

ПРОБЛЕМА НАУЧНОСТИ БОГОСЛОВИЯ

Богословские парадигмы, определяясь «духом эпохи», развиваются в единстве с изменением парадигм научных и философских. В качестве учения об основаниях веры в Бога, богословие является рационализацией (психологической защитой) стабильных состояний психики, ценностных установок, типа личности. Понятия «вера» и «Бог» более неопределенны, чем понятие «наука». «Вера» есть метафора. Если «научность» предполагает две парадигмы: эмпиризм (позитивизм) и априоризм (трансцендентализм), то парадигмы теологические гораздо более «многообразны». Богословие плюралистично. Количество богословских парадигм достигает четырех десятков. Обратимся к некоторым из них.

1. В основе *рациональной* парадигмы богословия — концепция «разумной», «эпистемологической» веры. Доказательства предворяют веру, которая опирается на интеллектуальные начала. П. Абеляр: «Знать, понимать, чтобы верить». Не самоочевидное для человека бытие Бога в рамках «естественного откровения» обосновывается посредством выявления Его атрибутов в мире, путем «доказательств» (Аквинат). Вера есть превращение вероятностного суждения в абсолютное. По своим интеллектуальным основаниям суждения веры есть предположения, гипотезы. Вера там, где недостаточно знаний. И по достижении знаний она упраздняется. Предметом науки может являться не существование Бога «вообще», а выявляемые с помощью объективных методов Его атрибуты — в природе, обществе, человеческой психике. Вера — индуктивный источник научных аксиом. Она руководит разумом, разум распространяет веру. Для Эйнштейна религия есть вера в рациональную природу реальности. Предмет веры совпадает с предметом естественных наук. Богословие существует лишь в границах естественной теологии. В гносеологической вере устраняется противопоставление веры знанию и науке. Атрибуты Бога — Сущность, Закон, Методологический Принцип, Первоначало — приобретают «космологический» характер, вытесняя атрибуты антропологические, нравственные.

В границах разума метафизическая философия, вспоминая скептиков и Канта, может прийти только к антиномичной позиции — одновременно признавая и отрицая бытие Бога. Разумно, с достоверностью, подчеркивает И. Кант, доказать бытие Бога невозможно. Тому есть ряд оснований. 1. Метафизические притязания разума на познание трансцендентного несостоятельны. Теология не может, ориентируясь на сферу разума и науки, прийти к несомненному утверждению бытия Бога. Действительное знание о Боге невозможно. 2. Вера противоположна сомнению. И даже индуктивно, фатально пребывая в рамках неполной индукции, можно прийти не к несомненной вере, а к сомнительной гипотезе Бога. 3. И среди эмпирических явлений ни разум, ни ощущения тем более не могут найти Бога.

Проблема рациональных антиномий разрешается в вере, преодолевающей границы разума. Но и сам разум — через рациональные, «объективные» основания — содержится в вере. В зависимости от величины объективных и субъективных оснований у суждения И. Кант [1] выделяет — в порядке нарастания объективной, научной основы — мнение, веру, убеждения и знания. Эпистемологическая вера, по Канту, есть признание истинности суждения при «достаточности основания с субъективной стороны» (заинтересованности в суждении и предмете) и «недостаточности основания с объективной», т. е. ограниченности доказательств. В убеждении объективного основания уже достаточно. И, наконец, и субъективно и объективно достаточное признание истинности суждения, по Канту, есть знание.

Теистическая модель мира проистекает из двух оснований. 1. Она опирается на рациональные аргументы, факты, научные открытия и теории. По этому основанию теизм тождествен научной гипотезе. 2. Образ всемогущего Бога-Отца определяется «заинтересованностью» в Его бытии, «заинтересованность» же порождается опытом абсолютной зависимости. Второе основание является базовым. Первое выступает формой рационализации второго, «свидетельством» истинности нашего устойчивого «интереса». Только заинтересованность в бытии всемогущего Бога-Отца, на фоне невзгод жизни дарующего посмертное воздаяние — а не научные исследования и факты — приводит к однозначному разрешению антиномичного исхода. Сама «заинтересованность» есть вера. «Субъективные основания» Канта почти через триста лет превращаются в «предельный интерес» Тиллиха, что подчеркивает аксиологическую иррациональность основания веры. Наука, разум отдельно от нее не могут привести к утверждению бытия Бога. «Sola fide». Рационализм в познании Бога — через скептицизм — ведет к апофатическому агностицизму.

«Научная» вера — как бы ни хотелось верить в обратное — не нуждается в науке и знаниях. И «рациональное» богословие опирается не на разум и науку, а на стремление обосновать, «рационализировать» потребность в бытии всемогущего и заботливого Бога-Отца. Рациональная парадигма соответствует католицизму и — как мы видим, весьма формально — противостоит теологии протестантизма (Кьеркегора, Барта, Тиллиха) с ее сакрализацией «ультимативного интереса».

2. В рамках *эмпирической* парадигмы классического позитивизма Бог как трансцендентная объективная реальность не является предметом изучения. Метафизические суждения, в том числе и религия, не верифицируются, поэтому, они лишены смысла. Эмпирическая наука — за границами априорного или авторитарного утверждения или отрицания бытия Бога. Наука может определять лишь социальные, ментальные основания веры в Него. Необходимо не выявлять «сущность», «тайну» религии, не отвечать на вопрос о бытии Бога, руководствуясь принципом «исключения трансцендентного» (Флурнуа), а изучать религиозные феномены в сознании человека. Бог полагается не онтологическим объектом, а предметом субъективных проекций (восприятия собственных внутренних состояний в качестве внешних феноменов). Эмпиризм тождествен отказу от постижения трансцендентного Бога.

3. В рамках *«теологии опыта»* (Шлейермахер) встреча человека с Богом полагается не внешним событием, но внутренним переживанием. Вера эмоциональна, индивидуальна, отражает темперамент верующего, лишена объективных, научных оснований. Религия есть «чувство и вкус к бесконечному», проистекающие из состояния и чувства абсолютной зависимости. К религии не применимы понятия «истинного» и «ложного». В рамках принципа трансцендентной сакральности секулярного опыта «присутствие Бога» есть символическая интерпретация авторитарной личностью повседневного опыта бессилия и страха. В концепциях Шлейермахера, Джемса, Фрейда, Дюркгейма, Фромма, Юнга, Маслоу, Тиллиха основополагающим является методологический принцип отсутствия специфического «религиозного чувства (опыта)», принцип тождества мирского и сакрального.

4. В *«понимающей»* парадигме В. Дильтея многообразие религиозного опыта сводится к единым основаниям. Богословие не следует методам естественных наук. Внутренний опыт человека непрерывен, он — вне причинных связей (которыми определяются внешние явления). На основе отрицания номотетического метода и утверждения метода идиографического утверждается, что религиозный опыт постижим лишь путем «понимания», «вчувствования», интуиции и интроспекции. Данный подход близок научной парадигме трансцендентализма.

5. *Герменевтическая* парадигма. Религиозные понятия есть символы и метафоры устойчивых экзистенциальных состояний. Истолкование религиозных текстов, символов есть их демифологизация (Бультман) — выявление за космологическими символами их антропологического, психологического содержания. Образ Бога как тайны и чуда в качестве объяснительного принципа остается формой рационализации, сакрализации человеческого незнания.

6. В парадигме *прагматизма* В. Джемса религиозность коренится в индивидуальных чувствах. Вера как результат «согласия», тождественна доверию, это «вера в чью-то престижную веру» [2]. Истинность веры в Бога определяется мерой ее «полезности», эффективности в достижении таких целей как социальная гармония, психическое равновесие. Человек верит в любую гипотезу, если она приносит удовлетворение. Теизм есть вера в высшую гармонию, на фоне которой жизненные проблемы представляются ничтожными и человек получает удовлетворение. Атеизм же наоборот в качестве неверия в посмертное воздаяние означает усиление повседневного трагизма жизни. Атеистическое мировоззрение оказывается более фрустрирующим и трагичным. Поэтому, для человечества утверждение Бога, не претендующая на отражение объективного порядка вещей, оказывается более предпочтительным.

7. В *авторитарной* парадигме религиозность определяется стремлением человека к подчинению высшей силе. Добродетелью является послушание, грехом — неповиновение. Вера есть доверие. Повинуясь Богу как власти, человек избегает стресса и обретает чувство опоры. Идея всемогущего Бога проистекает не из научных открытий, а из авторитарно-пассивной установки субъекта, растворенного в межконфессиональном опыте собственного бессилия.

8. *Аксиологическая* парадигма богословия. Высшие ценности для человека священны. Символ является религиозным, подчеркивает П. Тиллих, если он

проявляет предельный интерес человека [3]. Любое явление потенциально сакрально. На каждом уровне потребностей существуют свои предельные ценности, которые сакрализируются. Бог — символ предельных ценностей. Проявление их есть аксиологическое доказательство бытия Божия. Осуществление высших ценностей воспринимается в качестве милости Божией, нарушения естественных причинно-следственных отношений, чуда.

9. В рамках *иррационального* богословия глубина веры определяется несоизмеримостью с разумом, величиной ее парадоксальности и абсурда. Вера есть нарушение закона достаточного основания, она безусловна и чудесна, противостоит греху, по ту сторону нравственности, иррациональна. Бог познается не разумом, а обожанием.

10. В границах *антропологического* подхода проблема Бога есть форма проблемы человека. Религиозные образы являются символами человеческих ценностей, перенесенных в сферу трансцендентного (Ницше). В образе Бога, согласно Фейербаху, осуществляется компенсаторная проекция. Религия — следствие отчуждения человека, она порождается состоянием зависимости, чувством страха. Она не вечна и устраняется по мере развития социальных отношений, устранения отчуждения и инфантильности личности.

В *психоаналитической* парадигме отношение человека к Богу отождествляется с отношением беспомощного, инфантильного ребенка к всемогущему отцу. Религия порождается состоянием беспомощности человека. Она существует в виде системы психологических защит. Верования, противореча разуму, проецируют всеобщие желания человечества. Религия — универсальный для всех невроз навязчивых состояний. Сенсорный опыт (на уровне ощущений) «присутствия Бога» полагается признаком психопатологическим.

В рассмотрении неполного перечня основных богословских парадигм нетрудно заметить, что теология есть рационализация, обоснование состояния религиозности, истоки которой абсолютно лишены научности. Богословие рационально и научно по форме, но иррационально и ненаучно по источникам религиозных аксиом. В богословии мы стремимся обосновать те ценности, в которых в высшей степени заинтересованы и которые называются «религиозными»: вечной жизни, бытия всемогущего, любящего нас начала. При этом теология и наука не определяют веру в Бога. Претензии на научность — болезнь роста, проявление комплекса неполноценности любой дисциплины. Необходима сила и мужество Фрейда и Юнга в психологии, Хайдеггера и Сартра в философии, Барта и Тиллиха в теологии, чтобы отказаться от притязаний на сициентизм. Все мы верим в разумность теологии. Эта вера — составляющая веры в Бога. Но насколько она рациональна... Научность богословия есть предмет веры, миф, проистекающий из нашей заинтересованности верить в это.

1. Кант И. Соч. в 6-ти т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С 672–673.

2. Джемс У. Воля к вере. М.: Республика, 1997. С. 12.

3. Тиллих П. Избранное: Теология культуры. М.: Юрист, 1995.

ПОСТПОЗИТИВИСТСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ПРОГРЕССА НАУЧНОГО ЗНАНИЯ: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

Конец XX — начало XXI в. характеризуется некоторым ослаблением роли и значения фундаментальной науки, что отчасти вызвано серьезными изменениями прежде всего в политической сфере — распад СССР ознаменовал собой перераспределение финансовых средств с технической сферы, связанной преимущественно с космическими и военными программами, на нужды вновь появившихся экономик. И, как следствие, переориентация интереса с технических дисциплин на экономические и юридические. С другой стороны, углубление ряда глобальных проблем (экология, международный терроризм и пр.) усилили позиции антициентистов и креационистов, апеллирующих к традиционным ценностям, гуманизму и религии. Неслучайно религия ныне все активнее завоевывает умы людей, проникая в ранее недоступные ей сферы — детские учреждения, школы, вузы, армию. Теология возведена в ранг научных дисциплин. Эволюционное учение заменяется креационизмом, предлагающим для маскировки «плюралистический» подход к проблеме возникновения мира и человека.

Ретроспективный взгляд на историю науки позволяет видеть, что ее развитие замедлялось серьезными потрясениями, основательно изменяющими всю систему мировидения. Например, в XX веке это происходило после двух мировых войн и распада многополярного мира.

Продолжающийся мировой финансовый и экономический кризис ударил прежде всего по фундаментальной науке — существенно урезано финансирование научно-исследовательских программ, отменены или отодвинуты на неопределенное время многие запланированные ранее исследовательские проекты.

В этих условиях значимость теоретико-методологической составляющей научных проектов существенно возрастает, их обоснованность, необходимость, и что самое главное, экономичность привлекает первостепенное внимание. Соответственно весьма актуальны теоретические изыскания и методологические программы философии науки, и, прежде всего, постпозитивизма.

П. Фейерабенд отстаивает право вненаучных форм освоения действительности и ратует за теоретический плюрализм (9, 298). Однако, как видится, если и нужно рассматривать теоретический плюрализм в качестве основания исследовательской деятельности, то это отнюдь не означает, что мы должны обратиться к религии, магии, колдовству и т. д., которые никогда не были двигателями прогресса человечества, а, наоборот, всячески тормозили его развитие.

С методологической точки зрения неверно рассматривать науку как форму массовой идеологии. Она и по сей день остается делом узкого круга энтузиастов. Результаты научных исследований, едва ли представляют большой интерес для широкой общественности. Неслучайно, как и подчеркивает Кун, в таких областях

знания, как математика и астрономия, исследовательские сообщения перестали быть понятными для широкой аудитории еще в эпоху античности (2, 47).

Одной из центральных проблем философии и истории науки второй половины XX века была проблема роста научного знания.

«Философия науки без истории науки пуста; история науки без философии науки слепа». Так определил взаимоотношение философии и истории науки И. Лакатос. Если исходить из этих позиций, то можно утверждать, что философия науки вырабатывает нормативную методологию, а история науки дает рациональное объяснение роста научного знания.

Лакатос обратил внимание на такой важный момент как непрерывность в развитии научного знания. Ключевое методологическое значение этого состоит в том, что история науки Лакатосу представляется как история ее рациональной реконструкции. Наука при этом представляет собой единый, монолитный механизм; могут быть заменены различные его части новыми, более крепкими и надежными. Здесь «негативные решающие эксперименты» уже не играют никакой роли (4, 383).

Различая утонченный и наивный методологический фальсификационизм, Лакатос подчеркивает ключевое преимущество первого; в нем идея роста науки и ее эмпирический характер соединяются в одно целое (4, 307). Утонченный фальсификационизм считает, что новая теория должна предсказывать новые факты, неожиданные с точки зрения предыдущего знания. Кроме того, с точки зрения наивного фальсификационизма фальсифицированная гипотеза должна быть заменена лучшей гипотезой, тогда как утонченный фальсификационизм настаивает на замене любой гипотезы лучшей гипотезой. Фальсификация, по Лакатосу, не может заставить теоретика заняться поисками лучшей теории. Между прочим, у Поппера мы видим, что ученый всегда находится в поиске новой теории, ибо убежден, что его теорию ждет неминуемая фальсификация.

Черту между наивным вариантом методологического фальсификационизма и утонченным методологическим фальсификационизмом подводит требование к вспомогательным гипотезам *ad hoc*. Лакатос, как и Поппер, считает попытки любой ценой спасти теорию от опровержения «лингвистическими выдумками» или «конвенциональными уловками», тормозящими процесс развития научного знания. По их мнению, только выдвижение гипотез *ad hoc*, отвечающих точно сформулированным требованиям, можно считать прогрессом научного знания. Например, требование Поппера сводится к тому, что *ad hoc* гипотеза должна увеличить степень фальсифицируемости. Как показал Ильин В. В., применение дополнительных гипотез *ad hoc* для восстановления утраченного баланса между теорией и эмпирией неограниченно — теория может лишаться предсказательного потенциала (1, 199).

Как известно, теория Ньютона была заменена «лучшей» теорией — теорией Эйнштейна, которая объяснила все, что объясняла ньютоновская теория, но также аномалии типа перигелия Меркурия, перед которой теория Ньютона была бессильной. Поппер ввел в методологию новую идею: новая теория должна быть связана с риском! Теория Эйнштейна утверждала, что крупные небесные тела

наподобие Солнца должны притягивать луч света точно так же, как они притягивают обычные материальные объекты. Это было очень рискованно, так как эмпирические условия для него не были очевидными. Только в дни солнечных затмений можно было убедиться, что положение звезды, видимой вблизи Солнца, и реальное ее положение не есть одно и то же.

В отличие от Поппера, подход Лакатоса более либерален. В нем исследовательской программе отводится достаточно много времени для того, чтобы она перешла от «нового» объяснения старых фактов к предсказанию новых фактов. В качестве примера Лакатос приводит кинетическую теорию тепла, которая уступала феноменологической теории. Но она наверстала упущенное после объяснения теорией Эйнштейна-Смолуховского броуновского движения в 1905 г. Эти обстоятельства, когда отстающие теории в ходе развития научного знания нередко догоняют лидирующие, и дают лучшие объяснения фактов, привели Лакатоса к мысли о том, что любая подающая надежды исследовательская программа может и должна быть спасена. Ее следует увести с попперовского поля предположений и их последующих безжалостных опровержений (4, 350).

Схожую с Лакатосом позицию занимает Кун. Ученый, работая над одной и той же проблемой, ставит новые вопросы, и получает новые выводы из старых данных (2, 183). Очевидно, Кун считает, что старые научные данные могут быть востребованы новой наукой, что уход теории со сцены еще не означает, что ее окончательно и бесповоротно нужно похоронить. Диаметрально противоположный подход применяет Поппер, вслед за Эйнштейном утверждающий, что «никогда не случилось так, чтобы старые эксперименты вдруг давали новые результаты, бывали лишь случаи, когда новые эксперименты выступали против старой теории».

По Куну, возможен постепенный рост научного знания, а, по Попперу, такого быть не может — рост знания осуществляется путем замены одной теории другой — лучшей теорией. Критикуя попперовскую концепцию науки, Кун подчеркивает, что она не позволяет следить за прогрессом научного исследования — мы видим лишь отдельные эпизоды в истории науки (3, 556).

Кун согласен с Поппером в том, что индукция не участвует в логике науки. Как и Поппер, Кун подвергает критике утверждение Бэкона о том, что наука начинается с наблюдения, а затем переходит к гипотезам и теориям. Теории рассматриваются Поппером и Куном как продукты нашего воображения, «создаваемые специально для того, чтобы с их помощью изучать природу» (3, 554).

Главным мотивом научного исследования, как для Поппера, так и для Куна, является стремление к критической проверке установленного знания (2, 66).

Кун считает, что замена одной теории другой происходит из-за неспособности теории предложить правила для разрешения головоломок, что является источником профессиональных кризисов в научном сообществе. По Куну, создание новых теорий, крупные открытия или новые факты — явления, редкие для нормальной науки. Спектр ожиданий лишь немного шире картины мира нормальной науки. Поэтому зачастую разумное научное исследование ученого не приводит к кардинальным изменениям и не расшатывает основы парадигмы, а лишь повышает точность ее применения (2, 64).

Если в период нормальной науки ученый занимается решением головоломок, то они, соответственно, должны иметь гарантированное решение. Но этого Куну недостаточно — «должны существовать также правила, ограничивающие как природу принимаемых решений, так и шаги, посредством которых достигаются эти решения»(2, 67). Это наводит на мысль о том, что Кун сознательно ставит препятствия на пути нового, неожиданного с точки зрения нормальной науки знания. При желании и здесь можно увидеть контуры «конвенционалистской уловки», которую так и избегал Поппер.

Развитие науки в конце XX-начале XXI показывает, что предложенные постпозитивистской методологией стандарты, в той или иной степени устанавливающие ограничения, не являются универсальными. Как отмечает Ильин В. В., ученый не всегда действует так, как предписывает наука, т. е., говоря постпозитивистским языком, принятый в сообществе стандарт. Стандартизованное в рамках научного сообщества мышление « в значительной мере закрепощает деятельность научного работника», и реальный ученый действительно может одновременно работать в нескольких исследовательских программах (1, 208). Прогресс науки, состоящий в движении «к тому, что мы хотим знать», по Ильину В. В., характеризуется а) установлением единства предметных знаний, и б) углублением теоретических представлений об изучаемых в знании явлениях действительности» (1, 209). Однако это одна сторона медали. За последние четверть века в прикладной и специальной науке произошли значительные изменения, природа теоретических составляющих которых недостаточно полна. Проводятся эксперименты в биологии, медицине, других отраслях знания, которые представляют собой предмет серьезных дискуссий прежде всего в морально-этическом плане, теоретическая основа для которых во многом может последовать после одобрения обществом этих экспериментов, способных существенно изменить многие традиционные представления, методы и приемы исследования, лежащие в основе теоретической науки.

Поэтому можем позволить себе не согласиться с «критическим рационализмом», утверждающим, что экспериментатору всегда приходится выслушивать урок теоретика.

1. Ильин В. В., Калинин А. Т. Природа науки. — М., 1985.
2. Кун Т. Структура научных революций. — М., 2003.
3. Кун Т. Логика открытия или психология исследования? // Кун Т. Структура научных революций. М., 2003.
4. Лакатос И. Фальсификация и методология исследовательских программ // Кун Т. Структура научных революций. М., 2003.
5. Лакатос И. История науки и ее рациональные реконструкции // Кун Т. Структура научных революций. М., 2003.
6. Поппер К. Логика научного исследования. М., 2005.
7. Поппер К. Предположения и опровержения. М., 2004.
8. Ромашкин К. И. Онтологические допущения в научной теории: философско-методологический анализ. Автореф. дисс. ... д-ра. филос. наук. М., 2008.
9. Фейерабенд П. Против метода. М., 2007.

ОБРАЗОВАТЕЛЬНАЯ СРЕДА ГИМНАЗИИ КАК ОБЪЕКТ ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ ЭКСПЕРТИЗЫ И ПРОЕКТИРОВАНИЯ

Образовательная среда понимается сегодня многими исследователями как совокупность педагогических условий для образования личности, создаваемых всем человеческим сообществом и конкретным образовательным учреждением. Соглашаясь с данной позицией, мы для психолого-педагогической экспертизы культурно-образовательной среды гимназии использовали методику В. А. Ясвина, которая позволяет изучить состояние практически всех компонентов образовательной среды по критериям, оценивающим ее открытость и культуросообразность.

Проведенная в ноябре 2005 г. экспертиза психолого-педагогической среды гимназии российской культуры (ГРК) показала, что максимальное количество баллов (10) не наблюдается ни по одному из критериев состояния образовательной среды. Наиболее высокое значение — 7,76 балла из 10-ти возможных — было получено по критерию «мобильность», что свидетельствует о способности коллектива к органичным эволюционным изменениям. Также высокий результат — 7,3 балла из 10 возможных — продемонстрировал обобщенность образовательной среды, что свидетельствует о высокой степени координации деятельности всех ее субъектов. Результаты показывают, что среда ГРК значима для большинства педагогов, включена в их систему ценностей — 6,61 балла, что вполне коррелирует с ее эмоциональной насыщенностью — 5,36.

Примерно на одинаковом (среднем) уровне было состояние таких критериев, как широта образовательной среды (4,65), ее интенсивность (4,76) и степень осознаваемости (4,61). Довольно низкие результаты показали критерии «когерентность» — 3,61, и «социальная активность» — 3,13.

Результаты исследований позволили целенаправленно осуществлять социально-педагогическое проектирование культурно-образовательной среды гимназии (2007, 2008 гг.) в плане создания условий для формирования надпредметных компетенций учащихся и их культурной самоидентификации, что соответствует требованиям современной эпохи постиндустриализма.

Повторная диагностика (2008 г.) показала значительное улучшение по всем критериям, хотя ни один из критериев не достиг максимально возможного значения — 10 баллов (кроме критерия «устойчивость», о чем особо будет сказано ниже). Позволим себе сразу оговорить, что данное количество баллов характерно лишь для идеального состояния образовательной среды, причем после 5–7 лет опытно-экспериментальной работы.

Проанализируем динамику развития образовательной среды гимназии российской культуры в соответствии с рейтингом прироста значения критериев ее мониторинга.

Значительно, в 2,55 раз возросла «социальная активность» гимназии и «когерентность» ее образовательной среды (в 1,65 раза). Это свидетельствует о том, что администрацией и преподавателями было уделено особое внимание работе в этих направлениях (в 2005 году в рейтинге они занимали 8 и 9 место из 10 возможных). В настоящее время они занимают соответственно 1 и 2 места.

Следующая группа критериев, по которым зарегистрирован значительный количественный прирост — «степень осознаваемости» (+1,95) и «устойчивость» (+1,7) образовательной среды. В первом случае, по критерию «степень осознаваемости», мы фиксируем тот факт, что у субъектов образовательного процесса повысился уровень осведомленности о ГРК, была проведена большая работа по формированию осознаваемости среды.

В случае «устойчивости» образовательной среды наблюдается резкий прирост качественных результатов. Устойчивость образовательной среды ГРК возросла практически в 3 раза, что, как показало исследование, вызвано не только временным фактором, но и доверием к директору, сумевшему вывести образовательное учреждение из серьезных испытаний, со стороны родителей и педагогического коллектива.

Снизил свои позиции в рейтинге приоритетов «доминантность» образовательной среды несмотря на то, что количественный прирост составил 1,23 балла. С 3-го места в рейтинге приоритетов она опустилась на 6-е место. Однако мы полагаем, что данный факт отнюдь не свидетельствует о том, что значимость локальной среды в системе ценностей субъектов образования снизилась. Напротив, учитывая позитивную динамику этого критерия, она повысилась. Но развитие образовательной среды по другим критериям осуществлялось интенсивнее и результаты их прироста «обогнали» уже достаточно высокое значение «доминантности».

Аналогично рассуждая, мы можем прокомментировать критерии «мобильность» — прирост составил 1,19, и «эмоциональность» (+1,01) Это означает, что образовательная среда ГРК в большей степени, чем прежде, подвержена эволюционным изменениям в контексте взаимоотношений со средой обитания, что вполне коррелирует с высокими показателями социальной активности образовательной среды.

Наконец, в заключающей рейтинг группе критериев оказались «широта» и «обобщенность» образовательной среды (+0,84 и +0,79) соответственно). Мы связываем это с тем, что состояние образовательной среды по данным критериям изначально было весьма высоким по сравнению с остальными — 6-е и 2-е место в рейтинге на 2005 г. Поэтому, весьма вероятно, им не уделялось первоочередное внимание, что, однако, не вызвало их регресса.

Таким образом, образовательная среда учебного заведения может и должна являться объектом педагогического проектирования, так как именно она создает благоприятные условия культурного самоопределения подростка.

НРАВСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК ОСНОВА НАУЧНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

В основе нравственной философии лежат общечеловеческие идеалы, играющие важную роль в процессе научной деятельности. Общечеловеческие идеалы — добро, истина, красота (научная добросовестность, социальная ответственность, гражданская позиция и др.) — рассматриваются как надындивидуальные интегративные культурные ценности и цели, как прорыв «из бессмысленного, эмпирического, принуждающего и насилующего нас со всех сторон мира к миру смысла» (Бердяев Н. А. *Философия свободного духа*. М.: Республика, 1994. С. 232–233). Общечеловеческие идеалы имеют для общества и человека смыслообразующее значение. «Личность предполагает реальность других личностей и реальность того, что выше и глубже ее. Личности нет, если нет ничего выше ее», — отмечал Н. А. Бердяев (Бердяев Н. А. *Философия неравенства*. — М.: Политиздат, 1991. С. 41). Добро в человеке всецело зависит от его свободного подчинения высшему началу.

«Не убивай! Не прелюбодействуй! Не кради! Возлюби ближнего своего! Не сотвори себе кумира! Эти заповеди рождены не опытом одной жизни. В них личностное сливается с надличностным, — пишет П. С. Гуревич. — Человек... собственные ценности черпает из арсенала культуры. Вот почему, на наш взгляд, возникло понятие общечеловеческих абсолютов» (Гуревич П. С. *Философия культуры*. М.: АО Аспект Пресс, 1994. С. 160).

Не случайно в период античной демократии, широкого распространения публичных философских дискуссий вопрос о сущности и функции знания выступает у Сократа как вопрос этический. Более того, приговоренный к смерти Сократ говорит о единстве истины, добра и любви: «Я часто говорил, что зло — отсутствие просвещения и что все в жизни можно исследовать разумом. Это не так. Я понял в тюрьме то, что не смог додумать... Любовь... Любить всех. Понять, что другом — это ты... И любить его... Если есть в тебе это, тогда разум сможет подсказать истину...» (Толстых В. И. *Сократ и мы: Разные очерки на одну и ту же тему*. М.: Политиздат, 1986. С. 60).

В русской философии в роли таких абсолютов выступали идеи соборности, всеединства, цельного знания, нравственной философии (В. С. Соловьев), абсолютные ценности (красота, истина, свобода — Н. О. Лосский), святости и святости (С. Франк, Ф. М. Достоевский) и др. Русские либералы стремились вывести автономию того или иного вида деятельности из различных метафизических утверждений. К. Д. Кавелин, например, считал, что автономия морали свидетельствует о «невиданном духовном мире», который «нашло» христианство и «поставило бесконечно высоко над внешним материальным миром» (Кавелин К. Д. *Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры*. М.: Политиздат, 1989. С. 19). Б. Н. Чичерин полагал, что идея «естественного

права» вытекает из изначальной, метафизической свободы человека. П. И. Новгородцев утверждал, что «лишь в свете высших идеальных начал временные потребности получают оправдание» (Новгородцев П. И. Об общественном идеале. М.: Политиздат, 1991. С. 91). Представители «эстетической» критики склонны были апеллировать к шеллингианскому учению о Прекрасном. (А. В. Дружинин, В. П. Боткин, П. В. Анненков) (Дружинин А. В. Литературная критика. М.: Высшая школа, 1991). Вся русская философия проникнута идеями антропологизма, космолизма, онтологизма.

Недооценка ценностного аспекта развития научного знания (ориентация на западный идеал — как мы его поняли — инструментального, прагматического отношения к знанию), желание избавиться от идеологии тоталитаризма привели к тому, что нравственные ценности, как общечеловеческие идеалы культуры постепенно стали исключаться из всех сфер общественного сознания: и из науки, и из философии, и из политики (как различение этики и морали). Необычайно современно звучат слова А. Швейцера о том, что «философия так мало уделяла внимание культуре, что даже не заметила, как и сама вместе со своим временем все больше сползала к состоянию бескультурья» (Алексеев П. В., Панин А. В. Философия: Учебник для ВУЗов. М.: ТЕИС, 1996. С. 7). «Парадоксально, — пишет Л. Грэхем, — что в начале XX столетия, именно тогда, когда исследователи в самых разных дисциплинах начали изучать основы человеческого поведения, вера в то, что наука и ценности суть раздельные сферы, стала явным этосом науки в Западной Европе и Северной Америке. Такой ход события, однако покажется менее парадоксальным, если мы заметим следующее: как раз потому, что наука более непосредственно начала затрагивать ценности. Ученые сочли удобным говорить о том, что их исследование свободны от ценностей. Таким путем удалось избежать многих раздоров или, если говорить точнее, удалось отсрочить день, когда с этими вопросами пришлось столкнуться вплотную» (Юдин Б. Г. Институционализация науки в ценностном измерении // Философия и методология науки. Часть II. М.: SvR-Аргус, 1994. С. 125).

Ориентация на общечеловеческие идеалы означает, прежде всего, ориентацию на личность, на «другого», на «диалог культур». Ведь личность сама по себе тотальность, в ней воплощена своеобразная соборность, иначе говоря, слышны голоса других людей. Она невозможна без вселенского, надмирного осмысления человеческого бытия. «Любить — значит быть тем, что вне меня... я емь лишь постольку, поскольку во мне мир», — отмечает Гегель (Гегель. Философия религии. В 2 т. М.: Мысль, 1977. С. 230). Соотнесение человеческого с всечеловеческим — такова общая направленность теоретических разработок М. Бубера, М. Бахтина, Э. Левинаса и других сторонников диалога, полифонии в культуре. М. М. Бахтин писал: «Человек никогда не найдет всей полноты только в себе самом» (Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М.: Искусство, 1979. С. 208). Всечеловеческое, по выражению Л. П. Карсавина, — «единственная религия личности» (Гуревич П. С. Философия культуры. М.: АО Аспект Пресс, 1994. С. 162). Ориентация на общечеловеческие ценности формирует диалогический тип мышления (в отличие от монологического как претензии на «готовую истину»). Различие это очень точно описал Сократ в беседе с «блистательным»

Продиком. «...Ты живешь один. Ты — Продик, сам — Продик. А рядом со мной всегда находился некий человек, который меня обличал и мучил. Понимаешь, стоило мне произнести любую истину, которая так ясна нам с тобой, как он тотчас ее опровергал... Я никогда не мог от него избавиться. Ибо он жил... рядом со мной... в одном доме... даже в одном теле. И это он мучил меня, задавая вопросы, на которые нам с тобой хорошо известны ответы, а ему — нет» (Толстых В. И. Сократ и мы: Разные очерки на одну и ту же тему. М.: Политиздат, 1986. С. 45–46).

Тем не менее абсолютизация общечеловеческих идеалов может привести к необоснованному и преждевременному отказу от собственных идей и принципов во имя взглядов «другого», или к амбивалентности собственных идей, когда в равной степени можно понять и принять противоборствующие идеи. Это ведет к кризису личности (общества), идей и принципов на аксиологическом, гносеологическом и социально-психологическом уровне.

В ряде случаев научная деятельность осуществляется на основе личностных качеств и отношений тех или иных ученых. «Иными словами, ученые нередко считают правомерным оценивать людей, а не их научные утверждения», — отмечает М. Малкей (Малкей М. Наука и социология знания. М.: Прогресс, 1983. С. 116). И. Митрофф, М. Малкей полагают, что данная «контрнорма партикуляризма уравнивает норму универсализма» в науке. Кроме того, с их точки зрения, она функциональна, т. к. экономит время и усилия исследователей, ускоряет темп исследовательской работы и одновременно обеспечивает придание наибольшего веса суждениям тех ученых, которые воспринимаются их коллегами как «более способные» или «более опытные». Необходимо отметить, что данные «контрнормы», выполняя в целом положительную роль, могут привести к формированию феномена «теневых дискуссий», этого, по образному выражению С. Е. Леца, «идеального мира лжи, где все истинно». Примером таких дискуссий в ряде случаев может служить процедура защиты диссертаций. Анализируя феномен теневой науки, В. А. Бажанов отмечает, что если для занятий наукой нужен «живой ум», то для диссертационной компании (как достаточный минимум) — «мертвая хватка», умение подать «товар лицом» и личные связи (Бажанов В. А. Наука как самопознающая система. Казань: КГУ, 1991. С. 152–162). Наука, лишенная нравственных основ, — серая наука. Перефразируя Монтескье, серая наука сродни лакейской, которая является питомником будущих (псевдонаучных) вельмож. В этом случае нравственная философия заменяется философией индифферентной к понятиям добра и зла.

М. М. Бахтин отмечал, что научная деятельность всегда предполагает наличие некоторого «третьего Собеседника», формально не участвующего в процессе общения, но играющего роль некой «точки отсчета», по отношению к которой реальные коммуниканты упорядочивают свои позиции (Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. С. 149–150). В разные исторические эпохи такой «наадресат» принимая различные формы «святынь» культуры, выступая то как «суд божий», или «суд истории», то как «требования совести» и т. д. Эти святыни культуры создают необходимую в дискуссии интенцию на разрешение противоречий, составляя аксиологическую основу

«идеального общественного коммуникатора». Идеальный общественный коммуникатор побуждает участников к идеализирующему преодолению границ их герменевтических перспектив, к некоторому совместному «идеальному обмену ролями» (Дж. Г. Мид). Идеальный общественный коммуникатор есть совокупность идеального оппонента и идеального реципиента (того, кого критикуют), защитника. «Из этого скрещивания перспектив, — пишет Ю. Хабермас, — строится идеально расширенная «Мы — перспектива», из которой все сообща могут проверить, желают ли они сделать некую спорную норму основой их практики» (Хабермас Ю. Примирение через публичное употребление разума. Замечания о политическом либерализме Джона Роулса // Вопросы философии. 1994. № 10. С. 58).

В. К. Трофимов

Ижевск

СТРУКТУРА ОСНОВАНИЙ НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ

В структуре научного познания наряду с эмпирическим познанием и теоретическим познанием можно выделить также уровень метатеории — оснований науки. Наличие оснований науки есть признак состоявшейся науки, находящейся на довольно высоком этапе развития.

Основания науки имеют многослойное строение и включают три структурных компонента: а) идеалы и нормы научного познания; б) философские основания науки; в) научную картину мира.

Идеалы науки — это ценностные ориентации научного мышления ученых, которые занимаются наукой. Ценности есть общезначимые образцы, нормы, которые предъявляются к научному исследованию.

Идеалы и нормы науки носят исторически развивающийся характер. Так, идеалом классической науки XVII–XIX вв. в понимании причинности была динамическая трактовка причинности: все предопределено — прошлое, настоящее, будущее. Идеалом понимания причинности в неклассической науке (конец XIX–XX вв.) является статистическая трактовка причинности: здесь причинность носит вероятностный характер — события жестко не предопределены и большое значение в наступлении того или иного события придаётся случайности.

К основным идеалам и нормам современного научного познания относятся: непротиворечивость; принципиальная проверяемость — верификация; принципиальная возможность фальсификации; организованность и системность; принцип точности; принцип преемственности; идеал научного объяснения; идеал предсказания; идеал возможности практического использования научных выводов.

В истории развития науки немаловажную роль играла философия. Следует помнить, что философия является праматерью всех наук. Две с половиной тысячи лет назад возникла единая система знаний — философия, которая включала в себя и научную проблематику. Первые философы были одновременно и учёными.