о них иначе, — лжет...»¹.



Платон (428–347 до н.э.)

В данной формулировке можно усмотреть, по крайней мере, две позиции, ставшие определяющими в европейской философии на достаточно продолжительный период (практически до XX в.).

Во-первых, концепция, рассматривающая истину как соответствие мыслей действительности, пережила тысячелетия и до сих пор является распространенной концепцией истины.

Во-вторых, концепция истины полагает оппозиционность, т.е. формирование бинарных категорий, которые находятся либо в негативном противостоянии (у Платона), либо в синтетическом взаимодействии как тезис и антитезис (у Гегеля).

До тех пор пока понятие истины использовалось в общем и не очень определенном виде, не вызывало затруднений и формулирование дефиниции истины. Можно было верить, что научное знание дает нам более или менее адекватную картину действительности и в этом смысле истинно.

Тема истины поставила в европейской метафизике вопрос об оппозиционности, который однозначно разрешался в различных эпистемологических полях в пользу одной из составляющих



Аристотель
(384–322 до н.э.)

Ватикан.
Рис. Т. Галле

¹ Платон. Соч. В 4-х тт. – М., 1968. Т. 1. С. 417.

дихотомии. К примеру, в пользу истинности разума по отношению к чувству у Декарта, идеи по отношению к материи у Платона, здорового по отношению к больному у Гиппократов, единого по отношению к множественному у Платона, мужского по отношению к женскому у Локка, возвышенного по отношению к низменному у Шеллинга, силы по отношению к слабости у Ницше и т.д.

Идея истины в классической философии может быть представлена как идеологическая борьба за доминирующее начало. Мышление здесь представлено оппозиционными категориями. Подобный подход является установкой на «всеобщность, массовость и центральность»². Истина, понимаемая с определенных позиций как лежащая на поверхности и являющаяся сознанию, могла быть сформулирована логически. Так воспринимал её рационализм.

Отход от классического понимания истины начинается с понимания субъективного характера научного знания, показанного англичанином **Дэвидом Юмом** и немцем **Иммануилом Кантом**³. Идеи Канта нашли свое развитие у европейского ученого-энциклопедиста **Бернардо Больцано** (1781–1848). Решая кантовскую задачу о нахождении и определении источника необходимости и всеобщности как характеристики научного знания, Больцано предлагает специальную теорию об идеальных сущностях. Свои истоки это учение находит в философии Платона. Проблему соотношения эмпирического и теоретического знания Больцано решает путем сведения эмпирического к теоретическому, путем дедуцирования всякого знания из основных понятийных истин. А последние мы получаем через акт божественного откровения, и, согласно Больцано, сам способ их получения говорит о том, что «они ясны сами по себе» и что мы не должны сомневаться в их истинности⁴.

Размышления приведенных философов о природе истины имели существенное значение в более поздний период, а на момент их появления не повлияли решающим образом на классическое понимание истины. Немецкий философ **Фридрих Энгельс** (1820–1895) указал на прак-

² *Ольшанский Д.А.* Истина как форма центральности: от классики к модернизму // Истина и заблуждение. Диалог мировоззрений. Материалы VII международного научно-богословского симпозиума 3–4 июня 2003 г. С. 102.

³ См. более подробно об этом в лекции «Знаковость и мифологизм науки».

⁴ *Больцано Б.* Учение о науке (избранное) / Пер. с нем. Б.И. Федорова. – СПб., 2003. С. 21.

тику как на средство, которое помогает нам преодолеть барьер чувственно данного и вступить в контакт с самим внешним миром.

Для уровня разработки, которого достигла классическая концепция истины к середине XIX в., указание на практику как на критерий истины в общем давало решение проблемы. Всемирно-историческая практика свидетельствует о том, что в общем и целом человечество прогрессирует во многих областях своей деятельности, что оно способно осуществлять свои замыслы и добиваться поставленных целей, следовательно, его представления об окружающем мире в общем соответствуют этому миру.

Необходимо заметить, что классическая наука все-таки описывала мир как он есть, и проблема истины в ней так же была представлена в варианте описания фактов, «имевших место быть». Развитие науки в конце XIX – начале XX века – это революция в физике, обозначившая рубеж «классика-неклассика». Были пересмотрены представления классической науки о материи и времени. Оказалось, что теории, в течение столетий не вызывавшие никаких сомнений, находившие широчайшее практическое применение, и, казалось, подтвержденные громадным материалом человеческой деятельности, тем не менее, не истинны в строгом смысле этого слова. Если до этого времени классическая концепция опиралась на жесткую дихотомию истины-лжи, то с появлением квантовой механики и теории относительности эту дихотомию пришлось значительно ослабить. С позиций этой дихотомии классическая механика оказалась просто ложной концепцией. Точно так же за триста лет до этого факта обнаружилась ложность геоцентрической картины мироздания. Но если геоцентризм в результате коперниканской революции был просто отброшен как заблуждение, то классическая механика осталась в науке как «предельный случай», как частичная истина, истина, действующая в мире относительно небольших скоростей и макропроцессов.

Наряду со сложностями понимания истины, возникшими в естествознании, серьезные проблемы перед классической концепцией истины встали в связи с появлением в конце XIX – начале XX столетия логико-семантических средств анализа языка науки.

Разработка логико-семантического аппарата в трудах немецкого логика, математика и философа **Готлоба Фреге** (1848–1925), британского философа, логика и социолога **Бертрана Рассела** (1872–1970) и австро-британского философа **Людвига Витгенштейна** (1889–1951)

и др. для теории истины имела даже большее значение, чем изменение научных представлений о мире. Исследования в этом направлении постепенно ориентировали науку на более конкретный характер понимания истины. Опираясь на логико-семантический анализ языка науки, проблему истины стали рассматривать в отношении отдельных элементов знания – предложений, теорий. При таком более конкретном подходе оказалось, что понятие истины применимо далеко не ко всем предложениям, например: «Юлий Цезарь есть простое число» или «Сила тока в цепи равна 2 микроам» и т.п. Для многих типов предложений смысл понятия истины оказался совершенно неясен.



Альфред Тарский
(1902–1984)

Важным шагом на пути к конкретизации и уточнению классического понятия истины с помощью идей логико-семантического анализа языка науки явилась известная работа польско-американского логика и математика **Альфреда Тарского** (1902–1984) «Понятие истины в формализованных языках», вышедшая в 1936 г. В этой работе Тарский рассматривает истину не как некую метафизическую сущность, а как свойство осмысленных предложений. Общую основную идею классического понимания истины – идею соответствия мысли действительности – Тарский стремится точно сформулировать для каждого отдельного предложения. Истину Тарский стремится трактовать в контексте её понимания как соответствия предложения и «факта», т.е. сопряженности чувственной верификации и формальной точности правил языкового словоупотребления. Что значит, например, “предложение «Снег бел» истинно”? Классическая концепция отвечает: «Это значит, что данное предложение соответствует действительности». Тарский уточняет: предложение «Снег бел» истинно только в том случае, если снег на самом деле бел. В контексте рассматриваемой нами проблемы необходимо вычленил наиболее значимое: в теории Тарского общая идея соответствия мысли действительности трансформируется в идею соответствия отдельного предложения тому фрагменту действительности, который оно описывает, т.е. некоторому факту. Какой именно факт имеется в виду – указывается содержанием самого предложения.

Если классическое умозрительное определение истины носило онтологический характер, то в науке модерна от понятия, имевшего трансцендентальные основания, остаются узкие, специальные аспекты. Конкретизируя истину, наука одновременно с этим её утилитаризирует.

Особенно явственно это становится в рамках логического позитивизма. Представители логического позитивизма истолковывали соответствие отдельных предложений фактам как подтверждаемость предложения или теории чувственными данными, опытом, экспериментальным результатом. Поскольку научные предложения включают в себя истинные и ложные, потребовалась проверка истинности предложений. Эмпирический критерий их истинности получил название «принцип верификации». Согласно принципу верификации, проверка предложений осуществляется через сопоставление их с фактами чувственного опыта субъекта. Предложения, не поддающиеся опытной проверке, считаются бессмысленными. Предложения, поддающиеся проверке, считаются научно осмысленными.

Действие принципа верификации сводится к следующему: предложение истинно, если оно подтверждается фактами-переживаниями и если могут быть указаны воображаемые факты, которые, если бы они были реальными, это предложение подтверждали. К примеру, предложение: «Белые медведи живут на Севере» можно считать соответствующим фактам в том случае, если известные нам медведи А, В, С живут на Севере. Первоначально представителям этого направления казалось, что можно добиться полного или окончательного подтверждения хотя бы некоторых предложений. Таким образом, появилось бы основание считать, что доказанные или подтвержденные предложения соответствуют фактам, т.е. истинны.

Но принцип верификации встретился с определенными трудностями, вставшими на его пути. Одной из проблем стала проблема так называемой верифицируемости общих научных предложений, составляющих фундамент науки, поскольку именно в них формируются законы природы, не верифицируемые через протокольные предложения, так как невозможно проверить все единичные инстанции. Очевидно, что это *частичным подтверждением*, которое никогда не дает уверенности в том, что то или иное предложение или теория истинны. Продолжая рассуждать в русле приведенного примера о белых медведях, мы, найдя сколь угодно много белых медведей на Севере, никогда не сможем с уверенностью сказать

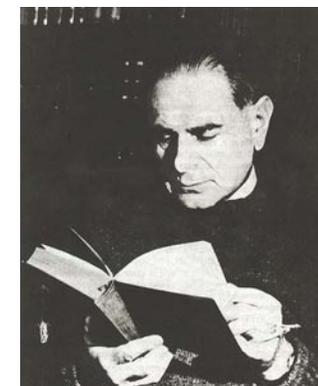
о том, что в Африке от нас не скрывается какой-то ещё не обследованный нами белый медведь. В этой связи логические позитивисты вообще отбросили понятие истины, поставив на его место понятие *частичного* подтверждения⁵.

Поэтому **Карл Раймунд Поппер** (1902–1994) британский философ, логик и социолог, знаменовавший собой переход от логического позитивизма к критическому рационализму постпозитивизма, подверг критике верификационизм в целом и, в частности, его понятие подтверждения. Главным критерием научности в противовес принципу верификации Поппер считает принцип фальсификации: принципиальную возможность опровергнуть (фальсифицировать) любое научное утверждение или совокупность научных предложений (теорию) в том случае, если будет выявлено расхождение их предсказаний с эмпирическими данными. Всякое научное знание носит, согласно Попперу, гипотетический характер, подвержено неизбежным ошибкам, не может быть полностью и окончательно подтверждено, но вполне может быть избавлено от заведомо ложных положений, не согласующихся с опытом. Именно критическая установка позволяет человеку, пробуя разные возможности, учиться на своих ошибках. По Попперу, наука не имеет ничего общего с поисками достоверности, вероятности или надежности. Он писал: «Наша цель состоит не в установлении несомненности, надежности или вероятности научных теорий. Осознавая свою способность ошибаться, мы стремимся лишь к критике и проверке наших теорий в надежде найти наши ошибки, чему-то научиться на этих ошибках и, если повезет, построить лучшие теории»⁶.

Типологизируя теории истины, Поппер утверждал, что все субъективистские теории истины имеют критерий её определения на основе происхождения или источника нашей веры, на основе наших операций

⁵ См. Швырев В.С. Неопозитивизм и проблема эмпирического обоснования науки. – М., 1966.

⁶ Поппер К.Р. Предположения и опровержения. Рост научного знания: Пер. с англ. / К.Р. Поппер. – М., 2004. С. 382.



Карл Раймунд Поппер
(1902–1994)

верификации. Все они в той или иной степени утверждают, что истина есть то, что можно признавать или во что можно верить благодаря определенным правилам и критериям. Теория объективной истины приводит к совершенно иной позиции, позволяющей нам увидеть истину следующим образом: «некоторая теория может быть истинной, даже если никто не верит в неё, и даже если нет причин для её признания или для веры в то, что она истинна; другая же теория может быть ложной, хотя у нас имеются сравнительно хорошие основания для её признания»⁷.

Поппер отдает предпочтение объективной теории. Он считает одним из её преимуществ то, что она позволяет нам сказать, что мы ищем истину, но не знаем, когда нам удастся найти её; у нас нет критерия истины. Поппер приводит поэтическое сравнение: «Статус истины в объективном смысле – как соответствие фактам – и её роль в качестве регулятивного принципа можно сравнить с горной вершиной, которая почти постоянно закрыта облаками. Альпинист, восходящий на эту вершину, не только сталкивается с трудностями на своем пути, он может даже не знать, достиг он вершины или нет, так как в густой пелене облаков ему трудно отличить главную вершину от второстепенных. Однако это не влияет на объективное существование главной вершины, и если альпинист говорит нам: «У меня есть некоторые сомнения относительно того, поднялся ли я на главную вершину» – то тем самым он признает объективное существование этой вершины. Сама идея ошибки или сомнения (в обычном, прямом смысле) содержит идею объективной истины, которой мы можем и не получить»⁸.

В концепции К. Поппера в отношении проблемы истины смещаются акценты с её обнаружения на поиск. Он считает, что со времен Тарского именно так следует говорить, обосновывая свои позиции тем, что *идея истины* позволяет разумно говорить об ошибках и о рациональной критике, делает возможной критическую дискуссию, направленную на поиски ошибок, устранив большинство из них, появляется возможность приблизиться к истине. По Попперу: «...сама идея ошибки и способности ошибаться включает в себя идею объективной истины как стандарта, которого мы, возможно, не достигаем. (Именно в этом смысле идея истины является регулятивной идеей)»⁹.

⁷ Там же. С. 376.

⁸ Там же. С. 377–378.

⁹ Там же. С. 383.

Итак, Поппер подверг критике критерий истины – подтверждаемость, и выдвинул новый, более значимый с его точки зрения, критерий ложности – фальсификацию. Хотя Поппер и использует понятие истины при анализе научного знания, от истины сохраняется лишь её бледная тень – не истинное знание, которым мы обладаем, а неясный идеал, который, строго говоря, недостижим.

Однако вскоре в дыму дискуссий и эта бледная тень исчезла. Как уже было показано, Поппер полагал, что у нас нет критерия истины, ибо подтверждаемость не может быть таким критерием, но все-таки у нас есть критерий ложности – противоречие теории фактам. Мы не можем с уверенностью указать на истину, но мы можем обнаружить ложную теорию и отбросить её. Идея истины оказывается составляющей дихотомии, ибо о ложности можно говорить лишь в том случае, если ей противостоит истина. Однако, очень скоро было показано, что убеждение Поппера относительно того, что противоречие между теорией и фактом не является несомненным свидетельством ложности теории исторически и методологически ошибочно.

История науки изобилует свидетельствами того, что всякая новая теория противоречит тем или иным фактам и такие противоречия устраняются лишь с течением времени – по мере разработки теории и уточнения или переинтерпретации фактов. Однако полностью такие противоречия никогда не исчезают.

С методологической точки зрения противоречие между теорией и фактом вовсе нельзя рассматривать как свидетельство ложности теории. В экспериментальные процессы, результатом которых является некоторый факт, включены не одна, а, как правило, несколько теорий; используемые нами приборы и инструменты сами опираются на некоторые теоретические представления.

Рассуждения, связывающие теорию с фактом и констатирующие противоречие между ними, часто включают в себя дополнительные допущения, предположения, описание конкретных данных и т.п. Во всех этих элементах, включенных в процесс получения факта, его интерпретацию и сопоставление с теорией могут быть ошибки, неточности, которые сделают сам факт сомнительным или его противоречие с теорией ложным.

Поэтому в случае столкновения теории с фактом можно лишь констатировать противоречие, но чем оно обусловлено – ложностью теории или некорректностью факта – сказать нельзя.

Поэтому как подтверждаемость не может служить обоснованием истинности, так и фальсификация не обосновывает ложность.

Таким образом, в науке неклассического периода существеннейшими моментами, определившими понимание истины, стали достижения квантовой механики, важнейшим из которых является принцип дополнителности, сформулированный Н. Бором. Значение этого принципа применительно к проблеме истины заключалось в том, что он представлял собой совершенно новый метод мышления: он освобождал понимание истины от дихотомии истина-ложь, ведь противоречивые образы микромира могли быть получены благодаря взаимоисключающим экспериментальным установкам, взаимоисключающим наборам классических понятий (например, частиц и волн), но лишь таким образом возможно описать квантово-механические явления. Кроме того, стало понятно, что исследование микромира носит примесь субъективности: «...нужно говорить о состоянии объективного мира, при условии, что это состояние зависит от того, что делает наблюдатель»¹⁰.

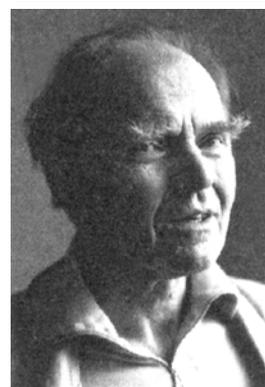
Такое же разрушение однозначного противопоставления истины-лжи происходит и в рамках логико-семантического анализа структур языка науки, что связано с исчезновением критерия как истинности, так и ложности. Здесь тоже можно усмотреть связь с присутствием субъективности, выраженную как смещение акцентов с обнаружения истины в бытии, на видение проблемы истины как проблемы теории познания.

Присутствие субъекта в разрешении проблемы истины объясняет и новую трактовку реальности. В частности, А. Эйнштейн ввел термин «физическая реальность», который имел два значения характеристики объективного мира и мира теоретического как совокупности теоретических объектов, представляющих свойства мира реального в рамках данной физической теории.

Таким образом, к середине XX столетия понятие истины в методологии науки становится излишним, некорректным, обесцененным. В работах ведущих представителей философии науки второй половины XX века *Томаса Куна*, английского философа *Стивена Тулмина* (1922–1998), венгро-британского математика и логика *Имре Лакатоша* (Липшиц, Мольнер) (1924–1994) понятие истины не встречается.

Австро-американский философ *Пол (Пауль) Фейерабенд* (1924–1994) объявляет истину зловредным монстром, который должен быть изгнан из науки и философии подобно другим чудовищам, которыми

¹⁰ Борн М. Физика в жизни моего поколения. – М., 1963. С. 81.



**Пол (Пауль)
Фейерабенд**
(1924–1994)

разум пытается ограничить человеческую свободу. В этом же русле рассуждения одного из представителей радикального конструктивизма *Хайнца фон Ферстера*, считающего, что само употребление понятия истины приводит к ужасным последствиям: «Оно порождает ложь, оно делит людей на тех, кто прав, и тех, кто, как говорят, заблуждается. Истина... это изобретение лгунов»¹¹.

Очевидно, трансформация понимания проблемы истины связана со спецификой восприятия человеком реальности, имеющей ценностный характер. Ценностное отношение прослеживается в восприятии человеком реальности и отражено в классической науке как существование истины-лжи, находимых в самой реальности. В неклассической науке противопоставление снимается принципом дополнителности, а место осуществления мыслится как мир теоретических конструктов, идеализированных объектов. Наконец, постнеклассическая наука создает представление о сложноорганизованной реальности, открытой, развивающейся нелинейно, нестабильно. Мир представлен *не ставшим*, а *становящимся*, непрерывно возникающим и изменяющимся. Растет роль концептуальных компонентов. Если в классике истина была находима, в неклассический период она в большей степени выражалась в процессе поиска, то современный постнеклассический вариант наиболее красноречиво представлен рассуждениями по этому поводу американского философа *Ричарда Рорти* (1931 р.). В статье «Философия и будущее» он пишет: «Если Платон и даже Кант стремились рассматривать общество и культуру, в которых они жили, с внешней позиции, – неизбежной и неизменной истины, – то более поздние философы постепенно отказались от подобных надежд. Поскольку фактор времени берется всерьез, мы должны отбросить приоритеты созерцания над действием. Мы должны согласиться с Марксом, что задача философов – не столько объяснять преэминентность

¹¹ Михайлова Т.Л. Истина в конструктивистском дискурсе, или является ли истина «изобретением лгунов» // Истина и заблуждение. Диалог мировоззрений. Материалы VII Международного научно-богословского симпозиума, 3–4 июня 2003 года. – Н. Новгород, 2003. С. 104.

между прошлым и будущим, сколько помочь сделать будущее отличным от прошлого. Мы не должны претендовать на роль, общую со жрецами и мудрецами. Наша роль больше сходна с ролью инженеров или юристов. В то время как жрецы и мудрецы разрабатывают свою программу, современные философы, подобно инженерам и юристам, сначала должны выяснить, *что нужно их клиентам*» (курсив – О.К.)¹². Прагматичное отношение к роли философа Рорти объясняет тем, что в его понимании: «Истина вечна и неизменна, но трудно быть уверенным, что ею владеешь. Правдивость, как и свобода, временна, случайна и непрочна, но мы можем знать, что ими обладаем... В полностью темпорализованном интеллектуальном мире, где исчезли надежды на уверенность и неизменность, мы, философы, могли бы определить себя как служителей такого рода свободы, как служителей демократии»¹³.



Ричард Рорти (1931 г.)

«Формой жизни» или «способом самовосприятия», ведущими к демократии, у Рорти становится ирония. *Иронию* в контексте работ Рорти следует воспринимать как нечто близкое к антифундаментализму¹⁴. *Ирония* – это способность мыслителя осознать случайный характер своих наиболее глубоких убеждений. Задача же философии, как уже было показано, не поиск истины, а признание относительности любого теоретического усилия. Идея объективной истинности знания как его «соответствия» реальности, по мнению Рорти, один из предрассудков философского фундаментализма и эпистемологии. Целью познания является не поиск истины ради неё самой, а координация адаптивного поведения и выработка плана продуктивных действий.

Анализируя ситуацию, сложившуюся в философии постмодернизма, на примере отношения к проблеме истины Ричардом Рорти, наш современник и соотечественник *Игорь Джоухадзе* приходит к выводу о

¹² Рорти Р. Философия и будущее // Вопросы философии. – 1994. № 6. С. 29.

¹³ Там же. С. 34.

¹⁴ Боррадори Дж. Американский философ: Беседы с Куайном, Дэвидсоном, Патнэмом, Нозиком, Данто, Рорти, Кейвлом, Мокинтайром, Куном. – М., 1998. С. 141.

том, что «постаналитическая «реконструкция» в философии не предполагает замены неудовлетворительных или устарелых, с точки зрения «поздней» философии, теорий познания и истины другими – более современными и правильными теориями. Речь на самом деле идет о том, чтобы доказать ненужность и бессмысленность (!) любых теорий подобного рода вообще. «Истина» есть просто свойство таких высказываний, как $2 \times 2 = 4$... она не имеет никакой сущности, и поэтому никакой теории истины (как соответствия) и познания (как репрезентации сущего) быть не может. Познание на самом деле не отражает (от англ. to copy), а управляет, справляется (от англ. to cope) с явлениями, устанавливая взаимосвязь их с экзистенциальным состоянием субъекта. Понимание и *интерпретирование* (в герменевтике) означает «извлечение пользы» и умение «справляться с событием», это способ держать ситуацию под контролем. Если теория (словарь) удовлетворительно служит – она истинна. «Способ, каким вещи сказываются [и используются], более важен, чем обладание истиной, утверждает Рорти. «Познавательные усилия имеют целью скорее нашу практическую пользу, нежели точное описание вещей как они есть сами по себе... Любой язык – это не попытка скопировать внешний мир, а скорее инструмент для взаимодействия с миром»¹⁵.

¹⁵ Джоухадзе Иг. Неопрагматизм Ричарда Рорти и аналитическая философия // Логос. 1999. № 6. С. 105–106.

РАЗДЕЛ II. ОСОБЕННОСТИ РАЗВИТИЯ ЕСТЕСТВЕННО-НАУЧНОГО ЗНАНИЯ

Лекция 6. Натурфилософия

Для понимания того, как развивалось познание мира, совершим краткий экскурс в историю западной науки.

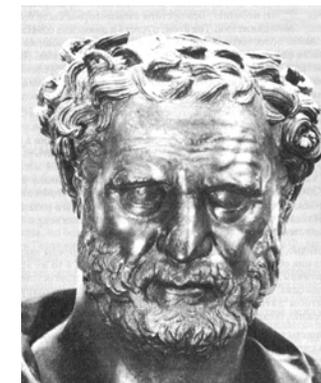
В истории представлений о природе концептуальные и методологические вопросы рассматривались исторически первоначально в натурфилософии, а затем – с начала их возникновения – в рамках естественных наук. Нередко исследования шли параллельно. Границы между натурфилософией и естествознанием, как и место самой натурфилософии в системе философских дисциплин менялось в истории философии.

Натурфилософия (философия природы) – преимущественно философско-умозрительное истолкование природы рассматриваемой в её целостности и опирающееся на некоторые естественнонаучные понятия. Натурфилософия заменяла долгое время неразвитые еще естественные науки, вводя, в частности, для объяснения явлений природы разные «силы» («жизненную», например) или разные физические вещества (флогистон – горючее начало, теплород – невесомая материя, являющаяся причиной тепловых явлений, электрическая жидкость и т.д.).

Родоначальниками натурфилософии были ионийские (милетские) философы. В древнегреческой философии натурфилософия сливалась с естествознанием и именовалась физикой – в отличие от метафизики – «первой философии» – учения о началах и причинах. Сведения о природе натурфилософами черпалось чисто умозрительным способом. Её выводы не носили теоретического характера и были результатом живого непосредственного созерцания. Так, например, Аристотель утверждал, что большой камень падает быстрее, чем маленький. Самое интересное не в том, что это неверно. Аристотелю и в голову не приходило проверить свою идею на опыте. Он бы, вероятно, оскорбился, предложи ему кто-нибудь такое: ведь чтобы найти истину, надо лишь глубоко задуматься, ибо разум выше презренного опыта, разум – превыше всего¹. Тем не менее были сформулированы следующие идеи, имевшие большое значение для развития науки: природа (мир, космос) рассматривалась как нечто целое, не расчлененное на отдельные стороны, час-

ти; это целое и каждая отдельная часть представлялись как нечто живое, изменяющееся, развивающееся; природу стремились познать из нее самой, ставилась задача найти единое первоначало, внутреннее единство многообразного.

Фалес (ок. 625 – ок. 547 гг. до н.э.), рассматривая твердые и жидкие вещества, пришел к заключению, что началом сущего является одна стихия – вода. *Гераклит* (ок. 544 – ок. 483 гг. до н.э.) высказал идею непрерывного изменения («все течет») вещей. Единство противоположностей («Все возникает через борьбу») с его точки зрения, воплощено в огне. *Левкипп* (ок. 500–440 гг. до н.э.) и *Демокрит* (ок. 460–370 гг. до н.э.) основали теорию атомистики, согласно которой вся материя состоит из предельно малых частиц, существующих в пустоте. Различия в свойствах веществ обусловлены составляющими их равными по форме и величине атомами. Древние мыслители, наблюдая, как вещество переходит из одной формы в другую (твердая, жидкая, газообразная) под воздействием различных температур (к примеру, вода может быть в виде пара или льда) предположили, что одинаковые атомы по разному сочетаются в разных условиях. Обладая необыкновенной интуицией, изучая окружающий мир умозрительно, они прокладывали путь к созданию общих теорий.



Демокрит
(ок. 460–370 гг. до н.э.)

У *Аристотеля* (384/383–322/321 гг. до н.э.) постановка многих проблем натурфилософии приобретает уже естественнонаучный характер. «Физическая философия» в его наследии занимает довольно большой объем (работы «Физика», «О небе», «Метеорология» и др.). Аристотель утверждал, что познание мира происходит через постигаемый разумом опыт. Он признавал объективность природы «пытаться доказывать, что природа существует, смешно». Стремясь найти единое основание всех природных явлений, он выделял четыре причины, этой основы:

- *материя* (лежащий в основе вещей физический субстрат);
- *форма* (их природа, облик или замысел – то, что отличает статую от куска мрамора, из которого её изваяли);

¹ Сент-Дьерди А. В дебрях XX века // Химия и жизнь. 1980. № 1. С. 76.

- *действие*, или *начало движения* (то, что вызывало их появление; наше привычное понимание «причины»);
- *цель* (замысел, намерение).

Аристотелю принадлежит идея иерархичности «лестницы» природы: каждая высшая ступень является более сложной, развитой и ценной по сравнению с низшими. Для Аристотеля все обладает возможностью становления, развития и целью, или конечной причиной. В широком смысле это предполагает наличие у пассивных предметов цели, связанной с будущим, а не с началом движения, вызвавшим эти предметы.

Аристотель считал Вселенную конечной, выдвигал идею «перводвигателя» Вселенной, идею геоцентризма (Земля, имеющая форму шара неподвижно пребывает в центре Вселенной). Аристотель дифференцировал различные области знания и разделил все живое на виды и роды – прием классификации, ставший основополагающим в науке.

На смену идеям Аристотеля пришли идеи стоиков (с их точки зрения, Вселенная была создана логосом, т.е. словом или разумом) и эпикурейцев (сторонников более объективного атомистического взгляда).

Христианское богословие развивалось, отталкиваясь от представлений эллинистического мира. Отношение к физическим сущностям, выраженное христианскими мыслителями, в частности Августином Блаженным, восходило ко взглядам Платона на то, что все земное – лишь бледный слепок совершенного горнего мира.

Эти взгляды еще более укрепили представления о Вселенной, данное *Птолемеем Александрийским* (90–168 гг. н.э.) В его космологии вокруг неподвижной Земли по круговых орбитам – эпициклам – движутся планеты, а центры эпициклов скользят по большим несущим кругам – деферентам. Самая дальняя сфера – местопребывание Бога. Идеи греков были утрачены для Запада в эпоху Средневековья. Труды Аристотеля и других мыслителей были переведены на арабский язык и получили дальнейшее развитие у мусульманских ученых.

В XIII веке наследие Аристотеля, благодаря переводу на латинский язык толкований его трудов *Аверроэсом* (Ибн Рошд или Ибн Рушд (1126–1198) арабский врач, правовед, философ), пришло на Запад и распространилось в возникавших университетах. Преподавание в университетах натурфилософии явилось важным подготовительным этапом для последующих достижений в науке.

Синтез представлений, осуществлявшийся средневековыми богословами (Фомой Аквинским (1225–1274) и др.) был нацелен на то, что-

бы объединить основное положение христианского учения с метафизикой Аристотеля. Соединение достижений античной философии с религиозным мировоззрением подтвердило выдвинутую Аристотелем «конечную причину» вещей, то есть тезис о том, что все имеет цель.

Для средневекового человека Земля была центром Вселенной, жизнь людей – промысел Божий. Рациональная Вселенная, образованная неподвижным мировым перводвигателем, защищала человека от отчаяния и отрицала мир, где все лишь продолжение случая. Она вселяла уверенность в то, что человеческая жизнь обладает целью и смыслом.

В Новое время (начиная с XVII в.) начинается параллельное и тесно связанное существование натурфилософии и возникающих частных наук.

Эпоха Возрождения и Реформации в Европе утверждают значимость человеческого разума. Широкое распространение получает скептицизм. XVII в. – время политических столкновений. Развитие науки в этот период происходит на основе идей, утверждающих личную свободу и упразднение традиционной власти, как политической, так и религиозной.

Фрэнсис Бэкон (1561–1626) – основоположник научного метода, провозгласившего, что всякое знание должно базироваться на фактах и эксперименте. Таким образом, он отверг концепцию Аристотеля о цели как конечной причине.

Ф. Бэкон всесторонне разрабатывал категорию материи, понимая её как активное начало. Он считал, что материя – совокупность материальных тел, наделенных многообразными качествами. Неотъемлемым свойством материи, по Бэкону, является движение. Он выделял 19 видов движения. Важным принципом познания природных вещей Бэкон считал исторический подход к ним, то есть необходимость «охватить и происхождение вещей, и их существование, и их гибель». Бэкон утверждал, что при сборе данных нужно не только отыскивать то, что подтверждает наши мысли, но и учитывать противоречащие им факты. Этим он предвосхитил труды философа XX века Карла Поппера, сделавшего фальсификацию, а не верификацию подлинной проверкой гипотезы².



Фрэнсис Бэкон
(1561–1626)

² Томпсон М. Философия науки. – М., 2003. С. 31.

В целом Бэкон усматривал в природе техническую причинность: все происходит вследствие каких-то причин и условий, то есть суть вещей заключается непосредственно в прошлом, а не определяется целями, отнесенными к будущему.

Механистически-метафизическая картина мира, составившая основу науки и философии вплоть до XIX в. формировалась в XVIII веке, в том числе и благодаря усилиям **Рене Декарта** (1596–1650). Р. Декарт, разрабатывая категорию телесной субстанции, считал, что телесные частицы делимы до бесконечности. Он выявил связь телесной субстанции с протяжением (пространством)



Рене Декарт
(1596–1650)

и с движением (понимал его как механическое движение). Высказал идею естественного возникновения и развития Солнечной системы. В математике он один из создателей аналитической геометрии, ввел переменную величину и буквенные обозначения. Предложил важную для биологии схему рефлекса.

Много плодотворных идей в своей натурфилософской концепции высказал **Бenedикт Спиноза** (1632–1677). Среди них идеи об объективности субстанции, о взаимодействии и развитии природы вечной и бесконечной, идея противоречия (единства противоположностей) и др.

Готфрид Лейбниц (1646–1716 гг.) синтезировал все рациональное в предшествующей философии с новейшим научным знанием на основе предложенного им универсального метода, подчеркивая при этом необходимость тесной связи теории с практикой, философии с частными науками. В области естественнонаучной он отходит от механики и подходит к энергетике (здесь сыграли роль результаты наблюдений с помощью микроскопа жизненных процессов, протекающих в организме). Наиболее заметно его учение о монадах, где предвосхищены идеи генетики. Монады – простые телесные, душевные более или менее создательные субстанции; их действующие силы заключаются в представлениях. Различие монад в различии их представлений. Бог – первомонада, все другие монады – её излучения. Согласно Лейбницу, Бог создал все субстанции таким образом, что, следуя с полной самостоятельностью закону своего внутреннего развития, каждая из них одно-

временного в каждое мгновение находится в точном соответствии с другими, в этом заключается «предустановленная гармония».

Натурфилософия была одной из основных философских дисциплин немецкой классической философии.

Иммануил Кант (1724–1804) свои основные натурфилософские и естественнонаучные идеи высказал в «докритический» период своего творческого развития – особенно в работе «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755). В «критический» период творчества проблемы естествознания нашли отражение в работе «Метафизические начальные основания естественной философии» (1786).



Иммануил Кант
(1724–1804)

Важнейшая заслуга Канта – разработка космогонической гипотезы. Она вошла в науку как гипотеза Канта–Лапласа, то есть французский математик и астроном П. Лаплас дополнил, развил и пытался математически обосновать данную гипотезу. Кант сформулировал диалектическую идею естественного генезиса и развития Солнечной системы, стремился объяснить природу из нее самой, однако, считал, что причина мира – Бог, а не материя.

Он развивал идею универсальной взаимосвязи мира, то есть системного характера Вселенной, стремился соединить принципы системности и историзма. Ему принадлежит идея об уровнях организации материи и вывод о том, что органический мир допускает лишь телеологическое (целесообразное), но никак не физико-механистическое объяснение.

Кант разработал учение о замедленном – в результате приливного трения – суточном вращении Земли. В биологии предложил классификацию животного мира, в антропологии – идею естественной истории человеческих рас. Ему принадлежит мысль о том, что во всяком знании содержится столько науки, сколько в нем математики. Кант считал, что движение неразрывно связано с материей, которая есть единственный предмет «чистого» естествознания, указывал на необходимость чувственного опыта и логических теорий.

Важнейшие натурфилософские идеи содержатся в трудах **Фридриха Шеллинга** (1775–1854). Главная из них – обоснование необходимости диалектического подхода.

Из других важных особенностей можно отметить следующие:

1. Диалектическая картина природы представлена как восхождение от низшего к высшему, от неорганической к органической, вплоть до появления человека.

2. Понимание противоречий как глубинного источника развития всего сущего.

Всеобщий закон конечных явлений материи – это, по Шеллингу, закон полярности. Развитие через поляризацию – основной принцип развития и природы, и духа (полюса магнита, объект и субъект и т.п.). Опираясь на принцип полярности, Шеллинг задолго до Эрстеда и Фарадея указывал на связь между электричеством и магнетизмом, предугадал (более чем за 100 лет до Луи де Бройля) корпускулярно-волновую природу света, ратовал за то, чтобы «соединить преимущества обоих в одной гипотезе».

3. Подчеркивал единство и целостность природы, всеобщей связи её явлений. Вся материя, согласно Шеллингу, внутренне едина и по существу представляет собой тождество. В природе нет ничего отдельно от другого, вне другого, все абсолютно едино и одно в другом. Природа – это «всеобщий организм», «живое целое», а «существенное в вещах есть жизнь». Неживая природа – это только «оцепеневшая жизнь», «недоразвитый организм». Натурфилософия Шеллинга носила антимеханистический характер. Принцип целесообразности, лежащий в основе живого организма, стал у него общим принципом объяснения природы.

Итак, природа имеет четыре основных атрибута: материальность, органическую целостность, развитие, полярность.

Природа рассматривается как первичная реальность, на высшей ступени эволюции которой появляется человек.

Шеллинг подчеркивает необходимость объединения усилий философии и естественных наук в изучении природы. Натурфилософию он называет «матерью всех важнейших открытий в естествознании» (много лет спустя А. Эйнштейн назвал её «душою истинного опыта»).



Фридрих Вильгельм Иозеф Шеллинг
(1775–1854)

Георг Гегель (1770–1831) в своей «Философии природы» поставил две основные цели. Во-первых, осмыслить природу в её целостности и развитии, опираясь на естественнонаучные знания своей эпохи. Во-вторых, ввести в естествознание диалектику, ибо господствующим в то время был метафизический способ мышления. Основные рациональные идеи философии Гегеля таковы:

1. Показана необходимость объединения философского и естественнонаучного знания.

2. Дан систематический синтез наук о природе, обобщены идеи естествознания своего времени.

3. Проведена «нить развития» во всех рассматриваемых им сферах действительности (в том числе в природе, которая у него есть целостная развивающаяся «форма бытия идеи»).

4. Выявлены уровни развития природы и соответствующие им области естествознания. «Философия природы» Гегеля имеет 3 раздела:

а) Механика, где высказана идея (почти за 100 лет до теории относительности Эйнштейна) о единстве материи, движения, пространства и времени.

б) Физика, где рассматриваются свет, звук, теплота и другие «стихии», а в конце – «химический процесс».

в) Органическая физика, которая изучает такие стадии развития как «геологическая природа», «растительная природа», «животный организм».

5. Показал, что природа пронизана многообразными противоречиями и подчеркнул, что, поскольку противоречие есть «корень всякого движения и жизненности», то «смешно говорить, что противоречие нельзя мыслить».

6. Дал критику метафизического способа мышления и обосновал необходимость перехода естествознания к диалектическому способу мышления. Поскольку без мышления, подчеркивал Гегель, нельзя двинуться ни на один шаг, а для мышления необходимы логические категории и принципы, то естествоиспытатели, находясь «в плену» у логики (которая есть диалектика и теория



Георг Вильгельм Фридрих Гегель
(1770–1831)

познания). Над ними в этом смысле властвует философия и «всякая наука есть прикладная логика». Гегель подчеркивал, что нужно овладеть «хорошей» (прежде всего диалектической) философией и умело применять её принципы в научном исследовании.

Несмотря на содержательные идеи (в том числе и методологические) «старая» натурфилософия была исторически ограничена.

Фридрих Энгельс (1820–1895) писал, что «она заменяла неизвестные еще ей действительные связи явлений идеальными, пополняя действительные проблемы лишь в воображении. При этом ею были высказаны многие гениальные мысли и предугаданы многие позднейшие открытия, но немало было также наговорено вздора. Иначе тогда и быть не могло. Теперь же, когда нам достаточно взглянуть на результаты изучения природы диалектически, то есть с точки зрения их собственной связи... натурфилософии пришел конец»³.

Основные причины гибели натурфилософии:

– формирование естественных наук, которые во времена Гегеля достигли определенной степени зрелости;

– критика со стороны крупных естествоиспытателей. Карл Гаусс (немецкий математик 1777–1855) писал: «Почитайте Шеллинга и Гегеля и их сообщников, и у вас волосы встанут дыбом», а Герман Гельмгольц (немецкий физик 1821–1894) считал, что гегелевская натурфилософия является бессмыслицей;

– критика со стороны возникшего в 30-х гг. XIX в. позитивизма (Огюст Конт, Джон Стюарт Милль, Герберт Спенсер и др.), который провозгласил решительный разрыв с философской («метафизической») традицией, считал, что наука не нуждается ни в какой-либо стоящей над ней философии.

Важно заметить, что отдельные общеупотребительные (и в этом смысле натурфилософские) представления формулируются и в наше время. Когда недостаточно или вовсе нет фактов, подтверждающих их, такие представления высказываются в рамках онтологии (философского учения о бытии как таковом), философии естествознания, теоретического естествознания или внутри самих естественных наук.

Подобные представления возникают, как правило, не из анализа природы самой по себе, а из освоения концептуального аппарата естественных наук, их фундаментальных принципов, понятий и законов.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 304–305

Лекция 7. Классическое естествознание

Становление естествознания как определенной системы начинается примерно в XVI–XVII вв. и заканчивается на рубеже XIX–XX вв.

Естествознание – система наук о природе, наряду с науками об обществе и о самом познании. В современном словоупотреблении понятие природа употребляется в трёх основных значениях:

1. В самом широком смысле – все сущее, весь мир как целостная развивающаяся система в многообразии его форм. В этом смысле понятие природы стоит в одном ряду с понятиями материя, Универсум, Вселенная, объективная реальность.

2. Естественная среда обитания человека, совокупность естественных условий его существования: географическая среда, народонаселение, вещество, энергия и т.д.

3. Искусственная среда обитания человека, то есть созданные им материальные условия его существования. Это так называемая «вторая природа» – совокупность вещей, не находящихся в природе в готовом виде и создаваемых в процессе общественного производства (техника, строения, сооружения, водохранилища, каналы и т.п.).

Второй и третий аспекты «природы» нередко объединяются в понятие «окружающая среда».

Объектом (предметом) естествознания является «природа» в первом значении этого понятия.

Предмет естествознания – материя в её различных видах, уровнях организации и формах движения. Каждая основная отрасль естествознания подразделяется на ряд научных дисциплин. Так, по характеру объектов химия разделяется на неорганическую и органическую, биология на ботанику и зоологию и т.п. При этом связь наук о природе отражает развитие последних, идущее от объектов более простых к более сложным и высшим. В современном естествознании существует множество переходных («стыковых») наук, которые свидетельствуют об отсутствии каких-либо резких граней между различными его отраслями.

Естествознание имеет следующие цели:

1. Раскрытие сущности явлений природы, познание её законов.
2. Предвидение на этой основе новых явлений и процессов.
3. Использование на практике познанных законов природы – прежде всего в технике и технологии.

4. Разработка форм, методов и принципов естественнонаучного познания.

Естествознание в целом и отдельные естественные науки всегда развиваются в определенном социокультурном контексте.

Первый этап развития естествознания – механистическое естествознание. Этот этап совпадает со временем перехода от феодализма к капитализму в Западной Европе. Начавшееся бурное развитие промышленности, горного и военного дела, транспорта и других сфер производства потребовало решения целого ряда технических задач. В этой связи началось интенсивное формирование и развитие частных наук, среди которых особую значимость приобрела механика. Активное деятельностное отношение к миру требовало познания его существенных связей, причин и закономерностей, а значит усиления внимания к проблемам и самого познания и его форм, методов, возможностей и т.п. Одной из ключевых проблем стала проблема метода. Укрепляется идея о возможности изменения, переделывания природы, на основе познания её закономерностей, все более осознается практическая ценность научного знания («знание – сила»). Механистическое естествознание начинает развиваться ускоренными темпами.

Этап механистического естествознания можно условно подразделить на две ступени: доньютоновскую и ньютоновскую, связанных соответственно с двумя глобальными научными революциями, происшедшими в XVI–XVII вв. и создавшими принципиально новое (по сравнению с античностью и средневековьем) понимание мира.

Доньютоновская ступень – и, соответственно, первая научная революция – происходила в период Возрождения, и её содержание определило гелиоцентрическое учение **Николая Коперника** (1473–1543). Польский монах в своем труде «Об обращении небесных сфер» утверждал, что Земля не является центром мироздания и что «Солнце, как бы восседающее на Царском престоле, управляет вращающимся около него семейством светил». Земля за сутки обращается вокруг своей оси, а за год – вокруг Солнца. Он также говорит об отсутствии смещения относительно положения



Николай Коперник
(1473–1543)

звезд, если смотреть на них с разных точек Земли. Отсюда он делал вывод, что звезды находятся значительно дальше Солнца. Он высказал мысль о движении как естественном свойстве материальных объектов, подчиняющихся определенным законам, и указал на ограниченность чувственного познания («Солнце ходит вокруг Земли»). Но Коперник был убежден в конечности мироздания: Вселенная где-то заканчивается твердой сферой, на которой закреплены неподвижные звезды.

Предложенный Коперником взгляд на Вселенную, опирающийся на наблюдения (в отсутствие телескопа) и математику, упрощал вычисления и демонстрировал возможность различных толкований одних и тех же фактов. Коперник шел в направлении, которое в последующие четыре столетия полностью изменило образ мышления¹.

Астрономическая революция **Тихо Браге** (1546–1601) дополнил картину мироздания вычислениями, но исходил при этом из того, что все планеты движутся вокруг Солнца, а Солнце и планеты вращаются вокруг Земли. Итальянец **Джордано Бруно** (1548–1600) отрицал наличие центра Вселенной, отстаивая тезис о её бесконечности и о бесчисленном количестве миров, подобных Солнечной системе.

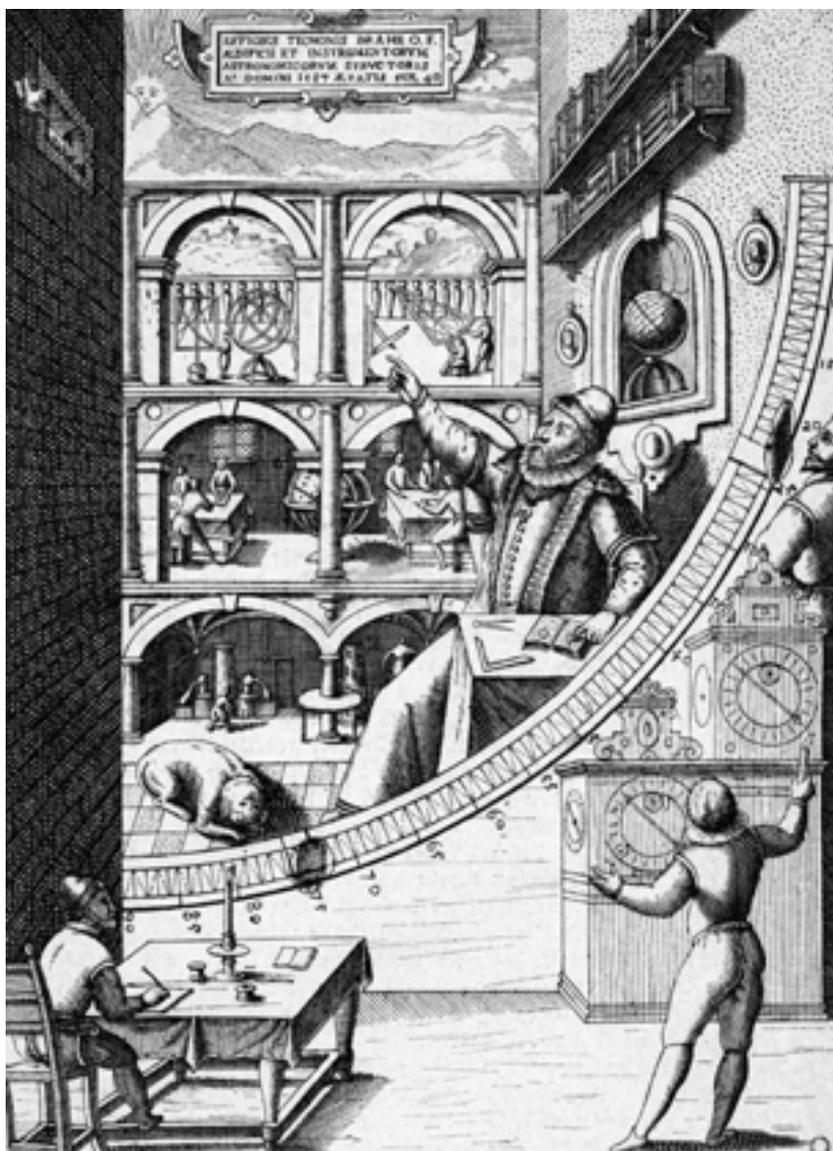
Вторая глобальная научная революция произошла в XVII в. Обычно её связывают с именами **Галилео Галилея**, **Иоганна Коплера** и **Исаака Ньютона**. **Галилео Галилей** (1564–1642) основоположник классической механики, один из основателей современного экспериментально-теоретического естествознания, основатель новой механистической натурфилософии. Открытие им принципа инерции, исследование свободного падения тел имели большое значение для становления механики как науки.

В основе мировоззрения Галилея лежит признание им объективного существования мира, который бесконечен и вечен, при этом Галилей допускал божественный первотолчок. В природе, по Галилею, ничто не уничтожается и не порождается, происходит лишь изменение взаимного расположения тел или их частей. Материя состоит из неделимых ато-

¹ Томпсон М. Философия науки. – М., 2003. С. 35.



Галилео Галилей
(1564–1642)



Тихо Браге (1546–1601) в своей обсерватории. Внизу его помощники: один записывает наблюдения, другой отсчитывает время. Главный наблюдатель визирует звезду через отверстие в стене.

мов, её движение – универсальное механическое движение. Небесные светила подобны Земле и подчиняются единым законам механики. Все процессы в природе обусловлены строгой механической причинностью. Отсюда подлинная цель науки – отыскать причины явлений. Исходный пункт познания природы – наблюдение, а основа науки – опыт. Согласно Галилею, научное познание должно базироваться на планомерном и точном эксперименте как мысленном, так и реальном. Понятие опыта, в отличие от своих предшественников, Галилей не сводил к простому наблюдению, а предпочитал планомерно поставленный эксперимент, посредством которого исследователь как бы ставит природе интересующие его вопросы и ищет на них ответы. Метод этот Галилей назвал *резолутивным*, который, в сущности, есть метод анализа, расчленения природы, то есть аналитический. Благодаря этому методу вычленились предельные феномены познания, логически возможные, но не представимые в реальной действительности (например, мгновенная скорость).

Другим важнейшим методом познания Галилей признавал *композитивный*, то есть синтетический, который посредством цепи дедукции (выведение частного из общего) проверяет истинность выдвинутых при анализе гипотетических предположений. Галилей считает, что хотя опыт и является исходным пунктом познания, но сам по себе он не дает еще достоверного знания. Последнее достигается планомерным реальным и мыслительным экспериментированием, которое опирается на строго количественное математическое описание.

Галилей первым показал, что опытные данные в своей первозданности вовсе не являются исходным элементом познания. Опыт не может не предвшаться определенными теоретическими допущениями, не может не быть «теоретически нагруженным». Галилей был убежден, что «фактуальные данные» никогда не могут быть даны в их «девственной первозданности». Они всегда так или иначе «пропускаются» через определенное теоретическое видение реальности, в свете которого они получают соответствующую интерпретацию. Достоверное знание в итоге реализуется в объясняющей теоретической схеме как единство синтетического и аналитического, чувственного и рационального. Следовательно, отличительное свойство метода Галилея – построение научной эмпирии.

Немецкий физик-теоретик **Вернер Гейзенберг** (1907–1976), оценивая методологические идеи Галилея, отмечал, что «Галилей отвернулся

от традиционной, опиравшейся на Аристотеля, науки своего времени и подхватил философские идеи Платона... Новый метод стремился не к описанию непосредственно наблюдаемых фактов, а скорее к проектированию экспериментов, к искусственному созданию феноменов, при обычных условиях не наблюдаемых, и к их расчету на базе математической теории»².

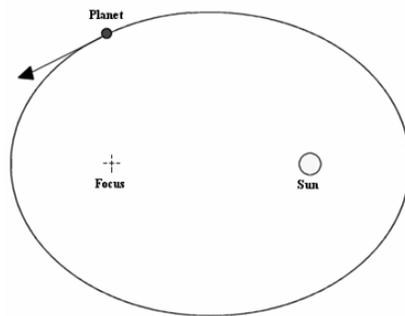
Американо-австрийский философ и методолог науки **Пол (Пауль) Фейерабенд** (1924–1994) обращает внимание на новаторский характер методологических поисков Галилея: «Галилей нарушает важнейшие правила научного метода, изобретенные Аристотелем и канонизированные логическими позитивистами (такими как Карнак и Поппер); Галилей добивается успеха потому, что не следует этим правилам»³.

Альберт Эйнштейн (1879–1955) и **Леопольд Инфельд** (1898–1968) писали, имея в виду прежде всего галилеевский принцип инерции: «открытие, сделанное Галилеем, и применение им методов научного рассуждения были одним из самых важных достижений в истории человеческой мысли, и оно отмечает действительное начало физики. Это открытие учит нас тому, что интуитивным выводам, базирующимся на непосредственном наблюдении, не всегда можно доверять, то есть они иногда ведут по ложному следу»⁴.

Следующую нить, связывающую науку с аристотелевской философией порвал немецкий астроном **Иоганн Кеплер** (1571–1630). Наблюдая за обращением Марса, он выявил различия между наблюдениями и тем, что должно было происходить по расчетам, предполагавшим, что орбиты планет являются эпициклами. Он делает вывод, что орбита Марса скорее походит на эллипс, а не на окружность. Кеплер установил три закона движения планет относительно Солнца:

1. Каждая планета движется по эллипсу, в одном из фокусов которого находится Солнце.

2. Радиус-вектор, проведенный от Солнца к планете, в равные

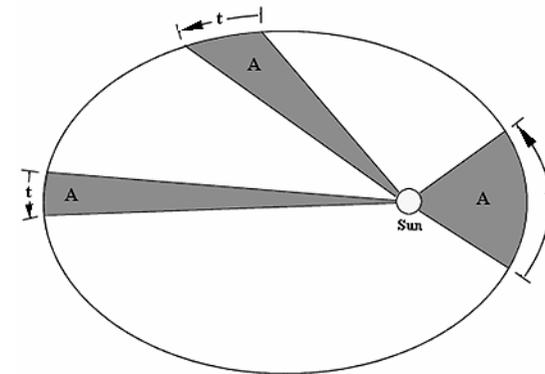


² Гейзенберг В. Шаги за горизонт. – М., 1987. С. 232.

³ Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. – М., 1986. С. 304.

⁴ Эйнштейн А., Инфельд Л. Эволюция физики. – М., 1965. С. 10.

промежутки времени замечает равные площади: скорость движения планеты тем больше, чем ближе она к Солнцу.



3. Квадраты времени обращения планет вокруг Солнца относятся как кубы их средних расстояний от него.

Кеплер предложил теорию солнечных и лунных затмений и способы их предсказания. Но объяснить причины движения планет он не смог, динамика – учение о силах и взаимодействиях – была создана позже И. Ньютоном.

Завершилась вторая научная революция творчеством английского математика, механика, астронома и физика **Исаака Ньютона** (1643–1727). Его научное наследие чрезвычайно глубоко и разнообразно, уже хотя бы потому, что, как сказал он сам: «Я стоял на плечах гигантов». В своем главном труде «Математические начала натуральной философии» Ньютон исследовал мир с помощью математики. Введением понятий абсолютного пространства, времени, массы, силы, скорости, ускорения и открытием законов движения физических тел (теоретически обосновал законы Кеплера, создав небесную механику) он заложил основу для развития физики. Ньютон различал абсолютные и относительные пространство и время, абсолютные и относительные движения. Абсолютное пространство и время, по Ньютону, являются объективными сущностями, не зависящими от наблюдений и движения материальных объектов. Относительные пространство и время – категории эмпирические; они постигаются чувственно, используются в обыденной жизни и наблюдениях. Задача натуральной философии (физики), по Ньютону, состоит в том, чтобы распознать истинные движения и изучать их законы.

Как отмечал Альберт Эйнштейн, в работах И. Ньютона «проявилось стремление найти для унификации всех отраслей науки теоретическую основу, образованную минимальным числом понятий и фундаментальных отношений, из которых логическим путем можно было бы вывести все понятия и соотношения отдельных дисциплин».

Научный метод Ньютона имел целью четкое противопоставление достоверного естественнонаучного знания вымыслам и умозрительным схемам натурфилософии. Знаменитое его высказывание «гипотез не измышляю» было лозунгом этого противопоставления.

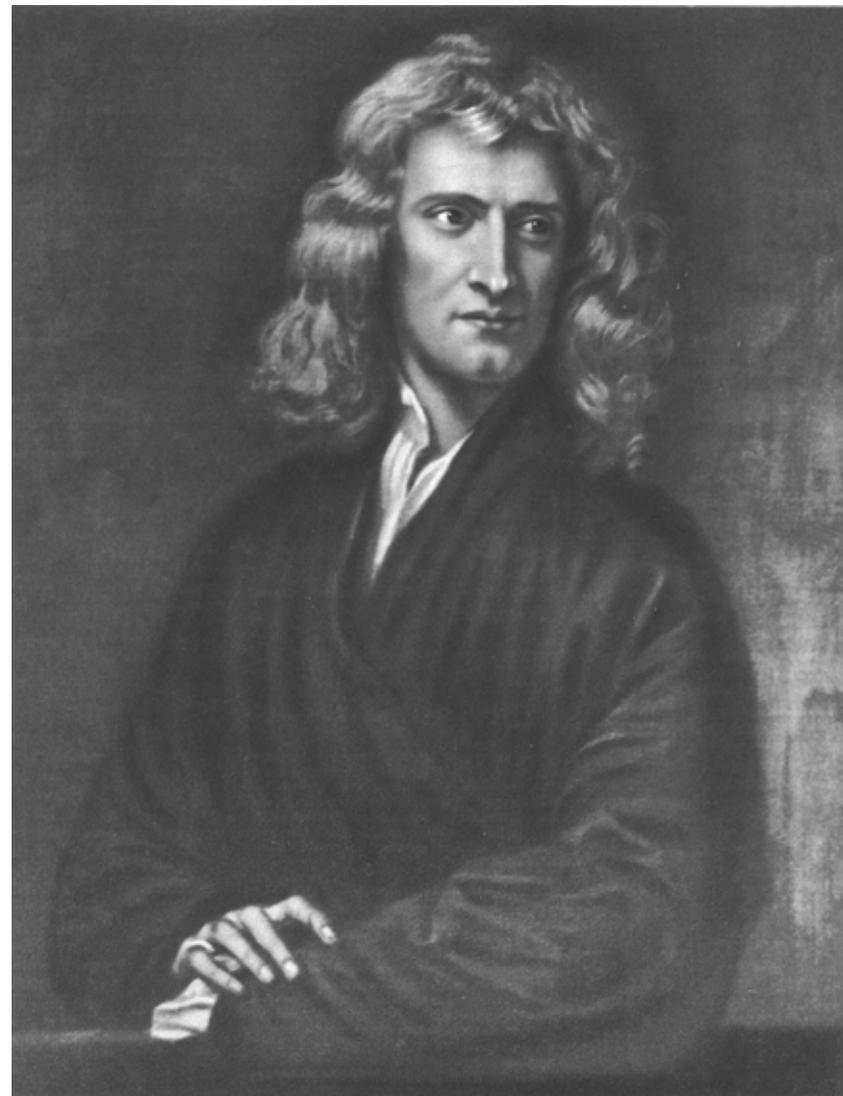
Содержание научного метода Ньютона сводится к следующим основным «ходам мысли»:

1. провести опыты, наблюдения, эксперименты;
2. посредством индукции вычленив в чистом виде отдельные стороны естественного процесса и сделать их объективно наблюдаемыми;
3. понять управляющие этими процессами фундаментальные закономерности, принципы;
4. осуществить математические выражения этих принципов, то есть математически сформулировать взаимосвязи естественных процессов.
5. построить теоретическую систему путем дедуктивного развертывания фундаментальных принципов, то есть «прийти к законам, имеющим неограниченную силу во всем Космосе» (В. Гейзенберг);
6. использовать силы природы и подчинить их нашим целям и технике (В. Гейзенберг).

На основе метода Ньютона в рассматриваемый период был разработан и использовался огромный «арсенал» самых различных методов: наблюдение, эксперимент, индукция, дедукция, анализ, синтез, математические методы, идеализация и др.

Основное содержание механической картины мира, созданной Ньютоном сводится к следующим моментам:

1. Весь мир, вся Вселенная понимается как совокупность огромного числа неделимых и неизменных частиц, перемещающихся в абсолютном пространстве и времени, взаимосвязанных силами тяготения, мгновенно передающимися от тела к телу через пустоту (ньютоновский принцип дальнего действия). Все движения тел рассматриваются относительно неподвижного и неизменяемого абсолютного пространства, выступающего у Ньютона как абсолютная система отсчета. Геометрические свойства абсолютного пространства совпадают со свойствами пространства Евклида: оно однородно и изотропно, трехмерно, неограниченно, обладает нулевой кривизной и метрично (определены расстоя-



Исаак Ньютон (1643–1727)

ния между точками пространства). Метрика пространства Евклида–Ньютона (квадрат расстояния между двумя его близкими точками определяется выражением: $dl^2 = dx^2 + dy^2 + dz^2$, где x, y, z – декартовы координаты точек пространства. Вся метрика инвариантна относительно допустимых преобразований (движений) пространства.

Абсолютное время Ньютона – есть поток чистой длительности, который не зависит от движения тел. Этот поток неограничен, однороден, непрерывен, одномерен и всегда направлен в одну сторону – в будущее. Однородность времени означает, что все законы движения не изменяются с течением времени. Время протекает одинаково во всех точках абсолютного пространства и во всех используемых системах отсчета. Если два события одновременны в одной системе отсчета, то они будут одновременны и в любой другой системе отсчета. Ньютоновская концепция – пример субстанционального подхода к пространству-времени как к самостоятельной физической категории, выполняющей роль вместилища всего сущего.

2. Согласно принципу дальнего действия любые события жестко предопределены законами классической механики, так что если бы существовал, по выражению Пьера Лапласа, «всеобъемлющий ум», то он мог бы их однозначно предсказывать и предвычислять.

3. В механической картине мир был представлен состоящим из вещества, где элементарным объектом выступал атом. Главным понятием при описании механических процессов были понятия «тело» и «корпускула».

4. Природа понималась как простая машина, части которой подчинялись жесткой детерминации.

Если Аристотель утверждал, что тело тяготеет к своему естественному месту в мире (в соответствии с общей теорией целеполагания), то Ньютон доказывает фактор наличия сил, вызывающих изменения. В связи с такой постановкой проблемы меняются акценты: прошлое, а не будущее определяет происходящее.

Значимость мировосприятия Ньютона заключается не только в открытых им основополагающих законах движения, но и в общих взглядах на мир как разумное и уопостигаемое пространство, где любое действие можно начертать и выразить математически.

Механическая картина мира давала естественнонаучное понимание многих явлений природы, но все-таки была ограниченной: «эта картина не охватывала ни наук о жизни, ни наук о человеке, то есть не охватывала подавляющей части современного научного аппарата. Однако она

позволила то, чего до сих пор в науке не было в сколь-нибудь значительной степени, позволила предсказывать события, предвидеть их с огромной точностью»⁶.

Механистичность, метафизичность мышления Ньютона проявляется, в частности, в его утверждении о том, что материя – инертная субстанция, обреченная на извечное повторение хода вещей, из нее исключена эволюция; вещи неподвижны, лишены развития и взаимосвязи; время – чистая длительность, а пространство – пустое «вместилище» вещества, существующее независимо от материи и времени, в отрыве от них. Ощущая недостаточность своей картины мира, Ньютон апеллировал к идеям творения.

Несмотря на свою ограниченность, механическая картина мира оказала мощное влияние на развитие наук своего времени. Это прежде всего было очевидно в физике, в других же областях знания распространение механической картины мира потребовало разработки концептуального аппарата ньютоновской теории и развития математического формализма. А. Эйнштейн писал: «Значение трудов Ньютона заключается не только в том, что им была создана практически применимая и логически удовлетворительная основа механики, а и в том, что до конца XIX в. эти труды служили программой всех теоретических исследований в физике»⁷.

Развитие многих областей научного познания определялось в этот период непосредственным воздействием на них идей механической картины мира.

Английский физик и химик **Роберт Бойль** (1627–1691) выдвинул программу, которая переносила в химию принципы и образы объяснения, сформулированные в механике, он предлагал объяснить все химические явления, исходя из представлений о движении, малых частиц материи (корпускул).

Механическая картина мира оказывала сильное влияние и на развитие биологии. Французский естествоиспытатель **Жан Батист Ламарк** (1744–1829), пытаясь найти естественные причины развития организмов,



Роберт Бойль
(1627–1691)

⁵ Эйнштейн А. Физика и реальность. – М., 1965. С. 68.

⁶ Вернадский В.И. О науке. – Дубна, 1997. Т. 1. С. 426.

опирался на вариант механической картины мира, включавший идею «невесомых». Он полагал, что именно последние являются источником органических движений и изменений в живых существах. Развитие жизни, по его мнению, выступает как «нарастающее движение флюидов», которое и было причиной усложнения организмов и их изменения.

Довольно сильным влияние механической картины мира было на знание о человеке о обществе.

Однако по мере экспансии механической картины мира на новые предметные области, наука все чаще сталкивалась с необходимостью учитывать особенности этих областей, требующих новых, немеханических представлений. В связи с накоплением фактов, трудно согласовываемых с механистическими представлениями, к середине XIX в. механическая картина мира утратила статус общенаучной картины.

Говоря о *механической картине мира*, необходимо отличать это понятие от понятия «механицизм». Если первое понятие обозначает концептуальный образ природы, то второе – методологическую установку. А именно – односторонний методологический подход, основанный на абсолютизации данной картины, признании законов механики как единственных законов мироздания, а механической формы движения материи как единственно возможной.

Сущность механистического подхода сформулировал французский физик и математик **Пьер Лаплас** (1749–1827), который подчеркивал, что принципы механической картины мира должны быть приняты в качестве идеала объяснения любых природных процессов, истинной методики исследования законов природы. Успехи механической теории в объяснении явлений природы, а также их большое значение для развития техники, конструирования, военного дела и других сфер деятельности привели к абсолютизации механической картины мира, которая стала рассматриваться в качестве универсальной.

Таким образом, естествознание рассматриваемого периода было механическим, поскольку ко всем природным процессам прилагался исключительно масштаб механики. Стремление расчлнить природу на отдельные «участки» и подвергать их анализу каждый по отдельности, постепенно превращалось в привычку представлять природу состоящей из неизменных вещей, лишенных развития и взаимной связи. Так сложился метафизический способ мышления, одним из выражений которого был механицизм как своеобразная методологическая доктрина.

⁷ Эйнштейн А. Физика и реальность. – М., 1965. С. 15.

Лекция 8. Неклассическое естествознание

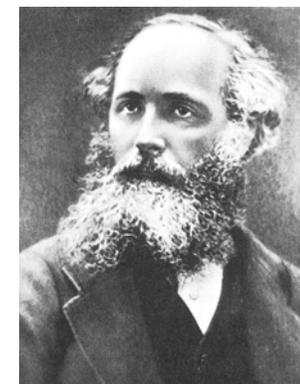
В XVII–XVIII вв. классическое естествознание стремилось объяснить причины явлений (включая социальные) на основе законов механики. В XIX столетии стало очевидно, что законы ньютоновской механики не могут играть роль универсальных законов природы. «Подрыв» механической картины мира шел главным образом с двух сторон: во-первых, со стороны самой физики и, во-вторых, со стороны геологии и биологии.

Уже с конца XVIII в. в естественных науках накапливались факты, которые не «вмещались» в механическую картину мира и не объяснялись ею.

Активизация исследований в области электрического и магнитного поля привела к выводу о взаимосвязи между электричеством и магнетизмом. Он выдвинул идею о существовании электрического и магнитного поля.

Английский ученый **Джеймс Максвелл** (1831–1879) создал электродинамику и статистическую физику, построил теорию электромагнитного поля, предсказал существование электромагнитных волн, выдвинул идею об электромагнитной природе света. Теперь *материя* предстала не только как *вещество* (как в механической картине мира), но и как *электромагнитное поле*. А. Эйнштейн писал: «первый удар по учению Ньютона о движении как программе для всей теоретической физики нанесла максвелловская теория электричества...; наряду с материальной точкой и её движением появилась нового рода физическая реальность. А именно “поле”»¹.

А именно “поле”»¹.



Джеймс Клерк Максвелл
(1831–1879)

Электродинамика – классическая теория электромагнитных процессов, в которых основную роль играют взаимодействия между заряженными частицами, осуществляющиеся посредством электромагнитного поля – особой формы материи.

Все электромагнитные явления могут быть описаны с помощью уравнений Максвелла. В этих уравнениях дана математическая форму-

¹ Эйнштейн А. Физика и реальность. – М., 1965. С. 17.

лировка законов поля, выражающих его структуру. Электромагнитные взаимодействия осуществляются между ядрами и электронами в атомах и молекулах. К электромагнитному взаимодействию сводится большинство сил, проявляющихся в макроскопических процессах – силы упругости, трения, химические связи и др.

Успехи электродинамики привели к созданию *электромагнитной картины мира*, которая объясняла более широкий круг вопросов, более глубоко выражала единство мира, поскольку электричество и магнетизм объяснялись на основе одних и тех же законов (законы Ампера, Ома, Био–Савара–Лапласа и др.)

Поскольку электромагнитные процессы не редуцировались (сводились) к механическим, то стало формироваться убеждение в том, что основные законы мироздания – не законы механики, а законы электродинамики. Механический подход к таким явлениям как свет, электричество, магнетизм не увенчался успехом, и электродинамика все чаще заменяла механику.

Оценивая качественный поворот, произошедший в миропонимании в связи с работами в области электромагнетизма, А. Эйнштейн и Л. Инфельд писали: «Во второй половине XIX столетия в физику были введены новые революционные идеи; они открыли путь к новому философскому взгляду, отличающемуся от механического. Результаты работ Фарадея, Максвелла и Герца привели к развитию современной физики, к созданию новых понятий, образующих новую картину действительности»². С тех пор механические представления о мире были существенно поколеблены и стали сходить с исторической сцены, уступая место новому пониманию физической реальности.

К концу XIX в. становилось все более очевидно, что «научный метод, сводившийся к изоляции, объяснению и упорядочению, натолкнулся на свои границы. Оказалось, что его *действие изменяет и преобразует предмет познания* вследствие чего сам метод уже не может быть отстранен от предмета. В результате естественно-научная картина мира, по существу, перестает быть только естественно-научной»³.

Второе направление «подрыва» механической картины мира открывают имена английского геолога *Чарльза Лайеля* (1797–1875) и французских биологов *Жана Батиста Ламарка* (1744–1829) и *Жоржа Кювье* (1769–1832).

² Эйнштейн А., Инфельд Л. Эволюция физики. – М., 1965. С. 102.

³ Гейзенберг В. Шаги за горизонт. – М., 1987. С. 304.

Ж.Б. Ламарк создал первую целостную концепцию эволюции живой природы. По его мнению, виды животных и растений постоянно изменяются, усложняясь в своей организации в результате влияния внешней среды и некоего внутреннего стремления всех организмов к усовершенствованию. Согласно Ламарку, эволюция происходит путем развития внутренних свойств отдельной особи на протяжении её жизни. Иначе говоря, человек, развивший определенную силу и способность, в состоянии зачать ребенка, обладающего теми же свойствами, и, стало быть, продвигать эволюцию в этом направлении. Данную теорию, известную как «учение о приобретенных признаках», поддерживали многие ученые в XIX в.⁴

С точки зрения Ламарка, живое возникает из неживого при помощи особых материальных «флюидов», причем сначала образуются простейшие формы, затем из них развиваются более сложные («принцип градации»). Однако он считал, что сама материя не способна к самодвижению и развитие природы направляется согласно «божественной внутренней цели» (телеологизм).

В отличие от Ламарка, *Ж. Кювье* не признавал изменчивости видов, объясняя смену ископаемых фаун, так называемой «теорией катастроф», которая исключала идею эволюции органического мира. Кювье утверждал, что каждый период в истории Земли завершается мировой катастрофой – поднятием и опусканием материков, наводнениями, разрывами слоев и др. В результате этих катастроф гибнут животные и растения, и в новых условиях появлялись новые их виды, не похожие на предыдущие. Причину катастроф он не указал, не объяснил. По словам Ф. Энгельса: «теория Кювье о претерпеваемых Землей революциях была революционна на словах и реакционна на деле. На месте акта божественно-⁴ Томпсон М. Философия науки. – М., 2003. С. 47.



Жан Батист Ламарк
(1744–1829)



Жорж Кювье
(1769–1832)

го творения она ставила целый ряд повторных актов творения и делала из чуда существенный рычаг природы»⁵.

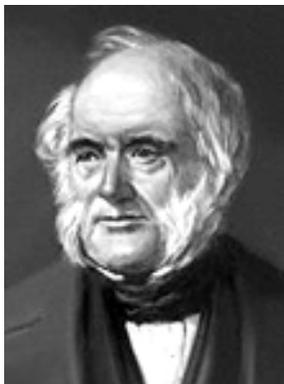
В своей книге «Основы геологии» (издана между 1830–1833 гг.) **Ч. Лайель** доказывал, что изменения земной поверхности под влиянием постоянных геологических факторов происходят медленно и непрерывно. Его теорию назвали «униформизмом». Униформизм – представление, согласно которому в человеческом прошлом действовали те же силы и с той же интенсивностью, что и в современную эпоху, поэтому знание современных геологических явлений можно без поправок распространять на толкование геологического прошлого любой древности. Таким образом, Ч. Лайель один из основоположников актуалистического метода в естествознании, суть которого в том, что на основе знания о настоящем делаются выводы о прошлом. Однако Земля для Лайеля не развивается в определенном направлении, она просто изменяется случайным, бессвязным образом. Причем изменения – лишь постепенные количественные изменения, без скачков, без перерывов, без изменения качества.

Итак, уже в первые десятилетия XIX в. было фактически подготовлено свержение механической картины мира.

Особенно этому способствовали три великих открытия: создание клеточной теории, открытие закона сохранения и превращения энергии и дарвиновская эволюционная теория.

Теория клетки была создана немецкими учеными **Маттиасом Шлейденом** (1804–1881) и **Теодором Шванном** (1810–1882) в 1838–1839 годах. Шванн в классическом трактате «Микроскопические исследования о соответствии в структуре и росте животных и растений» (1839) впервые сформулировал основные положения об образовании клеток и клеточном строении всех организмов. Открытие клетки и её способности к изменениям свидетельствовало о том, что растительные и животные клетки в основе имеют одинаковую структуру. Было установлено, что высшие растительные и животные организмы в своем развитии подчиняются определенным общим законам: в частности, они

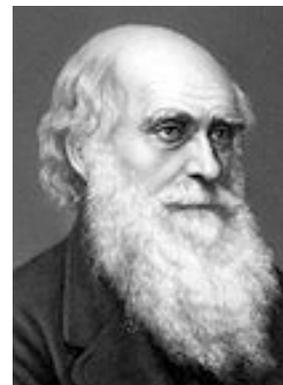
⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 352.



Чарльз Лайель
(1797–1875)

начинают жизнь с одной клетки, которая дифференцируется, делится, каждая вновь возникшая тоже делится и так строится весь организм. Клеточная теория доказала внутреннее единство всего живого и указала на единство происхождения и развития всех живых существ. Она утвердила общность происхождения, а также единство строения и развития растений и животных.

В 40-х гг. XIX в. были открыты законы сохранения и превращения энергии. Идея сохранения появилась в истории сначала как чисто философская догадка о наличии неизменного в вечно меняющемся мире. Еще античные философы пришли к понятию материи – неуничтожимой и несотворимой основы всего существующего. С другой стороны, наблюдения постоянных изменений в природе приводило к представлению о вечном движении материи как важнейшем её свойстве. С появлением математической формулировки механики на этой основе появились законы сохранения массы (французский химик **Антуан Лавуазье** (1743–1794)) и механической энергии (немецкий ученый **Готфрид Лейбниц** (1646–1716)). Затем немецкий ученый **Юлиус Майер** (1814–1878) сформулировал закон сохранения энергии (эквивалентности механической работы и теплоты). Английский физик **Джеймс Джоуль** (1818–1889) экспериментально обосновал закон сохранения энергии, определил механический эквивалент тепла. Затем русский физик **Эмилий Христианович Ленц** (1804–1865) экспериментально обосновал закон **Джоуля–Ленца** (1842). Немецкий ученый **Герман Гельмгольц** (1821–1894) впервые математически обосновал закон сохранения энергии, показав его



Чарльз Дарвин
(1809–1882)

всеобщий характер. Таким образом к середине XIX в. оформились законы сохранения массы и энергии, которые трактовались как сохранение материи и движения. Эти открытия показали, что признававшиеся ранее так называемые «силы» – теплота, свет, электричество, магнетизм и т.п. – взаимосвязаны, переходят при определенных условиях одна в другую и представляют собой лишь различные формы одного и того же движения в природе. Энергия как общая количественная мера различных форм движения материи не возникает из ничего и не исчезает, а может только переходить из одной формы в другую.

Английский естествоиспытатель **Чарльз Дарвин** (1809–1882) создает теорию естественного развития (эволюции) органического мира. Наблюдая поразительное разнообразие собак и цветов, выведенных людьми посредством селекции, он попытался выяснить, как тот же самый процесс может обеспечить огромное количество видов живых организмов в природе.

Эволюция, по Дарвину, осуществляется в результате взаимодействия трех основных факторов: изменчивости, наследственности и естественного отбора. Изменчивость служит основой образования новых признаков и особенностей в строении и функциях организмов, наследственность закрепляет эти признаки, под действием естественного отбора устраняются организмы, не приспособленные к условиям существования.

Благодаря наследственности, изменчивости и непрерывному действию естественного отбора организмы в процессе эволюции накапливают все новые приспособительные признаки, что в конечном итоге ведет к образованию новых видов. Обобщив результаты собственных наблюдений (плавание на «Бигле», 1831–1836) и достижения современной ему биологии и селекции, он вскрыл основные факторы эволюции органического мира в своем основном труде «Происхождение видов путем естественного отбора» (1859). В труде «Изменение домашних животных и культурных растений», он изложил дополнительный фактический материал к основному труду. В книге «Происхождение человека и половой отбор» (1871) Дарвин обосновал гипотезу происхождения человека от обезьяноподобного предка. Таким образом было показано, что растительные и животные организмы (включая человека) являются результатом эволюции органического мира, ведут свое начало от немногих простейших существ, которые в свою очередь произошли от неживой природы. Причины эволюции – естественный отбор для организмов, живущих в «дикой» природе; и искусственный отбор для разводимых человеком домашних животных и культурных растений.

Дарвиновская теория выстроена весьма упорядоченно, предоставляется возможность сделать самостоятельную оценку её достоверности. Теория естественного отбора возникла вовсе не из описания огромного ряда ископаемых свидетельств, напротив, она родилась из наблюдений и уподобления и, пройдя испытания последующими фактами, постепенно обрела силу непреложного закона.⁶

⁶ Томпсон М. Философия науки. – М., 2003. С. 206.

«Каскад» открытий конца XIX – начала XX вв. в области строения вещества обнаружил множество непримиримых противоречий между электромагнитной картиной мира и опытными фактами.

К 1895–1896 гг. немецкий физик **Вильгельм Рентген** (1845–1923) открыл невидимое глазом электромагнитное излучение. Лучи, названные именем открывателя, способны проникать через некоторые непрозрачные для видимого света материалы. Испускаются при торможении быстрых электронов в веществе и при переходах электронов с внешних электронных оболочек атома на внутренние.

В 1896 г. французский физик **Антуан Анри Беккерель** (1852–1908) открыл радиоактивность солей урана. В 1898 г. французский физик **Пьер Кюри** (1859–1906) совместно с женой **Мари Склодовской-Кюри** (1867–1934) открыл радий – серебристо-белый металл, обладающий радиоактивностью. В 1897 г. английский физик **Джозеф Томсон** (1856–1940) открыл первую элементарную частицу – электрон. Гипотеза о том, что материя состоит из движущихся в пустоте атомов, была выдвинута еще в V в. до н.э. Левкиппом и Демокритом. До открытия Томсона атом считали твердым и неделимым куском вещества. Томсон в результате своего открытия приходит к выводу о том, что электроны являются составными частицами атомов всех веществ. Он предлагает первую (электромагнитную) модель атома.

В 1911 году английский физик **Эрнест Резерфорд** (1871–1937) в экспериментах обнаружил, что в атомах существуют ядра, положительно заряженные частицы, размер которых очень мал по сравнению с размерами атомов, но в которых сосредоточена почти вся масса атома. Он предложил планетарную модель атома: вокруг тяжелого положительного заряженного ядра вращаются электроны. Резерфорд открыл в 1899 альфа- и бета-лучи и



Пьер Кюри
(1859–1906)



Мария Склодовская-Кюри
(1867–1934)

установил их природу, предсказал существование нейтрона. Но планетарная модель оказалась несовместимой с электродинамикой Максвелла.

Имея дело с веществами, которые невозможно наблюдать непосредственно, трудно решить, насколько предполагаемое толкование отражает действительное положение вещей.

Немецкий физик **Макс Планк** (1858–1947) в 1900 г. ввел *квант действия* (постоянная Планка) и, исходя из идеи квантов, вывел закон излучения, названный его именем. Было установлено, что испускание и поглощение электромагнитного излучения происходит дискретно, определенными конечными порциями (квантами). Квантовая теория Планка вошла в противоречие с теорией электродинамики Максвелла. Возникли два несовместимых представления о материи: или она абсолютно непрерывна, или она состоит из дискретных частиц. Названное открытие опровергло представление об атоме, как последнем, неделимом «первичном кирпичике» мироздания («материя исчезла»).



Макс Планк
(1858–1947)

Главная трудность заключалась в том, что частицы изменялись в зависимости от способа наблюдения за ними. В отличие от предсказуемого мира ньютоновской физики, квантовая теория утверждала невозможность предсказать поведение отдельных частиц. Самое большое, на что можно рассчитывать, так это на описание частиц посредством теории вероятности. Только наблюдая за большим числом частиц, можно было утверждать, какой процент их поведет себя так, а не иначе.



Нильс Хенрик Давид Бор
(1885–1962)

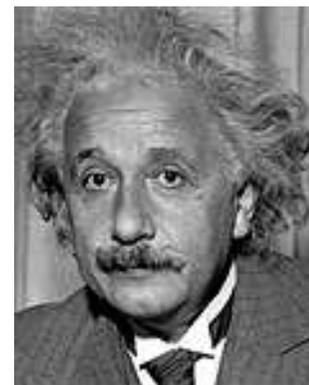
Датчанин **Нильс Бор** (1885–1962) предложил на базе идеи Резерфорда и квантовой теории Планка в 1913 году свою модель атома. Он предполагал, что электроны вращающиеся вокруг ядра по нескольким стацио-

нарным орбитам, вопреки законам электродинамики не излучают энергии. Они излучают её порциями лишь при перескакивании с одной орбиты на другую. Причем при переходе электрона на более далекую от ядра орбиту происходит увеличение энергии атома и наоборот. Будучи исправлением и дополнением модели Резерфорда, модель Н. Бора вошла в историю атомной физики как квантовая модель атома Резерфорда–Бора.

Указанные открытия положили начало «новой атомистике», в отличие от «старой».

Если последняя опиралась на положение о дискретном, прерывистом строении материи, состоящей из неделимых частиц-атомов – «последних кирпичиков» мироздания, то после названных открытий стало ясно, что атом – система заряженных частиц. Современная атомистика признает многообразие молекул, атомов, электронных частиц и других микрообъектов в структуре материи, их неисчерпаемую сложность, способность превращения из одних форм в другие. Тем самым материя «предстает» не только дискретной, но и непрерывной.

Ограниченность ньютоновской физики показали две теории относительности, разработанные **Альбертом Эйнштейном**. Специальная теория относительности была разработана в 1905 году, общая – в 1916. Сам Эйнштейн суть теории относительности в популярной форме выразил так: «Раньше полагали, что если бы из Вселенной исчезла вся материя, то пространство и время сохранилось бы, теория относительности утверждает, что вместе с материей исчезли бы пространство и время»⁷.



Альберт Эйнштейн
(1879–1955)

Общая теория относительности показала взаимосвязь пространства, времени, массы и энергии. Известный тезис этой теории касался того, что сильное поле тяготения искривляет движение световых лучей. Это, кстати, вскоре было подтверждено наблюдением отклонения местоположения звезд во время солнечного затмения. В 1919 году наблюдатели, следившие за солнечным затмением в Африке и Южной Америке, обнаружили, что положение звезд смещается на величину, весьма близ-

⁷ Эйнштейн А. Физика и реальность. С. 143.

кую к той, которую предсказал Эйнштейн. Пространство и время испытывают воздействие сил гравитации: при усилении тяготения пространство сжимается, а время ускоряется. Но гравитация пропорциональна массе (чем больше масса тела, тем сильнее его притяжение), а, согласно специальной теории относительности, масса связана с энергией.

Эти идеи привели к отрицанию единственной, непререкаемой системы отсчета. Оказалось, что при наблюдении необходимо учитывать также положение и движение самого наблюдателя. Во времена Ньютона Землю принимали за неподвижную систему отсчета, относительно которой можно было наблюдать все остальное, но Эйнштейн убедительно показал, что не существует неизменной точки отсчета – все оказывается относительным.

В связи со своим фундаментальным открытием, Эйнштейн произнес знаменитые слова: «Прости меня, Ньютон, понятия, созданные тобой и сейчас остаются ведущими в нашем физическом мышлении, хотя мы теперь знаем, что если мы будем стремиться к более глубокому пониманию взаимосвязей, то мы должны будем заменить эти понятия другими, стоящими дальше от сферы непосредственного опыта»⁸. Эйнштейном также была выведена характеристика для определения предела любого известного процесса или связи: скорость света. Если два объекта удаляются друг от друга со скоростью, превосходящей скорость света, это значит, что они никоим образом не связаны друг с другом. Следовательно, скорость света определяет пределы известной нам Вселенной.

В связи с этими открытиями ньютонова физика стала считаться верной лишь применительно к ограниченному ряду случаев. В 1924 г. было сделано еще одно крупное открытие. Французский физик *Луи де Бройль* (Broglie, Louis de (1892–1987) высказал гипотезу о том, что частице материи присуще и свойство волны (непрерывность) и дискретность (квантовость). Де Бройль задался вопросом: «Почему, если волновой материи присущи свойства корпускулярности, мы не вправе ожидать и обратного: что корпускулярной материи присущи волновые свойства? Почему бы не мог существовать закон, единый вообще для всякого материального образования, неволнового, волнового или корпускулярного?»⁹

Вскоре, уже в 1925–1930 гг. эта гипотеза была подтверждена экспериментально в работах *Эрвина Шрёдингера*, *Вернера Гейзенберга*, *Макса Борна* и других физиков. Это означало превращение гипотезы де

⁸ Там же. С. 143.

⁹ Цит. по: *Парнов Е.И.* На перекрестке бесконечностей. – М., 1967. С. 122.

Бройля в фундаментальную физическую теорию – квантовую механику. Таким образом, был открыт важнейший закон, согласно которому все материальные микрообъекты обладают как корпускулярными, так и волновыми свойствами. В 1929 году Бройль был удостоен за открытие волновой природы электрона Нобелевской премии по физике.

В 1927 году немецкий физик *Вернер Гейзенберг* (1901–1976) показал, что чем точнее измеряется местоположение частицы, тем труднее предсказать её скорость (и наоборот). Можно узнать один параметр, но не оба сразу. Однако был ли данный «*принцип неопределенности*» свойством самой реальности, или же он просто отражал ограниченность человеческих возможностей наблюдать и измерять происходящее на субатомном уровне? Этот вопрос привел к жарким спорам о том, как следует интерпретировать саму квантовую теорию, и размежевал позиции Альберта Эйнштейна и Нильса Бора.

Бор считал «принцип неопределенности» свойством самой реальности, тогда как Эйнштейн отказывался от мысли, что реальные события могут быть вероятностными («Бог не играет в кости»).

Широко известный, но часто неверно толкуемый способ решения вопроса о том, присуща ли неопределенность самой реальности («копенгагенский взгляд») или же нашему наблюдению, разберем на примере рассуждения о так называемом шрёдингеровском котике. Шрёдингер возражал против подхода Бора к интерпретации квантовой теории. Он проиллюстрировал точку зрения описанием следующего гипотетического эксперимента.

Представьте себе котика, находящегося в запечатанном ящике вместе с бутылкой с цианистым калием, которая будет разбита, если произойдет распад находящегося там радиоактивного вещества. Останется котик жив или он будет мертвым?

Согласно Шрёдингеру, котик в ящике или жив или мертв. Мы не можем знать этого, пока не откроем ящик и не заглянем внутрь, но безусловно то, что в действительности котик либо жив либо мертв, и это мы можем сказать еще до того, как откроем ящик. Однако, согласно «ко-



Вернер Гейзенберг
(1901–1976)

пенгагенской интерпретации», мы можем утверждать, что кот ни жив ни мертв до того момента, пока мы не откроем ящик!

Этой задачей Шрёдингер поддержал критику Эйнштейном позиции Бора, согласно которой неопределенность свойственна нашему наблюдению, а не самой действительности. Данное положение можно прокомментировать так: Бор и Гейзенберг доказывали полную неопределенность, тогда как Шрёдингер и Эйнштейн признавали её свойственной лишь наблюдению.

Итак, исходя из «копенгагенской интерпретации» *само наблюдение создает реальность*, тогда как, по Эйнштейну, *реальность предшествует наблюдению*.

Решение этого вопроса приводит к определению задач физики. По Бору, физика описывает внешнюю реальность в зависимости от наблюдения. Она касается не того, что есть, а того, о чем мы можем рассказать. Мы же, естественно, в состоянии описать наблюдаемую действительность, лишь изучив её с помощью тех или иных научных методов¹⁰.

Принцип неопределенности не «отменяет» причинность (она никуда не «исчезает»), а выражает её в специфической форме – в форме статистических закономерностей и вероятных зависимостей.

Все названные научные открытия кардинально изменили представления о мире и его законах, показали ограниченность классической механики. Последняя, разумеется, не исчезла, но обрела четкую сферу применения своих принципов – для характеристики медленных движений и больших масс.

В 1928 г. Английский физик **Поль Дирак** (1902–1984) разработал релятивистскую теорию электрона и через три года предсказал существование позитрона – античастицы электрона, который буквально через год был экспериментально обнаружен в космических лучах.

Открытия Дирака показали, что элементарные частицы оказались совсем не элементарными. Это сложные многоэлементные системы многих тел, обнаруживающие в себе



Поль Дирак (1902–1984)

¹⁰ Томпсон М. *Философия науки*. – М., 2003. С. 143–145.

те же структурные взаимосвязи, что характерны и для молекулы или любого объекта подобного рода.

Характеризуя развитие естествознания начала XX в., В. Гейзенберг отмечал, что «окончательной формулировке теории относительности и квантовой механики предшествовал этап неуверенности и замешательства. С одной стороны, ни у кого не было желания разрушать старую физику, с другой – было очевидно, что говорить о внутриатомных процессах в понятиях старой физики уже нельзя. Физики чувствовали тогда, что все понятия, с помощью которых они до сих пор ориентировались в пространстве природы, отказывались служить и могли употребляться лишь в очень неточном и расплывчатом смысле»¹¹.

Иначе говоря, возникало своеобразное свободное пространство, необходимое для выработки тех новых абстрактных понятий, с помощью которых впоследствии удалось упорядочить большие взаимосвязанные области физики и всего естествознания в целом.

В этой связи была переосмыслена роль философии в развитии естествознания и других наук. Об этом свидетельствует мнение М. Борна, который говорил, что философская сторона науки интересовала его больше, чем специальные результаты, так как работа физика-теоретика теснейшим образом переплетается с философией и без серьезного знания философской литературы работа будет впустую¹². Он подчеркивал также, что каждая фаза естественнонаучного познания находится в тесном взаимодействии с философской системой своего времени; естествознание доставляет факты, наблюдения, а философия – методы мышления¹³.

Вернер Гейзенберг, говоря о трудностях, в которые зашла теория элементарных частиц и которые заставляют ученых тратить много усилий на бесполезные поиски, отмечал, что эти трудности обусловлены подчеркнутым нежеланием многих ученых вдаваться в философию, тогда как в действительности эти люди бессознательно исходят из дурной философии и под влиянием её предрассудков запутываются в неразумной постановке вопроса¹⁴. Он также подчеркивал, что ученый никогда не должен полагаться на какое-то единственное учение, никогда

¹¹ Гейзенберг В. Шаги за горизонт. – М., 1987. С. 265.

¹² Борн М. *Физика в жизни моего поколения*. – М., 1963. С. 44.

¹³ Борн М. *Размышления и воспоминания физика*. – М., 1977. С. 79

¹⁴ Гейзенберг В. Шаги за горизонт. С. 163.

не должен ограничивать методы своего мышления одной единственной философией¹⁵.

В центре научных дискуссий в естествознании конца XIX – начала XX в. оказались философские категории материи, движения, пространства, времени, противоречия, детерминизма, причинности и др., то или иное понимание которых определяло понимание специально-научных проблем. А. Эйнштейн показал как предрассудки немецкого ученого *Вильгельма Оствальда* (1853–1932) и австрийского ученого *Эрнста Маха* (1838–1916) против реальности атомов и против атомной теории в целом было отчасти обусловлено их позитивистскими установками. Он назвал это примером того, как философские предрассудки мешают правильной интерпретации фактов даже ученым со смелым мышлением и тонкой интуицией.

Естествознание XX в. показало неотрывность субъекта, исследователя от объекта, зависимость знания от средств и методов его получения. Стало понятно, что картина объективного мира определяется не только свойствами самого мира, но и характеристиками познающего их субъекта, концептуальными, методологическими и иными элементами его активности.

Конец XIX – начало XX столетия ознаменованы переходом к новому типу рациональности, исходящему из того, что познающий субъект не отделен от предметного мира, а находится внутри него. Мир раскрывает свои структуры и закономерности благодаря активной деятельности человека в этом мире. Только тогда, когда объекты включены в человеческую деятельность, мы можем познать их сущностные связи.

В. Гейзенберг первым заметил, что в общем случае разделение субъекта и объекта его наблюдения невозможно. Для Н. Бора и В. Гейзенберга, работавших вместе, неопределенность ядерных частиц есть не просто свойство наших наблюдений, а основополагающая черта самой реальности. Мы не можем одновременно знать и положение, и скорость частицы, да и сама частица не обладает одновременно этими свойствами. Поэтому физика в действительности есть то, о чем мы можем говорить. Если что-то невозможно наблюдать, это не может быть частью реальности. Реальность – это то, что мы наблюдаем. Наш разум придает порядок опыту. Квантовую физику можно трактовать с аналогичных позиций – акт наблюдения подчиняет определенному порядку неопределенное поведение частиц.

¹⁵ Гейзенберг В. Физика и философия: Часть и целое. – М., 1989. С. 85.

Развитие науки показало, что исключить субъективное вообще из познания полностью невозможно, даже там, где «Я» субъект играет крайне незначительную роль.

М. Борн следующим образом оценил роль квантовой механики, считая, что возникла: «Философская проблема, трудность которой состоит в том, что нужно говорить о состоянии объективного мира, при условии, что это состояние зависит от того, что делает наблюдатель»¹⁶.

Понимание того, что любые явления нельзя рассматривать «сами по себе» в том смысле, что их познание предполагает присутствие субъекта привело В. Гейзенберга к следующему заключению: «...и в естествознании предметом исследования является не природа сама по себе, а природа, поскольку она подлежит человеческому вопрошанию, поэтому и здесь человек опять-таки встречается самого себя»¹⁷.

Воспроизводя объект, так как он есть «в себе» в формах своей деятельности, субъект всегда выражает, так или иначе, свое отношение к нему, свой интерес и оценку. М. Борн подчеркивает «неустранимую примесь субъективности» присутствующую в процессе исследования, которая прослеживается в том, что поведение атомных объектов «самих по себе» невозможно резко ограничить от их взаимодействия с измерительными приборами, со средствами наблюдения, которые определяют условия возникновения явлений. Однако развитие науки показало, что исследование того, в какой мере описание физических явлений зависит от точки зрения наблюдателя, не только не внесло никакой путаницы или усложнений, но, наоборот, оказалось неопределимой путеводной нитью при разыскании основных физических законов, общих для всех наблюдений¹⁸.

Развитие атомной физики показало, что объекты, называвшиеся ранее элементарными частицами, должны сегодня рассматриваться как сложные многоэлементарные системы. При этом «набор» элементарных частиц отнюдь не ограничивается такими частицами, существование которых доказано на опыте. Более того, оказалось, что есть элементарные частицы – кварки (гипотетические фундаментальные частицы) и глюоны (осуществляют взаимодействие между кварками, обладают квантовой характеристикой «цвет») – принципиально не наблюдаемые в свободном состоянии отдельно друг от друга. Составная частица не

¹⁶ Борн М. Физика в жизни моего поколения. – М., 1963. С. 81.

¹⁷ Гейзенберг В. Шаги за горизонт. С. 301.

¹⁸ Борн М. Атомная физика и человеческое познание. – М., 1961. С. 98.

обязательно разделяется на составляющие как атом или его ядро. В результате понятие целостности наполнилось новым содержанием.

При этом, по замечанию немецкого математика **Германа Вейля** (1855–1955), целостность не является отличительной чертой только органического мира. Каждый атом уже представляет собой вполне определенную структуру; её организация служит основой возможных организаций и структур самой высокой сложности¹⁹.

История естествознания – это история попыток объяснить разнородные явления из единого основания, найти «первосубстанцию». В рассматриваемый период актуальность этой задачи была сформулирована, в частности, В. Гейзенбергом, считавшим, что в конечном счете природа устроена единообразно, и что все явления подчиняются единообразным законам. А это означает, что должна существовать возможность в конце концов найти единую структуру, лежащую в основе разных физических областей²⁰. Все ученые, исследующие объективную действительность, хотят постигнуть её, как целостно развивающееся единство, понять её «единый строй», «внутреннюю гармонию». Для творцов теории относительности и квантовой физики было характерно стремление выйти из привычной роли мысли и вступить на новые пути понимания целостной структуры мира, стремление к цельному пониманию мира, к единству, вмещающему в себя напряжение противоположностей²¹.

Последнее обстоятельство наиболее четко было выражено в *принципе дополнительности Н. Бора*. Стремление к единству стало главной тенденцией теоретической физики, где фундаментальной задачей видится построение единой теории всех взаимодействий, известных на данный момент: электромагнитного, слабого, сильного и гравитационного.

Советский физик-теоретик **Аркадий Бейнусович Мигдал** (р.1911) сформулировал эту тенденцию следующим образом: «...объединение всех взаимодействий в Суперобъединение в принципе означало бы возможность объяснить все физические явления с единой точки зрения. В этом смысле будущую теорию называют Теорией Всего»²².

¹⁹ Вейль Г. Математическое мышление. – М., 1989. С. 71.

²⁰ Гейзенберг В. Шаги за горизонт. С. 252.

²¹ Там же С. 287.

²² Мигдал А.Б. Физика и философия // Вопросы философии. 1990. № 1. С. 25.

«Теория Всего» в широком смысле не может быть ограничена физическими явлениями. **Ричард Фейнман** (1918-1988) американский физик-теоретик считал, что для нас важнее всего понять внутреннее структурное единство мира, что все науки, да и не только науки, любые интеллектуальные усилия направлены на понимание взаимосвязей между явлениями, стоящими на разных ступенях нашей иерархической лестницы, на то, чтобы найти связь между красотой и историей, историей и человеческой психологией, психологией и механизмом мозга, мозгом и нервными импульсами, нервным импульсом и химией и так далее, как вверх, так и вниз²³.

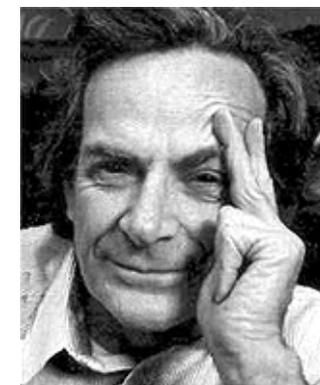
Исследование физических явлений показало, что «частица-волна – две дополнительные стороны одной сущности. Квантовая механика синтезирует эти понятия, поскольку она позволяет предсказать исход любого опыта, в котором проявляется как корпускулярные, так и волновые свойства частиц»²⁴. Проблема выбора в данных условиях между этими противоположностями постоянно воспроизводится в более глубокой и сложной форме. Попытки осознать причину появления противоречивых образов, связанных с объектами микромира, привели Н. Бора к формулированию *принципа дополнительности*. Согласно этому принципу, для полного описания квантовомеханических явлений необходимо два взаимоисключающих (дополнительных) набора классических понятий (например, частиц и волн). Только совокупность таких понятий дает исчерпывающую информацию об этих явлениях как целостных образованиях. Изучение взаимодополнительных явлений требует взаимоисключающих экспериментальных установок.

Оценивая методологическое открытие Н. Бора, М. Борн писал:

²³ Фейнман Р. Характер физических законов. – М., 1987. С. 113–114.

²⁴ Мигдал А.Б. Физика и философия // Вопросы философии. 1990. № 1. С. 15–16.

²⁵ Борн М. Моя жизнь и взгляды. – М., 1973. С. 127–128.



Ричард Филлипе Фейнман
(Richard Feynman)
(11.05.1918 – 15.02.1988)

«Принцип дополнительности представляет собой совершенно новый метод мышления. Открытый Бором, он применим не только в физике. Метод этот приводит к дальнейшему освобождению от традиционных методологических ограничений мышления, обобщая важные результаты»²⁵.

В рамках квантовой физики был пересмотрен характер действующих в микромире законов.

Квантовая физика отказывается от индивидуальных законов элементарных частиц и устанавливает непосредственно статистические законы, управляющие совокупностями.

Если в классической физике знание координаты, скорости материальной точки в известный момент времени и действующих на неё сил, давало возможность предсказать её будущую траекторию, то в квантовой физике невозможно описать положение и скорость элементарной частицы или предсказать её будущий путь. Квантовая физика имеет дело только с совокупностями²⁶. В. Гейзенберг подчеркивал, что законы квантовой механики по необходимости имеют статистический характер²⁷.

Тот факт, что статистические теории включают в себя неоднозначность и неопределенность, некоторыми учеными был истолкован как крах детерминизма вообще, «исчезновение причинности».

Принцип причинности всегда был в центре философского и конкретно-научного интереса в силу своей мировоззренческой значимости, онтологического статуса, роли в организации познания. Исторически принцип причинности был первым универсальным объяснительным принципом в научном познании. Изучение наукой достаточно простых механических объектов в XVII–XVIII вв. давало возможность изучать их как совокупность отдельных причинно-следственных актов или цепочек. Универсальность причинно-следственных связей и успехи в их познании привели к абсолютизации объяснительного и онтологического статуса принципа причинности. Так называемый лапласовский детерминизм в конце XVIII в. закрепил доминанту причинного типа объяснения в науке того времени. В истории науки лапласовским детерминизмом именуется концепция причинного объяснения эволюции и изменения по жестким однолинейным динамическим законам. Однако переход

науки к более сложным объектам обнаружил необходимость углубления и развития понятия причинности.

Если до этого времени *причина* понималась как чисто *внешняя сила*, воздействующая на пассивный объект, абсолютизировалась её механическая форма и причинность как таковая отождествлялась с «*непререкаемой предсказуемостью*»²⁸.

Формой выражения причинности в области атомных объектов является *вероятность*, поскольку вследствие сложности протекающих здесь процессов (двойственный, корпускулярно-волновой характер частиц, влияние на них приборов и т.д.) возможно определить лишь движение большой совокупности частиц, дать их усредненную характеристику, а о движении отдельной частицы можно говорить лишь в плане большей или меньшей вероятности. В квантовой физике «исчезает» не причинность как таковая, а её традиционная интерпретация, отождествлявшая её с механическим детерминизмом. М. Борн писал по этому поводу: «Часто повторяемое многими утверждение, что новейшая физика отбросила причинность, целиком необоснованно. Действительно, новая физика отбросила или видоизменила многие традиционные идеи; но она перестала бы быть наукой, если бы прекратила поиски причины явлений»²⁹.

В связи с произошедшими открытиями, переосмыслением не только природы, причин явлений, но и методов изучения происходит кардинальное изменение способа научного мышления. В. Гейзенберг говорит о необходимости изменения структуры мышления. Он считает, что наряду с обычной *аристотелевской логикой*, т.е. логикой повседневной жизни, существует *неаристотелевская логика*, которую он назвал *квантовой*. По аналогии с тем, что классическая физика содержится в квантовой в качестве предельного случая, классическая аристотелевская логика содержалась бы в квантовой в качестве предельного случая и во множестве рассуждений принципиально допускалось бы использование классической логики³⁰.

Французский философ и методолог науки *Гастон Башляр* (1884–1962) также поддерживает введение в науку неаристотелевской логики. Последнюю он рассматривает как логику, «вобравшую в себя движение», ставшую «живой» и развивающейся, в отличие от статичной аристотелевской логики.

²⁹ Борн М. Физика в жизни моего поколения. – М., 1963. С. 144.

³⁰ Гейзенберг В. Шаги за горизонт. С. 220.

²⁶ Эйнштейн А., Инфельд Л. Эволюция физики. С. 230, 233.

²⁷ Гейзенберг В. Шаги за горизонт. С. 128.

²⁸ Там же. С. 124.

Квантовая физика преподнесла, по мнению А. Эйнштейна, важнейший методологический урок. Он состоит в отказе от упрощенного понимания возникновения теории как простого индуктивного обобщения опыта. Он подчеркивал, что теория может быть навеяна опытом, но создается как бы сверху по отношению к нему и лишь затем проверяется опытом. Не отвергая роль опыта как источника знания, он считал, что не всегда является вредным в науке такое использование понятий, при котором они рассматриваются независимо от эмпирической основы, которой обязаны своим существованием. Из голой эмпирии не может расцвести познание. Эволюцию опытной науки «как непрерывного процесса индукции» Эйнштейн сравнивал с составлением каталога и считал такое развитие науки чисто эмпирическим делом, поскольку такой подход, с его точки зрения, не охватывает весь действительный процесс познания в целом. А именно, «умалчивает о важной роли интуиции и дедуктивного мышления в развитии точной науки. Как только какая-нибудь наука выходит из начальной стадии своего развития, прогресс теории достигается уже не просто в процессе упорядочения. Исследователь, отталкиваясь от опытных фактов, старается развить систему понятий, которая, вообще говоря, логически опирается бы на небольшое число основных предположений, так называемых аксиом. Таковую систему положений мы назовем теорией. Для одного и того же комплекса опытных фактов может существовать несколько теорий, значительно отличающихся друг от друга»³¹. Таким образом, научные теории создаются за счет первоначального движения в поле ранее созданных идеализированных объектов, используемых в качестве средств конструирования гипотетических моделей новой области взаимодействий. Обоснование таких моделей превращает их в теории.

Идеализированный объект выступает таким образом не только как теоретическая модель реальности, но он неявно *содержит в себе определенную программу исследования*, которая реализуется в построении

³¹ Эйнштейн А. Физика и реальность. – М., 1965. С. 228–229.

³² Эйнштейн А. Собр. науч. трудов в 4-х т. – М., 1967. Т. 4. С. 136.



Гастон Башляр
(Bachelard)
(1884-1962)

теории. Соотношения элементов идеализированного объекта (как исходные, так и выводные) представляют собой теоретические законы, которые (в отличие от эмпирических законов) формулируются не непосредственно на основе изучения опытных данных, а путем определенных мыслительных действий с идеализированным объектом.

Таким образом, законы, формируемые в рамках теории и относящиеся, по существу, не к эмпирически данной реальности, а к реальности как она представлена идеализированным объектом, должны быть соответствующим образом конкретизированы при их применении к изучению реальной действительности. В этой связи А. Эйнштейн ввел термин «физическая реальность» и выделил два аспекта этого термина. Первое его значение – характеристика объективного мира, существующего вне и независимо от сознания. Он отмечал: «Вера в существование внешнего мира, независимо от воспринимающего субъекта, лежит в основе всего естествознания»³².

Второе значение термина «физическая реальность» используется для рассмотрения теоритизированного мира как совокупности теоретических объектов, представляющих свойства реального мира в рамках данной физической теории. В этом плане физическая реальность задается посредством языка науки, причем одна и та же реальность может быть описана при помощи разных языковых средств.

Таким образом, в рамках неклассической науки представление о реальности усложняется, в связи с пониманием активной роли человека в ней. «Реальность, изучаемая физикой, есть не что иное, как конструкция нашего разума, а не только данность»³³.

³³ Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. – М., 1986. С. 290.

Лекция 9. Постнеклассическое естествознание

Новая постнеклассическая наука вырастает на базе представлений, сформировавшихся в середине XX века, суть которых сводится к тому, что процессы изучаемые человеком, рассматриваются как нелинейные, структуры как сложные, причинность как статистическая и т.д. Рефлексия человека по поводу собственного воздействия на познаваемый мир приводит к представлению об усложнении реальности. Резкое ускорение социальных процессов, уплотнение темпа социальных изменений сопряжены с поиском синкретических форм познания. Возникает новое научное направление – *синергетика*.

Синергетика – научное направление, изучающее процессы самоорганизации структур различной природы.

Синергетика возникла на стыке различных научных дисциплин и научных школ.

Это были брюссельская школа **И. Пригожина**, разрабатывающая теорию диссипативных структур (самоорганизацию в физических и химических процессах), школа **Г. Хакена**, работающая в области теоретической физики (в первую очередь излучение лазера), советская математическая школа под руководством **В.И. Арнольда** и **Р. Тома**, разрабатывающая математический аппарат для описания катастрофических процессов, теорию катастроф, школа **А.А. Самарского** и **С.П. Курдюмова**, строящая теорию самоорганизации на базе математических моделей и вычислительного эксперимента, биофизическая школа **М.В. Валькенштейна** и **Д.С. Чернавского**, изучающая вопросы эволюции в информационных терминах, исследования под руководством **Н. Моисеева** идей глобального эволюционизма и экологических процессов.

При всем многообразии подходов, эти научные школы были заняты отысканием универсальных закономерностей возникновения порядка из хаоса, описанием причин и механизмов относительно устойчивого существования возникающих структур и их распада.

Суть синергетики формулируется её адептами следующим образом: «Синергетика есть новая оптимистическая попытка ученых описать, объяснить, распознать, а возможно даже и предсказать поведение саморазвивающихся динамических систем вообще, и живых систем в частности. Синергетика с самого начала перешагивает традиционные границы прежних научных дисциплин и строит новую механику сложных систем»¹.

¹ Князева Е.Н. Международный Московский синергетический форум (некоторые идеи и перспективы) // Вопросы философии. № 11. С. 149.

Направленность исследований связывается со следующими ключевыми словами: *эволюция, коэволюция, самоорганизация, сложность, хаос, нелинейность, нестабильность, открытость*.

Рождение структур самой различной природы синергетика связывает с такими условиями существования системы, как открытость, нелинейность и неравновесность.

Открытая система – это такая система, которая постоянно способна обмениваться веществом (энергией, информацией) с окружающей средой и обладает как «источниками» – зонами подпитки её энергией окружающей среды действие которых способствует наращиванию структурной неоднородности данной системы, так и «стоками» – зонами рассеяния, «сброса» энергии, в результате действия которых происходит сглаживание структурных неоднородностей в системе. Открытая система способна усваивать внешние воздействия, находиться в постоянном изменении – *флуктуации*.

Под *флуктуациями* понимаются случайные отклонения мгновенных значений величин от их средних значений (от состояния равновесия). Наличие флуктуаций – показатель *хаоса* на микроуровне системы. Флуктуации могут оказаться столь сильными, что возникает необратимость развития: прежняя система либо качественно изменяется, либо вообще разрушается.

Переломный, критический момент *неопределенности* будущего развития получил название *точки бифуркации* – точки «разветвления» возможных путей эволюции системы. Математика описывает это как ветвление решений нелинейных дифференциальных уравнений. Зона бифуркации характеризуется принципиальной непредсказуемостью: неизвестно, станет ли развитие системы хаотичным или родится новая, более упорядоченная структура. Исход процесса решает конкретное, определяемое в данный момент соотношение действий источников и стоков. Сама возможность спонтанного возникновения таких структур (порядка) из хаоса – важнейший момент процесса самоорганизации системы².

Синергетика изучает два типа структур, где под *структурой* понимается определенным образом организованный процесс в среде. Это *диссипативные структуры*, которые являются результатом взаимодей-

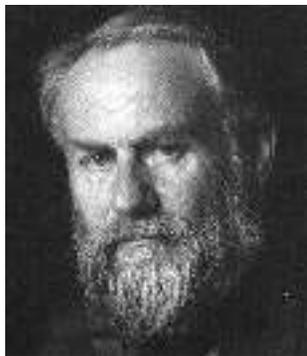
² Василькова В.В. Порядок и хаос в развитии социальных систем: (Синергетика и теория социальных самоорганизаций). – СПб., 1999. С. 18–19.

ствия системы с внешним миром, погружение её в неравновесные условия³.

Возникновение новых диссипативных структур как результата самоорганизации наблюдаются при преобладающей роли стоков. Такие структуры тяготеют к *стационарному* состоянию. Другой тип структур – нестационарные (эволюционирующие), возникает за счет активности нелинейных источников энергии. Здесь структура – локализованный в определенных участках среды процесс, имеющий определенную геометрическую форму и способный развиваться, трансформироваться в среде или же переноситься в среде с сохранением формы. Анализу такого рода структур посвящены работы С.П. Курдюмова и Е.Н. Князевой.

Итак, естествознание второй половины XX в. характеризуется широким распространением идей и методов синергетики. В синергетике показано, что современная наука имеет дело с очень сложноорганизованными системами разных уровней организации, связь между которыми осуществляется через хаос. Каждая такая система предстает как эволюционное целое. Синергетика открывает новые границы построения сложных развивающихся структур из простых. При этом она исходит из того, что объединение структур не сводится к их простому сложению, а имеет место перекрытие областей их локализации: целое уже не равно сумме частей; оно не больше и не меньше суммы частей; оно качественно иное.

Один из основоположников синергетики **Г. Хакен** (предложивший и сам этот термин) считает, что при исследовании систем самого различного рода, природных и социальных общим для них является спонтанное образование структур. По его мнению, отличие синергетического взгляда от традиционного состоит в переходе от исследования простых систем к сложным, от закрытых к открытым, от линейности к нелинейности, от рассмотрения равновесия процессов вблизи равновесия к делокализации и неустойчивости, к изучению того, что происходит вдали от равновесия.



Герман Хакен
(Haken) (р. 1927)

³ Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: новый диалог человека с природой. – М., 1986. С. 198.

В рамках синергетики были выработаны следующие ключевые идеи:

1. Характеристикой реального мира является эволюционность, необратимый исторический характер процессов развития, а также возможность решающего влияния малых событий и действий на общее течение событий.

2. Для сложноорганизованных систем характерна не единственность, а множество (альтернативность) путей развития.

3. Сложноорганизованным системам нельзя навязывать пути их развития, необходимо понять их собственные тенденции и способствовать им. Речь идет о том, что человеческий разум еще очень далек от того, чтобы сделать процесс управляемым.

4. Поскольку для сложных саморазвивающихся систем, как правило, существует несколько альтернативных путей развития, то с выбором пути в точках ветвления (бифуркации) проявляет себя некая предопределенность, преддетерминированность разветвления процесса.

5. Взаимодействие системы с внешним миром, её погруженность в неравновесные условия может стать исходным пунктом в формировании диссипативных структур.

6. Вблизи точек бифуркации в системах наблюдается значительные флуктуации. Такие системы как бы «колеблются перед выбором одного из нескольких путей эволюции. Небольшая флуктуация может послужить началом эволюции в совершенно новом направлении, которое резко изменит все поведение макроскопической системы»⁴.

7. На всех уровнях самоорганизации источником порядка является неравновесность (необратимость), которая есть то, что порождает «порядок их хаоса», вызывает возникновение нового единства.

8. Хаос может выступать в качестве созидющего начала.

9. Любые природные и социальные процессы имеют стохастическую (случайную, вероятностную) составляющую и протекают в условиях той или иной степени неопределенности. Поэтому, «если квантовая механика установила дуализм волновых и корпускулярных свойств микрообъектов, то нелинейная динамика открыла дуализм детерминированного и стохастического. Сложные структурные образования в природе являются одновременно и детерминированными и стохастическими»⁵.

10. Будущее системы как бы организует, формирует, изменяет её

⁴ Там же. С. 140.

⁵ Сложные системы и нелинейная динамика в природе и обществе // Вопросы философии. 1998. № 4. С. 139.

наличное состояние. Причем, в точках бифуркации зависимость настоящего, а следовательно и будущего от прошлого практически исчезает.

11. Эти два свойства порождают принципиальную непредсказуемость эволюции, следовательно, необратимость времени

12. По мере усложнения организации систем происходит одновременное ускорение процессов развития и понижение уровня их стабильности.

Таким образом, идеи целостности (несводимости свойств целого к сумме свойств отдельных элементов), иерархичности, развития и самоорганизации, взаимосвязи структурных элементов внутри системы и взаимосвязи с окружающей средой становятся предметом специального исследования в рамках самых различных наук.

Нужно отметить, что идеи синергетики, сформировавшиеся в рамках постнеклассической науки, имеют свою предысторию в древнейших космологиях, в рамках различных натурфилософских учений, но только в XX в. возникает череда интегральных наук и теорий (тектология, кибернетика, теория информации и др.) дающих естественнонаучное, строго математизированное обоснование процессов самоорганизации.

Итак, синергетику в первую очередь интересуют нестационарные состояния, динамика, взаимопереходы, разрушения и созидания. В синергетическом описании возникает *новый образ мира – мир открыт и сложноорганизован, он не «ставший», а «становящийся», непрерывно возникающий и изменяющийся.*

Синергетика, как всякое научное направление, имеет уязвимые стороны: не выработан адекватный математический аппарат для описания сложных нелинейных процессов, не всегда точно обоснованы корреляции и аналогии сходных процессов, всегда обнаруживаются явления, не вписывающиеся в концепцию, и т.д. С другой стороны, учитывая растущую роль концептуальных компонентов неклассической науки, можно сказать, что некая «вольность», неточность синергетики, её попытки расширить сам взгляд на научную рациональность притягивает к ней исследователей самых различных сфер. Благодаря этому своему эвристическому качеству, синергетика за 20 лет своего существования совершила широкую методологическую и мировоззренческую экспансию. С позиции теории самоорганизации теперь интерпретируются самые разные явления – от рождения Вселенной до практического менеджмента, от законов познания до законов урбанистики⁶.

В свете всего ранее рассмотренного, охарактеризовать науку конца XX столетия можно со следующих позиций:

1. Происходит объединение естественных наук, усиливается сближение естественных и гуманитарных наук, науки и искусства.

Идеи и принципы, получившие развитие в современном естествознании (особенно в синергетике) все шире внедряются в гуманитарные науки, но имеет место и обратный процесс. Все чаще частные науки выходят за пределы, представленные классической культурой Запада. Ученые обращаются к традициям восточного мышления и его методам. Ориентацию европейской науки XX в. на восточное мышление зафиксировал еще **Владимир Иванович Вернадский** (1863–1945), который писал: «Едва ли можно сомневаться, что выдержавшая тысячелетия, оставшись живой, слившись с единой мировой наукой, мудрость и мораль конфуцианства скажется глубоко в ходе мирового научного мышления, так как этим путем в него входит круг новых лиц более глубокой научной традиции, чем западноевропейская цивилизация»⁷.

С этих позиций обсуждается новая концепция природы: «Мы считаем, что находимся на пути к новому синтезу, новой концепции природы. Возможно, когда-нибудь нам удастся слить воедино западную традицию, придающую первостепенное значение экспериментированию и количественным формулировкам, и такую традицию, как китайская: с её представлениями о спонтанно изменяющемся самоорганизующимся мире»⁸.

Приведенные позиции свидетельствуют об укреплении парадигмы целостности в современной науке, осознания необходимости глобального, всестороннего взгляда на мир.



**Владимир Иванович
Вернадский**
(1863–1945)

⁶ *Васильева В.В.* Порядок и хаос в развитии социальных систем: (синергетика и теория социальной самоорганизации). –СПб., 1999. С. 15.

⁷ *Вернадский В.И.* О науке. –Дубна, 1997, Т. 1. С. 398.

⁸ *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса: новый диалог человека с природой. –М., 1986. С. 65.



Пригожин Илья
(р. 1917)

Никита Моисеев считает, что принятие диалектики целостности подразумевает включенность человека в систему – одно из величайших научных достижений современного естествознания и цивилизации в целом⁹.

2. В современной науке происходит укрепление и все более широкое применение идеи коэволюции, т.е. сопряженного, взаимообусловленного изменения систем или частей внутри целого. Изначально понятие «коэволюция» связывалось с изучением совместной эволюции различных биологических объектов и уровней их организации. В настоящее время оно понимается более широко и тесно связывается с понятием «самоорганизация». Если самоорганизация имеет дело со структурами, состояниями системы, то коэволюция – с отношениями между развивающимися системами. Полярные уровни коэволюции – молекулярно-генетический и биосферный. Коэволюция ставит вопрос о синтезе знаний, о необходимости совмещения разных уровней эволюции, различных представлений о коэволюционных процессах, выраженных не только в науке, но и в искусстве, религии, философии и т.п. Коэволюция совершается в единстве природных и социальных процессов. Поэтому на современном этапе развития науки нужно тесное единство и постоянное взаимодействие естественнонаучного и гуманитарного знания с целью более глубокого исследования механизма коэволюционного процесса¹⁰.

3. В постнеклассической науке объектом исследования стали исторически развивающиеся системы, которые с течением времени формируют все новые уровни организации. Причем возникновение каждого нового уровня оказывает воздействие на ранее сформировавшиеся, меняя связи и композицию элементов. К такому выводу склоняются исследователи современной науки, отмечая, что объектом классической науки были простые системы, а объектом неклассической науки сложные¹¹.

⁹ Моисеев Н. Естествонаучное знание и гуманитарное мышление // *Общественные науки и современность*. 1993. № 2. С. 66.

¹⁰ Философия природы: Коэволюционная стратегия. – М., 1995.

¹¹ Проблемы методологии постнеклассической науки. – М. 1992. *Стелен В.С., Кузнецова Л.Ф.* Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации. – М., 1994.

4. Для современной науки характерно понимание «конструктивной роли времени», его вхождение во все области и сферы специального научного познания. И. Пригожин пишет: «Время проникло не только в биологию, геологию, социальные науки, но и на те два уровня, из которых его традиционно исключали: макроскопический и космический. Не только жизнь, но и Вселенная в целом имеют историю, и это обстоятельство влечет за собой важные следствия»¹².

И. Пригожин считает, что мы вступаем в новую эру в истории времени (которое «проникло всюду»), когда бытие и становление могут быть объединены. С его точки зрения, в наше время физика и философия фактически совместно приходят к концепции мира, в которой процесс становления является первичной составляющей физического бытия. Исходя из идеи И. Пригожина, в постгалилеевском естествознании можно различать 3 уровня:

1. Классическое естествознание от Ньютона до Менделеева, где основным объектом исследований являются макротела и равновесные макросистемы.

2. Неклассическое естествознание (основа которого – квантовая механика и квантовая электродинамика), где основным объектом познания являются микросистемы.

3. Естествознание сегодняшнего дня (постнеклассическое) с синергетической основой. Объектом естествознания третьего уровня являются вновь макросистемы, но изучаемые и понимаемые уже не только с позиций синтеза механики и квантовой механики, но плюс к этому еще с единых позиций историзма, самоорганизации материи, господства необратимости, с позиций, охватывающих как единое целое и микро- и макромиры¹³.

Понятие «история» применяется ко все более широкому кругу природных объектов и вводится даже в квантово-механическую интерпретацию, где его раньше не было. Причем историзм, согласно Пригожину, определяется тремя минимальными условиями, которым отвечает любая история: необратимость, вероятность, возможность проявления новых связей.

4. В современном естествознании усиливается математизация (особенно в физике) теорий, увеличивается уровень их абстрактности и слож-

¹² Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: новый диалог человека с природой. – М., 1986. С. 177.

¹³ Кузнецов В.И. Общая химия: тенденции развития. – М., 1989. С. 214.

ности. В этой связи работа с новыми теориями из-за высокой степени их абстрагированности, вводимых новых понятий, превратилась в новый своеобразный вид деятельности. Компьютеризация, усиление альтернативности и сложности науки сопровождаются изменением и её «эмпирической составляющей». Речь идет о том, что появляются сложные, дорогостоящие приборные комплексы, которые обслуживают исследовательские коллективы и функционируют аналогично средствам промышленного производства. В современной науке резко возросло значение вычислительной математики. Важнейшим инструментом науки становится математическое моделирование, сущность которого в том, что оно заменяет исходный объект соответствующей математической моделью. С помощью ЭВМ происходит изучение этой модели и экспериментирование с нею. Огромное значение математического моделирования подчеркивают Е.Н. Князева и С.П. Курдюмов: «Математическое моделирование нелинейных систем начинает нащупывать извне тот комплекс объектов, для которых существуют мостики между мертвой и живой природой, между самодостраиванием нелинейно эволюционирующих структур и высшим проявлением творческой интуиции человека»¹⁴.

Оценивая высокие конструктивные возможности математики, необходимо, однако, заметить, что абсолютизировать её значимость весьма пагубная крайность. Нужно понимать, что искусственные знаковые системы не тождественны жизни. Кроме того, чем сложнее явление или процесс, тем труднее они поддаются математизации.

5. В постнеклассической науке смещаются акценты с бытия на становление, с порядка на хаос, возникает представление о том, что в реальности всегда существует отклонение от механических абстракций, таких как «евклидово пространство» или «ньютоновская механика».

В середине 1960-х годов американский физик **Бенуа Мандельброт** начал разрабатывать то, что позже он назвал «*фрактальной геометрией* или геометрией природы». Целью фрактальной геометрии был анализ сложных, морщинистых и нечетких форм. Мандельброт использовал слово «*фрактал*», потому что это предполагало осколочность и фракционность этих форм. Смысл концепции фракталов, по Мандельброту, в том, что *погрешность, отклонение, фон, помехи, неточности* и т.д. более фундаментальны и *онтологичны*, нежели процессы, описы-

¹⁴ Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Синергетика как новое мировидение: Диалог с Пригожиным // Вопросы философии. 1992. № 12. С. 19.

ваемые классической наукой. Фактически, Мандельброт предложил основать контрнауку, где за норму принимались «помехи», «шумы», а упорядоченные структуры рассматривались как отклонения или маловероятные частные случаи.

6. Новейшая физика продолжает развивать идеи Дирака об объединении теории относительности и квантовой механики, а также уделяет огромное внимание теории фракталов и хаоса. Синтезом этих подходов можно считать *теорию суперструн*, основание которой заложили работы М. Грина, А. Белявина, А.М. Полякова, Й. Намбу, Д. Олайва, Т. Калуци, О. Кляйна. Эта теория исходит из наблюдения, что многие противоречия теоретической физики снимаются при обращении к суперсимметрии. К привычным четырём измерениям пространственно-временного континуума добавляются еще шесть, которые восстанавливают (на квантовом уровне) общую ковариантность на «мировом листе». В таком десятимерном пространстве существуют «суперструны», которые образуют «мировой лист», некую десятимерную континуальность. Десятимерие переходит в наш осязаемый 4-мерный континуум путем компактации: оставшиеся 6 измерений как бы свертываются, присутствуя латентно и невнятно для наших органов чувств и измерительных приборов. Последние исследования в этой области, правда, отказываются от модели компактации и утверждают принцип голографического наличия этих дополнительных 6-ти измерений в 4-х привычных.

Теория суперструн фактически полностью уходит от классической научной ортодоксии. Описываемые ею миры содержат в себе сектор, где полномочны ньютоновские формулы, как бесконечно малую возможность, никак не могущую претендовать на корректное описание реальности. Новейшая физика имеет своим объектом живую, подвижную Вселенную, где помимо видимых пластов существуют тайные резервы субстанции. По сути материя теории суперструн или теории хаоса является живой¹⁵.

¹⁵ Дугин А.Г. Эволюция парадигмальных оснований науки. – М., 2002. С. 336–338.



Бенуа Мандельброт
(Benoit Mandelbrot)
(р. 20.11.1924, Варшава)

7. Современная постнеклассическая наука стремится выйти из методологической односторонности, ограниченности. Для нее характерны попытки усилить интуитивные и внелогические способности человеческого мышления, работающие близко к естественной границе своих возможностей¹⁶.

Все чаще в строгих естественнонаучных концепциях применяются «туманные» общеполитические и общемировоззренческие соображения (в том числе понятия древневосточных философских систем), интуитивные подходы и другие «человеческие компоненты». Попытки введения «внепарадигмальных вкраплений» в содержание научного знания становятся все более распространенным явлением.

Признается фундаментальная роль интуитивного суждения наравне с логикой, что свидетельствует о коренном изменении методологии математики и физики (а значит и вообще естественных наук)¹⁷.

Современный американский физик **Фритц Капра** в предисловии к книге «Время перемен» пишет: «В физике новые концепции породили глубокую модификацию нашего видения мира: от механистической концепции Декарта и Ньютона мы перешли к холистскому и экологическому видению в полном соответствии с теориями мистиков всех времен и традиций»¹⁸.

¹⁶ Романовская Т.Б. Рациональное обоснование вненаучного // Вопросы философии. 1994. № 9. С. 36.

¹⁷ Фейнберг Е.Л. Эволюция методологии в XX в. // Вопросы философии. 1995. № 7. С. 43.

¹⁸ Цит. по: Дугин А.Г. Эволюция парадигмальных оснований науки. – М., 2002. С. 339.

РАЗДЕЛ III. ОСОБЕННОСТИ РАЗВИТИЯ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОГО ПОЗНАНИЯ

Лекция 10. Социальное познание: классическая философия истории

Понятие «социальное познание» подразумевает два основных аспекта: 1) любое познание социально, так как оно возникает и функционирует в обществе и детерминировано социальными причинами; 2) это одна из форм познавательной деятельности – познание общества, т.е. социальных процессов и явлений в отличие от познания природы (естествознания) и познания процессов познания (гносеология, логика, философия). Далее будет рассматриваться именно этот аспект. При этом понятие «социальное познание» и «гуманитарное познание» будут употребляться как синонимы.

В зависимости от основания (критерия) внутри социального познания различают познание социально-философское, экономическое, историческое, социологическое и т.д. Иногда социальное познание отличают от гуманитарного, понимая последнее как отражение мотивационно-смысловых ценностных факторов и целевых зависимостей.

Формирование методологических идей в области социального познания шло в двух основных направлениях: в рамках философии истории и в рамках самих гуманитарных наук. Становление этих двух направлений относят к XVII в., к периоду «отпочковывания» от единого знания таких его двух крупных ветвей, как философия и наука. Содержание, характер, проблематика в рамках этих направлений менялись.

Социальное познание изначально формировалось как знание о законах социального порядка, общественной динамики, оптимального мироустройства.

К XVI–XVII вв. для данных наук познавательный идеал научности выступал как дедуктивно-пространственная математическая система, а реальным эталоном, образцом теории являлась геометрия Евклида, вследствие того, что наиболее зрелыми и успешно развивающимися отраслями знания были в это время механика и тесно связанная с ней математика.

Функционирование механической картины мира в качестве общенаучной исследовательской программы проявлялось при изучении человека и общества.

Первым мыслителем, который поставил вопрос о законах социального порядка в свете классической механики, был английский государственный деятель и философ **Томас Гоббс** (1588–1679).

Социальный механизм, рассматриваемый Гоббсом «геометрическим способом», составлен из математически идеализированных «деталей», каждая из которых обладает первоначально присущим ей свойством – это смертные индивиды, обладающие свойством природного равенства в праве их на сохранение своей собственной жизни. Социальное взаимодействие подобно взаимодействию однородных, но разнонаправленных атомов. Отсюда выводится знаменитый принцип Гоббса «войны всех против всех» как характеристики «естественного состояния» множества одновременно существующих человеческих «атомов», и уже на эту математизированную конструкцию нанизываются психологические аргументы данного социального состояния – ссылки на человеческую «страсть к соперничеству», «недоверия» людей друг к другу, «любовь к славе» и т.д.

Но именно естественное состояние «войны всех против всех», как наименее благополучное и безопасное, порождает стремление разума искать мира и следовать ему. Это положение Гоббс называет «естественным законом» и противопоставляет его естественному праву всеобщей индивидуальной свободы. Из первого естественного закона следует второй: при согласии людей отдельный человек должен отказаться от такой части своей свободы по отношению к другим людям, от которой отказываются и они по отношению к нему. Так возникает идея общественного договора, который, в свою очередь, чтобы не подвергнуться распаду, должен удерживаться страхом – страхом каждого перед той силой, которая заведомо превосходит любые индивидуальные и коллективные способности. Поэтому люди признают государство, смертного Бога, Левиафана, с мощью которого ничто не может сравниться. Именно ему договаривающиеся индивиды совместно отдают право карать смертью



Томас Гоббс
(1588–1679)

(отчуждают свое право самосохранения) во имя их мира и общей защиты¹. Так физические тела (люди), выступая как граждане, образуют политическое тело, вершиной которого становится Государство-суверен, гарант всех договоров и, следовательно, мирного общежития.

Начиная с XVII в. социально-гуманитарное познание развивается в рамках философии истории.

Философия истории – концепция в составе философского знания, нацеленная на осмысление исторического процесса в целом и анализ методологических проблем исторического познания. Термин «философия истории» используется в настоящее время в следующих основных значениях:

1. Учение об исторической реальности в её целостности и развитии, общая теория исторического процесса как единства прошлого, настоящего и будущего;

2. Часть философской науки, исследующая историческое познание рациональными средствами и методами, т.е. историческая эпистемология, учение о познании исторической реальности.

3. Философская концепция исторической реальности в её всеобщих характеристиках, её познании, средствах и методах. Это «философская версия истории» с такими ключевыми категориями как «единство», «целое», «развитие», «деятельность», «ценности», «человек» и др.

Немецкий философ **Карл Ясперс** (1883–1969) писал: «В попытке постигнуть единство истории, т.е. мыслить всеобщую историю как целостность, отражается стремление исторического знания найти свой последний смысл. Поэтому при чтении истории в философском аспекте всегда ставился вопрос о единстве, посредством которого человечество составляет одно целое»².

Философия истории разрабатывает определенную трактовку специфики исторической реальности, смысла и цели истории, основных движущих сил истории и механизмов их действия, соотношения исторической необходимости и человеческой свободы, единства и многообразия истории и т.п. Исторический процесс развития общества всегда является предметом размышления философов. Яркие образцы философско-исторической мысли представлены в античной (Полибий), древнекитайской (Сыма Цянь), средневековой (Августин) культурах, однако классические формы философии истории были созданы в европейской

¹ Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 264.

² Гоббс Т. Соч. в 2 т. – М., 1990–1991. Т. 2. С. 133.

философии. Сам термин «философия истории» был введен Вольтером для обозначения суммативно-обобщенного представления об истории.

Философия истории как целостная система знаний разрабатывалась, начиная с XVII в., в трудах итальянского философа **Джамбаттиста Вико** (1668–1744), немецкого философа **Иоганна Гердера** (1744–1803), французского философа **Сен-Симона** (Анри Клод де Рувруа (1760–1825)) и др. мыслителей.

Дж. Вико основатель философии истории в своем главном произведении «Основания новой науки об общей природе Наций» анализирует проблемы философии истории (согласно Вико, – «Новой науки»). Он осуществил всеохватывающий поиск закономерностей движения и сущности исторического процесса. В своем понимании принципов философии познания Вико исходит из того, что «познанным может считаться лишь то, что сделано самим познающим»: истина и факт оказывались обратимыми. Вико предполагал, что мир природы, сотворенный Богом, может быть познан только им, мир же «гражданственности» создан людьми, и наука о нем может быть им доступна. Познание прошлого, по мнению Вико, необходимо, чтобы постичь план Вечной Идеальной Истории. При этом постижение основ Новой науки было возможно, по Вико, через реконструкцию мыслей и идей, объективированных в преданиях, мифах и т.п. Вико выделял две формы познания: знание – через интеллект, сознание как результат волевых усилий. С точки зрения Вико, философия рассматривает Разум, из этого процесса проистекает знание истины. Филология же наблюдает самостоятельность человеческой воли, из чего проистекает сознание достоверного. Филология у Вико вскрывает истинность фактов, философия же уясняет суть данных, предоставленных филологией, и вскрывает суть и смысл исторического процесса. Особо значительную роль в формировании облика истории Вико уделял Божественному Провидению. Замечания Вико относительно исторической структуры человеческого сознания немаловажны и для миропонимания XX в. Согласно Вико, «человек незнающий делает самого себя правилом Вселенной... он из самого себя сде-



Джамбаттиста Вико
(1668–1744)

лал целый Мир. Как Рациональная Метафизика учит, что человек, разумея, творит все, так и наша Фантастическая Метафизика показывает, что человек, и не разумея, творит все, и второе может быть даже правильнее первого, так как человек посредством понимания проясняет свой ум и постигает вещи, а посредством непонимания он делает эти вещи из самого себя и, превращаясь в них, становится ими самими»³.

Вико ввел в историческую науку, понимаемую им как знание человечества о собственных деяниях, компаративный метод, создал теорию исторического круговорота. По Вико, все народы в силу имманентных причин и осуществления провидения развиваются параллельно, последовательно проходя изображенную в теогонических мифах «божественную» (безгосударственную при господстве жречества); героическую (отображенную в героических эпосах) и человеческую (описанную в традициях историографии) стадии эволюции. Государство возникает в героическую эпоху как система аристократического правления. Её сменяют представительная монархия или демократия в эпоху «человеческую» – эпоху «естественной справедливости». Развитие циклично. Достигнутое прогрессивное состояние общества, по Вико, необходимо сменяется стадией упадка. Вико считал, чем выше достигнут уровень, тем должна быть значительнее степень разрушения. Бесчисленная смена эпох у Вико обусловлена конфликтами различных общественных слоев (отцов семейств и домочадцев, позже феодалов и простолюдинов) и кризисными социальными переворотами.



Иоганн Готфрид Гердер
(Herder)
(25.8.1744, Морунген –
18.12.1803, Веймар)

Главный труд **И. Гердера** – «Идеи к философии истории человечества». Гердер преодолел теологическую картину истории, безраздельно царившую в социальной мысли Германии до конца XVIII в. Он сформулировал идею общественного прогресса. Руководствуясь принципом, согласно которому обширность рассматриваемого периода наиболее явственно демонстрирует признаки все большего совершенствования материи, Гердер начинает изложение своей истории с возникновения солнечной системы и постепенного формирования Земли. В этом смысле история общества предстала как бы непос-

³ Цит. по: Новейший философский словарь

редственно примыкающей к развитию природы, а её законы – как носящие столь же естественный характер, как и законы природы. Идеи Гердера о становлении и развитии мира как органического целого, а также его социально-исторические взгляды оказали большое влияние на всё последующее развитие немецкой философии, но особенно теплый прием они нашли у русских просветителей и писателей – Державина, Карамзина, Жуковского, Гоголя и др.

Французский философ и социолог **Сен-Симон**, разделял взгляды французских материалистов и выступал против деизма, пришел к выводу, что законы «социальной физики» и, в первую очередь, универсальный характер ньютоновского закона всемирного тяготения, распространяются на общественные явления. Два положения – идея закономерности, объективности поступательного, прогрессивного развития человечества – составляют сущность философских взглядов Сен-Симона. Главный критерий прогресса – развитие научных знаний, морали, религии, производным от которого является и другой показатель – благосостояние и счастье большинства общества. Соответственно история, по Сен-Симону, прошла в своем движении от низших общественных форм к высшим три стадии развития: 1) «теологическую» (от первобытного идолопоклонничества до политеизма, на котором основывалось рабство); 2) «метафизическую», основанную на монотеизме христианства, приведшего к феодальному строю; 3) «позитивную» – будущий общественный строй, когда единого бога сменит единый закон притяжения и возникнет научное мировоззрение с его носителями – светскими учеными и «промышленниками». Общество будущего, по Сен-Симону, – это общественный идеал, воплощенный в «промышленной системе», переход к которой является универсальной исторической неизбежностью: «Все народы на земле стремятся к одной цели, она состоит в том, чтобы перейти от правительственного, феодального, военного режима к административному, промышленному и мирному»... Основным принцип «промышленной системы», согласно Сен-Симону, – искоренение всякого



Клод Анри де Рувруа
(de Rouvroy)
граф **Сен-Симон**
(Saint-Simon) (17.10.1760,
Париж, – 19.5.1825, там же)

паразитизма и всемерное развитие производительных сил общества, которое позволило достичь громадного роста богатства в интересах класса «промышленников», охватывающего всех тех, кто непосредственно занят в системе производства: земледельцы, фабриканты, инженеры, рабочие, торговцы и др. Сен-Симон рассматривал историю как смену созидательных и разрушительных периодов – эпох «органических» и «критических». Сен-Симоном впервые индустрия была понята как основа общества. Он отводил важнейшую роль в экономической деятельности формам собственности, а также классам, находящимся в определенном отношении к этим формам. Сен-Симоном были высказаны идеи о неизбежности объединительной тенденции в развитии человечества, через утверждение всемирной ассоциации народов и стирания национальных границ. Идеи Сен-Симона оказали большое влияние на развитие социалистических учений во Франции, Италии, России.

Своеобразным итогом и вершиной классической философии истории была социально-историческая концепция **Георга Гегеля** (1770–1831).

По Гегелю (портрет см. стр. 77), философия имеет тот же предмет, что и религия, – абсолют. Абсолют – Бог – есть все во всем, но лишь в чистом мышлении он выступает в своей адекватной форме⁴.

Система Гегеля состоит из трех частей: логики (онтологии), рассматривающей бытие Бога до сотворения мира; натурфилософии, имеющей содержанием отчуждение Бога в материальном мире, и философии духа, изображающей возвращение Бога из своего творения к самому себе (к мышлению самого себя) в человеческом духе. В конце снова оказывается логика – на этот раз, однако, совершенная Богом в человеке, но не отличающаяся тем не менее от первой по содержанию.

Развитие (чисто идеальное по своей природе) совершается благодаря тому, что чисто внутреннее содержание божественного мышления облекается в совершенно неадекватную ему форму материальной природы и, таким образом, создает противоречие.

Принцип диалектического развития – это движение, являющееся результатом противоречия. Гегель впервые представил весь естественный, исторический и духовный мир в виде процесса, т.е. в непрерывном развитии и пытался раскрыть внутреннюю связь, то есть законы этого развития.

Полная схема основных идей Гегеля достаточно объемна. Но она целиком может быть сведена к трём основным пунктам:

⁴ Гегель Г. Соч. – М.–Л., 1935. Т. 8. Философия истории. С. 35.

1. Реальность как таковая есть бесконечный Дух;
2. Жизнь Духа, а значит и процесс, в соответствии с которым развивается философское познание, есть диалектика;
3. Особенность Гегелевской диалектики в отличие от предшествующих форм диалектики – «спекулятивный» элемент (повторение утверждения положительного через отрицание отрицания в диалектических антитезах).

Реальное и действительное, по Гегелю, не «субстанция» (т.е. застывшая сущность), а Субъект, Мысль, Дух, следовательно, она есть деятельность, процесс, самодвижение.

Дух воплощается в вечно меняющихся формах, это единство-множественно-создающее себя. В циркулярном движении духовной основы есть 3 момента: 1) бытие-в-себе; 2) инобытие, бытие для другого; 3) возвратное бытие-в-себе-и для-себя.

Абсолют – круг кругов, проходит 3 стадии: 1. Идея; 2. Природа; 3. Дух.

Этим трем стадиям существования Абсолюта соответствуют 3 формы философского познания: 1. Логика; 2. Философия природы; 3. Философия Духа.

Мировая история проходит диалектические этапы, обнаруживая прогресс в нарастании свободы (субстанции Духа) в обществе.

Свобода (Дух) обнаруживают себя в трёх основных формах: субъективной (личность), объективной (общество) и абсолютной (культура).

На доисторической стадии свободный Дух максимально погружен в «естественность» природного существования человека, а поэтому свобода выступает в реальной практике человеческих отношений как произвол, что приводит к «борьбе всех против всех». Противоречие между разумной свободой (существующей лишь в возможности) и господствующим в действительности произволом разрешается, по Гегелю, во всемирной истории. Процесс всемирно-исторического развития общества и культуры есть прогресс, поэтапное нарастание свободы – вплоть до достижения идеального состояния её полноты и осуществленности, что ознаменует «конец» истории. Процесс объективного развития Духа проходит три ступени, на каждой из которых свобода реализуется благодаря государственной организации общества. Минимальную свободу дает восточная деспотия (она характеризуется на примере Китая, Индии, Персии). Республика (у греков и римлян) обеспечивает уже свободу каждого человека-гражданина, но в целом базируется на

существовании рабства. Народная представительная монархия (в христианско-германском мире, правда на последнем этапе его существования, в Новое время) реализует свободу «всех»⁵. таким образом, последняя форма государственной организации есть высший синтез или «спекулятивный» элемент диалектического развития общества. Абсолютный Дух, в свою очередь, представлен тремя культурными формами: искусством, религией и философией. Искусство – форма чувственного созерцания, несет в сознание единство понятия и индивидуального. Оно передает истину чувственным образом. Религия добавляет к пониманию истины внутреннюю преданность души и сердца. В философии же осуществляется синтез понятия и чувства, объективности искусства и субъективности религии. Диалектический процесс осуществляется посредством отрицания предшествующей формы. «Отрицание» в концепции Гегеля важнейшая категория. Суть отрицания сводится к противостоянию смерти и сохранению себя в ней. Жизнь та, которая претерпевает смерть и в ней сохраняется. Дух достигает своей полноты лишь в абсолютном распаде.

Таким образом, Гегель видит мировую историю как единый процесс имеющий смысл и цель, являющийся реализацией многообразных форм абсолюта. Способ этой реализации – диалектическое развитие.

Итак, в рамках классической философии истории были выдвинуты следующие идеи: идея развития, теория прогресса, идея единства (целостности) исторического процесса и многообразия его форм, идея исторической закономерности, причинности, диалектический метод. Наряду с осмыслением целостности исторического процесса одним из существеннейших аспектов социально-гуманитарного познания в XVII–XVIII в. становится противопоставление физики и метафизики, с одной стороны, и их взаимодополнительность, с другой.

Критика рационалистической метафизики, предпринятая в XVIII в. философией Просвещения и завершённая *Иммануилом Кантом* (1724–1804), требования естествоиспытателей и философов ликвидировать спекулятивную метафизику и создать на её месте метафизику природы как учения об общих принципах естествознания и математики, означали перевод всей системы человеческого познания на язык естественнонаучных понятий.

Последовательный отказ Канта от попыток построения спекулятивной метафизики как теоретического учения о вещах самих по себе, –

⁵ Там же. С. 18.

т.е. о душе, свободе и Боге, – это результат осмысления Кантом сущности естественнонаучного мышления Нового времени. Кантовский критицизм имел своей задачей положить конец попыткам спекулятивной метафизики связать воедино мир причин и мир целей, т.е. попытки осмыслить теоретическими средствами сферу природы и сферу свободы, поставив над обеими начало, единящее их, а именно Бога⁶. Кант считает: «...в метафизике разум не может на естественном теоретическом пути (в отношении познания Бога) по желанию достичь всех своих намерений, и, следовательно, ему остается лишь телеологический путь; таким образом, не цели природы, которые покоятся лишь на эмпирических основах доказательства, а цель, определенно данная а priori чистым практическим разумом (в идее высшего блага), должна возместить недостаточность теории»⁷.

Природа – царство действующих причин, в ней нет смысловых связей, а есть лишь связи причинно-следственные. Мир человека, общества, культуры в отличие от природного не может быть понят без обращения к понятию цели, ибо в самой его основе лежит целеполагающая и целереализующая деятельность людей.

«Цели, – пишет Кант, – ...бывают либо целями природы, либо целями свободы. Что в природе должны быть цели, этого не может усмотреть, а priori ни один человек; зато он прекрасно может а priori усмотреть, что в ней должна быть связь причин и действий... Если применение телеологического принципа для объяснения природы никогда не может полностью и достаточно определенно для всех целей указать первопричину целесообразной связи, потому что это принцип ограничен эмпирическими условиями, то этого следует ожидать от чистого учения о цели (которое может быть только учением о свободе), априорный принцип которого содержит в себе отношение разума вообще к совокупности всех целей и может быть только практическим»⁸. Таким образом, И. Кант обосновал то разделение природы и культуры, которое, начиная с середины XVIII в. и вплоть до наших дней предполагает два разных методологических подхода к их изучению. Не случайно в начале XIX в. формируется философия культуры как особая и относительно самостоятельная ветвь философского знания, изучающая смысловые структу-

⁶ Гайдено П. История новоевропейской философии в её связи с наукой. – М.–СПб. 2000. С. 380.

⁷ Кант И. Соч. в 6 т. – М., 1964. Т. 5. С. 67.

⁸ Там же. С. 95.

ры. Если наука о природе исследует причинные зависимости между внешними явлениями, то наука о культуре проникает в телеологические связи и пытается реконструировать исторические образования по телеологическому принципу. Отсюда и различия методов, которые в конце XIX в. получают названия «объяснения» и «понимания».

Лекция 11. Социальное познание неклассического периода

Во второй половине XIX в. проблемы стоявшие в центре внимания философии истории, в значительной мере отходят к частным социально-гуманитарным наукам. Но в начале XX в. и далее – новый всплеск западной философии истории, новые варианты теории исторического развития, смысла истории.

Возрождение интереса к философии истории в конце XIX – начале XX вв. происходило в двух основных направлениях. Первое направление имело задачу проникнуть в недоступные для понятийного, рационального мышления глубины «культурно-исторических типов» организации общественной жизни. Целью этого направления оставалось постижение исторической реальности с помощью определенных методов и средств. Главная задача второго направления – изучение самой исторической реальности, выяснение философско-методологических оснований исторического знания в сравнении с естественнонаучным.

Сторонники первого направления исходили из биологической модели исторического процесса, согласно которой не существует единства человечества, в истории присутствует разнообразие специфических, конкретно-исторических форм культуры, напоминающих богатство форм органического мира. Им виделся смысл истории не в постепенном линейном развитии, а в плюралистической (множественной) модели исторического развития. Они отрицали единство мировой истории, настаивая на различных культурно-исторических типах.

Николай Яковлевич Данилевский (1822–1885) русский социолог, идеолог панславизма утверждал, что принцип исторического упорядочения событий бессмысленен и искусственен. В книге «Россия и Европа» (1869) он изложил социологическую теорию обособленных «культурно-исторических типов» (цивилизаций), находящихся в непрерывной борьбе друг с другом и внешней средой и проходящих predetermined стадии возмужания, дряхления и гибели. Он исходил из того, что «начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам другого типа. Каждый тип вырабатывает её для себя при большем или меньшем влиянии чуждых, ему предшествующих и современных цивилизаций. Ход истории выражается в смене вытесняющих друг друга культурно-исторических типов.

Представления о самодовлеющей замкнутости дискретных культурных организмов, фаталистически подчиняющихся биологической не-



**Николай Яковлевич
Данилевский**
(1822–1885)

обходимости рождения, расцвета, старения и умирания защищал немецкий философ **Освальд Шпенглер** (1880–1936).

О. Шпенглер провозглашает открытие принципиально новой философии – «морфологии»¹. В книге излагается оригинальный герменевтический метод, позволяющий интуитивно постигать феномены уже умерших культур, рассматривающий неизбежность гибели западной культуры столь же естественно, как появление и смерть любого живого организма. «Новая философия» по Шпенглеру должна стать заменой науки. Во-первых, потому, что средства научного знания не способны отобразить всей полноты и многообразия жизни – схематизация действительности убивает саму действительность; во-вторых, наука как способ овладения действительностью, не соответствует характеру европейской культуры и основной её черте – историзму.

Шпенглер полагал, что исторический подход к действительности позволит наиболее полно воспроизвести

как прошлое, так и настоящее. Он отвергал оценочный взгляд на историю, при котором средние века рассматривались, как нечто мрачное и несовершенное, как подготовка к высокой истории. Шпенглер утверждал самоценность и самодостаточность каждого исторического периода. Шпенглер считал, что европейская культура не занимает центральное место в истории, и рассматривал её, как одну из множества культур. История, по Шпенглеру, – процесс случайного зарождения и умирания культур². Культура в истории Шпенглер насчитывает восемь

¹ Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1. – М., 1993. С. 257.

² Там же С. 264.



Освальд Шпенглер
(1880–1936)

Семь из них уже умерло: египетская, китайская, майя, индийская, вавилонская, аполоновская (греко-римская), магическая (арабо-византийская). Восьмая – фаустовская (западный мир) культура ныне приближается к своему закату. Еще одна – девятая, русская – только нарождается³.

Культура, по Шпенглеру, организм уникальный⁴, обладающий жесткой сквозной структурой⁵, абсолютно замкнутый как лейбница монада⁶. Подобная замкнутость дает основание утверждать, что не существует единой линии развития и каждая умершая культура не может быть понята другими культурами: «Феномен другой культуры говорит

на другом языке»⁷.

Срок жизни организма культуры 1200–1500 лет. Затем она перерождается в цивилизацию.

Цивилизация – закономерный процесс, естественный результат развития культуры, показатель старения. Основанием для выделения целостного организма культуры стало специфическое восприятие каждой культурой пространства⁸. Это восприятие определяет все остальные феномены в рамках одной культуры. Новый метод изучения культуры «морфология» – художественное портретирование, опирается на интуицию.

Шпенглер опровергает европоцентристскую традицию в изучении культур, утверждая полицентризм. Шпенглер говорит о том, что Птолемею схему европоцентристской истории (Древний мир, Средние века, Новое время), он заменяет Коперниковской, согласно которой все восемь культур рассматриваются как меняющиеся проявления единой жизни и ни одна из них не занимает преимущественного положения.

В рамках первого из названных направлений новой философии истории работал **Арнольд Тойнби** (1889–1975) – британский историк, философ культуры. Большую известность ему принес двенадцатитомный труд «Постижение истории» (1934–1961).

³ Там же С. 368.

⁴ Там же С. 262.

⁵ Там же С. 268.

⁶ Там же С. 276.

⁷ Там же С. 155.

Подлинным объектом исторического изучения Тойнби считает *цивилизации* – общности, большие в пространственно-временном плане, чем нации, и меньшие, чем все человечество. При этом историческая концепция Тойнби антропоцентрична: личности создают историю, а общество есть лишь посредник во взаимодействии людей между собой⁹. Понимая человека как существо, возвышающееся над природным и социальным детерминизмом своей сознательностью и способностью осуществить выбор, Тойнби разрабатывает оригинальное – «драматическое» понимание истории. Элементарной «клеточкой» истории Тойнби считает столкновение *Вызова*, ставящего под угрозу существование общества, и творческого *Ответа*, даваемого людьми. Вызов, в метафизическом плане означающий Божественное испытание человека, позволяющее реализовать его свободу¹¹, в своих эмпирических проявлениях многообразен: это может быть ухудшение природных условий, внешнее завоевание, появление в недрах общества инородных социальных сил, давление «варваров» и др. Соответственно, человеческий выбор, в метафизическом смысле представляющий собой выбор между добром и злом¹², в эмпирическом плане есть творческое усилие, призванное разрешить конкретную проблемную ситуацию¹³. Если в принципиальном плане челночное движение Вызова-и-Ответа трансисторично и образует ткань всей истории, то в конкретных условиях места и времени удачный Ответ рождает «локальную цивилизацию», обладающую неповторимым своеобразием. Автором Ответа, по Тойнби, является не общество в целом, а творческое меньшинство, которое посредством *мимесиса* (подражания) приобщает инертную массу к новым социальным ценностям. Локальные цивилизации сопоставимы друг с другом, что позволяет посредством сравнитель-



Арнольд Тойнби
(1889–1975)

⁸ Там же С. 264.

⁹ Тойнби А. Дж. Постижение истории: Сборник. – М., 1991. С. 110.

¹⁰ Там же С. 108.

¹¹ Там же С. 109.

¹² Там же С. 109.

¹³ Там же С. 107.

ного анализа вывести эмпирически обоснованные закономерности истории. За генезисом цивилизации следует фаза роста поступательного движения, возможного благодаря повторяющемуся чередованию успешных ответов и всё новых Вызовов, рождаемых изменением общества. Критериями роста цивилизации Тойнби считает процессы самоопределения (переориентации Вызовов извне вовнутрь общества, обретение им неповторимого облика) и дифференциации (усиления внутреннего разнообразия). За ростом следует фаза надлома, вызванная деградацией элиты: творческое меньшинство вырождается в правящее меньшинство, озабоченное сохранением лишь собственной власти, основанной уже не на добровольном подчинении, а на силе. Нравственное отчуждение большинства раскалывает общество, перестающее быть гармоничным единством. Однако, полемизируя со шпенглеровским фатализмом социального старения и смерти, Тойнби подчеркивает, что цивилизация не есть организм с жестко заданным жизненным циклом. Ход истории определяется творческим усилием человека, и пока элита сохраняет духовный потенциал, цивилизация жизнеспособна. Наряду с первичными цивилизациями, возникшими непосредственно из первобытных обществ, Тойнби выделяет цивилизации второго и третьего поколений. Особенностью перехода от второго к третьему поколению является воспроизводство цивилизации посредством церкви – «куколки». В условиях «универсального государства», создаваемого в фазе распада правящим меньшинством вторичной цивилизации, духовно отчужденный «внутренний пролетариат» творческим усилием создает «вселенскую церковь» как зародыш нового общества. В отличие от классической философии истории в концепциях сторонников «локальных цивилизаций» детерминизм в старом (классическом) смысле оказывается неприемлимым. Эти концепции отличаются ощущением негарантированности и возможной иррациональности истории. Очевидно проследживается внедрение «антропного принципа» (Тойнби) как одного из существеннейших условий осуществлений исторического процесса.

Направление философии истории, сосредоточившее свое внимание на постижение реальности с помощью различных методов и средств, ориентировало свои усилия на саму историческую науку.

В рассматриваемый период большое влияние на формирование социально-гуманитарной методологии оказала «критическая философия» Канта, неокантианство, неогегельянская философия тождества исторического бытия и сознания, идеи В. Дильтея.

Крупнейшими представителями неогегельянской философии тождества исторического бытия и сознания были итальянский философ **Бенедетто Кроче** (1866–1952) и британский философ и историк **Робин Джордж Коллингвуд** (1889–1943). Лейтмотивом всей философии Кроче является понимание того, что нет другой реальности кроме духа, и другой философии, кроме философии духа. Нет никаких оснований под объективной диалектикой, изображающей природу и общество как проявление Абсолютной идеи. Есть только бесконечный циклический процесс саморазвертывания чистого понятия как единственная реальность, имеющая две составляющие (два плана реализации) – теоретическую и практическую. Теоретическую образуют эстетика, направленная на единичное, и логика, схватывающая всеобщее. В свою очередь практическую составляют экономика, этика.

Внутри духа в органическом единстве взаимодействуют красота, истина, польза и добро. Диалектика различий (круговое движение духа) обесмысливает вопрос об абсолютном превосходстве, так как в этом движении первое постоянно делается вторым, а второе – первым. Это круговое движение и представляет собой подлинное единство духа с самим собой, вскрывает связь форм духа как обладающих самостоятельностью, не позволяющей растворить практику в мышлении. Философское понятие представляет собой саму внешнюю действительность и тем самым уже не абстрактно, а конкретно. Если научные абстракции полагают различие как взаимоисключение, а порядок задают как координацию и субординацию, то философские понятия схватывают связи и отношения, полагая различия как фазы процесса и задавая порядок как непрерывный процесс развития. Таким образом диалектика выражает внутренний ритм исторического бытия как разворачивания духа. Она есть способ теоретического воспроизведения процесса возникновения идеального на основе внутреннего саморазличия реального. При такой трактовке в системе Кроче не оказывается места для Бога в христианском его понимании. Он растворяется в истории (имманентен ей),



Бенедетто Кроче (Croce),
(25.2.1866, Пескасероли –
20.11.1952, Неаполь)

понятой как историческое сознание в его теоретических и практических аспектах (как мысль и действие, сменяющие друг друга и порождающие движение истории). Отсюда второе определение философии Кроче как «*историцизма*»: «жизнь и реальность есть история, и не что иное, как история». Историческое сознание (история) выступает как внешний синтез теории и практики, мысли и действия: искусства и философии в мысли этики и экономики (в данном случае как политики) в действии. История есть история индивида, поскольку он универсален, и есть история универсального, поскольку оно индивидуально. Она есть развертывание свободы (поскольку люди свободны уже в силу того, что они живут и мыслят) как безусловного (не зависящего от фактических условий) начала, которое тем действенней, чем больше препятствий встречает при своей реализации. Если Кроче сосредоточил свое внимание на функциях философии в истории, то *Р.Дж.Коллингвуд* интересовали прежде всего проблемы метода в истории. Коллингвуд указывает на то, что термин «философия истории» употребляется в различных значениях: а) способ критического исторического мышления, когда историк самостоятельно судит о предмете; б) всеобщая история; в) открытие общих законов, управляющих ходом событий.

Коллингвуд, задаваясь вопросом о том, какие вещи ищет история, отвечает на него следующим образом: история – это наука о событиях (деяниях), попытка ответить на вопрос о человеческих действиях, совершенных в прошлом. Историческая процедура или метод, заключается, в сущности, в интерпретации фактических данных. Ценность истории в том, что благодаря ей мы узнаем, что человек сделал, и тем самым – что он собой представляет¹⁴. Согласно Коллингвуду, история должна:

- а) быть наукой или ответом на вопросы;
- б) заниматься действиями людей в прошлом;
- в) основываться на интерпретации источников;
- г) служить самопознанию человека.

Британский философ стремился установить связь между философией и историей. Он считал, что история есть особая деятельность духа и её нельзя в логико-гносеологическом отношении сближать с естествознанием или социологией, ибо история является методологически автономной.

¹⁴ Коллингвуд Р.Дж. *Идея истории. Автобиография.* – М., 1980. С. 13–14.

Коллингвуд считал, что философия должна усвоить методы истории и обе дисциплины имеют общий предмет – исторически развивающееся человеческое мышление. Последнее историк излагает, анализируя продукты духовной и материальной культуры, а философ – на основе данных самосознания и рефлексии.

Мышление образует, по Коллингвуду, восходящую иерархию «форм духовной активности», которая основывается на воображении, символизации и абстракции (искусство, религия, наука, естествознание, история и философия). В отличие от Гегеля в иерархии названных форм Коллингвуд самостоятельное место отводит историческому знанию как воплощению конкретной мысли, противопоставляя его науке. Всякий предмет знания – это собственное творение духа и вне духа нет никакой реальности. Мыслитель не согласен с тем, чтобы создать некую «науку о человеческой природе», принципы и методы которой мыслятся по аналогии с принципами и методами естественных наук. Наука о человеческой природе потерпела крах в XVII–XVIII вв. потому, что её метод был искажён аналогией с естествознанием: «Современная концепция истории как исследования одновременно критического и конструктивного, имеющего своим предметом человеческое прошлое во всей его целостности, а методом – реконструкцию этого прошлого по письменным и неписьменным документам, прошедшим через критический анализ и интерпретацию, не сложилась до XIX столетия и даже в наши дни не разработана во всех своих деталях»¹⁵. Он убежден, что «наука о человеческой природе» была ложной попыткой, а ложной её сделала аналогия с естествознанием.

Работа историка не завершается анализом внешней стороны события: «он всегда должен помнить, что событие было действием и что его главная задача – мысленное проникновение в это действие, проникновение, ставящее своей целью познание мысли того, кто его предпринял»¹⁶. Открыть эту мысль – значит понять её. Но это не предполагает, что историк не должен заниматься поиском причин и законов событий. Историк, согласно Коллингвуду ищет именно процессы мысли, и вся история тем самым – история мысли.

Историк не просто воспроизводит мысли прошлого, а воспроизводит их в контексте собственного знания, и поэтому, воспроизводя их,

¹⁵ Там же С. 199.

¹⁶ Там же С. 203.

он их критикует, дает свои оценки их ценности, исправляет все ошибки, которые может обнаружить в них. Это – неотъемлемое условие исторического знания. При этом британский философ подчеркивает «историчность исторических мыслей» в том смысле, что все они, без исключения, развиваются, имеют свою историю. Поэтому они становятся совершенно непонятными без знания последней. Отсюда – необходимость историзма как важнейшего методологического принципа исторического исследования. Коллингвуд отмечает влияние естественнонаучного метода мышления на современное историческое исследование. Он подчеркивает неоднозначность этого влияния: в чем-то это помогло историческим наукам, в чем-то задержало их развитие. Он видел задачу философии в исследовании природы исторического мышления.

Коллингвуд придавал большое значение логике вопроса и ответа. В соответствии с этим принципом «свод» знания не состоит только из «предложений», «высказываний», «суждений». Знание состоит из всего этого вместе. Логика, обращающая внимание только на ответы и пре-
 17 Там же С. 339.

По Коллингвуду, истинное предложение подразумевает его принадлежность к определенному вопросу-ответному комплексу, который, как целое, и является, строго говоря, истинным.

Согласно «логике вопроса и ответа», доктрины философа суть ответы на вопросы, которые он задает сам себе. Любую философскую доктрину можно понять, если ухватить те вопросы на которые она отвечает. Философия истории Коллингвуда подразумевает три принципа:

1) «...прошлое, которое изучает историк, является не мертвым прошлым, а прошлым в некотором смысле всё ещё живущим в настоящем»¹⁸. Если прошлое и настоящее не проникают друг в друга, знание прошлого ничего не даёт для решения проблем настоящего. Он считает, что история может и должна научить людей управлять человеческими ситуациями, как естественные науки научили их управлять силами природы;

2) «Историческое знание – воспроизведение в уме историка мысли, историю которой он изучает»¹⁹. При этом необходимо: во-первых,

¹⁷ Там же С. 339.

¹⁸ Там же С. 378.

¹⁹ Там же С. 386.

чтобы мысль находила выражение либо в языке, либо в другой коммуникативной форме (жесте); во-вторых, историк должен продумать заново мысль, выражение которой он старается понять – притом именно эту самую мысль, а не что-то ей подобное;

3) Историческое знание – это восприятие прошлой мысли, окруженной оболочкой и данной в контексте мыслей настоящего. Они противоречат ей, удерживают её в плоскости, отличной от их собственной. По мнению Коллингвуда, мы изучаем историю для того, чтобы нам стала ясной ситуация, в которой предстоит действовать. Историк, по Коллингвуду, должен быть микрокосмом всей истории, которую он в состоянии познать. Таким образом изучение им самого себя оказывается в то же самое время и познанием мира людских дел. История есть наука о людских делах.

Лекция 12. Разделение наук по методу исследования. Баденская школа неокантианства

Бурное развитие естественных наук с их культом опыта, позитивного знания, ставило перед философами сложнейшие вопросы, например, о природе научного факта, о соотношении теоретического и эмпирического в научном познании, о существовании априорных форм мышления, о природе всеобщих понятий.

Среди всех крупных философов предыдущего периода, создавших всеобъемлющие идеалистические философские системы, только Кант владел всем современным ему содержанием точных и естественных наук. Именно Канту удалось обосновать разделение природы и культуры. Антиномию живого организма, стоящего как бы между царством неживой природы (полностью укладываемой, по Канту, в понятие механической причины) и царством свободы, где нельзя ни шагу ступить без категории цели, он разрешает, вводя различие двух способностей суждения. Суть первой сводится к тому, что она подводит частное явление под данное общее понятие и потому конститутивна для объектов природы. Вторая – ищет общее для данного частного определения, поскольку это общее не дано в системе категорий рассудка. Первая – определяющая способность суждения. Вторая – рефлектирующая способность суждения. Рефлектирующая способность суждения может быть названа регулятивной: подобно регулятивным идеям разума, она направляет действия рассудка, но сама по себе недостаточна, чтобы дать теоретическое знание о предмете. Она носит лишь субъективный характер. Кантом был обозначен дуализм между сферой естественных закономерностей и миром осмысленным, сферой целей и ценностей.

Первым лозунг: «Назад к Канту!» сформулировал немецкий философ **Отто Либман**. В силу этого обстоятельства его можно считать первым неокантианцем, хотя совокупность тех идей, которые он развивал и пропагандировал, имела мало общего с постулатами Канта.

Неокантианство, возникнув в 60–70-х гг. XIX столетия, сложилось как отдельное направление философской мысли. Наиболее значимый вклад в разработку проблемы методов наук о природе и наук о духе внесли представители баденской школы неокантианства **Генрих Риккерт** (1863–1936) и **Вильгельм Виндельбанд** (1848–1915). Подобно Канту баденцы ставили в качестве первостепенной задачу трансцендентального обоснования знания, его всеобщего и необходимого характе-

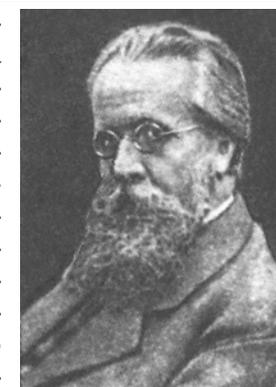
ра. Однако, в отличие от своих предшественников, ориентировавшихся главным образом на математическое естествознание, баденцы переносят акцент на выяснение логико-методологических особенностей исторической науки и исторического познания в целом. Такая переориентация исследовательских поисков оказывается в рамках баденской школы тесно связанной со специфической трактовкой самого предмета философии. Мировая проблема, как главная проблема философии конкретизируется до понимания связи между ценностью и действительностью. Риккерт всячески подчеркивал «надсубъективный», «надбытийный», абсолютный и, наконец, трансцендентный характер ценностей, интерпретируя их как своеобразные принципы бытия, познания и деятельности. Условием соединения действительности и ценности становится, с его точки зрения, особая форма бытия ценностей – их значимость, а проявляют они себя в этом мире как объективный «смысл». В поисках этого смысла Риккерт предлагал отвлечься от уже выкристаллизовавшихся ценностей в виде благ (как соединения ценности с объектами действительности, превращая её в эти блага). Вводится понятие «смысла» акта оценки, который, – смысл – хотя и связан с реальным психическим актом, но при этом не зависит от акта признания или непризнания того или иного теоретического положения, являясь обозначением его истинной ценности.

Опираясь на представление о ценностях, Риккерт дает новое, принципиально отличающееся от уже существующих, определение культуры, ставшее впоследствии классическим: культура представляет совокупность объектов, связанных общезначимыми ценностями, и лелеемых ради этих ценностей¹.

Другое определение культуры, данное Риккертом, позволяет понять её сущность благодаря сопоставлению с понятием «природа».

Слова «природа» и «культура», – считает Риккерт – далеко не однозначны. Мы лучше всего избегнем произвольности в употреблении слова «природа», если будем придерживаться первоначального его значения.

¹ *Наторп П.* Кант и марбургская школа // Новые идеи в философии. – СПб., 1913. С. 128.



Генрих Риккерт (Rickert)
(25.5.1863, Данциг –
30.7.1936, Гейдельберг)

Продукты природы – то, что свободно произрастает из земли. Продукты же культуры производит поле, которое раньше человек вспахал и засеял. Следовательно, природа есть совокупность всего того, что возникло само собой, само родилось и предоставлено собственному росту. Противоположностью природе в этом смысле является культура, как то, что непосредственно создано человеком, действующим сообразно оценённым им целям, или оно уже существовало раньше, по крайней мере, сознательно взлелеяно им ради связанной с ним ценности². Поясняя свою позицию, Риккерт пишет: «Как бы широко мы ни понимали эту противоположность, сущность её остается неизменной: во всех явлениях культуры мы всегда найдем воплощение какой-нибудь признанной человеческой ценности, ради которой эти явления или созданы, или, если они уже существовали раньше, взлелеяны человеком; и наоборот, все, что возникло само по себе, может быть рассматриваемо вне всякого отношения к ценностям... В объектах культуры, следовательно, заложены ценности. Мы называем их также благами, для того, чтобы таким образом отличить их как ценные части действительности от самих ценностей как таковых»³.

Определяя философию как «учение об общезначимых ценностях», и Виндельбанд и Риккерт считали, что для обнаружения их многообразия в культуре она должна обратиться к истории, ибо последняя являет собой процесс осознания и воплощения ценностей. При этом особое значение представители баденской школы придавали вопросу о специфике метода исторических наук, который, по словам Виндельбанда, является «органом философии». Виндельбанд и Риккерт считали, что науки различаются по методу исследования. Они выделяют «*номотетические*» науки, рассматривающие действительность с точки зрения всеобщего, выражаемого с помощью естественных законов и «*идиографические*» науки, описывающие индивидуальные, неповторимые собы-



Вильгельм Виндельбанд
(Windelband)
(11.5.1848, Потсдам, –
22.10.1915, Гейдельберг)

тия, ситуации, процессы. Риккерт заключает, что различие между науками вытекает из применения ими разных принципов отбора и упорядочения эмпирических данных. Поэтому номотетические науки – физика, биология и др. – в состоянии формировать законы и соответствующие им общие понятия. Как писал Виндельбанд, одни из них суть науки о законах, другие – науки о событиях. Вместе с тем Виндельбанд и Риккерт не считали деление наук на естествознание и науки о духе удачным и удовлетворительным. Они полагали, что это деление чревато либо редуccion к методологии естествознания, либо иррационалистическим толкованием социально-исторических наук. Поэтому оба мыслителя предлагали исходить в подразделении научного познания не из различий предметов наук, а из различий их основных методов.

Анализируя специфику исторических наук, Риккерт указывал следующие особенности: предметом исследования является культура (а не природа); непосредственными объектами исследования становятся индивидуализированные явления культуры с их отношением к ценностям; конечный результат исследований – не открытие законов, а описание индивидуального события на основе письменных источников, текстов, материальных останков прошлого; сложный, очень опосредованный способ взаимодействия с объектом знания через указанные источники. Для наук о культуре характерен *идиографический* метод⁴, сущность которого состоит в описании особенностей существенных исторических фактов, а не их *генерализация*⁵ (построение общих понятий), что присуще естествознанию – *номотетический* метод⁶ (это главное различие типов знания). Объекты исторического знания неповторимы, не поддаются воспроизведению, нередко уникальны. Абстракции и общие понятия в науках о культуре не отвергаются, но они здесь – вспомогательные средства при описании индивидуальных явлений, а не самоцель, как в естествознании. Если в естественных науках их единство обусловлено классической механикой, то в историческом познании единство обеспечивается понятием «культура», при этом необходим учет всех субъективных моментов.

Резюмируя свои рассуждения в работе «Науки о природе и науки о культуре» (1911), Риккерт пишет, что мы можем абстрактно различать два вида эмпирической научной деятельности. На одной стороне стоят

² Риккерт Г. Природа и культура // Культурология. XX век. Антология. – М., 1994. С. 43.

³ Там же. С. 36.

⁴ Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. – М., 1998. С. 75.

⁵ Там же. С. 69.

⁶ Там же. С. 74.

науки о природе, или естествознание. Цель их – изучить общие абстрактные отношения, по возможности законы. Они отвлекаются от всего индивидуального как несущественного, и включают в свои понятия обыкновенно лишь то, что присуще известному множеству объектов. При этом нет объекта, который был бы принципиально изъят из естественнонаучного метода. Природа есть совокупность всей действительности, понятой генерализирующим образом и без всякого отношения к ценностям.

На другой стороне стоят исторические науки о культуре. Названные науки изучают объекты, отнесенные к всеобщим культурным ценностям; как исторические науки они изображают их единичное развитие в его особенности и индивидуальности, – это и есть индивидуализирующий метод.

Этим двум видам наук и их методам соответствуют два способа понятий: 1) при генерализирующем образовании понятий отбираются моменты составляющие индивидуальность рассматриваемого явления, а само понятие представляет собой асимптотическое (неограниченное) приближение к определению индивидуума. Объекты исторических наук – «суть процессы культуры», которая есть «совокупность объектов, связанных с общезначимыми ценностями» и где единичные явления соотношены с последними – «в смысле её содержания и систематической связи этих ценностей».

Таким образом, и гуманитарные, и естественные науки применяют абстракции и общие понятия, но для первых – это лишь вспомогательные средства, ибо их назначение – дать конкретное, максимально полное описание исторического неповторимого феномена. Для вторых общие понятия в известном смысле – самоцель, результат обобщения и условие формирования законов. Тем самым генерализирующий метод в науках о культуре не отменяется, а имеет подчиненное значение. В этой связи Риккерт пишет о том, что история, подобно естествознанию, подводит особое под «общее». Но тем не менее это, конечно, ничуть не затрагивает противоположности генерализирующего метода естествознания и индивидуализирующего метода истории.

При этом можно зафиксировать следующие важные моменты в работе Риккерта:

1. Культура как духовное формообразование не может быть подчинена исключительно господству естественных наук. Более того, он считает, что естественнонаучная точка зрения подчинена культурно-ис-

торической, хотя бы потому, что естествознание исторический продукт культуры.

2. В явлениях и процессах культуры исследовательский интерес направлен на особенное и индивидуальное, на их единственное и неповторимое течение. Поэтому-то в исторических науках о культуре мы не можем стремиться к установлению его общей природы, но наоборот, должны пользоваться индивидуализирующим методом. Последний находится во внутренней связи с ценностным отношением к реальности. Ценность чего-либо может быть признана только с признанием его неповторимости, уникальности, незаменимости.

3. Если явления природы мыслятся не как блага, а вне связи с ценностями, то все явления культуры воплощают какие-нибудь признанные людьми ценности, которые заложены в них изначально.

4. Исследование культурных процессов является научным только тогда, когда оно, во-первых, не ограничивается простым описанием единичного, а принимает во внимание индивидуальные причины и подводит особое под общее, используя «культурные понятия», во-вторых, когда при этом руководствуется определенными ценностями, без которых не может быть вообще исторической науки... Только благодаря принципу ценности становится возможным отличить культурные процессы от явлений природы с точки зрения их научного рассмотрения. Естествознание, по Риккерту, устанавливая законы, игнорирует культурные ценности и отнесение к ним своих объектов.

Риккерт отличает исторически-индивидуализирующий метод отнесения к ценностям от оценки: оценивать – значит высказывать похвалу или порицание, относить к ценностям – ни то, ни другое. Если отнесение к ценностям, по его мнению, остается в области установления фактов, то оценка выходит из неё. Именно метод отнесения к ценностям и выражает сущность исторических наук о культуре, позволяя отличить здесь важное от незначительного. По Риккерту, естественные и исторические науки могут и должны избегать оценок, ибо это нарушает их научный характер. Однако теоретическое отнесение к ценностям как метод наук о культуре, отличая их от естествознания, никаким образом не затрагивает их научности.

5. Важная задача наук о культуре состоит в том, чтобы с помощью индивидуализирующего метода и исторических понятий представить историческое явление как стадии развития, а не как нечто неизменное, раз и навсегда данное. Иначе говоря, подойти к ним именно как к про-

цессам культуры, а не только как к её результатам. При этом философ различает понятия «историческое развитие» и «прогресс», считая, что последний означает «повышение ценности культурных благ» и включает в себя положительную или отрицательную оценку⁷.

6. Поскольку историческая жизнь не поддается строгой системе, то у наук о культуре не может быть основной науки аналогичной механике. Но это не означает, что у них отсутствует возможность сомкнуться в одно единое целое. Возможность такого единства обеспечивает им понятие «культура». Единство и объективность наук о культуре обусловлены, по Риккерт, единством и объективностью нашего понятия культуры, а последняя в свою очередь – единством и объективностью ценностей, оцениваемых нами.

7. По сравнению с естествознанием исторические науки отличаются большей субъективностью и важную роль в них играют такие феномены, как интерес, ценность, оценка, культура. Тем самым историческое знание не только фиксирует индивидуальное и неповторимое в истории, но и строится на основе индивидуальных оценок и личных предпочтений исследователя. Напротив, законы естествознания объективны, и, будучи продуктами определенной культуры, по существу от нее зависят.

8. С всеобщей исторической точки зрения, объединяющей все частичные исторические исследования в единое целое всеобщей истории культурного развития, не бывает исторической науки без философии истории. Последняя и есть всеобщее концептуально-методологическое обоснование всех наук о культуре⁸.

Стремясь найти своеобразие исторического познания, баденцы порой гипертрофировали его. К примеру, Риккерт обращает внимание на то, что историческая наука и наука, формирующая законы, суть понятия, взаимоисключающие друг друга. Тем не менее, в подходе баденской школы были зафиксированы важнейшие моменты социально-исторических исследований, оказавшие большое влияние на последующую разработку логики и методологии социально-гуманитарных наук.

Немецкий социолог, философ и историк **Макс Вебер** (1864–1920), констатируя в духе неокантианства методологическое своеобразие «наук о культуре», настаивает на том, что социальное и историческое познание, так же как и естественные науки, должно быть свободно от субъек-



Макс Вебер (Weber)
(21.4.1864, Эрфурт –
14.6.1920, Мюнхен)

тивных оценок. Вебер проводит границу между знанием и оценкой, суждениями о фактах и суждениями о ценностях, между сущим и должным. Социальная наука объясняет, а не оценивает. В этом смысле она ценностно нейтральна, свободна от оценки, т.е. ищет истину, «почему случилось так, а не иначе». Вебер вслед за неокантианцами признает решающее значение в социальном познании ценностных компонентов. Он пишет: «Значение же явления культуры и причина этого значения не могут быть выведены, обоснованы и пояснены с помощью системы законов и понятий, какой бы совершенной она ни была, так как это значение предполагает соотношения явлений культуры с *идеями ценности*».

Понятие культуры – ценностное понятие»⁹. Он считает «наивным самообманом» устранение из социального познания «личного момента», всегда связанного с определенными ценностями и выбором для исследования соответствующих сторон действительности – того, что «единственно важно» для данного ученого. Вебер согласен с Риккертом: селекция изучаемых феноменов функционирует через соотношение с ценностями. Однако, необходимо понять, что соотношение с ценностями никак не связано с ценностным суждением или с этической оценкой. Под выражением «соотношение с ценностями» Вебер подразумевает принцип выбора, устанавливающий направление поиска для причинного объяснения феноменов. У реальности нет границ, но социолог и историк интересуется лишь определенными явлениями и их аспектами. Скажем феномены религии, денег, коррупции изучаются постольку, поскольку они задевают наши культурные интересы. Историк, таким образом, занимается теми аспектами происходящего, которые могут быть поняты лишь с определенной точки зрения.

Вебер, оценивая разницу между языком социолога и языком математика или физика с позиций меньшей точности первых, в целях придания им строгости предлагает теорию «идеальных типов».

Этимологически термин «идеальный тип» восходит к слову «идея», в котором Вебер выделяет два основных значения: 1) идеал, образец,
⁹ Вебер М. Избранные произведения. – М., 1990. С. 374.

⁷ Там же. С. 177.

⁸ Там же. С. 188.

т.е. то, что должно быть, к чему следует стремиться. Это своеобразная максима, т.е. правило, регулирующее определенные связи и взаимоотношения людей; 2) мысленно сконструированные, идеально-типические образования как вспомогательные логические средства, продукт синтеза определенных понятий: «капитализм», «обмен товаров», «церковь» и т.п.

Если в первом своем аспекте идея выступает в качестве идеала, с высоты которого о действительности выносятся оценочные суждения, то во втором – она есть целостная система понятийных средств, в сравнении с которыми действительность сопоставляется и измеряется. По Веберу, «конструкция идеального типа в рамках эмпирического исследования всегда преследует только одну цель: служить «сравнению» с эмпирической действительностью, показать, чем они отличаются друг от друга, установить степень отклонения действительности от идеального типа или относительное сближение с ним, для того, чтобы с помощью *по возможности однозначно используемых понятий* описать её, понять её путем каузального сведения и объяснить»¹⁰.

Таким образом, идеальный тип – это чисто рациональная, теоретическая схема, которая не «извлекается» из эмпирической реальности прямо и непосредственно, а мысленно конструируется, являясь в этом смысле своеобразной утопией. Вебер исходит из того, что с помощью целесообразно сконструированных «рациональных типов» удастся – исходя все-таки из природы самого предмета – облегчить объяснение по существу «необозримого многообразия» социальных явлений. Созданная идеально-типическая абстракция своим происхождением все же обязана действительности, ибо она «компилируется» из различных элементов последней, сочетает, объединяет определенные связи и процессы исторической жизни в некий «космос мысленных связей», лишенный внутренних противоречий. Тем самым – это своеобразная «идея-синтез», характерная черта которой состоит в том, что «по своему содержанию данная конструкция носит характер утопии, полученной посредством мысленного усиления определенных элементов действительности»¹¹.

Вебер разграничивает социологический и исторический идеальные типы. Если в первом случае исследователь с помощью данной мысленной конструкции «ищет общие правила событий», то во втором – он

¹⁰ Там же. С. 595.

¹¹ Там же. С. 389.

стремится к каузальному анализу индивидуальных, важных в культурном отношении действий и т.п., пытается найти генетические связи (примеры генетических идеальных типов – «средневековый город», «кальвинизм», «методизм», «культура капитализма» и т.д.).

Социологические идеальные типы в отличие от исторических являются более «чистыми» и более общими, здесь не надо при установлении общих правил событий осуществлять их пространственно-временную привязку в каждом конкретном случае. Это своего рода «разумная абстракция», избавляющая социолога от повторений, ибо сконструированные им чистые идеальные модели встречаются всегда во все исторические эпохи, в любой точке земного шара.

Тем самым генетический (исторический) идеальный тип находится на более «приземленном» методологическом уровне, он ближе к действительности. Выявляя преимущественно «однократные связи», он применяется локально во времени и пространстве.

Рациональный смысл различения Вебером указанных двух идеальных типов состоял в том, что ему удалось значительно сузить пропасть между историей и социологией, которая разделяла эти две науки в теории баденской школы. Вместе с тем разработка Вебером понятия идеального типа позволила ему в определенной мере смягчить противоположность индивидуализирующего и генерализующего способов мышления, ослабить разрыв между ними.

Проблема соотношения естественных наук и обществознания активно обсуждается и в настоящее время, в том числе и в отечественной литературе. Так **В.В. Ильин**, подчеркивая единство, «родовую единообразность науки», фиксирует крайние, а значит ошибочные, позиции в этом вопросе:

а) *натуралистика* – некритичное механическое заимствование естественнонаучных методов, что неизбежно культивирует редукционизм в разных вариантах – физикализм (сведение познания к методам физики), физиологизм (сведение познания к методам исследования организма с помощью физических и химических методов), энергетизм (сведение всего существующего и происходящего к энергии), бихевиоризм (сводящий процесс исследования к исследованию раздражения и ответной реакции, исключает психические процессы) и др.

б) *гуманитаристика* – абсолютизация специфики социального познания и его методов, сопровождаемые дискредитацией «точных наук».

Автор считает естествознание и гуманитарные науки ветвями одной

науки как целого. По образному выражению Ильина естественник и гуманитарий «едят одно блюдо», хотя с разных концов и разными ложками¹².

Необходимо также отметить, что попытки найти специфику социального познания сводятся подчас к чисто словесным манипуляциям с терминами: «социальное качество», «социальные противоречия», «социально-исторический факт» и т.д.

В отношении исторического познания эту ситуацию зафиксировал **А.Н. Ракитов**, который с сожалением констатирует: «...что попытки модифицировать историческую науку, с тем, чтобы поднять её до уровня «гвардейских» дисциплин века (физика, кибернетика, теория информации и др.) зачастую сводятся к простым вербальным заимствованиям концептуальных схем и понятий из этих дисциплин без должного учета реальных проблем и специфики исторического познания»¹³.

Несомненно, что для социального познания характерно все то, что свойственно познанию как таковому. Это описание и обобщение фактов (эмпирический этап), теоретический и логический анализ с выявлением законов и причин исследуемых явлений, построение идеализированных моделей (идеальных типов по Веберу), адаптированных к фактам, объяснение и предсказание явлений и т.д.

Единство всех форм и видов познания предполагает и определенные различия между ними, выражающееся в специфике каждой из них. Обладает такой спецификой и познание социальных процессов.

Лекция 13. Герменевтика как способ осмысления социального бытия

Кризис натуралистического подхода в конце XIX – начале XX в., связанный с осознанием различий природы и культуры¹, дал толчок к достаточно быстрому формированию, в противовес натуралистической культур-центристской парадигме, основой которой стало признание особого статуса социально-гуманитарных наук.

Научному познанию и его приемам противопоставлялись внутриинтеллектуальные, интуитивные, образно-символические способы постижения (иррациональные в своей основе) жизненной реальности – интуиция, понимание и др.

Особый статус в качестве учения о методе гуманитарных наук в XVIII–XIX вв. имеет герменевтика. Её задачей становится объяснение «чужда понимания».

Герменевтика (толкование) – направление в философии и гуманитарных науках в котором понимание рассматривается как условие осмысления социального бытия. В узком смысле – совокупность правил и техник истолкования текста в ряде областей знания – филологии, юриспруденции, богословии и др. Философская герменевтика видит процесс понимания как бесконечный, что воплощается в принципе *герменевтического круга*. *Герменевтический круг* – метафора, описывающая продуктивное движение мысли герменевта в рамках техник герменевтической реконструкции. Целью работы герменевта согласно немецкому философу, богослову и филологу **Фридриху Шлейермахеру** (1768–1834), является вживание его во внутренний мир автора: через процедуры фиксации содержательного и грамматического плана текста необходимо создать условия для *эмпатии* – вчувствования в субъективность автора и воспроизведения его творческой мысли. С одной стороны, по мысли Шлейермахера, представляется очевидным, что



Фридрих Даниель Эрнст Шлейермахер
(Schleiermacher)
(21.11.1768, Бреслау – 12.2.1834, Берлин)

¹ Федотова В.Г. Методология истории сегодня // Новая и новейшая история. 1996. №6. С. 62.

¹² Ильин В.В. Теория познания. Эпистемология. – М., 1994. С. 22–30.

¹³ Ракитов А. Историческое познание. – М. 1982. С. 244.

часть понятия из целого, а целое – из части. С другой же стороны, в процессе понимания мы словно движемся в некоем «круге», ведь понимание целого возникает не из частей, поскольку они только из уже понятого целого могут интерпретироваться как его части. Другими словами, чтобы отнести некие фрагменты текста или определенные исторические события к какому-нибудь целому, мы должны уже заранее иметь идею именно этого целого, а не другого. Таким образом мы можем часть фрагментов собрать в одно целое, другую их часть – в другое целое. Разрешение проблемы герменевтического круга можно описать следующим образом: понимать что-либо можно только тогда, когда то, что пытаешься понять, уже заранее понимаешь. Понимание для Шлейермахера, еще не сформулировано в таком варианте, он считает его (понимание) принципиально незавершаемой деятельностью, всегда подчиняющейся правилу циркулярности, т.е. движению по расширяющимся кругам.

Первый этап исторической эволюции герменевтики – искусство толкования воли богов или божественного намерения – античность (толкование знамений) и средние века (экзегетика как толкование Священного Писания). Понимание как реконструкция преобладает, начиная с эпохи Возрождения, в виде филологической герменевтики. В протестантской культуре оно накладывается на религиозную герменевтику – проекты отделения в Писании божественного от привнесенного человеком. Техники реконструкции были наиболее развиты Ф. Шлейермахером.

Немецкий философ **Вильгельм Дильтей** (1833–1911) развивал герменевтику как методологическую основу гуманитарного знания. Дильтей выдвинул идею понимания как метода наук о духе, в отличие от присущего наукам о природе объяснения.

В. Дильтей, будучи представителем философского направления «Философия жизни», умонастроения которого определялись такими мыслителями как А. Шопенгауер, Ф. Ницше, Г. Зиммель, О. Шпенглер и др., центральным понятием философии считает понятие «жизни». Жизнь понимается в каче-



Вильгельм Дильтей
(Dilthey) (19.11.1833,
Бибрих-на-Рейне –
1.10.1911, Зейс)

стве способа бытия человека в культурно-исторической реальности и самой этой реальности. Отправным пунктом его исследований явилось осмысление кризиса современного философского мировоззрения, суть которого, по Дильтею, – в отстраненности от конкретного человека, абсолютизации только одной из его познавательных особенностей – разума. В стилистике Баденской школы он призывал к выработке активного мировоззрения, способствующего ориентации человека в этом мире и переформулировал вопрос о предмете философии: что осталось на её долю после экспансий позитивизма, который вывел всю социальную онтологию в русло конкретной социологии, эмансипировавшейся от философии. По убеждениям Дильтея, философия не должна больше оставаться умозрительной, абстрактной и оторванной от человека метафизикой; не может быть она и простым обобщением данных естественных наук, теряя в них свою исконную мировоззренческую проблематику. Единственным её объектом должна оставаться жизнь – всеобъемлющая, творящая из себя все новые формы духа, нуждающаяся в понимании себя и продуктов своей деятельности. В своем главном труде – «Введение в науки о духе» – Дильтей писал о необходимости положить в основу объяснения познания и его понятий «представление о человеке во всем многообразии его сил, о человеке как хотящем, представляющем существо», то есть понимание конкретной жизни в целостности и полноте. Философия должна вернуться к человеку, «стать реальной метафизикой», изучающей исторический мир, человека. Основу же философского знания призван составить так называемый «жизненный опыт». Всякое познание, по Дильтею, вырастает из внутреннего опыта и не может выйти за его пределы; он исходная точка для логики и теории познания. Мы представляем и осмысливаем мир лишь постольку, поскольку переживаем. Наше сознание этого мира всегда предполагает его предварительное освоение в акте непосредственного жизненного опыта, в акте непосредственного переживания.

Мыслитель выделял два аспекта понятия «жизнь»: взаимодействие живых существ – применительно к природе; взаимодействие существующее между личностями в определенных внешних условиях, постигаемое независимо от изменений места и времени – это применимо к человеческому миру (то есть исторический и географический контекст). Понимание жизни (в единстве двух указанных аспектов) лежит в основе деления наук на два основных класса. Одни из них изучают жизнь природы, другие («науки о духе») – жизнь людей.

Главная задача гуманитарного познания – постижение целостности и развития индивидуальных проявлений жизни, их ценностной обусловленности. При этом Дильтей подчеркивает: невозможно абстрагироваться от того, что человек – сознательное существо, а это значит, что при анализе человеческой деятельности нельзя исходить из тех же методологических принципов, из которых исходит астроном, наблюдая звезды. А из каких же методов и принципов должна исходить наука, чтобы постигнуть жизнь? Дильтей считает, что это прежде всего метод *понимания*, т.е. непосредственное постижение некоторой духовной целостности. Это проникновение в духовный мир автора текста, непосредственно связанное с реконструкцией культурного контекста создания последнего. В науках о природе применяется метод объяснения – раскрытие сущности изучаемого объекта, его законов на пути восхождения от частного к общему.

По отношению к культуре прошлого понимание выступает, как метод интерпретации, названный им *герменевтикой* – искусством понимания письменно фиксированных проявлений жизни. Герменевтику он рассматривает как методологическую основу всего гуманитарного знания.

Дильтей выделяет два вида понимания: понимание собственного внутреннего мира, достигаемое с помощью интроспекции (самонаблюдения); понимание чужого мира – путем вживания, сопереживания, вчувствования (эмпатии). Философ рассматривал способность к эмпатии как условие возможности понимания культурно–исторической реальности.

Наиболее «сильная форма» постижения жизни, по его мнению, – это поэзия, ибо она «каким-то образом связана с переживаемым и понимаемым событием». Один из способов постижения жизни – интуиция.

Специфика гуманитарных наук, по Дильтею, в том, что в их основании лежит сама жизнь, глубоко иррациональная, ускользающая от естественных наук. Герменевтический метод у Дильтея становится чем-то третьим, имеющим общие черты (и различия) и с естественнонаучным познанием и с непосредственной художественной интуицией. Считая главным своим долгом гносеологически оправдать гипотезу о «науках о духе», Дильтей представил весь исторический мир в качестве истории духа, а последнюю – в виде своеобразного текста, подлежащего расшифровке. Историческая действительность – это как бы чистый отпечаток смысла, который и надо расшифровать подобно тексту. В истории все является понятным, ибо все есть текст. «Подобно буквам сло-

ва, жизнь и история имеют смысл», – писал Дильтей. Встреча с текстом (или с историей) есть встреча духа вроде и с другим и самим собой, а образцом для Дильтея становится конгениальное понимание, достигаемое в отношении между Я и Ты в традиционной филологической или романтической герменевтике. То есть понимание текста адекватно пониманию Ты, только здесь речь идет о понимании «письменно зафиксированных жизненных проявлений», так как к тексту мы относимся как к историческому прошлому, превращаемому в настоящее, восстанавливая прошлое в целостности его жизненных проявлений. Таким образом, обращаясь к истории культуры, сравнивая себя с другим, объективированным, проникая в душевную целостность текста, я познаю и свою индивидуальность. История у Дильтея – средство «для открытия человека самому себе», а человек – средство «для открытия истории самой себе».

В XX в. герменевтику развивали представители немецкой герменевтической традиции *Мартин Хайдеггер* (1889–1976), *Ганс Гадамер* (1900–2002) онтологическая герменевтика, итальянский философ *Эмилио Бетти* (1890–1968) методологическая герменевтика, французский философ *Поль Рикёр* (1913–2005) гносеологическая герменевтика.

Немецкая герменевтическая школа придает герменевтике онтологический статус. *Мартин Хайдеггер* основную цель своего творчества видел в обнаружении смысла бытия, решая эту задачу на первом этапе творческого пути при помощи аналитики конкретного человеческого существования. До 1930 г. Хайдеггер отождествлял переживание временности человеческого существования с острым чувством личного начала. Его произведения наполняют понятия «ужас», «решимость», «совесть», «вина», «бытие-к-смерти», «забота», «самость» и другие, выражающие духовный опыт самой личности, чувствующей свою неповторимость, однократность своего бытия, свою конечность. После 1930 г. обнаружение смысла бытия Хайдеггер осуществляет, опираясь на деструкцию метафизики. На смену понятиям, выражавшим экзистенциальную, личностно-этическую реальность (что связывало фило-



Мартин Хайдеггер
(Heidegger) (26.9.1889,
Мескирх, Баден, –
26.5.1976, там же)

софа с ранними христианским и протестантским мирозерцанием), приходят понятия мифологически-космического порядка: «бытие», «ничто», «сокрытое», «открытое», «основа», «безосновное», «земное», «небесное», «человеческое», «божественное».

Главной основой и единственной силой в стремлении философа найти смысл бытия и человеческого существования становится язык. *Язык* понимается Хайдеггером не лингвистически (как замкнутая автономная система знаков, действующая по своим, независимым от внешней реальности законам), а онтологически, обнаруживая в словах языка глубокую изначальную бытийную основу. Смысл бытия Хайдеггером обнаруживается с помощью метода «деструкции». Полем «деструкции» является язык. Отрекаясь от неподлинного метафизического языка, модусы которого (болтовня, двусмысленность, любопытство), рассматриваемые в «Бытии и времени», философ пытается обнаружить жизнь и формы языка вне разделения на теоретическое и практическое, где не существует субъект-объектного противопоставления. Он обращается к языкам дометафизических («мифологических») обществ: древней Германии, древней Греции, к языку поэзии в широком смысле слова, включающего в себя весь язык искусства, как наименее технизированным, менее всего метафизичным сферам человеческой культуры. По Хайдеггеру, бытие как самое неуловимое (бытие в отличии от сущего не поддается предметному схватыванию), только и дает о себе знать, «просвечивает» сквозь язык. Именно поэтому Хайдеггер называет язык «домом бытия»². Язык, по Хайдеггеру, – самостоятельная сила; не человек говорит на языке, говорит сам язык, самовластно, а через него и само бытие. По Хайдеггеру, все характеристики и требования бытийного языка возможно обнаружить в языке поэзии: «Язык не потому – поэзия, что в нем – прапоэзия, но поэзия потому пребывает в языке, что язык хранит изначальную сущность поэзии... истина направляет себя вовнутрь творения...» – говорил Хайдеггер в одном из интервью. Именно язык поэзии остается невинным и наивным по отношению к современной культуре, неисчислимым рационально, в нем сохраняется образность мышления, метафоричность, что делает слово открытым и многогранным. Однозначность, суждения слова приходит с наукой и логикой.

Ганс Георг Гадамер придает герменевтике универсальный характер, видя её задачу не в том, чтобы разработать метод понимания (что

² Хайдеггер М. Путь к языку // Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 272.

имело место у Дильтея), но в том, чтобы прояснить природу этого понимания, условия, при которых оно свершается. Всеопределяющее основание герменевтического феномена Гадамер, вслед за Хайдеггером, усматривает в конечности человеческого существования. Противопоставляя теоретико-познавательной установке понятие опыта, Гадамер видит в нем опыт человеческой конечности и историчности.

Структурно *опыт* есть то, что сохраняет свою ценность, пока новый опыт не докажет нечто противоположное. То, что раньше считалось ясным и понятным всем, получает другое освещение в ином горизонте универсальности. Отрицание в силу происходящего обладает определенностью. Такой тип опыта Гадамер называет «*диалектическим опытом*». Опытный человек предстает как принципиально адогматический человек. Он обладает способностью приобретать новый опыт и учиться на этом опыте.

Подлинный опыт подготавливает человека к осознанию собственной ограниченности. Подлинный опыт есть опыт собственной историчности.

Укорененность в предании, при этом подвергаемая испытанию в герменевтическом опыте, рассматривается философом, как условие познания. Гадамер выделяет понятия «*предпонимание*», «*предрассудки*» и «*инаковость текста*» в герменевтической процедуре. Читающий текст всегда имеет некий проект: даже самый непосредственный смысл читается в свете определенных ожиданий. Толкователь входит в них умом с определенным *пред-пониманием*. Текст-объект вопиет против толкователя. Задача толкователя – слушать и слышать текст. Гадамер подчеркивает онтологический позитивный смысл герменевтического круга («Истина и метод»). Он реабилитирует понятие *предрассудка*, указывая на то, что предрассудок как пред-суждение вовсе не означает неверного суждения, но составляя историческую действительность человеческого бытия, выступает условием понимания. Понимание и истолкование, по Гадамеру, интегральные составные части единого гер-



Hans-Georg Gadamer

Ганс Георг Гадамер
(1900 февраль – 14 марта
2002, Гейдельберг)

меневтического процесса. Понимание всегда является истолковывающим, а истолкование – понимающим. Понимание включает в себя и всегда есть применение подлежащего пониманию текста к той современной ситуации, в которой находится интерпретатор. Интерпретация текста, таким образом, состоит не в воссоздании первичного (авторского) смысла, а в создании смысла заново. Автор – «элемент почти случайный», однажды созданный им текст начинает жить независимо от своего творца. Потому что текст производит исторический эффект, о котором автор и помыслить не мог. Интерпретатор перечитывает текст, отыскивая его черты в других культурных слоях. Ученый никогда не знает всего о своей теории, ему не достает многих частей мозаики, чтобы делать выводы. Историк, в силу временной дистанции видит и понимает больше. Чем дальше хронологически мы находимся от текста, тем с большим пониманием приближаемся к нему. Ценность той или иной трактовки не связана с датой изготовления. Уместно лишь говорить о её приемлемости до тех пор, пока не появится другая, более эффективно стимулирующая рост знания трактовка.

По Гадамеру, фундаментальная истина герменевтики такова: «истину не может познавать и сообщать кто-то один. Всемерно поддерживать диалог, давать сказать свое слово и инакомыслящему, уметь усваивать произносимое им – вот в чем душа герменевтики»³. В своей философской герменевтике Гадамер стремится связать в новом синтезе «речь» и «логос», герменевтику и диалектику. Он пишет, что стремится в большей мере следовать Гегелю. Наиболее ценным у Гегеля он считает положение, согласно которому в рамках мыслительной последовательности вещи сами собой переходят в свою противоположность, именно это и есть опыт диалектики. Гадамер отмечает, что в герменевтическом опыте мы сталкиваемся с диалектикой, с переходом в свою противоположность, с историчностью и целостностью. Он пишет: «Само дело – смысл текста – добывается нашего признания. Движение истолкования является диалектическим... прежде всего потому, что толкующее слово, «падающее» в смысл текста, выражает целостность этого смысла и, значит, дает бесконечности смысла конечное выражение»⁴.

Герменевтический феномен рассматривается Гадамером как своего рода диалог, логика вопроса и ответа. Сущность знания заключается в том, что оно не только выносит правильные суждения, но и одновременно

менно с этим на тех же основаниях исключает неправильные. «Ведь знать всегда означает: одновременно познать противоположное. Знание в своей основе диалектично. Знание может быть у того, у кого есть вопросы, вопросы же всегда схватывают противоположности между «*αἰ*» и «*ἀ*»⁵ – пишет Гадамер.

Таким образом, *диалог*, т.е. логика вопроса и ответа, и есть логика «*наука о духе*».

Понимание как разговор оказывается возможным благодаря открытости навстречу преданию, которой обладает действенно-историческое сознание. Герменевтика становится у Гадамера онтологией, основанием которой является язык. Полагая язык в качестве среды герменевтического опыта, Гадамер исходит из того, что языковым (и потому понятным) является сам человеческий опыт мира. Он пишет: «В языковом оформлении человеческого опыта мира... обретает голос само сущее... Именно в этом – а не в методологическом идеале рациональной конструкции, господствующем в современной математической науке, – узнает себя осуществляемое в науках о духе понимание... Языковой характер имеет человеческий опыт вообще»⁶. Он считает, что процесс постижения смысла происходит в языковой форме: «В жизни языка без конца происходят едва заметные изменения: меняется его употребление, возникают и отмирают модные слова и языковые клише, и лучший способ отобразить крушение общества в кризисную эпоху – это наблюдать за изменениями его языка»⁷.

Итальянский философ *Эмилио Бетти* (1890–1968) поставил задачу обобщения всей герменевтической традиции. С позиций Бетти, интерпретировать – значит понимать. К нашему пониманию вызывает абсолютно все: от вскользь брошенного слова до сухого документа, от Писания до цифры, от выражения лица до стиля одежды и манеры двигаться. По Бетти, существует мир объективного духа: фактов, событий, жестов, мыслей, проектов, идеалов и реализаций, подлежащий интерпретации. *Интерпретация* – это процесс, цель и адекватный результат которого – понимание. Все исходящее от духа другого Я, обращено к нашей чувственности и нашему разуму и вызывает к нашему пониманию.

Интерпретатор должен ретроспективно воспроизвести генезис смысла путем внутреннего переосмысления.

⁵ Там же. С. 429.

⁶ Там же. С. 527.

⁷ Гадамер Г.Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 50.

³ Гадамер Г.Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 8.

⁴ Гадамер Г.Г. Истина и метод. М., 1988. С. 538.

Уточняя цели интерпретации, нужно отметить критическое отношение Бетти к Хайдеггеру и Гадамеру. После опубликованной в 1955 году работы «Общая теория интерпретации», Бетти в 1962 г., ставя своей целью ознакомить немецких коллег со своей теорией, публикует работу «Герменевтика как общая методика наук о духе» на немецком языке. Если Хайдеггер и Гадамер считают, что интерпретатор не пассивный преемник смыслов, но активно их реконструирует, то Бетти, считая что они зашли слишком далеко, настаивая на том, что смысл объекта заключен не столько в самом объекте, сколько в так называемом предпонимании субъекта. Он считает, что экзистенциальная герменевтика Хайдеггера и Гадамера, отдавая дань «предпониманию» в его исключительном смысле, ведет нас к некоему «смыслу – дару», «дарованному смыслу».

По мысли Бетти, необходимы поиски того смысла, что есть в источнике, свидетельстве. Мысль Бетти звучит так: «смысл следует не вносить, а выносить»⁸.

Бетти проявляет себя как реалист, настаивая на правах объекта и его гарантиях.

Он выводит четыре канона герменевтического процесса. Первые два канона относятся к объекту интерпретации, вторые два – к субъекту интерпретации:

1. Первый канон *герменевтической автономии* предполагает, что объект интерпретации – продукт человеческого духа, а значит в нем уже наличествует некая формирующая интенция (стремление, направленность). В его генезисе присутствует активное начало. Именно этот смысл надлежит искать интерпретатору. *Смысл* есть то, что обнаружимо в открытии, нечто находимое, *скрытое*, а не то, что привносится извне.

2. Второй канон Бетти называет критерием *тотальности* (полноты, целостности), или *когерентности* (связи) герменевтического рассмотрения. Понимание этого критерия можно найти у Шлейермахера. Он обнаруживает реальное взаимоотношение и увязку различных частей дискурса (рассуждения) между собой. Каждая мысль находится в определенном отношении к целому. Критерий когерентности говорит нам о том, что части текста могут быть поняты в свете целого, а текст может быть понят лишь в континууме (неразрывности) с его частями, в уточнении деталей.

⁸ Цит. по: Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. – СПб., 1997. Т. 4. С. 434.

3. При переходе от объекта к субъекту Бетти вводит третий канон – *критерий актуальности понимания*. «Трудно, – говорили древние скептики – быть совершенно раздельным». Интерпретатор не может снять свою субъективность до конца. Он идет к пониманию объекта отталкиваясь от собственного опыта. Претензия остановить собственную субъективность более чем абсурдна. Единственное, что он может – заставить молчать его собственные желания относительно результатов.

4. Четвертый канон говорит о *соотносимости* смысла или о *герменевтическом консонансе*, или адекватности понимания. «Если верно, – пишет Бетти, – что дух с духом говорит, то верно также, что понять друг друга они могут, лишь если они конгениальны и находятся на одном уровне. Желать понять – этого мало, необходим «духовный просвет», подходящая перспектива для открытия и понимания. Речь идет об определенной предрасположенности моральной и теоретической души, которую негативно можно определить как смирение, забвение, даже отказ от самого себя, что проявляется в искреннем и решительном преодолении собственных предрассудков. Позитивно она может быть определена как богатство интересов и широта горизонта интерпретатора. Это также умение принять цели объекта интерпретации как свои в самом непосредственном смысле слова»⁹.

Французский философ **Поль Рикёр** свою герменевтическую философию проектирует в работе «Конфликт интерпретаций» (1969–2005). По Рикёру, наиболее важные моменты жизни и истории объективируются в символах. Его герменевтика сводится к обработке искусных навыков их понимания. Рикёр пишет: «Символом я называю любую сигнификативную структуру, прямой, изначальный, литературный смысл которой отсылает к другому смыслу, непрямому, фигуративному, приблизиться к которому можно лишь через первый»¹⁰. Отсюда необходимость интерпретации, работы по дешифровке скрытого смысла и обна-



Поль Рикёр

(27 февраля 1913, Валанс, к югу от Лиона – 20 мая 2005, Шато-Маларби, близ Парижа)

⁹ Там же. С. 435.

¹⁰ Рикёр П. Феномен человека. М., 1993. С. 315.

ружению разных уровней подразумеваемого. Символ становится коррелятивным понятием; интерпретация нужна там, где есть множество смыслов. И, поскольку толкование дает множество интерпретированных моделей в конфликте, необходим максимум внимания, чтобы блокировать, с одной стороны, абсолютизацию какой-то одной из них, а с другой – обосновать ценность разных несхожих моделей.

В реальности символа Рикёр видит два вектора – археологический и телеологический. Перед взором интерпретатора символов два полюса – «Архэ» и «телос», суть бессознательное и дух в жизни человека, регрессивный и прогрессивный. Личность между молотом и наковальней, между свободой и грехом, одна единешенька перед Богом. Каждый великий символ в искусстве и литературе отражает эту драму личности.

Герменевтика как метод исследования показала, что способ познания, связанный с понятием науки и лежащим в её основе понятием метода не является ни единственным, ни универсальным. Культурно-историческая традиция знает различные способы отношения человека к миру. Научно-теоретическое освоение мира – лишь одна из возможных позиций человеческого бытия, а истина познается не только с помощью научного метода (Г. Гадамер).

Важной особенностью гуманитарных наук является то, что их предмет – нечто такое, к чему принадлежит с необходимостью и сам познающий. Науки о духе «сближаются с такими способами постижения», которые лежат за пределами науки: с опытом философии, с опытом искусства, с опытом самой истории. Все это такие способы постижения, в которых возвещает о себе истина, не подлежащая верификации методологическими средствами науки»¹¹.

Тем не менее в науках о духе, при постижении мира вненаучными способами, применяются такие понятия как «познание» и «истина». Так как «истина», по Гадамеру, не есть характеристика только познания, но прежде всего характеристика самого бытия, она не может быть схвачена целиком с помощью метода, а может лишь приоткрывать себя понимающему осмыслению.

¹¹ Гадамер Г.Г. Истина и метод. М., 1988. С. 39.

Лекция 14. Гуманитарное измерение истории как методологический подход к изучению в «Новой исторической науке»

Осмысление активности субъекта познания, типичное для неклассической науки вообще, трансформировало объект исторического исследования. Представители «Новой исторической науки» провозгласили и осуществили переориентацию науки истории с описания «деяний» на анализ массового социального поведения, повседневной жизни людей (М. Блок). История как серьезное аналитическое занятие, по Блоку, представляет собой не пассивное воспроизведение прошлого в соответствии с данными исторических источников, а активное конструирование его образа на основе авторской концепции, задающей видение значимого содержания источников.

Исторический источник всегда отвечает на конкретные вопросы историка, и умело составленный вопросник способен выявить подспудное содержание источника, позволяет проникнуть глубже лежащих на поверхности событий.

«Новая историческая наука» или Школа «Анналов» – направление во французской исторической науке историографии XX века. Главные представители Школы «Анналов» *Марк Блок* (1866–1944), *Люсьен Февр* (1878–1956), *Фернан Бродель* (1902–1985), *Жак Ле Гофф* (р. 1924) – традиционно акцентировали лишь наличие общего «духа Анналов» и сопряженное с ним отсутствие жестко задаваемого универсального методологического канона.

Возникновение Школы «Анналов» датируется выходом в свет в 1929 г. в Страсбурге первого номера журнала «Анналы экономической и социальной истории» (послевоенное название издания – «Анналы экономики, общества, цивилизации»), основанного Блоком и Февром. Традиционно в истории «Школы Анналов» принято выделять следующие фазы эволюции: 1929–1945 – жесткая критика представителями «Новой исторической науки» подходов традиционной историографии Западной Европы (связана с именами Февра и Блока); 1948–1968 – утверждение и институализация движения «анналистов», (Ф. Бродель, Э. Лабрус и др.); 1970–1980 – фрагментация Школы «Анналов» ввиду обретения ею высокого интеллектуального статуса и значимой влияния в самых различных сферах общество- и человековедения (Ле Гофф, Ж. Дюби, М. Ферро, Ф. Фюре и др.).

В качестве интеллектуальных источников Школой «Анналов» рассматриваются первые упражнения в «неэлитарной» (по объекту описания) глобальной истории Вольтера, Шатобриана, Гизо, Мишле и др.; неокантианская эпистемология Виндельбанда, Риккерта и Вебера; творческая схема французского философа Берра и историческая концепция Хейзинги, социологические модели Дюркгейма и Мосса, а также послуживший точкой отсчета исходных размышлений Февра и Блока «Критический манифест в адрес историков» французского социолога и экономиста Ф. Симиана.

Главное содержание переворота в совокупности принципов и подходов социального знания и историографии, осуществленного Школой «Анналов», сводится к следующим позициям:

1) Критика общепринятых трактовок отношения между историком, историческим памятником и фактом истории; новое эпистемологическое понимание позиции историка, выведенное эмпирически и созвучное тезисам неокантианства о противоположности «наук о культуре» «наукам о природе», о роли оценочных суждений, о необходимости применения метода «идеальных типов»;

2) Установка на создание тотальной истории, которая объединила бы все аспекты активности человеческих существ. В рамках Школы «Анналов» осуществлялась трансформация проблемных полей исторической науки: от экономической и интеллектуальной истории к «геоистории», исторической демографии и истории ментальностей, перешедшей в историческую антропологию;

3) Принципиально междисциплинарная практика исторического исследования и социальных наук. Согласно установкам представителей Школы «Анналов», настороженно относящихся к любым (включая Гегеля, Маркса, Шпенглера, Тойнби, Риккерта, Вебера) традиционалистским версиям философии истории, основной задачей истории как особо значимой науки о человеке, человеке в обществе и во времени выступает создание «всеобъемлющей» истории – истории, которая стала бы центром, сердцем общественных наук, средоточием всех наук, изучающих общество с различных точек зрения – социальной, психологической, моральной, религиозной, эстетической и, наконец, с политической, экономической и культурной.

Согласно «анналистам», характер и результаты исторического исследования обуславливаются формулировкой исходной проблемы (с каковой данное исследование собственно и начинается), суть же про-

блемы в конечном итоге диктуется культурой того общества, к которому принадлежит сам историк. Представители «Новой исторической науки» были убеждены, что памятник прошлого (письменный или вещественный), являющий собой текст или артефакт, дошедший от изучаемой эпохи, сам по себе неинформативен и нем. Как исторический источник, он начинает выступать лишь тогда, когда историк приступает к его исследованию, в семиотическом смысле расшифровывая его язык; вне этого отношения исторический памятник правомерно полагать несуществующим. В эвристическом аспекте трансформация сообщения исторического источника в исторический факт (феномен иного, более высокого понятийного статуса и историографического достоинства) осуществляется согласно Школе «Анналов», в рамках процедуры осмысления этого источника самим историком, включающим его в определенную систему интеллектуально-интерпретационных схем, связей, субординаций. Школа «Анналов» исходит, таким образом, из идей исходной «непрозрачности» исторического памятника, трактуя тем самым историческое исследование как «борьбу с оптикой, навязываемой источником». Не история-повествование, а «*история-проблема*» призвана находиться в фокусе профессионала.

Изучение истории в этом контексте может восприниматься как неизбежный диалог современности с прошлым. В границах такого подхода та временная и культурная точка, из которой осуществляется изучение истории и определяющая видение историка, несет особую идейную нагрузку, ибо разворачивание исторического исследования осуществимо лишь от настоящего в прошлое.

Ключевыми понятиями историографической традиции Школы «Анналов» выступают следующие: «структура», «конъюнктура», «цикл», «ментальность».

Пакетное понятие «*Структура*» обозначает самые различные феномены жизни социума – духовный склад людей, глубоко укоренившиеся обычаи, привычный образ мышления, явления в экономике – обусловленные такими безличными началами, как география, климат, биосфера, почвенное плодородие. «Структуры» замкнуты, устойчивы во времени, способны сопротивляться изменениям. Иногда термином «структура», в традиции школы «Анналов», характеризовалось общество в целом (традиционное или общество экономического роста).

Понятие «*конъюнктура*» (*conjuncture*), в трактовке «анналистов», отображает определенный период эволюции общества с характерным

для него сочетанием различных тенденций: совокупности демографических изменений, динамики технологий производства, движений цен и зарплаты. Термин «цикл» используется представителями Школы «Анналов» сопряжено понятиям «структура» и «конъюнктура».

Понятие «ментальность» (mentalite) относимо к сфере автоматических форм сознания и поведения людей. Согласно установкам «анналистов» история ментальностей должна дополняться историей идеологий, историей воображения, историей ценностей.

Реконструкция мира воображения людей прошлого и наиболее распространенных схем интерпретации ими действительности, уяснение соответствующей системы понятий – выступают для Школы «Анналов» не менее значимыми, нежели анализ социально-экономических структур исследуемого общества. В целом, максимы и установки представителей «новой исторической науки» сочетают самые разнообразные достижения и установки всего комплекса социально-гуманитарных дисциплин XX века. Они подразумевают интерес к социально-экономической и демографической истории вкупе с «историей повседневности» (в ущерб истории политической), «математизация» истории с использованием компьютеров для обработки серийности источников, пафос междисциплинарности в исследованиях, особое внимание к изучению природно-географической среды, акцентированный подход от исторического повествования к исторической интерпретации.

В конце 1980-х годов начинается поворот в интеллектуально-ценностных ориентациях Школы «Анналов». Ф. Бродель разрабатывает концепцию о множественности социального и исторического времени, природа и качество которых изменчивы в разных социумах.

В конце XX века парадигма исторических изысканий «анналистов» все более приобретает облик своеобразной исторической антропологии – конституируется обновленная глобальная концепция истории, объединяющая все достижения Школы «Анналов» и включающая в свои рамки изучение и реконструкцию материальной жизни, менталитета, повседневности, выстроенные в смысловом поле понятия «антропология», охватывая при этом и совершенно новые области исследования. Начинается изучение слова, ритуала, символики и т.п.¹

Основы методологической модернизации исторической науки были

¹ Грицанов А.А. «Анналов» Школа // Новейший философский словарь. – Мн., 2001 С. 36–37.

заложены Марком Блоком французским историком-медиевистом (евреем по национальности). Марк Блок родился в Лионе в 1886 году в семье университетского профессора. Учился в парижской Высшей Нормальной Школе, занимался историей и географией в Лейпциге и Берлине. Преподавал в лицеях Монпелье и Амьена, в Страсбургском университете, с 1936 года профессор экономической истории в Сорбонне (печатался во время фашистской оккупации под псевдонимом М. Фужер). Был участником французского сопротивления, с 1943 года руководил подпольным движением. 16 июня 1944 года после пыток был расстрелян недалеко от Лиона.



Марк Блок
(1866–1944)

Основные сочинения М. Блока: «Иль-де-Франс: страна вокруг Парижа» (1913), «Феодальное общество» (1939–1940), «Апология истории, или Ремесло историка» (1941–1942) и др. История как «серьезное аналитическое занятие», по Блоку представляет собой не пассивное воспроизведение прошлого в соответствии с данными исторических источников: «Стремление понять не имеет ничего общего с пассивностью. Для занятий наукой всегда требуются две вещи – предмет, а также человек»².

А.Я. Гуревич, анализируя вклад «Новой исторической науки» пишет следующее: «Век философской «невинности» исторической науки миновал после того, как усилиями теоретиков была продемонстрирована противоречивость и историческая обусловленность самих применяемых историками понятий, когда пришлось задуматься над вопросом о том, какова действительная роль познающего субъекта, то есть историка, в создании картины прошлого, когда, короче говоря, оказалось все труднее проходить мимо целого комплекса сложнейших методологических проблем»³. Этими проблемами являются сформированные в рамках немецкого историцизма идеи о специфичности образования исторических категорий и о противоположности между методом наук о природе и наук о культуре; теория «идеальных типов», создаваемыми исто-

² Блок М. Апология истории, или Ремесло историка. – М. Наука. 1986. С. 82.

³ Там же. С. 189.

риками для изучения и реконструкции прошлого (М. Вебера); учение об историческом познании как особом роде самосознания цивилизации, к которой принадлежит историк (Кроче, Хейзинга), цивилизационный подход к культурам.

В сложившейся таким образом ситуации, по мнению американского историка: «Кучка смелых историков во Франции пытается выяснить, остаются ли еще какие-нибудь твердые точки в том текучем мире, в который их так жестко бросили относительность в естественных науках и релятивизм исторических суждений»⁴.

Блок ориентируется на понимание истории как науки «о людях во времени: «Ведь история – это обширный и разнообразный опыт человечества, встреча людей в веках»⁵.

Анализ общества как целостной системы, по Блоку, становится возможным лишь в связи с пониманием того, что оно редко бывает единым.

Поэтому общественные процессы в единстве субъективного и объективного должны быть изучены, по Блоку, с позиций взаимопроникновения исторической науки и социальной психологии.

Социальное поведение человека, по Блоку, определено ментальными структурами. Задача историка – их реконструкция. Понятие *mentalite* нередко встречается у Блока и Февра. Этим непереводаемым однозначно на русский язык словом они обозначают «умственный инструментарий», «психологическое оснащение», понимая, что оно не остается неизменным в ходе истории, но видоизменяется, перестраивается вместе с общественной структурой. Одна из ранних монографий М. Блока «Короли-чудотворцы» затрагивает широкий комплекс проблем: веру в сакральную природу королевской власти, убеждения в силе магии, коллективные представления, которые оказывались устойчивыми на протяжении многих веков. Комплексное изучение ритуала, символов, верований, фольклора наметило тот путь, по которому пошла историческая антропология. В «Королях-чудотворцах»



Люсьен Февр
(Febvre) (22.7.1878, Нанси
– 27.9.1956, Сент-Амур)

⁴ Там же. С. 190.

⁵ Там же. С. 82.

Блок предпринял наиболее широкое и интенсивное изучение ментальностей.

Люсьен Февр видит будущее исторической науки в обмене мнениями между психологами, социологами и историками. Лишь на стыке наук чаще всего совершаются крупные открытия. Он пишет: «...нет нужды долго доказывать, что психология, то есть наука, изучающая ментальные функции, непременно должна вступить в тесную связь с социологией, наукой, изучающей функции социальные, и что не менее необходимыми являются её постоянные соотношения с рядом трудно определяемых дисциплин, чья совокупность традиционно именуется Историей»⁶. Л. Февр под историей понимает не историю-повествование, но историю-проблему: «Я требую, чтобы они (историки – *О.К.*) приступали к работе так, как это делал Сен Клод Бернар: уже имея в голове интересную гипотезу. Чтобы они не занимались коллекционированием фактов, не выуживали их наугад, как библиофил выуживает книгу с лотка букиниста. Чтобы они подавали нам историю не в механическом, а в проблематическом аспекте»⁸.

Следующая фаза эволюции Школы «Анналов», на которой утверждаются и институализируется комплекс методологических установок, связана прежде всего с именем **Фернана Броделя**. Фернан Бродель с 1956 года возглавлял редколлегию журнала «Анналы: экономики, общества, цивилизации». Основные сочинения: «Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV–XVIII вв.» (1967–1979), «Средиземное море и Средиземноморский мир в эпоху Филиппа II» (1949), «История и социальные науки. Длительная временная протяженность» (1958) и др.

Объектом исторического исследования у Броделя, как правило, является географический ареал. Понимание истории достигается посредством определенной «конфронтации» географии и собственно истории.

⁶ Февр Л. Бой за историю. – М., 1991. С. 97.

⁷ Там же. С. 97.

⁸ Там же. С. 47.



Фернан Бродель (Braudel)
(24.8.1902, Люневиль –
28.11.1985, Котте д'Азур)

Существеннейшим моментом броделевского понимания истории стала своеобразная диалектика пространства–времени, представленная в идеях эшелонированности исторической действительности и циклического характера эволюция общества. Бродель полагал правомерным рассмотрение исторической реальности в разных преломлениях, помещая на низший уровень вневременные природно-географические константы, на средний – долговременные социально-экономические тенденции, на верхний – быстротечные событийно-политические феномены.

Теория множественности времен, обоснованная первоначально Г. Гурвичем, у Броделя постулируется как наличие трех основополагающих типов длительности, присущих разным уровням исторической реальности:

1. «...почти неподвижной истории, истории человека в его взаимоотношениях с окружающей средой; медленно текущей и мало подверженной изменениям истории, зачастую сводящейся к непрерывным поворотам, к беспрестанно воспроизводимым циклам <...> историю, обращенную к неодушевленным предметам...»;

2. «Поверх этой неподвижной истории располагается история, протекающая в медленном ритме: это история структур Гастона Рупнеля, можно было бы сказать – социальная история...»;

3. «...история не в общечеловеческом, а в индивидуальном измерении <...> история кратковременных резких колебаний. Сверхчуткая по определению, она настроена на то, чтобы регистрировать малейшие перемены»⁹.

Таким образом Бродель расчленяет историю на несколько уровней, выделяя время географическое, социальное и индивидуальное¹⁰. Эти уровни необходимы Броделю только как средство изложения, не закрывающее возможности перехода с одного уровня на другой.

История, представленная в структуралистском ключе, с необходимостью подводит к определенному видению в ней роли человека. Человеческая свобода, по Броделю, не более чем «пена» на поверхности «океана» неподвижных «структур».

При анализе «глобальной истории», проводимом в традициях новой исторической науки, Бродель выделяет в её границах экономическую, социальную, политическую и культурную «системы», включаю-

⁹ Бродель Ф. Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II. В 3 ч. Ч. 1. Роль среды. – М. 2001. С. 20–21.

¹⁰ Там же. С. 21.

щие в себя ряд «подсистем». Таким образом, «глобальная история» предстает как исследование этих систем как самих по себе, так и их взаимоотношений, взаимозависимости, чешуйчатости. Реконструкция глобальной истории – это реконструкция неравномерного и смещенного во времени движения, соответствующего каждой из выделенных исторических реальностей с собственным специфическим временным ритмом. Бродель подчеркивал, что главной сферой его исследовательских интересов является почти неподвижная история людей в их тесной взаимосвязи с землей, история беспрерывно повторяющегося диалога человека с природой.

Со второй половины 1980-х годов главой Школы «Анналов» становится французский историк – медиевист Жак Ле Гофф (род. в 1924 г.). Основные сочинения: «Купцы и банкиры средневековья» (1956), «Средневековые интеллектуалы» (1957), «За новое изучение средневековья» (1977), «Средневековый мир воображаемого» (1985), «Человек средневековья» (коллективный труд под редакцией Ле Гоффа) и др.

Разделяя базовые эпистемологические ценности Школы «Анналов», особое внимание в своем творчестве Ле Гофф уделил изучению ментальностей.

По Ле Гоффу, ментальности – это не четко сформулированные и не вполне (иногда совсем не) осознаваемые стереотипные процедуры мышления, а также лишённые логики умственные образы, которые присущи конкретной эпохе или определенной социальной группе. Согласно Ле Гоффу, совокупности ментальных образований не выражены явно в рамках официальной культуры, они скрытым образом воздействуют на поведение людей, не являя собой систематизированного нравственного или мировоззренческого кодекса. В этой связи и культура показана мыслителем не как система духовных достижений индивидуального творчества, а как способ духовного существования людей, как система мировосприятия и совокупность картин мира, присутствующих в сознании явно или латентно и определяющих модели поведения. С точки зрения Ле Гоффа, ментальные установки сознания имеют принудительный характер, не будучи осознанными индивидуумами. Однако, история ментальностей представляется Ле Гоффу в основном невозделанным полем¹¹.

Социальная история идей в представленной схеме являет собой высокопротиворечивый процесс: с одной стороны, будучи выработаны

¹¹ Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого. – М. 2001. С. 411.

интеллектуальной элитой, они, внедряясь в массы и взаимодействуя с ментальными установками, существенно трансформируются – иногда до неузнаваемости. С другой стороны, культурные традиции народа и фольклорное творчество в исторической ретроспективе блокируется «ученой культурой» и письменной традицией, что существенно осложняет возможность адекватного воспроизведения народной культуры прошлого.

Подходя к изучению глобальной истории, Ле Гофф отказывает в праве на истинность моделям жесткого экономического детерминизма, в особенности таким понятиям как «базис» и «надстройка». Он считает их насилующими постижение исторических структур и их взаимодействие. Ле Гофф предпочитает полифакторные подходы исторического объяснения, осуществленные в рамках комплексного географического, социологического и культурного комплексов¹².

Большое значение в своих исследованиях Ле Гофф придает изучению политических ментальностей: «... легитимность обретают изыскания, направленные на распознавание в базовых феноменах различных областей истории Средневековья политического измерения, то есть соотношения данных явлений с властью»¹³.

По его мнению, «политическую» перспективу можно найти в истории культуры: «Образование – это власть и одновременно инструмент власти»¹⁴.

Используя схему структурированного времени, предложенную Ф. Броделем, Ле Гофф показывает, каким образом возможно понимание ментальных образований не только в историческом, но и в конструктивистском ключе: «За короткое время традиционная политическая история, состоящая из описаний волнующих событий, переходит на новый, более глубинный уровень, уровень социального анализа с применением количественных методов и созданием базы источников для будущего изучения ментальностей»¹⁵.

Историческая концепция Ле Гоффа не только сыграла заметную роль в модернизации Школы «Анналов» в конце XX столетия, но и выступила удачной альтернативой одномерным объяснениям истории, сместив акценты на полифакторное видение её развития.

¹² Там же. С. 414.

¹³ Там же. С. 412.

¹⁴ Там же. С. 413.

¹⁵ Там же. С. 415.

Лекция 15. Семиотический подход как метод социально-гуманитарного познания

Семиотика (греч. σημειῶν – знак) – научная дисциплина, изучающая производство, строение и функционирование различных знаковых систем, хранящих и передающих информацию.

Семиотика играет заметную роль в методологии гуманитарных наук: любые культурные феномены – от обыденного мышления до искусства и философии – неизбежно закреплены в знаках и представляют собой знаковые механизмы, чье назначение можно эксплицировать и рационально объяснять. В поле зрения семиотики находятся естественные (разговорные языки – русский, английский, китайский и т.д.) и искусственные языки (в том числе язык научной теории, «языки» кино, театра, музыки), все типы визуальных знаковых систем (от дорожных знаков до живописи), разнообразные системы сигнализации в природе и обществе¹.

Языком в широком смысле называют не только разговорный, вербальный язык, но любую систему знаков, которая может использоваться людьми в информационно-коммуникативных целях.

Границы семиотики подвижны, она является пограничной дисциплиной и объединяет различные подходы. Принято выделять логико-математическую семиотику – «металогика», изучающую метатеоретическими средствами свойства логических и математических систем, искусственно формализованных языков. Она представлена исследованиями Рассела, Д. Гильберта, Гёделя, А. Черча, Карнапа и др.

Гуманитарная семиотика как научная теория начала развиваться в XIX–XX вв. Основы её были заложены американским философом и логиком **Ч. Пирсом** (1839–1914) и швейцарским филологом и антропологом **Ф. де Соссюром** (1857–1913). Однако у неё можно обнаружить и более глубокие корни в учениях Аристотеля, Филона

¹ Постмодернизм. Энциклопедия. – Мн., 2001. С. 712.



Чарльз Сандерс Пирс (Peirce) (10.9.1839, Кембридж, Массачусетс — 19.4.1914, Милфорд, Пенсильвания)

Александрийского, стоиков, Августина Блаженного, в логических учениях схоластики, в философии Гоббса, Локка, в логико-математических работах Лейбница и др.

Основные принципы «науки о знаках» были сформулированы **Чарльзом Сандерсом Пирсом**. Пирс выделил параметры семиотического функционирования – *репрезентант, интерпретант, референт* («триадическая природа знака»). Таким образом, им был представлен один из вариантов поисков открытой еще стоиками триады «*означающее – означаемое – вещь*». Пирс дал первую классификацию знаков (*иконический знак* – образ, сходный с означаемым; *индекс* – условное обозначение предметов или ситуаций, имеющее компактный вид: условный значок, график; *символ* – своеобразный шифр, предпочитающий процесс производства значений коммуникативной функции, наибольшая противоположность знаковости как, например, архетипы Юнга, которые никогда не могут быть выражены как нечто определенное).

Пирс исследовал процесс функционирования знака – *семиозис*, процесс порождения значения. Он применяет понятие «семиозис» для характеристики триадической природы элементарного знакового отношения «*объект – знак – интерпретанта*». По Пирсу, *знак* не функционирует до тех пор, пока он не осмысливается как таковой. *Интерпретанта* – это перевод, истолкование отношения знак – объект в последующем знаке (например, определенная реакция человека на воспринимаемый знак, объяснение значения данного слова с помощью других слов и т.д.).



Фердинанд Монжин де Соссюр (Saussure) (26.11.1857, Женева — 22.2.1913, Вюфлан-сюр-Морж)

Если Пирс разрабатывал логическую линию семиотики, то лингвистическая ветвь разрабатывалась в трудах Соссюра.

Согласно Соссюру, исходной единицей анализа является знак, представляющий собой отношение между *означаемым* (понятие, план содержания) и *означающим* (акустический образ, план выражения).

Соссюр указал три свойства языкового знака «первостепенной важности»:

1) Его *произвольность*: «Именно потому, что знак произволен, он не знает другого закона, кроме закона традиции, и, наобо-

рот, он может быть произвольным только потому, что опирается на традицию»².

2) *Линейность* означающего языкового языка: «Элементы следуют один за другим, образуя цепь». Признак линейности существен, «от него зависит весь механизм языка»³, поскольку линейность означает одновременность восприятия одного сообщения.

Вслед за Соссюром при классификации знаковых систем различают семиотики, порождающие линейные сообщения (язык, музыка, танец и др.), и семиотики, чьи произведения нелинейны (изобразительные искусства, дорожные знаки, униформа и др.).

3) «*Неизменчивость и изменчивость* знака». В данной оппозиции существенна очередность, т.е. иерархия терминов: «При всяком изменении преобладающим моментом является устойчивость прежнего материала, неверность прошлому лишь относительно. Вот почему принцип изменения опирается на принцип непрерывности»⁴.

Впоследствии семиотика Пирса и семиология Соссюра легли в основу двух семиотических парадигм: *семиотики знака* и *семиотики языка* как знаковой системы.

Еще школа стоиков отмечала, что суть знаков заключается в их двусторонней структуре – неразрывном единстве непосредственно воспринимаемого (означающего) и подразумеваемого (означаемого). Разнообразии мыслимых отношений между ними констатирует возможные их классификации. Знаки возможно подразделять на *индексные, иконические* и *символические* (Пирс). Данная классификация в реальности основывается на двух дихотомиях: противопоставление смежности и сходства; противопоставление фактичности и условности. Индексное (указательное) отношение предполагает наличие фактической, действительной смежности между означаемым и означающим. Иконическое отношение (по принципу подобия) – «простая общность по некоторому свойству», ощущаемая теми, кто интерпретирует знаки. В символическом знаке означаемое и означающее соотносятся «безотносительно к какой бы то ни было фактической связи» (или в отношении, по Пирсу, «приписанного свойства»). Знаки, входящие в состав языков как средств коммуникации в социуме, именуется *знаками общения*. Последние

² Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики [1916] // Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию. – М., 1977. С. 106–107.

³ Там же. С. 103.

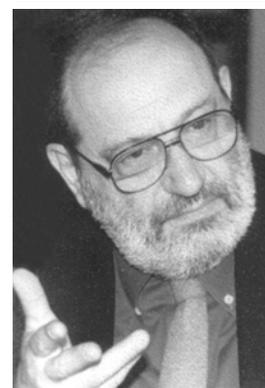
⁴ Там же. С. 107.

делятся на *знаки искусственных знаковых систем* и *знаки естественных языков*.

Большое значение для создания теории знака имеет исследование формализованных знаковых систем, проводимое в рамках математической логики и метаматематики. Такие системы, используемые для разнообразных технических и научных целей, являют собой искусственные трансформы, как правило, письменных разновидностей естественных языков. В их структуре традиционно выделяют следующие: *знаки кодовых систем* для кодирования или перекодирования сообщений (азбука Морзе, знаки для компьютерных программ и др.), *знаки для моделирования* непрерывных процессов (кривые перманентных изменений в них) и *знаки для выражения формул* в языках наук.

Семиотика языка, непосредственно связанная с концепцией Ф. де Соссюра, где *языковой знак – есть единство означающего* (план выражения) и *означаемого* (план содержания), заложила фундамент классической парадигмы исследований языка, представленной целым рядом школ, где язык понимается как «системное целое, охватывающее всю протяженность мыслимого» (Гийом). Параллельно разворачиванию традиции классического подхода к языку в европейской культуре закладываются основы неклассической парадигмы в философии языка. В ней язык рассматривается не в качестве объективно наличной ставшей реальности, внеположенной познающему сознанию, но, напротив, *в качестве творческой процессуальности*, определяющей духовное бытие индивидуума и фактически совпадающей с ним. Восприняв от классической и неклассической традиций идеи произвольности языкового знака как единства означаемого и означающего (Ф. Соссюр), влности языка в культурный контекст (В. Гумбольдт), концепции лингвистической относительности (Э. Сепир, Б. Ли Уорф), плюральности значений естественного языка в концепции языковых игр (Витгенштейн), понимания языка как «дома бытия» (Хайдеггер), язык в постнеклассической парадигме выступает как возможность, как языковой перформанс (англ. performance – исполнение), т.е. применение языковой компетенции в конкретной ситуации говорения, актуальный язык, язык как действительность. Таким образом, в рамках данной концепции акцент делается на реляционной (лат. *relativus* – относительной) специфике знака как функции.

Существует и третья тенденция, выражающая стремление снять противоречие между этими двумя позициями: так, Умберто Эко показывает,



Умберто Эко (р. 1932 г.)

ет, что понятия знака и семиозиса не являются несовместимыми.

Итальянский семиотик, философ, специалист по семиотике Умберто Эко (р. в 1932 г.) доказывает, что понятия знака и семиозиса не являются несовместимыми: означаемое может быть схвачено только как результат интерпретативного процесса, сущность знака раскрывается благодаря неограниченному семиозису, выражающему то, что значения никогда не застывают в замкнутую и окончательную систему, поскольку мир знаков в процессе коммуникации находится в постоянном движении, структура кодов непрерывно перестраивается. Он

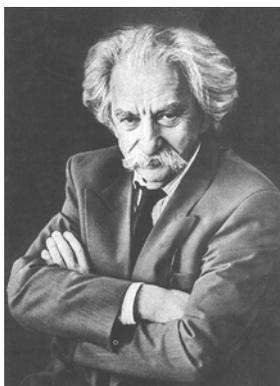
пишет: «О какой стабильности структур и объективности оформляемых ими рядов означающих может идти речь, если в тот миг, когда мы определяем эти ряды, мы сами включены в движение и принимаем за окончательную всего лишь очередную фазу процесса. Построение открытой модели коммуникативного процесса предполагает общий взгляд на положение дел, некоторую тотальную перспективу универсума *sub specie communicationis* (лат. «с точки зрения коммуникации»), которая включала бы также и элементы, оказывающие влияние на коммуникацию»⁵.

По мере развития семиотики понятие «знак» постепенно отходило на второй план, уступая место понятию «текст» – интегративному знаку, проводнику функции и значения, применяемому для обозначения любой связной последовательности знаков – высказываний. Выход за пределы исследования только внутрисистемных отношений наметился в ходе последующего развития семиотики. Традиционно семиотика различает два уровня в сообщении: денотативный (фактическое сообщение лат. *denotation* – обозначение) и коннотативный (дополнительное значение, социокультурно обусловленная символическая нагрузка от позднелат. *connotatio*, от лат. *con* – вместе и *noto* – отмечаю, обозначаю).

Любой язык представляет собой комбинацию денотативного и коннотативного – такова динамическая реальность семиотической системы. Внимание к коннотативным означающим, повлекшее за собой дискуссию о *семиотике коммуникации* и *семиотике сигнификации* (пер-

⁵ Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию [1968]. – СПб., 1998. С. 441.

вая настаивала на сосюррианском тезисе предопределенности означаемого и означающего, не интересовалась дополнительными значениями, разрушающими структуру кода, без которого коммуникация невозможна (Л. Прието, Ж. Мунен); а вторая наполняла жесткий семиотический базис реальным социокультурным содержанием, перенося внимание на сам процесс порождения смысла (Емелев, Р. Барт) – означало переход к изучению знаковых систем, непосредственно осознаваемых и сознательно используемых людьми, к неосознаваемым знаковым системам. По существу, это переход к семиотическому изучению социального бессознательного⁶.



**Юрий Михайлович
Лотман**
(1922–1993)

Это привело к открытию для семиотики новых областей исследования, к примеру, сферы междисциплинарных исследований – семиотики культуры. *Семиотика культуры* исследует культуру как иерархию знаковых систем, имеющую свою логику развития, фиксируемую семиотическими практиками. Начало этим исследованиям положила *Московско-Тартуская школа семиотики*. Две основные темы в семиотических исследованиях Школы: семиотика культуры (Лотман), семиотика истории (Топоров). Основные идеи Школы, которые разделяли и развивали её авторы таковы:

1. *Концепция вторичных моделирующих систем* (термин предложил математик В.А. Успенский). Язык понимался как первичная семиотика (порождающая и моделирующая), а остальные – как вторичные (поскольку они содержательно зависят от языка, создаются с его участием и интерпретируются с его помощью).

2. *Концепция искусства* как одной из разновидностей моделирующих систем: искусство и игра. Ю.М. Лотман показывает сущностное своеобразие и вместе с тем черты сходства названных видов деятельности: «Игра подразумевает реализацию особого – «игрового» поведения, отличного и от практического, и от определяемого обращением к моделям познавательного типа. Игра подразумевает *одновременную* реализацию (а не последовательную смену во времени!) практического и

⁶ Усманова А.Р. Семиотика // Постмодернизм. Энциклопедия. – Мн., 2001. С. 713.

условного поведения. <...> Умение играть заключается именно в овладении этой двуплановостью поведения»⁷.

3. *Разработка типологии культур*⁸.

К семиотической типологии культур обращались Ю.М. Лотман, Вяч.Вс. Иванов, В.Н. Топоров, П.А. Успенский.

Главным генератором идей в истории московско-тартуской семиотики был **Юрий Михайлович Лотман** (1922–1993). Интерес представляет его концепция *семиосферы* (семиотического универсума) как пространства, в котором реализуются коммуникативные процессы и вырабатывается новая информация⁹. Семиосфера образует коммуникативно-семиотическую структуру ноосферы (области жизни, организуемой сознанием человечества, от греч. νόος – разум); если понятие ноосферы охватывает содержание сознания и его воздействие на реальность, то семиосфера – это система знаковых опор сознания, т.е. носителей и передатчиков значения, каналов и способов передачи информации.

По Лотману, семиосфера раскрывает свою природу и закономерности функционирования благодаря отграниченности от внесемиотического или иносемиотического пространства (не-семиотическое пространство фактически может оказаться пространством другой семиотики) и включает множество относительно отдельных семиосфер (со своими внутренними и внешними границами). Семиосфера имеет уровневую (иерархическую) и внутренне неравномерную организацию и динамику (оппозиции ядра и периферии, симметрии и асимметрии, старого и новообразований, синусоидная смена интенсивности и затухания временных процессов). Процессы порождения информации и семиозиса возможны только в условиях взаимодействия, «диалога разных (т.е. разноразличных) семиотических образований. Диалоги возникают «на границах», потому что природа границы двуязычна»¹⁰. Семиосфера имеет диахронную глубину, поскольку она наделена сложной системой памяти и без этой памяти функционировать не может.

Согласно информационно-семиотической концепции истории (динамики) культуры, «первоначалок», элементарный «сдвиг» в системе

⁷ Лотман Ю.М. Тезисы к проблеме «Искусство в ряду моделирующих систем» // Труды по знаковым системам. – Вып.3. – Тарту, 1967. С. 130–145.

⁸ Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию [1968]. – СПб., 1998. С. 405.

⁹ Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров // Семиосфера. – СПб., 2000. С. 251.

¹⁰ Там же. С. 257–268.



**Владимир Николаевич
Топоров**
(5.7.1928, Москва –
5.12.2005, Там же)

деление культуры как «устройства, вырабатывающего информацию. Подобно тому как биосфера с помощью солнечной энергии перерабатывает неживое в живое (Вернадский), культура, опираясь на ресурсы окружающего мира, превращает не-информацию в информацию. Она есть антиэнтропийный механизм человечества»¹³.

Лотману принадлежит разработка семиотической концепции поведения. Он обратился к разнообразным видам поведения, в том числе к повседневному поведению человека Нового времени. Во второй половине XVIII века, пишет Лотман, «бурный рост знаковости бытового поведения повлек за собой не только образование иерархии, дублирующей таблицу о рангах, в дамской одежде, количестве лошадей в упряжке и проч., но и полное переосмысление «обхождения» – движение в жест. Это время ознаменовалось не только созданием новой, европеизированной иерархии поведения, но и созданием новой категории в «поэтике поведения» – стилистики поведения. Последнее означало, что в рамках одной и той же нормы социального поведения возможна была си-

связан с диалогом семиотических феноменов, происходящих при актуализации различий¹¹.

Первопричину различий культурных объектов Лотман видит в асимметрии левизны – правизны, которая от генетико-молекулярного уровня до самых сложных информационных процессов является базой диалога – основы всех смыслопорождающих процессов¹². Раскрывая семиотические механизмы эволюции культуры, Лотман стремится увидеть их с позиций общенаучного современного знания – в терминах общей теории систем, теории информации, теории связи, термодинамики, биологии, медицины. Характерно в этой связи определение культуры как «устройства, вырабатывающего информацию. Подобно тому как биосфера с помощью солнечной энергии перерабатывает неживое в живое (Вернадский), культура, опираясь на ресурсы окружающего мира, превращает не-информацию в информацию. Она есть антиэнтропийный механизм человечества»¹³.

¹¹ Мечковская Н.Б. Семиотика: Язык. Природа. Культура: Курс лекций. М., 2004. С. 82.

¹² Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров // Семиосфера. – СПб., 2000. С. 258.

¹³ Цит. по: Мечковская Н.Б. Семиотика: Язык. Природа. Культура: Курс лекций. М., 2004. С. 82.

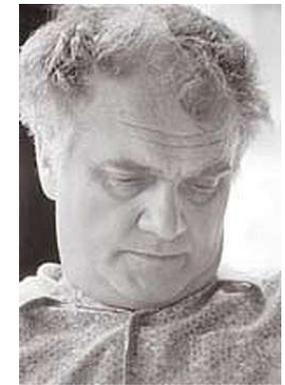
нонимия жеста, различные способы высказывания одного и того же семантического содержания. <...> Следующим шагом в создании «поэтики поведения» в русской культуре XVIII века явилась категория амплуа, своеобразной поведенческой маски; за ней последовала замена поэтики маски в системе поведения поэтикой сюжета»¹⁴. Постепенно в работах Ю.М. Лотмана, а также П.А. Успенского исследование семиотики поведения трансформируется в историю под углом зрения семиотики.

Владимир Николаевич Топоров (1928–2005) и **Вячеслав Всеволодович Иванов** (р. 1929) на основе семиотического понятия текста (которое включает помимо словесного или письменного языкового текста также тексты мифо-ритуальный, поведенческий, изобразительный, музыкальный и др.) и постулируемого сходства разных кодов одной культуры выдвинули перспективную задачу исследования славянских древностей на основе «сигналов», дошедших до исследователя по разным каналам связи. «К числу таких сигналов относятся и различные археологические памятники и свидетельства материальной культуры, которые можно интерпретировать как сообщения в определенном коде, так же, как и данные, получаемые культурной антропологией, например, особенности структуры поселений»¹⁵.

Свой семиотический стиль, свои способы интерпретации текстов свойственны каждой эпохе. Сегодня информационно-семиотический подход к культуре имеет в основе развитую теорию, методы которой позволяют анализировать самые разнообразные сферы человеческой деятельности. Проводятся исследования по семиотике литературы (Р. Барт, Ж. Деррида), по политической семиологии (Р. Барт), по семиотике массовых коммуникаций (А.-Ж. Греймас), по семиотике искусства (Ю. Кристева, У. Эко), кино (К. Метц, П. Пазолини), театра (П. Пави), по зоосемиотике (Себеок), по психоаналитической и педагогической семиологии (Ж. Лакан, Ж. Пиаже) и т.д.

¹⁴ Лотман Ю.М. Семиотика бытового поведения // История и типология русской культуры. – СПб., 2002. С. 238–244.

¹⁵ Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н. Постановка задачи реконструкции текста и реконструкции знаковой системы // Структурная типология языков. – М., 1966. С. 25.



**Вячеслав
Всеволодович Иванов**
(р. 1929)

Лекция 16. Структурализм как метод исследования культуры

Структурализм – обозначение в целом неоднородной сферы гуманитарных исследований, избирающих своим предметом совокупность инвариантных отношений (структур) в динамике различных систем. Начало формирования структуралистской методологии датируется выходом в свет «Курса общей лингвистики» Ф. де Соссюра. Для последующего развития структурализма фундаментальное значение имели две посылки, содержащиеся в работе Соссюра. Во-первых, рассматривая язык как упорядоченную от простейших до сложных уровней систему знаков, Соссюр полагает источник его способности обозначать и *выражать нечто – только во взаимосвязи* каждого элемента с другим, включенности элементов в определенную систему отношений.

Во-вторых, было выдвинуто положение об *отсутствии субстанции языка*: даже на уровне простых звуков мы сталкиваемся не с частицей «материи» языка, а с парами взаимоотрицающих элементов, деструктивными фонемами, чистым без носителя различием. Начиная с 1920-х годов идеи Соссюра воспринимаются и развиваются в различных школах структурной лингвистики.

Замысел структуралистов был связан с изменением курса исследовательской мысли: *не субъект* (я, сознание, дух) и его способность к свободе, самоопределению, самотрансценденции и творчеству, а *безличные структуры*, глубоко подсознательные и всеопределяющие оказались в центре внимания. Эти мыслители задались целью сделать «научным» гуманитарное познание.

В решении этой задачи весь пафос структурализма был направлен на придание гуманитарным наукам статуса наук точных. Отсюда стремление структурализма к созданию строго выверенного, точно обозначенного и формализованного понятийного аппарата, широкое использование лингвистических категорий, тяга к формальной логике и математическим формулам, объяснительным схемам и таблицам.

Основная специфика структурализма в том, что его сторонники рассматривали все явления, доступные чувственному восприятию, как «эпифеномены», т.е. как внешние проявления /«манифестацию» внутренних, глубинных и поэтому «неявных» устойчивых структур, вскрыть которые считали своей задачей.

Для решения этой задачи надо применять структурный метод, основными процедурами которого являются следующие:

а) выделение первичного множества объектов (например, текстов), в которых можно предполагать одинаковые или сходные структуры;

б) расчленение объектов (текстов) на элементарные части (сегменты), в которых типичные, повторяющиеся отношения связывают различные элементы;

в) раскрытие отношений преобразования между сегментами, их систематизация и построение абстрактной структуры путем синтеза или математического и формально-логического моделирования;

г) выведение из структуры всех возможных теоретических следствий (конкретных вариантов) и проверка их на практике.

В своей работе «Научные критерии социальных и гуманитарных дисциплин» (1964) К. Леви-Строс выразил мысль о том, что нет точных и естественных наук, с одной стороны, социальных и гуманитарных наук, с другой. Есть два подхода, из которых только один имеет научный характер – подход точных и естественных наук, изучающих человека как часть мира. Другой подход, т.е. подход социальных наук значим лишь постольку, поскольку использует техники точных наук.

Цель структурного анализа заключается в поиске системообразующего фактора данной культуры, в выявлении единых структурных закономерностей некоторого множества культурных объектов. Этот системообразующий фактор, структура представляется не просто как «скелет» того или иного культурного объекта, но как совокупность правил, по которым путем перестановки его элементов из одного элемента можно получить второй, третий и т.д. Это единообразие, с точки зрения структурного метода, выявляется не за счет отбрасывания различий этих объектов, а путем выведения различий как превращающихся друг друга конкретных вариантов единого абстрактного образца.

В 1928 году выходит «Морфология сказки» В. Проппа, положившая начало структурному анализу текстов. В 1950-х годах работы К. Леви-Строса определяют новый этап в развитии метода.

В общем, структурализм может быть представлен как суперпозиция ряда определяющих для XX века философских стратегий. Структурная лингвистика обнаружила сложные механизмы языка как структуры, внутри которой формируется возможность мыслить. Этнолингвистика Сепира и Уорфа показала как, в какой мере наше видение мира зависит от употребляемого нами языка. Влияние экономической структуры на строение личности и систему отношений было проанализировано марксизмом. Погружение в структуру бессознательного, исподволь

управляющего якобы сознательным поведением человека, было принято психоанализом. Система правил, ценностей, идей, мифов, формирующих человека от рождения до смерти, показана антропологией и этнографией. Обновленная историография (Г. Башляр) узаконила взгляд на историю знания как прерывистый процесс развития структур, формирующих мышление, практику, институты различных эпох и дискретных культурных сегментов.

Таким образом, перед лицом властных вездесущих структур (психологических, экономических, эпистемологических, социальных) рассуждения о субъекте, сознании, свободном духе, творящем историю, становятся насмешкой.

Структурализм как философия вырос на осознании научных достижений (в лингвистике, экономике, психоанализе), которые он использовал для редукции свободы к «административно организованному» миру, к разного рода обусловленностям, препятствиям (созданным самим же человеком) на пути творческой инициативы.

Пионером структурных исследований в этнографии был французский этнолог, социолог и философ **Клод Леви-Строс** (р.1928 г.).

Используя лингвистические и логико-математические модели, он пришел к выводу о том, что в отношении родства социолог оказался в ситуации формально схожей с ситуацией фонолога: как и фонемы термины родства суть смысловые элементы. Смысл возникает, когда они интегрируются в систему. Системы родства как и фонологические системы формируются на дорефлексивной стадии развития мышления. Наблюдения в отдаленных друг от друга регионах совершенно разных обществ, форм родства и правил бракосочетания подводят к убеждению, по Леви-Стросу, что наблюдаемые феномены проистекают из игры общих, но неявных законов.

Леви-Стросу принадлежит трактовка ритуала в качестве семиотического (т.е. кодового) механизма трансляции культуры. Он обнаруживает преемственность и обратимость в наблюдаемой практике шаманства между ритуалом (как языком символических действий), словесным языком и психи-

ческими феноменами (сознания и бессознательного). Он пишет: «Итак, мы снова сталкиваемся с понятием манипуляции, которое, по нашему мнению, является основным элементом шаманского врачевания. Но традиционные рамки её должны быть расширены: это или манипуляция действиями, или манипуляция идеями. Общим для них является то, что они производятся при помощи символов, т.е. значимых эквивалентов означаемого, относящихся к иному порядку реальности, чем означаемое <...> Эффективность символики как раз и состоит в той «индукционной способности», которой обладают по отношению друг к другу формально гомогенные структуры, построенные на разном материале и разных уровнях живого: на уровне органических процессов, неосознанных психических процессов и сознательного мышления»¹.

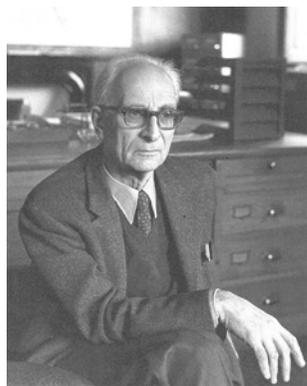
К. Леви-Строс высказывает мысль о типологическом сходстве структур языка и структур культурной организации социума. Он формулирует это следующим образом: «Не отождествляя общество или культуру и язык, можно приступить к этой «коперниковской революции»..., которая будет состоять в толковании общества в целом в зависимости от теории коммуникации. В настоящее время эта попытка возможна на трех уровнях, поскольку родственные и брачные правила служат обеспечению коммуникации женщин между группами, так же, как экономические правила служат для обеспечения коммуникации имущества и услуг, а лингвистические правила для коммуникации сообщений»².

По Леви-Стросу, скрытое основание направляет и структурирует хаотические по видимости человеческие феномены. Взятые вместе матримонические правила и системы родства можно трактовать как вид языка и совокупность операций, гарантирующих определенный тип коммуникации внутри группы.

Леви-Стросу удалось показать, что в том, как примитивные народы конституируют родственные связи, есть скрытая цель воспрепятствовать герметизации семейных кланов. Обязательство обмениваться женщинами для образования смешанных семейных пар было связано с характером примитивной экономики. Прогрессирующее расширение родственных связей укрепляло солидарность и необходимость сотрудничества и спасало отдельную группу от изоляции, губительной в состоянии войны и при отсутствии необходимых средств к существованию.

¹ Леви-Строс К. Структурная антропология. – М., 1985. С. 178–179.

² Там же. С. 78.



Клод Леви-Строс
(Levi-Strauss)
(р. 28.11.1908, Брюссель)

По Леви-Стросу, запрет инцеста не столько правило, запрещающее брак с матерью, сестрой или дочерью, сколько правило, обязывающее отдать другим в жены мать, сестру и дочь. Переход в культурное пространство очевиден: позитивная функция экзогамии и запрета инцеста состоит в установлении такого рода связей, без которых выход за пределы биологической организации был бы невозможен.

Следовательно совпадают не только методы лингвистики и социологии, но и предмет исследования – коммуникация и социальная интеграция.

Запрет на женщин, что «рядом», «вблизи», обязательство отдавать их на сторону – это модель расширяющейся группы. Каждый брак делает невозможным ряд других брачных союзов в следующем ближайшем поколении.

Эти *структурные формы родства* для Леви-Строса по настоящему онтологичны, ибо предстают как разнообразные *продукты общего врожденного* психического оснащения человечества.

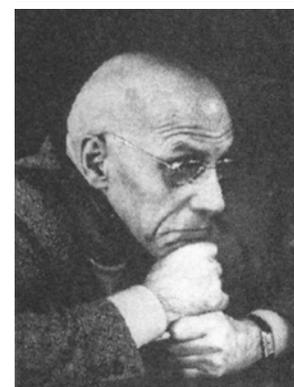
История представляется в этой связи лишенной какого бы то ни было смысла, цели нет ни в ней, ни вне её.

Не люди, а бессознательные структуры по сути правят в ней, декларируемые цели – всего лишь видимость. Говорить о прогрессе, глобально направляющем человеческую историю, также бессмысленно, ибо у каждой «исторической зоны» есть путь своего следования и отличная от других кодификация того, что сначала и что потом. Инновационные процессы в истории весьма сомнительны.

По Леви-Стросу, есть «холодные общества», равнодушные к эволюции, сохраняющие условия жизни неизменными и есть «горячие» общества с мобильным образом жизни. Французскому философу более симпатичны первые: жизнь примитивных людей, не нарушающих гармонию с природой, более естественна, чем жизнь цивилизованных обществ. К такому мнению он приходит в работе «Печальные тропики» (1955).

По Леви-Стросу, поведение человека регулируется немногими формальными нормами. История напоминает шахматную игру: различные комбинации шахматных фигур на доске могут показаться постороннему наблюдателю, не знакомому с правилами игры, произвольными и «новыми». Иначе относится к делу игрок.

Один из крупнейших представителей французского структурализма **Мишель Фуко** (1926–1984) в своих работах «Слова и вещи. Археология гуманитарных наук», «Рождение клиники: археология взгляда медика» и «Археология знания» предпринял попытку создать на материале гуманитарного знания особую дисциплину – «археологию знания». Предметом этой дисциплины должны были стать *исторически изменяющиеся системы мыслительных предпосылок* познания и культуры.



Мишель Поль Фуко
(Foucault) (15.10.1926,
Пуатье – 1984)

Ключевое для авторской концепции *ιστορικη αρχαιολογια* – *археология*. У Фуко контекст этого слова необычен. Речь идет об исторической реконструкции идеальных феноменов – представлений и знаний, в то время как обычная археология изучает материальные следы прошлого. Реконструкции познавательных систем по своей ответственности сопоставимы с усилиями понять далекое дописьменное прошлое (исследовательская область обычной археологии), а по доказательности – с материальными свидетельствами старинных³. Фуко считал, что познавательный стиль культуры формируется в глубинах сознания (отсюда его интерес к психиатрии) в виде *матриц* знаний («эпистем»). Мыслительные предпосылки познания определяются отношением «слов» и «вещей». Эти отношения расположены между опытным и теоретическим уровнями познания, в «основополагающем» пространстве, предшествующем словам, восприятиям и жестам.

Исторически изменяющиеся структуры, которые обуславливают возможность мнений, теорий, отдельных наук в конкретный исторический период, Фуко называет эпистемами. «*Эпистема* – это не форма знания и не тип рациональности, который проходит через науки... эпистема... это скорее совокупность всех связей, которые возможно раскрыть для каждой данной эпохи между науками, когда они анализируются на уровне дискурсивных закономерностей»⁴.

Таким образом, эпистема не только предпосылочное, но и формирующее начало познавательных полей культуры. Это скрытая от непосредственного наблюдения сеть отношений между «словами» и «вещами».

³ Мечковская Н.Б. Семиотика: Язык. Природа. Культура. Курс лекций. – М., 2004. С. 71.

⁴ Фуко М. Археология знания. – Киев, 1996. С. 190.

Фуко выделяет три скачкообразно сменяющих друг друга познавательных поля (эпистемических образования) в европейской культуре: *Возрождение* (XV–XVI вв.), *классический рационализм* (XVII–XVIII вв.) и *современность* (понимается широко – как XIX–XX вв.).

В эпистеме Возрождения «слова» и «вещи» сходны или даже тождественны, в классической – опосредованы мыслительными представлениями, в современной – связаны такими онтологическими факторами как жизнь, труд, язык.

Разъясняя замыслы «Археологии знания», Фуко предупреждает, что в своем методе исторического анализа он намерен освободиться от «антропологических примесей», от использования категорий культурных целостностей.

«Археология знания» начинается с критического пересмотра таких традиционных понятий как «влияние», «традиция», «развитие», «эволюция», «автор», «книга», «произведение» и т.д.

Структуралистский метод в применении к истории подводит Фуко к мысли, что прогресса, который чудится западному человеку, в его развитии на самом деле нет. Смысла в истории также нет, как нет и конечных целей. Что же касается истории культуры, то её формируют «эпистемические структуры», действующие на бессознательном уровне и качественно определяющие различные области знания. Культура типизируется именно на базе её эпистемической структуры, которую историограф выделяет при помощи дискурсивных практик. Последние, в свою очередь, образуются благодаря определенному набору знаков, способу, каким вырезана некоторая область знания.

«Когда я говорю об эпистемах, – пишет Фуко, – я имею в виду систему всех отношений, существующих в данную эпоху между разными областями знания. Имею в виду факт, например, что математика на определенном этапе стала использоваться для физических исследований, что лингвистику или семиологию, науку о знаках, использовала биология (для генетической записи), что теория эволюции стала моделью для историков, психологов, социологов в XIX в.». Науку, изучающую эти дискурсы и эпистемы, Фуко и называет археологией знания. Сам термин «археология» говорит о том, что здесь нет речи о прогрессе и континуальности истории, есть лишь дискретно утверждающиеся и уходящие в небытие эпистемы⁵.

⁵ Реале Д., *Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. Т. 4. – СПб., 1997. С. 633–634.



Ролан Барт
(12.11.1915, Шербур – 1980)

Гипотезы о структурном сходстве разноплановых семиотических феноменов, принадлежащих одному синхронному срезу в истории культуры, высказал французский литературовед, философ-структуралист, основатель Центра по изучению массовых коммуникаций **Ролан Барт** (1915–1980).

Развивая идеи Леви-Строса о корреляции между коммуникативными и культурными структурами общества, Барт стремился найти такие корреляции не в первобытной культуре (как Леви-Строс), а в современном социуме. Он назвал такие корреляции социо-логикой. Основная тематика не только творчества Барта, но и структуралистской традиции в целом – принципы и методы обоснования знания. Барт разрабатывает эту тему на материале культурно-исторического содержания. Исследуя конкретные исторические «срезы» этого материала, а таковым выступает и сугубо литературное творчество, и системы моды, этикета, различные социальные структуры, Барт пытается выявить общие механизмы порождения и функционирования этих систем, причем в таком виде, чтобы все эти явления культуры выглядели связанными друг с другом через их, как считает Барт, исконно знаковую природу.

В работе «Система моды» (1967) Барт показал экономику, психологию и семиотику «процесса моды» (в одежде). Мода призвана «ускорить обновление одежды, которое шло бы слишком медленно, если бы зависело только от износа»⁶. Возникнув «в нашей цивилизации одновременно с зарождением капитализма», мода является одним из факторов «неомании» (маниакальной жажды «нового»), характерной для послеренессансного человека⁷. В семиотике моды Барт видит помимо «реальной одежды» два «вестиментарных кода» (от лат. vestis – одежда, платье) – «одежду – образ» и «одежду – описание»: «Я раскрываю журнал Моды и вижу, что передо мной две разных одежды: одну мне показывают на фотографиях и рисунках, это одежда – образ. Другая – это та

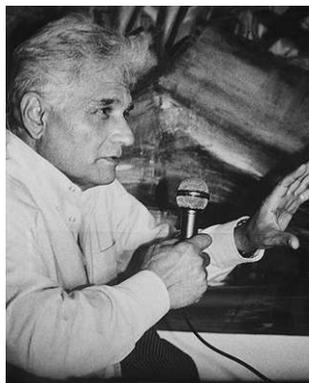
⁶ *Барт Р.* Система моды. Статьи по семиотике культуры. Пер. с фр. / Вступит. статья и сост. С.Н. Зенкина. – М., 2003. С. 332.

⁷ Там же. С. 336.

же самая одежда, но описанная, преображенная в речь; скажем, справа сфотографировано платье, а слева оно превращается в *кожаный пояс выше талии, украшенный розой поверх мягкого платья из шотланды*⁸.

Далее Барт показывает, что слово организует восприятие образа: «слово всегда имеет властную функцию, поскольку оно, так сказать, делает выбор вместо глаза. Образ запечатлевает множество возможностей; слово фиксирует одну-единственную определенность»⁹.

Барт выдвинул понятие *семиологического парадокса*, состоящего в том, что знаковые функции приписываются тем или иным вещам, которые прежде не были знаками, и наоборот, вещи-знаки могут утрачивать свои знаковые свойства. В обществе постоянно идут процессы создания и устранения знаковых свойств «вещей». Например, конкретное письмо или дневник при известных условиях могут из бытового факта стать литературным. Поставив проблему «семиологического парадокса», Барт утверждает, что в массовом сознании происходит фетишизация языка, а само сознание становится пристанищем разнообразных мифов, ко-



Жак Деррида (1930–2004,
14 октября, Париж)

ренящихся в наделении языковых конструкций силой описываемых ими вещей или явлений. С другой стороны, вещи и явления сами начинают претендовать на «рациональность» и наделенность смыслом.

С постструктуралистской концепцией теории литературы выступил французский философ, литературовед и культуролог **Жак Деррида** (1930–2004) (вместе с психоаналитиком Жаком Лаканом), названной ими термином *деконструкция*.

По мысли Деррида, «объективная» интерпретация произведения в принципе невозможна: этому противится природа и произведения и интерпретатора. В любом понимании неизбежны ошибки, провалы, тупики, да и бесполезно стремиться к «объективной» интерпретации. Деконструктивистский критик должен стремиться избегать внутренне присущего ему, как и всякому читателю, стремления навязать тексту свои собственные смысловые схемы,

⁸ Там же. С. 36.

⁹ Там же. С. 47.

дать ему «конечную интерпретацию», единственно верную и непогрешимую. Он должен «деконструировать эту жажду власти», проявляющуюся как в нем самом, так и в авторе текста, смысловая двойственность, внутренняя противоречивость «текстуальной аргументации»¹⁰.

«Под деконструкцией понимается некая аналитическая стратегия, которая вместо традиционного философствования, связанного прежде всего с выработкой и проработкой понятийного аппарата и, в дальнейшем, с конструктивным его использованием, предполагает некое переворачивание: исходя из сконструированных ранее понятий, систем, курсов и т.п., она исследует в первую очередь их артикуляцию, точки со- и рас-членения, тем самым вынося за скобки саму стадию выработки понятия... Иначе говоря, работа деконструкции – это просто-напросто заново его конструирующая пере-разметка существующего мыслительного пространства»¹¹.

Г.Л. Тульчинский обращает внимание на содержащийся в определении игровой подход: «Деконструктивистский подход напоминает поведение ребенка, ломающего игрушку из благого желания знать, как она устроена, но не способного собрать её заново»¹². Трактовка деконструкции как однозначно отрицательной процедуры, помогающей «ниспровергнуть классическую культуру и философию» путем полного смыслового уничтожения философских категорий, превращающих мысль в пустую абстракцию¹³, не вполне оправдана.

В работе «Письмо японскому другу» Деррида указывает на созидательную, творческую составляющую деконструкции, видя шанс для нее в том, «...чтобы в японском оказалось или открылось какое-то другое слово (то же самое и другое), чтобы высказать ту же самую вещь (ту же самую и другую), чтобы говорить о деконструкции и увлечь её в иное место, написать и переписать её»¹³.

¹⁰ Современное зарубежное литературоведение (страны Западной Европы и США): Концепции, школы, термины. Энциклопедический справочник. – М., 1996. С. 42–43.

¹¹ Деррида Ж. Ухобиографии: Учение Ницше и политика имени собственного / Пер. с франц., предисловие и комментарии В.Е. Лапидского. – СПб., 2002. С. 16.

¹² Тульчинский Г.Л. Слово и тело постмодернизма. От феноменологии не-вменяемости к метафизике свободы // Вопросы философии. – 1999. – № 10. – С. 43.

¹³ Деррида Ж. Письмо японскому другу // Вопросы философии. – 1992. – № 4. – С. 57.

Значительное место в постструктуралистском пространстве занимают идеи итальянского семиотика и философа *Умберто Эко*.

Главным направлением развития западной мысли Эко считает переход от моделей рационального порядка к ощущению хаоса и кризиса, которое преобладает в современном опыте мира. Анализируя модернистскую поэтику и эстетику авангарда в целом, в которых разрушается классический образ мира, но «не на вещах, а в и на языке», Эко приходит к выводу о том, что западная культура находится в состоянии кризиса.

Выход из ситуации Эко видит в изобретении новых формальных структур. Он предлагает условную лабораторную модель «открытого произведения» – «трансцендентальную схему», фиксирующую двусмысленность нашего бытия в мире.

В работе «Открытое произведение» (1962) Эко развивает мысль о возможности такого произведения, которое лишено жесткой фиксации своих строевых компонентов (композиции, сюжета, состава действующих лиц, финала и др.) и может широко варьироваться при воспроизведении. Предсказывая, таким образом, распространение всевозможных римейков, Эко видит в этом новый тип коммуникации между автором адресатом (потребителем произведения), порожденный массовой культурой и отражающий расширение свободы индивида, а также двусмысленность и хаос жизни.

Целя «Свободу», связанную с «Открытым текстом», Эко подчеркивает, насколько важно понимать границы «Свободы», а этому пониманию учит «Закранный текст». Таковым является текст книги. Он пишет: «Гипертекстуальный и интерактивный роман дает нам свободу и творчество <...> Но «Война и мир» подводит нас не к бесконечным возможностям Свободы, а к суровому закону Неминуемости. Чтобы быть свободными, мы должны пройти этот урок жизни и смерти, и только книги (курсив – О.К.) способны передать нам это знание»¹⁴.

В поздних работах идея бесконечной интерпретации трансформируется в идею неограниченного семиозиса как основы существования культуры. Эко разграничивает семиотику и философию языка как частную и общую семиотику. Частная семиотика – это «грамматика» отдельной знаковой системы, а общая семиотика изучает целостность человеческой означающей деятельности. Если семиотические интересы

¹⁴ Эко У. От Интернета к Гуттенбергу // Новое литературное обозрение. – 1998. – № 4 (32). – С. 14.

Эко располагаются между семиотикой знака (Пирс) и семиотикой языка (Соссюр), то его философские взгляды связаны прежде всего с постструктуралистской и постмодернистской версиями культуры. Эко создает семиотический вариант деконструкции, которому присущи представления о равноправном существовании Хаоса и Порядка, идеал неустойчивости, нежесткости, плюрализма.

Итак, основная идея структурализма – не «бытие», а «отношение», не субъект, а структура. Люди вроде шахматных фигур, игральные карты, лингвистических, математических или геометрических единиц. Они не существуют уже вне установленных отношений, а лишь специфицируют вид поведения.

Гуманизм (который по Сартру есть экзистенциализм) возносит человека, но не объясняет его.

Структурализм, напротив, намерен объяснить. Но, объясняя, провозглашает: человек мертв.

Человек исчезает, предупреждает Фуко. Леви-Стросс добавляет: «В начале мира человека не было; в конце его не будет тем более»¹⁵.

¹⁵ Цит. по: Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 4. – СПб., 1997. С. 640.

Лекция 17. Основные познавательные ориентиры в эпоху постмодерна

Состояние культуры, сформировавшееся в XX в. в развитых странах, получило название эпохи *постмодерна*. Для обозначения характерного для культуры сегодняшнего дня философствования, содержательно-аксиологически дистанцирующегося не только от классической, но и от неклассической традиции и конституирующего себя как *постнеклассическая философия*, философской рефлексией используется понятие *постмодернизм*.

Фиксация постмодерна в философской рефлексии связывается с различными датами: серединой 1950-х годов, с 1930-ми годами.

Впервые термин «постмодернизм» был употреблен Р. Панвинцем в работе «Кризис европейской культуры» (1914), затем в 1934 году Ф. де Онис в своей работе «Антология испанской и латиноамериканской поэзии» применяет его для обозначения реакции на модернизм. В 1947 г. А. Тойнби в труде «Постижение истории» придает понятию культурологический смысл, им обозначается современная, начиная с Первой мировой войны, эпоха, радикально отличная от предшествующей эпохи модерна. По оценке У. Эко применительно к усмотрению «начала» обнаруживает себя тенденция относить его «ко все более далекому прошлому». Так, к примеру, интерпретация в постмодернистском ключе априоризма И. Канта как предвосхищающего идею означивания не чужда постмодернистской ретроспективе (В. Моран).

Постмодернизм (*франц.* postmodernisme) – широкое культурное течение, в орбите которого находятся философия, искусство, эстетика, наука. В целом постмодернистское умонастроение несет на себе печать разочарования в идеалах и ценностях Возрождения и Просвещения с их верой в прогресс, торжество разума, безграничность человеческих возможностей.

Общим для различных национальных вариантов постмодерна можно считать его отождествление с именем эпохи «усталой», «энтропийной» культуры, отмеченной эсхатологическими настроениями, эстетическими мутациями, диффузией больших стилей, эклектичным смешением художественных языков. Авангардистской установке на новизну противостоит здесь стремление включить в современное искусство весь опыт мировой художественной культуры путем её ироничного цитирования. Рефлексия по поводу модернистской концепции мира как

хаоса выливается в опыт игрового освоения этого хаоса, превращая его в среду обитания человека культуры. Тоска по истории выражается в том числе и в эстетическом отношении к ней, смещает центр интересов с темы «эстетика и политика» на проблему «эстетика и история». Прошлое как бы просвечивает в постмодернистских произведениях сквозь наслонившиеся стереотипы о нем, понять которые позволяет метаязык, анализирующий и интерпретирующий язык искусства как самоценность.

По мнению В.А. Канке, нет оснований сближать, тем более до тесного контакта, философский постмодернизм, с одной стороны, и постмодернизм культуры (искусства), с другой стороны. Между этими двумя постмодернизмами пропасть междисциплинарной разобщенности.

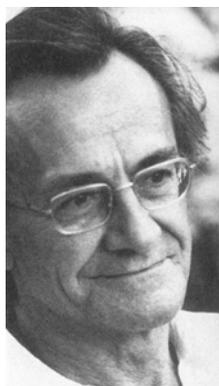
Философский постмодернизм вынужден существовать в координатах философских сопоставлений с философскими «родственниками» – от герменевтики до критической теории и аналитической философии. У постмодернизма искусства свои партнеры по коммуникации: от романтизма и классицизма до кубофутуризма и постимпрессионизма. Следует учитывать, что философский постмодернизм в междисциплинарном отношении не только ориентирован на литературу, архитектуру, театр и прочие виды искусства, он соотносится и с наукой, и с техникой¹.

Довольно часто природу постмодернизма связывают с попытками перевода термина пост-модерн-изм. Латинское слово «modo» переводится как «недавно». Постмодерн, следовательно, воспринимается как то, что наступило вслед за недавним. Если «недавно» понимать как прошлое, то постмодерн – настоящее, если «ненедавно» интерпретировать в качестве настоящего, то в постмодерне видится указание на будущее.

Постмодернизм, являясь актуальным феноменом, в рамках философской рефлексии не может характеризоваться устоявшейся унифицированностью: его содержание, терминологический инструментарий, находятся в процессе становления. В этой связи для постмодернистской философии характерно рефлексивное определение феномена постмодернизма в целом посредством указания на его частные характеристики.

Постмодернизм осмысливался особым образом в рамках французской философской школы, американского прагматизма и итальянской семиотической традиции. Учитывая эти обстоятельства, можно гово-

¹ Канке В.А. Основные философские направления и концепции науки. Итоги XX столетия. – М., 2000. С. 120.



Жан-Франсуа Лиотар
(1924–1998)

речь о сформировавшихся в настоящее время в гуманитаристике наиболее значимых познавательных ориентирах. Ориентир (фр. *orienter* < лат. *oriens, orientis* – восток) – средство, с помощью которого в широком смысле определяется местонахождение чего-либо. В нашем контексте под познавательными ориентирами следует понимать специфические эпистемологические конструкты, ставшие определяющими в постнеклассическом социально-гуманитарном познании.

Первым из мэтров новейшей философии осознал в полной мере необходимость постановки вопроса о постмодерне французский философ и теоретик **Жан-Франсуа Лиотар** (1924–1998). Его программная работа «Состояние постмодер-

на» (1979 г.) посвящена анализу состояния знания в наиболее развитых обществах. В этой книге Лиотар в открытую и не без известного провокационного умысла объявил себя сторонником постмодерна, объясняя содержание последнего даже детям (одна из его книг называется «Постмодернизм в изложении для детей»).

Ж.-Ф. Лиотар считает, что переход общества в эпоху, называемую постиндустриальной, а культуры – в эпоху постмодернизма, начался по меньшей мере с конца 1950-х годов, обозначивших в Европе конец её восстановления². Лиотар поясняет, что постмодерн не является антитезой модерну, «он конечно же входит в модерн»³ и представляет собой часть модерна, т.е. то, что имплицитно содержится в нем. Он предлагает рассматривать приставку пост не как возврат, а как анамнесис, переосмотр⁴. Он считает, что постмодернизм уже имплицитно присутствует в модерне, что модерн содержит в себе побуждение описать себя, увидеть свои различия. Поэтому постмодернизм – это не конец модернизма, не новая эпоха, а модернизм в стадии очередного обновления. Модерн продолжает развиваться вместе с постмодерном.

По Лиотару, «по мере вхождения общества в эпоху, называемую

² Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. – М.–СПб., 1998. С. 14.

³ Лиотар Ж.-Ф. Ответ на вопрос: что такое постмодерн? // *Ad Marginem*, 93. Ежегодник. – М. С. 320.

⁴ Лиотар Ж.-Ф. Заметки на полях повествований // *Постмодернизм*. – Минск, 1998. С. 216.

индустриальной, а культуры – в эпоху постмодерна, изменяется статус знания»⁵.

Ещё в 1950-е гг. в обществе информационного общества. Именно влияние информационных технологий изменило природу знания. Это изменение породило недоверие к старому знанию, в том числе и к философии.

Модернистская наука, не обладая собственными средствами легитимации (оправдания), за обоснованием знания обращалась к спекулятивным философским или политическим идеям, «Большим Повествованиям». Под «Большими Повествованиями» или «метанарративами» Лиотар понимает главные идеи человечества: идею прогресса, эмансипацию личности, представление Просвещения о знании как средстве установления всеобщего, поступательное расширение и увеличение свободы, развитие разума.

В общем виде «метанарратив» представляет собой эпистемологический конструкт, легитимирующий способы мышления, социальные институты и всю социальную систему и создающий тем самым возможность тотального мировоззрения⁶.

«Спекулятивной современностью», вобравшей в себя эти метанарративы, Лиотар считает философию Гегеля. Перечисленные «метарассказы» как когда-то мифы, имели цель обеспечить легитимацией определенные общественные институты, социально-политические практики, законодательства, нормы морали и т.д., но в отличие от мифов, они искали эту легитимность не в прошлом, а в будущем.

«Постмодернизм» определяется Лиотаром как недоверие к «метапovествованиям», в результате которого они рассыпаются на множество локальных языковых элементов, и утрачивают свою легитимирующую мощь.

Любое знание Лиотар рассматривает в качестве языковой игры, феномена, открытого Л. Витгенштейном.

Структура языковой игры определяется соотношением денотативных, перформативных и прескриптивных высказываний⁷. *Денотативные* высказывания что-либо констатируют (например, «Университет болен»); действительно ли он болен, каждый может определить на осно-

⁵ Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. – М.–СПб., 1998. С. 14.

⁶ Кацук Н.Л., Белоус И.А. Постмодернистское состояние: доклад о знании // *Постмодернизм*. Энциклопедия. – Мн., 2001. С. 616.

⁷ Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. – М.–СПб., 1998. С. 30–31.

ве фактов). *Перформативные* высказывания являются исполнением некоторого действия (ректор объявляет: «Университет открыт»; университет открыт, ибо во власти ректора исполнять действие – открытие университета). *Прескриптивные* высказывания предписывают действия получателю информации в соответствии с властными полномочиями её отправителя («Дайте средства университету»). Во всех трех случаях имеет место языковая игра и она оправдана не иначе как в силу явного или неявного противоборства (агонистики) игроков⁸.

Люди в качестве «атомов» общества расположены на пересечении прагматических, т.е. жизненно важных для них связей⁹.

Сравнение нарративного (народного, традиционного, ненаучного) и научного знаний выявляет ряд особенностей их существования.

Нарративный рассказ воспринимается слушателем в качестве законного, поскольку оба принадлежат к одной и той же культуре, предание переходит от одного члена сообщества к другому. Так передается набор прагматических правил, здесь нет сколь-нибудь разветвленных аргументаций и доказательств¹⁰. В нарративном рассказе денотативные, перформативные и прескриптивные высказывания образуют синкретическое единство. Оправданность, законность повествования не является проблемой, она естественна и не нуждается в обосновании.

Научное знание избирает лишь денотативные высказывания, изолирует их от перформативных и прескриптивных. Два последних типа высказываний формируют социальную связь. Таким образом наука изолируется от прагматики. Её правомерность (легитимность) должна быть доказана на основе аргументов и данных экспериментов¹¹.

Постнеклассическая наука характеризуется такими понятиями как «неопределенность», «неполнота», «неверифицируемость», «катастрофичность», «парадоксальность». Темы энтропии, разногласия, плюрализма, прагматизма, языковой игры вытеснили «великие рассказы» о диалектике и просвещении, основанные на духовном единстве, консенсусе между говорящими.

Показательными в данном случае представляются уроки знаменитых двух теорем К. Гёделя: даже истинность самой образцовой математической теории, арифметики, в ней самой недоказуема. Наука не мо-

⁸ Там же. С. 33.

⁹ Там же. С. 47.

¹⁰ Там же. С. 58, 61, 69.

¹¹ Там же. С. 66–67.

жет оправдать ни законность самой себя, ни тем более законность перформативных высказываний¹² (из денотативного высказывания «дверь открыта» нельзя логически извлечь обещание субъекта её закрыть или же приоткрыть пошире).

К середине XX в. легитимность всякого знания приобрела остропроблемный характер, в последующие годы к существующим сложностям добавились новые. Возникло много новых языковых игр – кибернетических, логических, математических, так называемых теорий игр и катастроф: «никто не владеет целым»¹³.

Принцип универсального языка оказался полностью разрушенным¹⁴.

Прогресс современной науки превратил цель, функции героев классической философии истории в языковые элементы, прагматичные ценности дробной постмодернистской культуры, ценности которой расположены в одной плоскости, отсутствует вертикаль, свидетельствующая об их иерархии. Попытки технократии управлять социумом с помощью компьютера породили страх перед «технологическим террором».

Традиционное знание характеризовалось синхроничностью, оно не нуждалось в поддержке прошлого и не нуждалось в легитимации, так как внутренне присуще повествованию. Классическое знание ориентировано на один тип языковой игры, главной задачей которого становится истина. Оно добровольно изолировано от всех других языковых игр, в том числе и социальных. Связь знания и общества стала носить лишь внешний характер и возникла необходимость легитимации знания. Эту легитимирующую функцию взяла на себя философия, которая позволяла достичь консенсуса между производителем ценностного высказывания об истине и её получателем. Классическое знание характеризуется диахроничностью, верифицируемостью и фальсифицируемостью.

Основная черта постмодернистского знания – имманентность самому себе дискурсов о правилах, которые они узаконивают.

Лиотар в качестве оправдания современного знания предлагает *паралогию*. Паралогия Лиотара – это обращение к агонистике многообразных языковых игр и «маленьким рассказам», позитивная оценка дисконсенсуса, без которого невозможно творчество и научное воображение; замена системности принципом открытой систематики; локаль-

¹² Там же. С. 98.

¹³ Там же. С. 106.

¹⁴ Там же. С. 106.

ность¹⁵. Лиотар видит легитимизированную силу его паралолии в стимулировании ею производства новых идей, новых высказываний¹⁶.

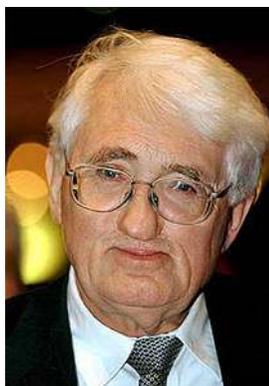
Выдвигая паралолию в качестве легитимирующего средства современного знания, Лиотар противопоставляет свои позиции позициям представителя Франкфуртской школы **Юргена Хабермаса** (р. в 1929 г.) – немецкого философа и социолога, концепция которого выступает рубежной точкой поворота неклассической философии от модернизма к постмодернизму. По Хабермасу, критерием современной науки является *консенсус*. Хабермас выстраивает *концепцию коммуникативного действия* – взаимодействия индивидов (по крайней мере двух), которое упорядочивается согласно обязательным нормам. Коммуникативное действие ориентировано на взаимопонимание действующих индивидов, их *консенсус*¹⁷.

Достижение консенсуса посредством «диалога аргументаций» предполагает редукцию разнородных языковых игр к универсальному языку, метаязыку предписаний, описывающему правила всех игр, т.е. новому метанарративу. Консенсус у Хабермаса означает также окончание диалога. Он также служит элементом системы, которая манипулирует им в целях поддержать и повысить свою производительность. В конечном итоге он является инструментом легитимации системы и власти.

По Лиотару, желание во что бы то ни стало достигнуть консенсуса возвращает к террору. Паралолия, по определению, избавляет от всякого террора.

Постмодерн негативен, он «находится в непрестанном поиске новых представлений – не для того, чтобы насладиться ими, но для того, чтобы дать лучше почувствовать, что имеется нечто непредставимое»¹⁸.

Существеннейшим направлением постмодернизма является *деконструкция* (лат. перевод греческого слова «анализ»).



Хабермас (Habermas)
Юрген (р. 18.6.1929,
Дюссельдорф)

¹⁵ Там же. С. 144–157.

¹⁶ Там же. С. 154.

¹⁷ Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. – М., 2003. С. 354.

¹⁸ Лиотар Ж.-Ф. Ответ на вопрос: Что такое постмодерн? // Общественные науки за рубежом. Сер.3: Философия. 1992. № 5, 6. С. 113.

Оно сформировалось в рамках постструктуралистского критицизма и связано с работами французского философа, литературоведа и культуролога **Жака Деррида** (1930–2004, 9 окт.). Жак Деррида – автор около 40 книг. Основные его работы: «Нечто, относящееся к грамматологии» (1967), «Голос и явление» (1967), «Письмо и различие» (1967), «Поля философии» (1972), «Рассеивание» (1972), «Шпоры. Стили Ницше» (1978), «Почтовая открытка от Сократа к Фрейду» (1980), «Место-пробывание. Морис Бланшо» (1998) и др.

В оригинальной философской концепции, известной как деконструктивизм, Деррида интерпретирует мотивы философских размышлений Г. Гегеля, Ницше, Гуссерля, Фрейда, Хайдеггера. Являясь одним из самых эксцентричных философов современности, он ниспровергает онтологию (учение о бытии), теологию (учение о Боге), телеологию (учение о целях), фонологию (учение о речи), фаллологию (учение о приоритете мужского над женским) и целый ряд других учений. Вполне сознательно стремясь быть восприимчивым славы Ницше, выступившего против всех общепринятых ценностей, в том числе моральных, и *ī ōī āī çæāñeāō āāī nī āōōū Āī āā, Āāōōeāā āū āāēāāō āāāeç* – «*деконструкция*». Понятие «деконструкция» введено Деррида в книге «Нечто, относящееся к грамматологии» (1967).

В 1925 году в своей работе «Бытие и время» немецкий философ Мартин Хайдеггер выдвигает требование пересмотра, деструкции (Destruktion) истории онтологии¹⁹.

Перевод хайдеггеровских текстов на французский язык был сопряжен с определенными трудностями, так французское слово «destruction» предполагает слишком негативные операции сродни разрушению. Стремясь избежать отождествления деструкции с негативным разрушением, был избран термин «деконструкция»²⁰.

Стратегия Ж. Деррида, имея четкое и определенное название, не имеет четкого определения.

Признавая неоднозначность термина «деконструкция», В.А. Канке выделяет в нем несколько значимых ракурсов. *Де-конструкция* является жестом признания необходимости структуралистской проблематики (здесь конструкция понималась как структура); в соответствии с грам-

¹⁹ Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. – М.: Ad Marginem, 1997. С. 19.

²⁰ Деррида Ж. Письмо к японскому другу // Вопросы философии. – 1992. – № 4. С. 53–54.

матической функцией частицы *де*- предполагается негативное отношение к структурализму, т.е. антиструктурализм. Этому термину предписывается не только антиструктуралистский, но и антиобщеприимский смысл (конструкция понимается как устоявшийся и в известной степени устаревший способ философствования). *Де*-конструкция реализуется не в качестве анализа разложения на элементы, а в форме дериивации, отклонения от признанных философем. *Де-кон*-струкция утверждает необходимость возврата к уже было зачеркнутым философским понятиям, *де-кон*-струкция, кроме того, настаивает на необходимости связного процессуального философского дискурса. Итак, деконструкция – это анализ и не-анализ, критика и не-критика, метод и не-метод, целое и не-целое²¹.

Разъяснение своему «японскому другу» смысла слова деконструкция Деррида заканчивает эксцентрично:

Чем деконструкция не является? – да всем!

Что такое деконструкция? – да ничто!²²

Деконструкция в более конкретном плане – это замещение слов и предложений цепочкой заместителей. Эта позиция требует даже не разъяснений (ясность противопоставлена философии Деррида), а комментария. В соответствии с философским проектом Деррида комментарий не преодолевает недосказанность, но это будет не изначальная недосказанность, наивно принимающая все таким, каким оно кажется, а не-досказанность после сказанного. (Недосказанное – это противоположность сказанного, не-досказанное – это ничто, простор после сказанного)²³.

Деконструкция предложения по Деррида начинается изнутри стратегии языка, понимаемого им вслед за Соссюром как совокупность знаков. Слово-знак понимается условно и немотивированно. Цепочка знаков приобретает смысл постольку, поскольку они отличаются друг от друга, один знак отсылает к другому.

Если *слово как знак* соотносится с вещью, отсылает к материальности мира, то *слово-знак* условно, оно связано с другими обозначающими – словами-знаками. Данное слово, переходя в другие слова, превращается в свой собственный след. Следы – вот что остается и от исходной вещи и от исходного слова.

²¹ Канке В.А. Указ соч. С. 106.

²² Деррида Ж. Письмо японскому другу // Вопросы философии. – 1992. – № 4. – С. 57.

²³ Канке В.А. Указ. соч. С. 107.

Когда появляется игра слов, они лишаются строгого референта. Слово уже не означает самоё себя, оно *не есть оно*, но более того оно *не есть есть*. Для кого-то очевидно, что слово есть, то что оно есть, а для Деррида – слово есть, но еще больше не есть. *Не-есть* продолжает *есть*.

Содержание философии Деррида наиболее лаконично передает следующая формулировка: «ни то, ни это; и то, и это»²⁴. Совершенно очевидно параллель с принципом дополнительности из квантовой механики в интерпретации Н. Бора: квантовый объект то волна, то частица. Можно заключить, что в столь разных областях ученые осваивают одно и то же проблемное поле – *неопределенность*.

Современник и коллега Деррида по философскому цеху французский философ Жиль Делёз (1925-1995) о понимании мира пишет следующее: «Существуют два разных способа прочтения мира. Одно призывает нас мыслить различие с точки зрения предварительного сходства или идентичности, в то время как другое призывает мыслить подобие или даже идентичность как продукт глубокой несоизмеримости, несоответствия»²⁵. Именно второй способ прочтения мира свойственен Деррида, прочтение с позиций неопределенности, как следствия деконструкции. Сколь тщательно бы не была проведена деконструкция, она всегда зовет дальше. В.А. Канке трактует деконструирование Деррида прежде всего как: работу с текстуальными компонентами, словами и предложениями; запись их в цепочку субститутов (заместителей); в нескончаемое их дополнение; игру различения и различания (различание есть различение в его процессуальной подвижности); превращение слов и вещей в некие следы, несущие на себе печать неискоренимой тайны и страсти²⁶.

Комментируя данное определение философствования Деррида, Канке выделяет следующие приемы, придающие этой философии «эксцентричность» и «рискованную оригинальность».

Первый прием сводится к формулированию бинарных оппозиций: обозначающее/обозначаемое, речь/письмо, ответ/молчание. Отмечая в философии Деррида оппозиции, встречающиеся в истории философских идей, необходимо заметить в их числе, как проявление исключи-

²⁴ Деррида Ж. Указ. соч. С. 12.

²⁵ Делёз Ж. Платон и симулякр // Интернациональность и текстуальность. – Томск, 1998. С. 234.

²⁶ Канке В.А. Указ. соч. С. 110.

тельного и собственного философского вкуса Деррида, возведение им избранных для анализа слов и предложений в ранг ключевых.

Второй прием заключается в придании бинарной оппозиции характера апории. Апория (*ἀ-λογία*) в переводе с греческого означает невозможность преодоления (а) щели (поры), несовместимость двух или нескольких суждений, противоречие. Если Гегелю свойственно видеть в логических противоречиях источник логического движения: тезис – антитезис (первое отрицание) – синтез (отрицание отрицания), при этом противоположности как бы склеиваются, противоречие преодолевается, вновь раздваивается и снова преодолевается и т.д., то Деррида действует в другой манере, там, где Гегель склеивает, он дробит. Обе стороны апории испытываются на прочность.

Третий прием сводится к тому, что любому правилу или понятию придется возвратный характер. Он пишет: «Внутреннее противоречие... каждого нормативного понятия... заключается в том, что оно предусматривает следование правилам и одновременно свободу импровизации без правил»²⁷.

Четвертый прием сводится к требованию абсолютной заменяемости: «любой другой есть любой другой»²⁸. Всеобщая связанность превращается Деррида во всеобщую заменяемость не только слов, но и того, что стоит за ними.

Пятый прием можно увидеть в следующем. Смещение реального и воображаемого делает из слов *симулякры* (понятие-метафора Жана Бодрийара). Слова-симулякры не имеют референтов, они симулируют и переводят в игру масок все устойчивое – то, что обычно считают существующим, присутствующим. После деконструкции любое слово превращается в симулякр; деконструкция проведена тем строже, чем ближе подводит симулякр к ничто²⁹.

Однако сам Деррида усматривает в деконструкции созидательную, творческую составляющую, видя «шанс» для нее в том, «чтобы в японском оказалось или открылось какое-то другое слово (то же самое и другое), чтобы высказать ту же самую вещь (ту же самую и другую), чтобы говорить о деконструкции и увлечь её в иное место, написать и переписать её»³⁰.

²⁷ Деррида Ж. Эссе об имени. – М.–СПб., 1998. С. 23.

²⁸ Там же. С. 122.

²⁹ Канке В.А. Указ. соч. С. 110–112.

³⁰ Деррида Ж. Письмо к японскому другу // Вопросы философии. – 1992. – № 4. С. 57

Наряду с деконструкцией, исходным и важнейшим условием возможности творчества в постмодернизме выступает *ирония*.

Итальянский семиотик и философ Умберто Эко определяет иронию как «метаязыковую игру, высказывание в квадрате»³¹.

Понимание иронии постмодерна связано с логикой предшествующих культурных процессов.

Эко пишет: «Авангард разрушает, деформирует прошлое. «Авиньонские барышни»³² – очень типичный для авангарда поступок. Авангард не останавливается: разрушает образ, отменяет образ, доходит до абстракции, до безобразности, до чистого холста, до дырки в холсте, до сожженного холста... Но наступает предел, когда авангарду (модернизму) дальше идти некуда, поскольку он пришел к созданию метаязыка, описывающего невозможные тексты (что есть концептуальное искусство). Постмодернизм – это ответ модернизму: раз уж прошлое невозможно уничтожить, ибо его уничтожение ведет к немоте, его нужно *переосмыслить* (курсив – О.К.) иронично, без наивности. Эко сравнивает культурную ситуацию постмодерна с ситуацией объяснения в любви утонченного интеллектуала просвещенной даме: «Он понимает, что не может сказать ей «люблю тебя безумно», потому, что понимает (а она понимает, что он понимает), что подобные фразы – прерогатива Лиала»³³. Однако выход есть. Он должен сказать: «По выражению Лиала люблю тебя безумно». При этом он избегает деланной простоты и прямо показывает ей, что не имеет возможности говорить по простому; и тем не менее он доводит до её сведения то, что собирался довести, – то есть что он любит её, но что его любовь живет в эпоху утраченной простоты. Если женщина готова играть в ту же игру, она поймет, что объяснение в любви осталось объяснением в любви. Ни одному из собеседников простота не дается, оба выдерживают натиск прошлого, натиск всего доних-сказанного, от которого уже никуда не денешься, оба сознательно и охотно вступают в игру иронии... И все-таки им удалось еще раз поговорить о любви»³⁴.

³¹ Эко У. Заметки на полях «Имени розы» / Перев. с итал. Е.А. Костюкович. – СПб., 2002. С. 78.

³² «Авиньонские барышни» (1907) – картина П. Пикассо.

³³ Лиала – псевдоним итальянской писательницы Лианы Негретти (1897–1995), популярной в 30–40-е годы.

³⁴ Эко У. Указ. соч. С. 77–78.

Постмодернистское рассказывание ориентировано на то, что для понимания текста требуется не отрицание уже сказанного, а его ироническое переосмысление.

«Ироника» осмысливается как интеллектуальный тип американским философом **Ричардом Рорти** (р. в 1931, портрет см. на стр. 68). Основные сочинения философа: «Философия и зеркало природы» (1979), «Значение прагматизма» (сборник очерков 1972–1980 гг., опубликован в 1982), «Философия после философии: Случайность, ирония и солидарность» (1989) и др.

Рорти выдвинул проект «деструкции» предшествующей философской традиции. Он отвергает сциентизм (от лат. scientia – наука), абсолютизирующий роль науки в системе культуры и жизни общества. Согласно Рорти, истинной можно назвать лишь ту теорию, которая помогает нам «управляться с окружением». Истина в этой связи приобретает у Рорти следующую трактовку – это скорее «то, во что для нас вернее верить»³⁵.

Интеллектуальный тип «ироника» по мысли Рорти является историком и номиналистом. Он полагает, что ничто не обладает внутренней природой и понимает любые «словари» (целостные системы объяснения и описания мира) как достижения чисто поэтического порядка. Рорти постулирует невозможность выхода за пределы разнообразных и многочисленных конечных словарей, разработанных людьми: идеал всеобъемлющего мета-словаря, который бы «снял» в себе все мыслимые словари, а также все способы суждения, полагается принципиально недостижимым. Рорти считает: «либо мы анахроничны в навязывании наших проблем и словарного состава философам предшествующих эпох с целью сделать их нашими партнерами по разговору, либо мы ориентируем наши интерпретации на то, чтобы ложные утверждения философов прошлого выглядели менее обидно, помещая их в контекст тех невежественных времен, когда они были написаны»³⁶.

Рорти приходит к выводу о грядущем наступлении «пост-философской культуры, непосредственно связанной с исчерпанием «проекта Истины». В рамках подобной культуры люди безвозвратно утрачивают связь с трансцендентным, ничто и никто не может претендовать на статус более рационального или истинного, нежели иное или иной. По мысли

³⁵ Цит. по: Белоус И.А. Рорти Р. // Постмодернизм. Энциклопедия. – Мн.–СПб., 1998. С. 681.

³⁶ Там же. С. 682.

Рорти постфилософская культура будет включать специалистов в различных областях знания, однако в её структуре отсутствует философия как академическая, квазинаучная дисциплина, равно как и исчезнет особый профессиональный предмет, отличающий профессора философии от литературного критика или историка. С точки зрения Рорти вопросы философии, которые являются «игрой случайностей» нынешнего времени и которые философия заставляет полагать настоящими, – это те вопросы, которые могут быть лучше, чем те, которые задавали наши предшественники, но они вовсе не должны быть теми же самыми вопросами. Это не те вопросы, которые размышляющее человечество необходимо задает себе. Нам нужно рассматривать себя не как реагирующих на те же стимулы, что и наши предшественники, но как создающих новые и более интересные стимулы для себя. Представитель таковой постфилософии осуществляет анализ сходств и различий в мире, экспериментирует со «словарями» – мироописаниями. Помещение одних словарей в контекст других позволяет человеку постоянно пересоздавать себя, развивает его творчество.

Рорти разработал вариант «прагматической герменевтики» – концепцию всецелой зависимости интерпретаций «текста» от потребностей толкователя или сообщества, к которому он принадлежит. Единственное обоснование познания истины, по Рорти, – то, что в ходе языкового общения некоторая теория принимается культурным сообществом – первую очередь «северо-атлантической либеральной интеллигенцией».

Отождествляя социум с общением, Рорти симпатизирует ценностям и идеалам либерально-демократических обществ. Рорти свойственно стремление помыслить достижение гражданского согласия на основе исторически случайных принципов либерализма. Философия, по Рорти, не является ни систематизирующей науки дисциплиной, ни средством духовных преобразований: она – лишь один из способов сглаживания напряжений между сферами культуры, показывающий, что эти напряжения менее значительные, чем предполагалось. Согласно Рорти, теорию, способную соединить частное и общественное, создать невозможно. Утешиться возможно лишь тем, что Рорти именует «ироническим либерализмом», который постулирует равную значимость солидарности и творческого самосозидания. «Иронизирующий либерал» посредством иронии высвобождается от всех традиционалистски-философских чар и становится в должном объеме «историком и номиналистом», осознавая случайность собственных наиболее сакральных

убеждений, он, по мнению философа, не приемлет жестокость ни при каких условиях. Ироничен тот, кто не скрывает ни от себя, ни от других неуверенности в своих сокровенных символах веры.

В самом общем виде характеристики постмодернизма можно представить себе следующим образом. Пространство постмодернизма – это пространство плоскости. Вертикаль, означающая верх-низ; добро-зло; священное-профанное, в нем перестает быть актуальной. Плоскость не исключает эти понятия, но они обретают в ней безоценочную альтернативность. «Все возможно» – позиция, переставшая означать крайности и превращающаяся в вариант из или-или в и-и, либо ни то, ни другое и все одновременно.

Значимость и значительность чего-либо тут же перетекает в другую крайность – незначимости и отсутствия смысла. В этом пульсирующем пространстве момент выбора обретает многократную актуальность, перестает быть роковым, превращая присутствие в-здесь-и-теперь-обстоятельствах в иллюзию реальности – пространство игры.

Заключение

На протяжении всей своей истории человек, обречённый наделять мир смыслом, различными способами пытается постичь его истину. Эта попытка может быть иллюстрирована известной суфийской притчей о слоне, которого исследовали в темном стойле. Изучение уха, хобота, ноги и спины, представленных в соответствии с соотносимыми знакомыми образами, могут быть восприняты как созданные человеком различные картины мира, соответствующие тому или иному духовному способу мироосвоения. Интересно, что и в рамках самой науки как одного из способов освоения реальности мы наблюдаем также не единственный образ реальности, а смену этих образов в зависимости от определенной культурно-исторической ситуации, продуктом которой является наука. Ведь, как заметил немецкий философ Эдмунд Гуссерль «...наука вообще является человеческим свершением, создается людьми, которые сами находят себя в мире, в мире всеобщего опыта; это разновидность практических свершений, направленных на духовные образования известного вида, называемые теоретическими»¹.

На протяжении последних четырех веков диагнозом определяющего большинства людей была вера в науку. Связывалась она со способностью научного мышления предсказывать и контролировать события. Наука сегодняшнего дня видится её исследователям несколько иначе. Так, современный философ науки Мел Томпсон считает, что наука предлагает «позитивную эвристику», иначе говоря, она занимается поисками решения текущих научно-исследовательских задач большей частью методом проб и ошибок»².

Он же замечает, что «...отправной точкой научного исследования является абстракция, формулирование принципов, позволяющих делать прогнозы... Человеческое восприятие поражает своей палитрой, а наука, как кажется многим, превращает многообразие красок мира в математическую серость... Однако не стоит забывать – пишет ученый, – что наука вовсе не заставляет считать себя единственным способом восприятия жизни. Знание законов оптики не заменяет зрения... наука

¹ Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. – СПб., 2004. С. 162.

² Томпсон М. Философия науки. – Пер. с англ. А. Гарькавого. – М., 2003. С. 289–290.

предстает хоть и значимым, но ограниченным способом восприятия мира»³.

Более радикально вопрос о науке ставит Джон Хорган: «если наука – истинная, чистая, эмпирическая наука – закончилась, то во что ещё верить?»⁴.

Думается, способность подобным образом ставить вопросы – свидетельство того, что современный человек уже не из рамок «болезни» под названием «наука» пытается судить о ней. Он способен видеть и находить весьма ценным для себя и религиозное переживание, и нравственный поступок, и творческий акт, т.е. то, что никак не сочетается с деятельностью рассудка.

Интересно, что и роль научного мышления современному исследователю представляется не как предсказание и контроль. Так, к примеру, В.А. Лекторский считает, что «... когда исследование не ведет к осуществлению этих целей, оно не обязательно перестает быть научным, ибо может иметь ценность уникального способа реализации человеческой потребности в объяснении и понимании реальности. Ведь жить в неосмысленном мире человек просто не может»⁵.

Однако, стал ли современный человек беднее от того, что его оставили радужные надежды тех, кто закладывал фундамент науки, тех, кто считал, что разум победит суеверие, что жизнь можно и нужно изучать, а постижение мира позволит людям более успешно управлять своей судьбой?

Представляется, что видение общих оснований у науки и того, что называлось суевериями, обогатило человека новым опытом, опытом обретения собственной целостности.

Умалает ли такое переосмысление, переоткрытие науки (звучащее как мысль о конце) её значение? Думается, не умалает. Ведь «вторая природа», в которой обитает современный человек, со всеми её теоретическими и практическими выходами определена сущностью самого человека.

³ Там же. С. 286–287.

⁴ Хорган Дж. Конец науки: Взгляд на ограниченность знания на закате Века Науки / Пер. с англ. М. Жуковой. – СПб., 2001. С. 429.

⁵ Лекторский В.А. Возможна ли интеграция естественных наук и наук о человеке? // Вопросы философии. 2004. № 3. С. 49.

Библиография

- Барт Р. Система моды. Статьи по семиотике культуры / Пер. с фр. Вступит. статья и сост. С.Н. Зенкина. – М., 2003.
- Больцано Б. Учение о науке (избранное) / Пер. с нем. Б.И. Федорова. – СПб., 2003.
- Блок М. Апология истории, или Ремесло историка. – М., 1986.
- Борн М. Атомная физика и человеческое познание. – М., 1961.
- Борн М. Моя жизнь и взгляды. – М., 1973.
- Борн М. Размышления и воспоминания физика. – М., 1977.
- Борн М. Физика в жизни моего поколения. – М., 1963.
- Боррадори Дж. Американский философ: Беседы с Куайном, Дэвидсоном, Патнэмом, Нозиком, Данто, Рорти, Кейвллом, Мокинтайром, Куном. – М., 1998.
- Бородай Ю.М. Эротика – смерть – табу: трагедия человеческого сознания. – М., 1996.
- Бубер М. Два образа веры. Пер. с нем. Под ред. П.С. Гуревича, С.Я. Левит, С.В. Лёзова. – М., 1995.
- Бродель Ф. Средиземное море и средиземноморский мир с эпоху Филиппа II: В 3 ч. Ч. 1. Роль среды. – М., 2001.
- Василькова В.В. Порядок и хаос в развитии социальных систем: (Синергетика и теория социальных самоорганизаций). – СПб., 1999.
- Вебер М. Избранные произведения. – М., 1990.
- Вейль Г. Математическое мышление. – М., 1989.
- Вернадский В.И. О науке. – Дубна, 1997. Т. 1.
- Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. – М., 1994.
- Гадамер Г.Г. Актуальность прекрасного. – М., 1991.
- Гадамер Г.Г. Истина и метод. – М., 1988.
- Гайденко П. История новоевропейской философии в её связи с наукой. – СПб., 2000.
- Гачев Г.Д. Содержательность художественных форм. (Эпос. Лирика. Театр). – М., 1968.
- Гегель Г. Сочинения. – М.–Л., 1935. Т. 8.
- Гейзенберг В. Физика и философия: Часть и целое. – М., 1989.
- Гейзенберг В. Шаги за горизонт. – М., 1987.
- Гоббс Т. Сочинения в 2-х т. – М., 1990–1991. Т. 2.
- Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. – СПб., 2004.
- Делёз Ж. Платон и Симулякр // Интернациональность и текстуальность. – Томск, 1998.
- Деррида Ж. Письмо японскому другу // Вопросы философии. 1992. № 4.

- Деррида Ж.* Ухобиографии: Учение Ницше и политика имени собственного / Пер. с франц., предисловие и комментарии В.Е. Лапицкого. – СПб., 2002.
- Деррида Ж.* Эссе об имени. – М.–СПб., 1998.
- Джохадзе И.* Неопрагматизм Ричарда Рорти и аналитическая философия // Логос. 1999. № 6.
- Дугин А.Г.* Эволюция парадигмальных оснований науки. – М., 2002.
- Зинченко В.П.* Наука – неотъемлемая часть культуры? // Вопросы философии. 1990. № 1.
- Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н.* Постановка задачи реконструкции текста и реконструкции знаковой системы // Структурная типология языков. – М., 1966.
- Ильин В.В.* Теория познания. Эпистемология. – М., 1994.
- Истина и заблуждение. Диалог мировоззрений. Материалы VII Международного научно-богословского симпозиума 3–4 июня 2003 г. Нижний Новгород.
- История философии. Учебное пособие для вузов / А.Н. Волкова, В.С. Горнев, Р.Н. Данильченко и др.; под ред. В.Н. Мапельман и С.М. Пенькова. – М., 1997.
- Канке В.А.* Основные философские направления и концепции науки. Итоги XX столетия. – М., 2000.
- Кант И.* Критика чистого разума. – СПб., 1915.
- Кант И.* Собр. соч. Т. 3.
- Кассирер Э.* Лекции по философии и культуре // Культурология XX век. Антология. – М., 1995.
- Кацук Н.Л., Белоус И.А.* Постмодернистское состояние: доклад о знании // Постмодернизм. Энциклопедия. – Мн., 2001.
- Кессиди Ф.Х.* От мифа к Логосу. (Становление греческой философии). – М., 1972.
- Князева Е.Н.* Международный Московский синергетический форум (некоторые идеи и перспективы) // Вопросы философии. 1996. № 11.
- Князева Е.Н., Курдюмов С.П.* Синергетика как новое мировидение: Диалог с Пригожиным // Вопросы философии. 1992. № 12.
- Коллингвуд Р. Дж.* Идея истории. Автобиография. – М., 1980.
- Кузнецов В.И.* Общая химия: тенденции развития. – М., 1989.
- Культура и культурология: Словарь. – М., 2003.
- Кун Т.* Структура научных революций / Пер. с англ. Т. Кун., Сост. В.Ю. Кузнецов. – М., 2002.
- Леви-Брюль Л.* Сверхестественное в первобытном мышлении. – М., 1994.
- Леви-Строс К.* Структурная антропология. – М., 1985.
- Ле Гофф Ж.* Средневековый мир воображаемого. – М., 2001.
- Лекторский В.А.* Возможна ли интеграция естественных наук и наук о человеке? // Вопросы философии. 2004. № 3.

- Лиотар Ж.-Ф.* Заметки на полях повествований // Постмодернизм. – Минск, 1998.
- Лиотар Ж.-Ф.* Ответ на вопрос: что такое постмодерн? // «Ad Marginem» 93. Ежегодник. – М., 1994.
- Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна. – М.–СПб., 1998.
- Лосев А.Ф.* Миф – Число – Сущность. – М., 1994.
- Лотман Ю.М.* История и типология русской культуры. – СПб., 2002.
- Лотман Ю.М.* Семиосфера. – СПб., 2000.
- Лотман Ю.М.* Тезисы к проблеме «Искусство в ряду моделирующих систем» // Труды по знаковым системам. – Вып.3. – Тарту, 1967.
- Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20.
- Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 21.
- Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 23.
- Мечковская Н.Б.* Семиотика: Язык. Природа. Культура. Курс лекций. – М., 2004.
- Мигдал А.Б.* Физика и философия // Вопросы философии. 1990. № 1.
- Моисеев Н.* Естествонаучное знание и гуманитарное мышление // Общественные науки и современность. 1993. № 2.
- Новейший философский словарь. – Мн., 2001.
- Налимов В.В.* Вездесуще ли сознание? // Человек. 1991. № 6.
- Наторп П.* Кант и марбургская школа // Новые идеи в философии. – СПб., 1913.
- Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс. – М., 2002.
- Ортега-и-Гассет Х.* Эстетика. Философия культуры. – М., 1991.
- Парнов Е.И.* На перекрестке бесконечностей. – М., 1967.
- Платон.* Соч. В 4-х тт. – М., 1968. Т. 1.
- Поздняков Э.А.* Философия культуры. – М., 1999.
- Поппер К.Р.* Предположения и опровержения: Рост научного знания: Пер. с англ. – М., 2004.
- Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса: новый диалог человека с природой. – М., 1986.
- Проблема методологии постнеклассической науки. – М., 1992.
- Пуанкаре А.* О науке. Пер. с франц. – М., 1983.
- Ракитов А.* Историческое познание. – М., 1982.
- Реале Д., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. – СПб., 1997. Т. 4.
- Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. – М., 1998.
- Рикёр П.* Феномен человека. – М., 1993.
- Романовская Т.Б.* Рациональное обоснование вненаучного // Вопросы философии. 1994. № 9.
- Рорти Р.* Философия и будущее // Вопросы философии. 1994. № 6.

- Руссо Ж.-Ж. Рассуждения о науках и искусствах // Избранные произведения в 2-х тт. Т. 2. М., 1965.
- Сент-Дьерди А. В дебрях XX века // Химия и жизнь. 1980. № 1.
- Сложные системы и нелинейная динамика в природе и обществе // Вопросы философии. 1998. № 4.
- Современное зарубежное литературоведение (страны Западной Европы и США): Концепции, школы, термины. Энциклопедический справочник. – М., 1996.
- Сокулер З.А. Знание и власть: наука в обществе модерна. – СПб., 2001.
- Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию. – М., 1977.
- Стелен В.С., Кузнецова Л.Ф. Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации. – М., 1994.
- Тойнби А.Дж. Постигание истории: Сборник. – М., 1991.
- Томпсон М. Философия науки. – М., 2003.
- Тульчинский Г.Л. Слово и тело постмодернизма. От феноменологии невменяемости к метафизике свободы // Вопросы философии. 1999. № 10.
- Февр Л. Бой за историю. – М., 1991.
- Федотова В.Г. Методология истории сегодня // Новая и новейшая история. 1996. № 6.
- Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. – М., 1986.
- Фейнберг Е.Л. Эволюция методологии в XX в. // Вопросы философии. 1995. № 7.
- Философия природы: Козволюционная стратегия. – М., 1995.
- Флоренский П.А. Мысль и язык // Собр. соч. в 2-х тт. Т. 2. – М., 1990.
- Франк С.Л. Духовные основы общества. – М., 1992.
- Фрейд З. Психонализ. Религия. Культура. – М., 1992.
- Фрейд З. Психология бессознательного. – М., 1990.
- Фрэнгер Дж. Дж. Золотая ветвь. 2-е изд. – М., 1983.
- Фуко М. Археология знания. – Киев, 1996.
- Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. – М., 2003.
- Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. – М., 1997.
- Хайдеггер М. Путь к языку // Время и бытие: Статьи и выступления. – М., 1993.
- Хорган Дж. Конец науки: Взгляд на ограниченность знания на закате Века Науки / Пер. с англ. М. Жуковой. – СПб., 2001.
- Швырев В.С. Неопозитивизм и проблема эмпирического обоснования науки. – М., 1966.
- Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. – СПб., 1983.
- Шпенглер О. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность / Пер. с нем., вступ. ст. и примеч. К.А. Свасьяна. – М., 1993.
- Эйнштейн А., Инфельд Л. Эволюция физики. – М., 1965.

- Эйнштейн А. Собрание научных трудов в 4-х тт. – М., 1967. Т. 4.
- Эйнштейн А. Физика и реальность. – М., 1965.
- Эко У. Заметки на полях «Имени розы» / Пер. с итал. Е.А. Костюкович. – СПб., 2002.
- Эко У. От Интернета к Гуттенбергу // Новое литературное обозрение. 1998. № 4.
- Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию [1968]. – СПб., 1998.
- Эстетика Ренессанса. – М., 1981. Т. 1.
- Юм Д. Трактат о человеческой природе. Кн. 1. О познании. – М., 1995.
- Юнг К.Г. Дух в человеке, искусстве и литературе. – Мн., 2003.
- Юнг К.Г. Собрание сочинений. Дух Меркурий / Пер. с нем. – М., 1996.
- Ясперс К. Смысл и назначение истории / Пер. с нем. 2-е изд. – М., 1994.

Оглавление

Предисловие	3
Введение	5
РАЗДЕЛ I. НАУКА В КОНТЕКТЕ КУЛЬТУРЫ	9
Лекция 1. Духовные истоки человека и культуры	9
Лекция 2. Способы духовного освоения реальности человеком	19
Лекция 3. Наука как феномен культуры	37
Лекция 4. Знаковость и мифологизм науки	48
Лекция 5. Проблема истины в научном познании	58
РАЗДЕЛ II. ОСОБЕННОСТИ РАЗВИТИЯ ЕСТЕСТВЕННО-НАУЧНОГО ЗНАНИЯ	70
Лекция 6. Натурфилософия	70
Лекция 7. Классическое естествознание	79
Лекция 8. Неклассическое естествознание	91
Лекция 9. Постнеклассическое естествознание	112
РАЗДЕЛ III. ОСОБЕННОСТИ РАЗВИТИЯ СОЦИАЛЬНО- ГУМАНИТАРНОГО ПОЗНАНИЯ	123
Лекция 10. Социальное познание: классическая философия истории	123
Лекция 11. Социальное познание неклассического периода	134
Лекция 12. Разделение наук по методу исследования. Баденская школа неокантианства	144
Лекция 13. Герменевтика как способ осмысления социального бытия	155
Лекция 14. Гуманитарное измерение истории как методологический подход к изучению в «Новой исторической науке»	167

Лекция 15. Семиотический подход как метод социально- гуманитарного познания	177
Лекция 16. Структурализм как метод исследования культуры	186
Лекция 17. Основные познавательные ориентиры в эпоху постмодерна	198
Заключение	213
Библиография	215

