

Российское Философское общество

Межвузовский Центр проблем непрерывного
гуманитарного образования при Уральском
государственном университете им. А.М.Горького

Серия
«Философское образование»
Выпуск 3

Э П И С Т Е М Ы

**МАТЕРИАЛЫ
МЕЖВУЗОВСКОГО СЕМИНАРА**

АЛЬМАНАХ

Составление и общая редакция
д-ра философских наук Н.В.БРЯНИК



Екатеринбург
1998

ББК Ю1+Ю22/25+Ю4

Э716

УДК 100.7+160/168

Печатается по решению Межвузовского
Центра проблем непрерывного гуманитарного образования

Э716 Эпистемы: Материалы межвузовского семинара: Альманах / Сост. и общ. ред. д-ра филос. наук Н.В.Бряник; Росс. Филос. о-во; Межвуз. центр проблем непрерыв. гуманитар. образования при Урал. гос. ун-те им. А.М.Горького. – Екатеринбург: Банк культур. информации, 1998. — 166 с. (Сер. «Филос. образование» / Ред. совет: В.В.Ким (предс.) и др.; вып. 3).

ISBN 5–7851–0098–3

ISBN 5–7851–0146–3 (Вып. 3)

Первый выпуск альманаха знакомит читателя с современными исследованиями в области теории познания. В разделах «Мир знания» и «Пути к знанию» рассматривается широкий круг как традиционных, так и нетрадиционных познавательных явлений – от телевизионных образов, метафор и буддистской мудрости до особенностей образовательного знания и многообразных концепций истины... В разделе «Мир науки» обсуждаются возможности использования в анализе науки принципиально новых позиций – плюрализма, постмодернизма и др. В студенческих публикациях, выделенных особым разделом, привлекает внимание ориентация на осмысление культурно-исторических оснований познавательных традиций. В разделе рецензий представлены фундаментальные исследования в области теории познания и эпистемологии. Основная часть публикуемого в альманахе – это материалы межвузовского семинара. Этим объясняется полемичность и диалогичность текста.

Издание рассчитано на преподавателей гуманитарных дисциплин, аспирантов, студентов и всех тех, кто интересуется современными исследованиями в области философии.

УДК 100.7+160/168

ББК Ю1+Ю22/25+Ю4

Рецензенты:

В. И. К а ш п е р с к и й, д-р филос. наук, проф.

Л. М. А н д р ю х и н а, д-р филос. наук, проф.

© Н.В.Бряник, составление, 1998

© А.Г.Кислов, худ. оформление, 1998

© Банк культурной информации,
оформление, серия, 1998

ISBN 5–7851–0098–3

ISBN 5–7851–0146–3 (Вып. 3)

ПРЕДИСЛОВИЕ

В эпистемических исследованиях уральских философов центральным был и остается принцип диалектического единства познания и практики. На его основе за последние 30 лет преимущественную разработку получили две крупные концепции, идейно связанные между собой: концепция знания как творческого отражения бытия в системе отношений субъекта к объекту, где была вычленена триада предметного, оперативного и оценочного аспектов знания, и концепция практической природы научного знания, раскрывающая специфику взаимосвязи с практикой знания эмпирического, теоретического и метатеоретического (научная картина мира).

На современном этапе эпистемических исследований единство познания и практики служит принципом экстенсивно-интенсивного анализа мира знания во всем многообразии его видов. С одной стороны, предметом исследования становятся донаучные, околонаучные и вненаучные формы знания, их взаимосвязи; наряду с этим разрабатывается отличная от наукоцентрической антропоцентрическая типология форм знания, которая непосредственно учитывает их ценностную ориентацию на удовлетворение различных потребностей и интересов человека как телесного, душевного и духовного существа. С другой стороны, концептуальное углубление трактовки знания как творческого отражения бытия связано с изучением вхождения в личностный мир человека ценностных форм знания, таких как вера, убеждение, мнение, правда; наряду с этим обращение к интересубъективному, межличностному модусу знания позволяет вскрыть культурно-историческую обусловленность отражения объекта субъектом и выйти на анализ знания как феномена культуры и его роли в воспроизводстве человека как субъекта культуры.

Поиск старого в новом и нового в старом продолжается, свидетелем чего являются «Эпистемы» – сборник трудов, подготовленный кафедрой онтологии и теории познания философского факультета Уральского государственного университета имени А.М.Горького. Приветствуя выход в свет этого издания, желаю творческому коллективу кафедры новых успехов на избранном пути. Залог успехов вижу в опоре на лучшие традиции Уральской философской школы.

*И.Я.Лойфман, заслуженный деятель науки
Российской Федерации, доктор
философских наук, профессор*

МИР ЗНАНИЯ

Н.В.Брянник КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ ПОДХОД В ГНОСЕОЛОГИИ

Мы ставим перед собой достаточно сложную теоретическую задачу – разобраться в ситуации, сложившейся в современной гносеологии. Эта традиционная область философского знания претерпевала кардинальные трансформации: ее то возвеличивали, растворяя в гносеологии всю философию, то констатировали ее «кончину», как следствие принципиальной нерешаемости центрального для гносеологии вопроса об истине. Эти крайние позиции, безусловно, заслуживают пристального внимания, а также анализа их истоков и оснований. Но при этом одно неоспоримо – существование в пространстве философии собственно самой гносеологической тематики, квинтэссенцию которой резюмировал Кант в своих знаменитых вопросах. Хотя, может быть, наиболее глубокий смысл в постановке проблем познания стоит поискать в ветхозаветном мифе о древе познания добра и зла.

Гносеология как некоторая историко-философская реальность являет собой достаточно пеструю картину концепций, в которых дается решение вышеупомянутых вопросов в определенной логической взаимосвязи. Количество данных концепций представляет собой хотя и исчислимое, но все же множество. По сути дела, каждый отважившийся сказать свое слово в философии в той или иной форме давал ответы и на гносеологические вопросы, тем самым выстраивая собственную теорию познания. Различные гносеологические воззрения могут стыковаться и быть созвучными друг другу (скажем, концепция познания как воспоминания Платона и идея «дворцов памяти» Августина как основа его гносеологических построений, близка этим концепциям теория познания П.Флоренского), а есть и конфликтующие между собой, и тогда их создатели выступают как оппоненты (как, например, Локк и Кондильяк – с одной стороны, Декарт и Лейбниц – с другой), немало индифферентных друг другу и в то же время самоценных гносеологических воззрений.

В постсоветской философии сложилась достаточно любопытная ситуация. В концептуальном плане предпринимаются попытки отмежевания от марксизма, но при этом отсутствуют какие-либо теоретические основания для построения иной философской концепции. На сегодняшний день в практике преподавания курсы по философии сводятся либо к изложению истории философии, либо к воспроизведению основополагающих идей марксизма, но уже при внешнем отказе от него и некритическом дополнении марксистской теории идеями самых разных философских направлений.

Какие бы новые издания по теории познания ни появлялись – концептуальным основанием по-прежнему остается сопоставление познания с практикой, и все основные гносеологические проблемы воспроизводятся в контексте признания решающей роли практики, понятой как определенный вид материальной деятельности.

Оценивая по большому счету данное состояние, можно констатировать его закономерность. Неоспорим тот факт, что новые концепции возникают только

при появлении личностей-творцов в области философии. А простого желания уйти от марксизма в теоретическом осмыслении проблем философии явно недостаточно.

И все-таки сегодня ситуация для человека, профессионально работающего в области философии, достаточно благоприятна. Давая подобную оценку, я имею в виду два фактора: во-первых, обилие текстов самых различных направлений, которое должно стать эмпирической базой для философских исследований; и, во-вторых, отсутствие идеологической установки на критику в отношении всех «иноверных» подходов (мы видим, как постепенно исчезает само их деление на правильные и неправильные).

Какой возможен выход в сложившейся ситуации? Каким образом, отказываясь от признания марксистской гносеологии в качестве единственно правильной и единственно возможной базовой позиции, выстроить гносеологию как некоторую целостную концепцию?

Один из возможных путей, на мой взгляд, – обращение к истории гносеологии. Высказанный тезис можно даже и усилить: обращение к истории гносеологии – наиболее адекватный способ построения теории познания. История гносеологии – основание и база для теории познания.

Как можно аргументировать высказанное положение?

Представляется, что основания гносеологических концепций выходят за тот круг проблем, которые явно представлены в них. Как правило, круг этих проблем предметом рефлексии не является. Создается ощущение, что он возникает как бы сам собой, а данные проблемы кажутся попросту очевидными.

Но вся эта очевидность проистекает из того, что исследователь в области гносеологии, как правило, работает в рамках определенной парадигмы, которая задает и круг проблем и ориентирует на способы их решения. Так, для признающих марксистскую гносеологию познание «обречено» на единственный ракурс рассмотрения – в горизонте практики. Ею определяется и трактовка природы истины, и собственно сущность самого знания, и природа познавательного образа, и все остальные вопросы.

Если обратиться к гносеологической концепции такого мыслителя, как Гуссерль, а по мнению Л.Шестова, вся философия Гуссерля в конечном счете есть не что иное, как гносеология, то перед нами предстанут прямо противоположные оценки, отвечающие другой парадигме.

Познавательному (= «теоретико-созерцательному») отношению к миру отдается приоритет, а утилитарно-практическое отношение рассматривается в качестве подчиненного и вспомогательного. Именно этим объясняются преклонение данного мыслителя перед безотносительными абсолютными истинами, перед природой идеи, которая имеет принципиально иную пространственно-временную структуру бытия в сравнении с вещью, а также механизмы феноменологической редукции.

Анализ оснований одной и другой концепции позволяет судить о следующем.

Э.Гуссерль пытался философски обосновать рационалистическую направленность европейской культуры, именно в этом он видел ее специфику, называя эту особенность «духовным телосом» Европы. Рационалистический характер человеческой жизнедеятельности в первую очередь проявляется в познавательном

отношении, в «теоретической установке» по Гуссерлю, а уже потом и в практике, которая со своей стороны лишь в большей или меньшей степени усваивает рационалистические признаки теоретико-познавательной деятельности.

В ином свете предстают основания гносеологических воззрений марксизма. Аргументация нацелена на философское обоснование исторической миссии пролетариата. В человеческой истории Маркс отдает пальму первенства материальной жизнедеятельности людей, а в области философской теории эта же идея означает признание решающей роли практики. Производство идей, а также и интеллектуальная деятельность, в первую очередь удовлетворяющая доводам разума, по своей природе зависимы от воспроизводства материальной жизнедеятельности людей.

В отмеченном контексте история гносеологии позволяет обозначить реальные основания теоретико-познавательных построений. Они реальны постольку, поскольку связаны с подлинным авторским замыслом. Для его обнаружения нередко приходится осваивать философское мировоззрение автора в целом. При таком понимании история гносеологии органично соединяется с историко-философскими исследованиями.

Названный аспект истории гносеологии значим и необходим для прояснения оснований гносеологии, но в известном смысле он является внешним по отношению к теории познания. Проводя параллель с историей науки, можно сказать, что это экстерналистский пласт истории гносеологии. Отсюда по аналогии, по-видимому, можно говорить и о внутреннем аспекте истории гносеологии.

Что под ним понимать, и какое отношение он имеет к теоретико-познавательным конструкциям?

Представляется, что имманентная история гносеологии должна быть нацелена на то, чтобы обнаружить, как, когда и в какой конкретной форме возникали те проблемы, которые в современной философии относятся к разряду гносеологических. Тем самым задача имманентной истории гносеологии заключается в том, чтобы высветить проблемное поле гносеологии в его истоках и раскрыть закономерности его развертывания на последующих этапах.

В подобной постановке задачи создается видимость некоторой логической неувязки. Действительно, для обоснования современных теоретико-познавательных конструкций мы должны обратиться к истории возникновения гносеологических тем, а в истории гносеологии отыскиваем то, что мы расцениваем как проблему с современных позиций.

Эта трудность присутствует в любых исторических исследованиях. Фиксируя ее, мы должны сознавать, что современность не задает жесткой схемы для анализа того, как возникало и развертывалось проблемное поле гносеологии, она попросту корректирует наш поиск и заставляет быть пристальными и внимательными именно к таким вопросам, как: что есть знание и как оно возникает? Что есть истина и как в ней удостовериться? Что собой в принципе представляет гносеологическая тематика и когда она возникает в качестве относительно самостоятельной области философского знания? С каким кругом проблем она сопрягается?

Если с таких позиций обратиться к истории европейской философии, то перед нами раскроется любопытная картина. Мы обнаружим, что знакомые нам

постановки вопросов, которые традиционно относят к гносеологическим, отвечают установкам и требованиям лишь новоевропейского этапа философии.

Здесь уместно было бы привести достаточно яркий пример. У нас не возникает никакого сомнения в том, что любой гносеологический вопрос в своем содержательном плане решается через анализ субъект-объектного отношения, и подходы варьируются в зависимости от того, что признается в качестве доминирующего начала – субъект или объект.

Между тем анализ исследовательской литературы совершенно убедительно показывает, что в качестве исторической реальности человек как субъект, а мир как объект предстают лишь в истории Нового времени. Поэтому все наши гносеологические конструкции, опирающиеся на субъект-объектную структуру, не могут оцениваться как теоретические в том смысле, что они не способны учесть весь исторический опыт европейской гносеологической традиции.

Они явно носят локальный характер. Вышеупомянутая марксистская гносеология вписывается в проблемное поле новоевропейской философии, и, несмотря на ее революционный характер, вся ее проблематика вращается в кругу субъект-объектной гносеологической модели.

Кроме того, марксистская гносеология ориентирована на научный способ познания как высший в ценностном отношении. Такая позиция отсекает все те феномены познавательной деятельности, которые не отвечают закономерностям научного познания и не укладываются в прокрустово ложе субъект-объектного отношения. Подобную оценку можно высказать и в отношении гуссерлианской теории познания.

За пределами подобной теоретической модели остается мистический способ познания, который, получив ярлык иррационализма, мог выступать в лучшем случае как объект критики. Ведь вся богатая палитра человеческого постижения мира, понятого во всем его многообразии, подстраивалась под каноны научного познания. Скажем, эстетическое отношение человека к миру в своих глубинных основаниях трактовалось как своеобразное отражение субъектом объекта.

Если не останавливаться дальше на конкретных примерах, то можно высказать такое соображение. Хотя новоевропейский этап развития философии чрезвычайно важен для осмысления проблем гносеологии, его даже можно назвать классическим, тем не менее теоретические проблемы, касающиеся познавательной деятельности человека, нельзя решать, полагаясь только на эту классическую модель. Создавая теоретическую модель познания, следует опираться на опыт осмысления познавательной деятельности, полученный на всех основных этапах развития европейской философии.

Работая с текстами античных, средневековых и новоевропейских мыслителей, мы без особого труда можем обнаружить явную или скрытую полемику между представителями разных периодов. С этой точки зрения история гносеологии предстает как некий диалог или, если хотите, полилог о природе знания и познавательной деятельности. При этом одновременно складывается некое единое смысловое пространство, в которое вписаны сквозные гносеологические темы.

Признав этот довод, мы сталкиваемся со следующей сложной проблемой, встающей на пути развертывания имманентной истории гносеологии.

Каким образом разворачивать горизонтальное поле гносеологической тематики? Ведь в своей реальности та же античная философия представляет собой многообразие конкретных подходов и решений того, что мы на сегодняшний день отнесим к теории познания.

Одно только осознание того факта, что горизонт античной философии охватывает более чем тысячелетний отрезок времени, десятки имен, множество позиций, нередко взаимно отрицающих друг друга, заставляет усомниться в возможности понять этот горизонтальный пласт проблем как некоторое единство. Аналогичным образом могут быть проведены рассуждения относительно средневековья, Возрождения, Нового и новейшего времени.

Мне думается, что несмотря на свою сложность, указанная проблема имеет свое решение. Опорой для разворачивания имманентной истории гносеологии должны стать тексты репрезентативных мыслителей каждого из отмеченных периодов в европейской гносеологии.

Хотя сам вопрос о критериях репрезентативности, наверное, никогда нельзя признать закрытым, потому что трудно полностью избежать некоторой произвольности, которая, в свою очередь, всегда вызывает сомнения.

Они касаются многих вопросов и в первую очередь полноты переведенной в отечественной истории философской литературы (греческой, латинской и на новоевропейских языках), а также соответствия общезначимых и пространственных оценок приоритетных имен и позиций реальностям историко-философского процесса.

У историков гносеологии есть методологический инструментарий для разрешения подобной ситуации. Он связан, как нам представляется, с обращением к реальным познавательным структурам, свойственным тем или иным этапам в развитии европейской культуры.

Здесь мы подошли к очень ответственному этапу в изложении предлагаемого мною подхода. История гносеологии только тогда способна выполнить роль основания и базы теоретико-познавательных конструкций, когда в ней в философском осмыслении предстает реальный познавательный опыт античной, средневековой, новой и новейшей европейской культуры.

Что понимать под этими словосочетаниями: «реальный познавательный опыт», «реальные познавательные структуры»? Вроде бы и понятно, о чем идет речь, но все-таки в категориальном плане это слабо изученный феномен.

К его изучению на сегодняшний день ближе, чем философы, подошли историки. Я имею в виду такое широко вошедшее на сегодняшний день из исторической литературы в философию понятие, как менталитет.

Французская историческая школа «Анналов» ввела это новое понятие для того, чтобы выразить им особую реальность, присутствующую в любой культуре и раскрывающую особый аспект человеческой жизнедеятельности, а именно: способ постижения мира «безмолвствующим большинством». Этот момент подчеркивается намеренно: понятие «менталитет» раскрывает мироощущение, мировосприятие и миропонимание не узкой группы лиц, профессионально занимающихся интеллектуальной деятельностью, а, если так можно выразиться, рядовых представителей той или иной культурной эпохи.

(Оперируя постоянно термином «культура», я имею в виду самый широкий его смысл: культура – это способ жизнетворчества того или иного субъекта истории).

Итак, перед историком гносеологии возникает проблема изучения познавательного опыта, особенностей менталитета, достигнутого на том или ином этапе развития Европы. (Видимо, следует оговорить, почему речь постоянно идет об Европе. Хотим мы того или нет, но европоцентризм довлеет над нашими умами. Мы можем осознавать этот факт, а чаще всего не задумываемся над ним и претендуем в своих философских построениях на универсальность. В этом тексте нет необходимости рассматривать истоки этого факта, но для точности «географическую привязку» проводимых идей следует все же делать).

В осмыслении реального познавательного опыта гносеолог вынужден будет обратиться к исследованиям историков, культурологов, антропологов, религиоведов, психологов и целому ряду других областей знания. Поскольку замыкание только на философских текстах (даже при учете того, что философия является проводником ко всей культуре в целом) чревато воспроизведением реальных познавательных структур не безмолвствующего большинства, а философствующего меньшинства.

С учетом изложенного познавательный опыт античности складывается из рационалистически ориентированного способа постижения мира, свойственного гражданам греческого полиса (подтверждение этому мы находим в многочисленных исследованиях культурологов), мистериального приобщения к живительным силам матери-Земли, воспроизводимого через древнегреческие религиозные культы в широких низовых слоях греческого народа, а также утилитарно направленной познавательной деятельности эллинистического периода.

Безусловно, и эти составляющие схематизируют реальные познавательные структуры, но все-таки они хоть в какой-то степени позволяют судить о менталитете античной культуры. В философских текстах это разнообразие познавательного опыта достаточно выразительно представлено.

Пифагореизм по своему духу и сути выразил опыт мистического познания, Платон и Аристотель в своих философских учениях отдали приоритет закономерностям рационалистического способа познания мира, а в текстах римских философов в качестве благородных видов знания, обладающих высшей ценностью, признаются науки, приложимые к конкретным сферам жизнедеятельности людей, – медицинские, архитектурные, юридические, сельскохозяйственные и др.

Античность вызывает особый интерес еще и потому, что именно тогда сформировались исходные смыслы гносеологических проблем, которые постепенно, трансформируясь в эпохах, составили то, что мы сегодня называем европейской гносеологической традицией.

В доминирующих философских концепциях этого периода, представленных такими величинами, как Платон и Аристотель, несмотря на, казалось бы, существенные различия, имеются принципиально общие моменты.

Знание противопоставляется мнению, оно (знание) по своей природе тождественно подлинному бытию. Знание достигается только благодаря размышлению, умственной деятельности, тогда как чувственное восприятие дает представ-

ления об изменчивом и текучем, и это оставляет их в статусе мнений, а не знаний. Тем самым интеллигентные существа и мир подлинного бытия тождественны по своей сути. Отсюда вытекает и особое понимание истины. Истинно то, что причастно бытию. Истина является характеристикой не только человеческих знаний и опыта, она имеет бытийственный смысл. Знания нельзя внешним образом привести или обрести. Знания – это особый образ человеческой жизни, тождественный добродетели, свободе, способности узреть прекрасное.

Подобная постановка гносеологических вопросов весьма непривычна для нас, знакомых главным образом с новоевропейской трактовкой теоретико-познавательных проблем. В гносеологии Нового времени природа знания и истины замыкаются на познающем субъекте, и все выстраивается вокруг его познавательных способностей. Знание – лишь определенная система познавательных образов, совокупность впечатлений и идей. Одна из главных проблем заключается в том, чтобы обнаружить источник человеческих представлений и идей. Истина предстает уже только как характеристика человеческих знаний, и способы ее удостоверения так или иначе связываются с субъектом.

Античная постановка теоретико-познавательных проблем неразрывно связана с решением онтологических вопросов, касающихся сущности самого бытия, проблемы гносеологии органично связаны с онтологией, и было бы некорректно искусственно отгораживать их друг от друга.

Напротив, онтологические проблемы новоевропейской философии решаются через призму гносеологии. Многие исследователи правомерно оценивают данный период в целом как этап гносеологизации философии. И это в известном смысле отвечает реальным познавательным структурам новоевропейской истории. Наука, технологически нацеленная на достижение объективной истины, становится образцом познавательной деятельности, поскольку важнейшие сферы человеческой жизнедеятельности востребовали объективированное по своему характеру знание.

Чтобы не углубляться в философские рассуждения на этот счет, приведем лишь одну образную оценку М.Хайдеггера: чем субъективнее субъект, тем объективнее объект. Следовательно, всесторонняя зависимость знаний от субъекта не исключает возможности создания в познавательной сфере объективированной картины мира.

Объективированно-рационалистический способ познания не составляет всей полноты познавательного опыта европейского человечества. Свидетельством тому служат тексты великих немецких мистиков – Парацельса, Беме, Экхарта, Баадера и др., которые в своем творчестве выразили иной способ постижения мира, присутствовавший в эту эпоху. Это же подтверждает, скажем, и такой любопытный феномен новоевропейской культуры, как романтизм.

Все изложенные выше соображения ставят нас перед вопросом: на какие представления о сущности знания, природе истины и смысле познавательной деятельности должен опираться современный гносеолог? Чем можно оправдать опору на новоевропейскую гносеологическую модель? Вряд ли нас удовлетворит аргумент о сходстве и близости этой модели современному опыту познания.

При такой установке мы попросту можем многое не заметить и в современных познавательных структурах. Скажем, сводя природу познавательной деятель-

ности только к трактовке ее как исследования окружающего мира, вносящего всякий раз элементы принципиальной новизны (что как раз и характерно для новоевропейской гносеологии), мы упускаем существенно важные моменты, разработанные в античной и средневековой философии. Они позволяют дополнить отмеченную выше трактовку (познание как исследование) характеристиками познания как припоминания (Платон, Августин) и как научения (что отвечало духу средневекового менталитета), без которых невозможно осмысление педагогической деятельности.

Каков итог проведенных рассуждений?

При создании гносеологии концептуального плана нельзя обойтись без обращения к истории гносеологии. Чтобы теоретические проблемы познания не были целиком схематичными и чисто искусственными, они должны быть выведены из истории гносеологии, понятой в том ее аспекте, который был обозначен нами как имманентная история гносеологии. Она придает осмысленность теоретизированию по поводу гносеологической проблематики, а также позволяет обнаружить истоки самих этих проблем.

Внешняя история гносеологии обращает исследователя к реальным познавательным структурам, так называемому менталитету, а также позволяет раскрыть замыслы наиболее репрезентативных для той или иной эпохи мыслителей, которые неизбежно будут привлекаться по ходу исследования в целях его конкретизации. Тем самым она (внешняя история) с необходимостью дополняет имманентную историю гносеологии.

В.О.Лобовиков
**ФОРМАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ ВООБЩЕ
И ФОРМАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ В ЧАСТНОСТИ**

Формальная философия – существующая в течение тысячелетий **тенденция** философии к **фундаментальному обобщению** понятий и законов, присущих **формальным** аспектам **частных** философских наук: формальной логики, формальной онтологии, формальной этики и т.д. Упомянутая **тенденция** проявилась уже в самом начале развития философии. Например, в античной Греции она была представлена в трудах Аристотеля и Пифагора, стоиков и мегариков. В средневековой Европе – в сочинениях Абеяра и Бурлея, Оккама и Буридана, Иоанна Дунса Скота и Альберта Саксонского, в исканиях Раймунда Луллия и т.п. Затем яркими представителями этой тенденции явились Декарт, Спиноза и Лейбниц. «Взрыв активности» в указанном направлении абстрактных философских исследований в течение последних двух веков был вызван оригинальными работами Буля и Моргана, Джеворнса и Пирса, Венна и Шредера, Фреге и Пеано. Грандиозная систематизация позитивных результатов этого интеллектуального («взрыва») была предпринята в трудах Рассела и Гильберта. «Трагедию» и «катарсис» пережили в XX веке представители формальной философии в связи с фундаментальными «отрицательными» результатами, полученными Черчем, Тарским и Гедделем.

На некотором этапе развития формальной философии в ней возникла внутренняя потребность и тенденция к проявлению себя в виде **прикладных фило-**

софских исследований, к использованию *моделирования* тех или иных формальных аспектов философской деятельности, к *экспериментированию* с такого рода моделями. От спекулятивных и практических построений Раймунда Луллия, через теоретические и прикладные исследования Ады Лавлейс и Чарльза Бэббеджа, через фундаментальные труды Эрбрана и Геделя, Клини и Черча, Тьюринга и Поста до современной междисциплинарной научно-технической программы «Искусственный интеллект» тянется история тесных взаимоотношений между абстрактно-теоретическими изысканиями в сфере формальной философии и прикладными задачами, возникающими перед Человечеством. Таким образом, **опосредованно**, в конечном счете, формальная философия имеет большое **практическое** значение, по-разному проявляющееся на разных этапах развития общества. Однако не следует абсолютно отождествлять значение формальной философии с необходимостью ее использования для успешного решения той или иной прикладной задачи (например, для реализации программы «Искусственный интеллект»). Значение формальной философии к этому не сводится. Оно гораздо шире. Формальная философия как тенденция (сторона) развития философии удовлетворяет острую потребность в **фундаментальном синтезе** человеческой деятельности (в преодолении «разорванности», «расщепленности» личности) как на уровне познания, так и на уровне практики. Синтез этот осуществляется в формальной философии посредством **обобщения** понятий и законов, присущих формальным аспектам **частных** философских наук, многообразии и порой чрезмерная обособленность которых явились следствием противоположной тенденции к дифференциации, конкретизации и специализации. **Целостность** как личности (в частности, ее сознания), так и культуры в чрезвычайно многообразном, глубоко дифференцированном, узко специализированном процессе функционирования и развития человеческого общества может быть обеспечена лишь наличием некоторой **общей, единой** основы этого процесса. **Абстрагирование** этой единой основы из ее многообразных конкретных (частных) проявлений и исследование ее **в общем виде** — задача формальной философии. Такого рода фундаментальное обобщение не является «чисто схоластическим» теоретизированием, абсолютно оторванным от прикладных задач, реально возникающих (или могущих возникнуть) в практической жизни общества.

Например, это синтезирующее обобщение **необходимо** для успешного практического моделирования будущими относительно автономными («интеллектуальными») роботами не только логической структуры познания, но также и целой системы собственных структур других существенных сторон человеческой деятельности, в частности, собственной структуры морально-правового поведения людей. Переход к роботам третьего поколения (т.е. к роботам с элементами «искусственного интеллекта») требует, не ослабляя исследований логико-гносеологического аспекта, обратить внимание и на становящийся практически существенным **поведенческий** аспект робототехники. Постоянно возрастающая «очувствленность», «интеллектуальность» и «автономность» роботов порождает предпосылки (условия, средства) и объективную социальную необходимость морально-правового регулирования и «саморегулирования» их «деятельности», что с необходимостью требует дополнить математизированную **формальную** логику раз-

витием математизированной *формальной* этики и их фундаментального обобщения — математизированной *формальной* философии. Развитие этих дополнительных дисциплин *необходимо*, так как, согласно существующей философской и научно-технической литературе, робот, в отличие от людей, не может иметь *содержательной* этики и *содержательной* философии. Следовательно, для своего же блага и безопасности люди должны вовремя позаботиться о том, чтобы снабдить своих «интеллектуальных» роботов не только формальной логикой, но и *формальной* этикой и, говоря более обобщенно, *формальной* философией. Для действительно «интеллектуальных» и «очувствленных» роботов, относительно автономно передвигающихся и оперирующих манипуляторами во внешней среде, наличие абстрактно-философского (мировоззренческо-методологического) фрагмента во внутренней «картине» внешнего мира — не роскошь, а средство успешного функционирования, не создающего опасности для людей, не разрушающего, а наоборот, гармонизирующего человеческую среду. Вполне правдоподобно, что в присущей «автономному интеллектуальному» роботу внутренней «картине» внешнего мира должен быть соответствующим образом представлен не только собственно логический и морально-правовой (ценностный), но также и *онтологический* аспект мироотношения.

Собственно философский уровень актуальности исследований в области формальной философии заключается в потребности *синтезирующего обобщения* формально-логического, формально-онтологического, формально-этического, формально-эстетического и любого другого подобного *частнофилософского* и конкретно-научного материала до *общефилософской концепции формализации любых сторон человеческой деятельности*, а не только логической стороны мышления или морально-правовой стороны поведения. Актуальность стремления к созданию такой общефилософской концепции формализации деятельности обусловлена как внутренней теоретической необходимостью мировоззренческо-методологического согласования логики, онтологии, этики, эстетики и других частных философских дисциплин на *единой* философской и специально-научной основе, так и внешними практическими потребностями развития техники (в особенности робототехники) и общественных отношений.

Современное состояние научной разработки темы «Формализация деятельности» имеет существенные недостатки и противоречия (несоответствия). В настоящее время в логике как одной из *частных* философских дисциплин, по ряду причин в некоторых отношениях продвинувшейся далеко вперед и играющей поэтому в упомянутых отношениях авангардную роль в прогрессе человеческой культуры, развито *непосредственное* математическое моделирование *собственной* структуры *истины* как характеристики познавательной *деятельности*. В рамках предмета формальной философии, т.е. *на более общем и абстрактном уровне* глобального собственно философского и конкретно-научного междисциплинарного анализа деятельности развивается математическое моделирование фундаментальных принципов, обеспечивающих *единство* и взаимосвязь внутри системы собственных структур *истины, добра и красоты*. Формальная философия ставит перед собой задачу *непосредственного* (в смысле не использующего в качестве средства формализованную логику) математического моделирования

структуры, системы собственных структур, качественно различных сторон деятельности. При этом формальная философия опирается на результаты развития непосредственного математического моделирования собственных (логических) структур *истины*, собственных (этических) структур *добра* («хорошести»), собственных (эстетических) структур *красоты* человеческой деятельности и т.д.

В рамках формальной философии осуществляется *философская универсализация аппарата исчисления предикатов*, придающая ему статус *общего метода анализа собственных структур любых сторон человеческой деятельности*. Понятия «логическая (лингвосинтаксическая) формализация мышления» и «семантическая интерпретация языковых форм (выражений)», употребляемые в символической логике, оказываются *частными случаями* используемых в формальной философии понятий «...*-ическая формализация человеческой деятельности*» и «...*-ическая интерпретация ...-ических схем человеческой деятельности*». Развиваемая в формальной философии общая концепция ...*-ической формализации* соответствующего фрагмента *человеческой деятельности* и ...*-ической содержательной интерпретации ...-ических форм* или схем *человеческой деятельности* с помощью ...*-ических отношений* (*и ...-ических операций*), где переменная «...» принимает значения из множества сторон человеческой деятельности: логико-гносеологическая; морально-правовая; художественно-эстетическая; экономическая и т.п., является плодотворной методологической основой исследований в области «искусственного интеллекта» и робототехники.

В свете формальной философии *математический аппарат* логики предикатов как *именно математический* в смысле Николая Бурбаки, т.е. как относительно независимый, освобожденный от специфической логико-гносеологической содержательной интерпретации, неразрывно связанной с понятиями «истинно», «доказуемо», «ложно», «опровержимо» и т.п., имеет методологическое значение далеко за пределами собственно логико-гносеологической, т.е. истинностной и выводной проблематики и, в частности, необходим для соответствующей (нелогической) формализации морально-правового, эстетического и вообще любых других аспектов человеческой деятельности. Следует обратить особое внимание на то, что вывод об универсальном значении математического аппарата логики предикатов для формализации деятельности, полученный в процессе абстрактных общепhilosophических рассуждений и апробированный на конкретном примере этической формализации морально-правовой деятельности, хорошо соответствует намечающейся в рамках программы «Искусственный интеллект» тенденции применять язык логики предикатов в качестве языка программирования.

Важным результатом формальной философии является установление *изоморфизма* структур *классической* формальной логики, *ригористической* формальной этики и *классицистской* формальной эстетики в условиях (границах) их сопоставимости и конкретное определение этих условий (границ). В связи с переходом от двuzначных ригористических формально -...-ических моделей деятельности к более-чем-двuzначным ригористическим моделям приведенное выше утверждение об изоморфизме оказывается частным случаем более общего и фундаментального тезиса об *изоморфизме соответствующих «срезов»* (*подструк-*

тур) сложных многоуровневых структур истины, добра и красоты как форме проявления их единства. При сопоставлении качественно различных (разноуровневых) подструктур логических, этических и эстетических структур, *изоморфное* сопоставления сопоставляемых подструктур нет, а есть некоторое *более общее и фундаментальное* (например, гомоморфное или еще более общее отношение соответствия).

В монографиях автора^{1,2} дан мировоззренческо-методологический анализ *основных формально-этических законов* человеческой деятельности и ограниченности сферы и условий их применимости, сформулированы и рассмотрены как таковые *формально-этические законы* «морально-правовой *непротиворечивости*, т.е. последовательности, поведения» и «*исключенного третьего* (среднего)», т.е. ненейтральности, определенности и принципиальности позиций субъектов в борьбе добра и зла. Обсуждение формально-этических, формально-логических и формально-эстетических законов и их сопоставление друг с другом осуществляется в формальной философии с *более общих* философских позиций, согласно которым формально-логические, формально-этические и формально-эстетические законы «непротиворечивости (последовательности)» и «исключенного третьего (среднего)» суть частные случаи, конкретные проявления более общих и фундаментальных *формально - ... -ических законов деятельности*, а именно: *закона ... -ической непротиворечивости (последовательности)* деятельности и *закона «исключенного ... -ического третьего (среднего)»*, т.е. закона ... -ической определенности (нейтральности) деятельности. Согласно формальной философии, *непустое множество формально ... -ических законов есть подмножество непустого множества общечеловеческих ... -ических законов – так называемых «простых норм ... -ности»*.

В настоящее время в рамках формальной философии существуют серьезные основания для уверенности в истинности тезиса о том, что алгебры Буля отображают в абстрактной форме не только чрезвычайно общие свойства некоторых систем отношений между объектами, но и чрезвычайно общие свойства некоторых систем *субъект-объектных отношений*, изучаемых философскими науками. Рассмотрим абстрактно-теоретические доводы в пользу этого тезиса, основанные на анализе связи свойств булевых алгебр со свойствами пар диалектически противоположных философских категорий.

Во-первых, в любой булевой алгебре обязательно существуют два *взаимобусловленных и взаимодополняющих* элемента, не совпадающих друг с другом, отрицающих друг друга и *противоположных* друг другу. Это дает возможность моделировать *парность* диалектически противоположных философских категорий, их *взаимобусловленность, взаимоотрицание и взаимодополнение*.

Во-вторых, указанные противоположности в булевых алгебрах *неравноправны*. Поскольку всякая булева алгебра является *структурой* (в специальном алгебраическом смысле слова «структура»), постольку она является *частично упо-*

¹ Лобовиков В.О. Модальная логика оценок и норм с точки зрения содержательной этики и права. — Красноярск, 1984.

² Его же. Искусственный интеллект, формальная этика и морально-правовой выбор. — Свердловск, 1988.

рядоченным множеством (в специальном математическом значении словосочетания «частично упорядоченное множество»). Определенное на этом множестве **отношение порядка** позволяет моделировать отношение **субординации** диалектически противоположных философских категорий, их **несимметричное** положение (внутри категориальной пары), выражающееся в **противопоставлении первичного и вторичного**, определяющего и определяемого, ведущего и ведомого, активного и пассивного и т.п.

В-третьих, входящие в булеву алгебру противоположные элементы **двойственны** друг другу (в специальном алгебраическом смысле слова «двойственность»). Это очень важное свойство булевых алгебр. Соотношение двойственности позволяет моделировать **взаимопроникновение** противоположностей друг в друга, их **единство (тождество)** и **симметрию** внутри категориальной пары. В указанном отношении противоположности внутри категориальной пары оказываются **изоморфными** друг другу. Причем это не противоречит сказанному ранее. Противоположные элементы неравноправны, и их положение несимметрично в том смысле, что они упорядочены. Однако они равноправны, и их положение симметрично в том смысле, что они двойственны.

Таковы основные абстрактно-**теоретические** доводы в пользу обсуждаемого тезиса об **универсальной значимости** (и поэтому о чрезвычайной ценности) булевых алгебр в качестве математических моделей соответствующих фрагментов философских наук. Думается, что тезис этот представляет большой теоретический и прикладной интерес. Особенно интересен обсуждаемый тезис с точки зрения проблемы систематизации философских категорий. Получается, что на базе **каждой** пары диалектически противоположных философских категорий можно построить специфическую булеву алгебру. Системы пар диалектически противоположных философских категорий оказываются системами булевых алгебр. Таким образом, алгебры Буля имеют **универсальное** методологическое значение для философии как **единой** системы частных философских наук. **Всякая** философская наука имеет в себе некоторый (собственный) специфический фрагмент (аспект), адекватно моделируемый соответствующей булевой алгеброй. Трудности демонстрации данного общего теоретического положения в каждом частном, конкретном случае заключаются лишь в том, чтобы (1) **найти (выделить)** упомянутый фрагмент, (2) **построить** соответствующую ему специфическую алгебру Буля, (3) **точно определить условия и границы** сферы ее адекватной применимости.

Наряду с приведенными выше абстрактно-**теоретическими** доводами в пользу истинности обсуждаемого тезиса формальной философии (о методологическом значении булевых алгебр для всех философских наук), существуют также и **эмпирические** основания для принятия этого тезиса. Эмпирическими фактами, подтверждающими истинность обсуждаемого тезиса теоретической формальной философии, являются: булева алгебра логики высказываний (модель **классического** фрагмента логики); булева алгебра онтологии явлений (модель **классического** фрагмента онтологии); булева алгебра этики поступков (модель **ригористического** фрагмента этики); булева алгебра эстетических явлений (модель **классицистского** фрагмента эстетики). Для под-

робного знакомства с булевой алгеброй эстетики классицизма читатель может обратиться к публикациям^{3, 4}.

Удачен ли выбор словосочетания «формальная философия» для обозначения существующей в философии *тенденции*, предмет, методы и возможные сферы приложения которой определены в данной статье? В связи с вопросом о естественности или, наоборот, «странности» названия «формальная философия» можно привести многочисленные доводы как «за», так и «против». По нашему мнению, как сам вопрос, так и возможная дискуссия вокруг него имеют скорее схоластический, чем принципиально важный собственно теоретический смысл: ответ всецело зависит от того, как договорятся участники словоупотребления о значениях употребляемых слов и как будут соблюдаться эти договоренности. Один из основных доводов против использования обсуждаемого словосочетания заключается в указании на возможность неправильного понимания значения термина «формальная философия», например, если слово «формальная» будет истолковано по аналогии с его значением в термине «формальная арифметика». Формальная арифметика есть *логически формализованная* (и в этом *специальном* смысле формальная) теория арифметики. Однако, вопреки упомянутой аналогии, было бы ошибкой думать, что формальная философия есть логически формализованная теория философии. Формальная философия может и не быть (и в подавляющем большинстве случаев действительно не является) логически формализованной теорией. Понятно, что указанную возможность неправильного понимания смысла обсуждаемого словосочетания следует иметь в виду, и что-то в связи с этим надо предпринимать, например, точно определять и систематически разъяснять значения употребляемых слов.

Один из веских доводов за использование термина «формальная философия» основывается на аналогии с общепринятым термином «формальная логика». В течение некоторого времени удачность термина «формальная логика» была предметом бурного обсуждения, в процессе которого высказывались разные, подчас крайне противоположные точки зрения, но, несмотря на это, словосочетание «формальная логика» может использоваться и фактически используется без особых недоразумений, если участники научного общения тщательно определяют понятия и точно договариваются о значениях употребляемых слов. Рассмотрим множество *частных* (или, иначе говоря, специальных) философских наук — логику, онтологию, этику, эстетику и др. В каждой из перечисленных философских наук имеется *относительно* самостоятельный (по отношению к ее конкретному содержанию) раздел, систематически исследующий *собственные формы* специфического содержания данной конкретной философской науки. По аналогии с формальной логикой вполне естественно назвать эти разделы (аспекты) философского знания соответственно: «формальная онтология»; «формальная этика»;

³ Vladimir Lobovikov. Could computers and logic software be used in philosophy of art? / Philosophy Today (The Newsletter of the Society for Applied Philosophy). — Cambridge, The United Kingdom: The White Horse Press, January 1996. No. 21.

⁴ Lobovikov V.O. An unknown formal aesthetics of the well-known classicism in the fine arts (A substantially new approach to simulation of properly aesthetic structures). — Sverdlovsk: The Institute of philosophy and Law of the Urals Branch of the Academy of Sciences, 1991.

«формальная эстетика» и т.д. Поскольку каждый из обсуждаемых видов знания (логика, онтология, этика, эстетика и т.д.) есть философия, постольку вполне *естественным обобщением* ряда понятий: «формальная логика»; «формальная онтология»; «формальная этика»; «формальная эстетика» и т.д. — является понятие «формальная философия». Если участники научного общения договорились использовать термин «формальная философия» в данном конкретном значении и последовательно соблюдают такую договоренность, то никакого существенного недоразумения при употреблении этого термина быть не может.

Результатом длительного развития формальной философии явилось ясное осознание того факта, что *формальность* вообще и, в частности, формальность формальной философии *не является абсолютной*. Она принципиально *относительна*. С философской точки зрения неверно *абсолютное* разделение научных дисциплин на формальные и содержательные. Строго говоря, чисто (абсолютно) формальных и чисто (абсолютно) содержательных наук нет; даже математику и формальную логику нельзя считать абсолютно формальными науками. Они есть единство формального и содержательного. В одном конкретном отношении они формальны, а в другом конкретном отношении — содержательны. Если конкретное отношение не определено, то вопрос: «Формальной или содержательной является данная научная дисциплина?» — представляет собой *бессмысленный* набор слов. Существует конкретное отношение (1), в котором деление на формальное и содержательное совпадает с делением на *синтаксическое* и *семантическое*. Существует конкретное отношение (2), в котором деление на формальное и содержательное совпадает с делением на *нормативное* и *оценочное*. Есть и такое конкретное отношение (3), в котором разграничение формального и содержательного совпадает с разграничением *четкого* и *нечеткого* (расплывчатого). Кроме того, в некоторых специфических ситуациях, т.е. «системах отсчета» (4), различие формального и содержательного совпадает с различием *двузначного* («черно-белого») и *более-чем-двузначного* (трехзначного, четырехзначного, ..., *n*-значного и вообще многозначного), т.е. «серого с множеством оттенков». В некоторых конкретных условиях (5) может быть и так, что деление на формальное и содержательное совпадает с делением на *конструктивное* и *неконструктивное*. Возможно в принципе существование и каких-то других конкретных отношений, в которых разграничение формального и содержательного не совпадает ни с каким из перечисленных выше пяти случаев, а осуществляется каким-то другим специфическим способом. В каком из пяти вышеупомянутых конкретных отношений формальная философия является формальной, а в каком — содержательной? Вопрос этот остается открытым (по причине своей бессмысленности) до тех пор, пока не будет зафиксировано конкретное отношение. В зависимости от определения системы отсчета, формальная философия может оказаться или формальной, или содержательной. Но почему же тогда она называется формальной? В каком смысле? По определению, в словосочетании «формальная философия» слово «формальная» имеет значение «*абстрагирующаяся от содержания*». Это значение не совпадает полностью ни с одним из перечисленных выше пяти смыслов. В свете сказанного в данной статье, очевидно, что *термин «формальная философия» является в какой-то степени условным* (как и термин «формаль-

ная логика»), так как *разделение на форму и содержание является относительным*. Однако, если конкретное отношение зафиксировано и, следовательно, разделение на форму и содержание определено, то словосочетание «формальная философия» является вполне осмысленным, а обозначаемое им понятие — ценным, с точки зрения потребности в обобщающем синтезе глубоко дифференцированного философского знания. Перейдем теперь от абстрактного разговора о формальной философии вообще к обсуждению ее конкретного частного случая, а именно: формальной онтологии.

Формальная онтология — такой раздел (аспект) онтологии, в котором исследуются (отвлеченные от конкретного содержания) *формы* явлений, составляющих предмет онтологии, а также фундаментальные онтологические отношения между этими *формами* и базисные онтологические свойства этих *форм*. Онтология есть *учение о бытии*, т.е. *учение о всем том, что существует*.

В современном мире (в отличие от ранних этапов развития науки) конкретное содержание существующих явлений есть предмет конкретно-научного знания, т.е. специальных научных дисциплин, а не философии. Известное под названием «натурфилософия» стремление философской онтологии стать учением о конкретном содержании физических, химических, биологических и т.п. явлений продемонстрировало в ходе истории свою несостоятельность. Некоторые мыслители поспешили сделать отсюда вывод, что развитие конкретно-научного знания превратило философскую онтологию в дисциплину *беспредметную*, т.е. не имеющую своего собственного предмета исследования. Отсюда, по мнению такого рода авторов, следует, например, что рациональное содержание философии сводится к диалектике, логике и теории познания. Что сверх того, то — натурфилософия в плохом смысле слова.

Однако такого рода поспешный вывод не представляется теоретически корректным. Бесспорно, что существующие явления имеют конкретное содержание, которое есть предмет соответствующих специально-научных дисциплин, а не философии. Но, кроме этого, существующие явления имеют еще и форму. Форма их существования неоднородна. Она имеет много аспектов и уровней. Один из важных аспектов формы существующих явлений — их *онтологическая форма*. Изучение свойств *онтологических форм* явлений и отношений между *онтологическими формами* явлений, сопровождающееся преднамеренным *абстрагированием от конкретного содержания* этих явлений, как раз и есть то, чем должен заниматься философ-онтолог. Таким образом, философская онтология не является беспредметной. Ее *собственный* предмет исследования — онтологические формы явлений. Ее фундаментальный метод — абстрагирование от конкретного содержания явлений, и в этом смысле любая рациональная философская онтология является *формальной онтологией*. Именно формальной! Содержательной онтологией следует считать в этой связи всю совокупность конкретно-научных дисциплин. Фундаментальная задача философской (=формальной) онтологии — дать объективный критерий *формально-онтологического следования* одних существующих явлений из других. Сказанное вряд ли будет понято читателем адекватно, если не будет дано никакого уточнения понятия «онтологическая форма явления». Для уточнения этого понятия ниже рассматривается бу-

лева алгебра существующих явлений как модель классической (=двузначной) философской онтологии.

Пусть \mathcal{E} есть множество существующих явлений, т.е. для любого \underline{a} верно, что \underline{a} принадлежит \mathcal{E} , если и только если \underline{a} существует. Согласно *классической* (т.е. двузначной) философской онтологии, любое явление \underline{a} из \mathcal{E} имеет одно и только одно из следующих двух онтологических значений: (1) «...существует в *сознании*»; (2) «...существует в *материальном* мире». Пусть символы \underline{m} и \underline{c} обозначают (соответственно) «...принадлежит *материальному* миру» и «...принадлежит миру *сознания*». Существуют такие классические (в указанном выше смысле) философско-онтологические взгляды, согласно которым, для любых \underline{a} и \underline{b} из \mathcal{E} обсуждаемые далее философско-онтологические функции **На**, **Сав**, **Кав**, **Аав** адекватно определяются приведенной ниже таблицей.

	a	b	На	Сав	Кав	Аав
(1)	м	м	с	м	м	м
(2)	м	с	с	с	с	м
(3)	с	м	м	м	с	м
(4)	с	с	м	м	с	с

Унарная онтологическая операция **На** есть репрезентация явления \underline{a} в онтологически противоположном мире. В частности, если \underline{a} есть материальный объект, то **На** есть отражение \underline{a} (ощущение, или восприятие, или представление, или понимание и т.д.). В данном конкретном случае (а именно: когда речь идет не о гносеологии, а об онтологии), эпистемологическое различие между истинным и ложным отражением (а также между степенями истинности) не является существенным, и поэтому оно преднамеренно вообще никак не учитывается в обсуждаемой алгебраической модели классической философской онтологии. В основу алгебры онтологии кладется абстракция от упомянутого эпистемологического различия. Согласно приведенной выше таблице, онтологическая операция **На** такова, что: если \underline{a} есть материальное явление, то **На** есть познавательный образ явления \underline{a} в сознании; если \underline{a} есть познавательный образ, принадлежащий сознанию, то **На** есть как раз то материальное явление, отражением которого является \underline{a} .

Пусть символ **Сав** обозначает «онтологическую импликацию» (или «онтологическую трансформацию»): существование \underline{a} онтологически влечет существование \underline{b} . В строчке № 1 приведенной выше таблицы явление **Сав** представляет собой некое явление **природы** и, следовательно, оно существует в материальном мире. В строчке № 2, явление **Сав** представляет собой некий феномен **познания** материального мира. Очевидно, что этот феномен существует в сознании. В строчке № 3 явление **Сав** представляет собой **практику**. Практическая реализация идей происходит в материальном мире. В строчке № 4 явление **Сав** есть некий феномен **языка** (речевой акт). Акты речи (языковые преобразования) существу-

ют в материальном мире, так как они представляют собой материальные операции с материальными знаками идей.

Очевидно, что в содержательном отношении сказанное по поводу приведенной выше таблицы является спорным с точки зрения многих философских направлений и школ (например, с точки зрения идеалистического толкования практики или интуитионистского взгляда на язык). В связи с этим важно подчеркнуть, что обсуждаемая булева алгебра философской онтологии не есть модель философской онтологии вообще, а есть модель одной из множества сконструированных человечеством мировоззренческих систем. Рассматриваемая алгебраическая модель есть модель материалистической онтологии, да и то не вообще, а лишь некоторого специфического ее варианта. Конечно же, исследуемый вариант формальной материалистической онтологии может оспариваться сторонниками других философских взглядов. Однако вариант этот имеет право на существование, а его алгебраическая модель представляет, по меньшей мере, теоретический интерес. Лично я склонен допустить нечто большее, а именно: то, что дальнейшее теоретическое развитие и практическое использование этой алгебраической модели формальной онтологии может сделать возможным в будущем построение *не дуалистического, а монистического* варианта того фрагмента внутренней картины внешнего мира, который играет роль «философского мировоззрения» для относительно «автономных» роботов с элементами «искусственного интеллекта». Для более подробного знакомства с булевой алгеброй онтологии см. статью автора⁵.

Научно-теоретическая ценность обсуждаемой модели формальной философской онтологии отнюдь не сводится к сказанному выше. Рассматриваемая алгебра классической (= двузначной) онтологии позволяет по новому взглянуть на старую философскую проблему **универсалий**. Пусть \mathcal{D} есть множество каких-то объектов $\{a_1, a_2, \dots, a_n\}$. Пусть P_x есть некоторое свойство, определенное на множестве \mathcal{D} . Пусть выражение $U_x P_x$ обозначает явление (называемое универсалией), представляющее собой **общее** (для всех элементов из \mathcal{D}) свойство P_x . Средневековых мыслителей очень интересовал вопрос: «Существуют ли универсалии в реальном мире или же они существуют лишь в сознании познающего субъекта?». В ходе дискуссии одни философы считали, что **все** универсалии реальны (т.е., для любого множества \mathcal{D} и любого свойства P_x , явление $U_x P_x$ имеет онтологическое значение **м**). Другие философы считали, что **никаких** универсалий в реальном мире нет (т.е. для любых P_x и \mathcal{D} явление $U_x P_x$ имеет онтологическое значение **с**). С точки зрения алгебры классической онтологии обе эти метафизические позиции неточны, неконкретны в своих крайностях. Согласно булевой алгебре онтологии одни универсалии реальны, а другие — нет. На вопрос: «Реальны ли универсалии?» — надо отвечать конкретно, т.е. в зависимости от ситуации. Объективный критерий реальности универсалий (в зависимости от конкретных обстоятельств) формулируется в алгебре классической онтологии следующим образом: универсалия $U_x P_x$ реальна (относительно множества \mathcal{D}), если и только если явление $KPa_1 KPa_2 \dots KPa_n$ имеет онтологическое значение **м**. В

⁵ Его же. К вопросу об использовании методов формализации для уточнения фрагментов философского знания // Диалектика, логика и методология науки. — Свердловск: Уральский ун-т, 1977. — С. 100—112.

противном случае универсалия $UxPx$ в реальном мире не существует. Итак, одни универсалии существуют реально, а другие — лишь в сознании.

Пусть выражение $ExPx$ обозначает явление (назовем его экзистенцией), представляющее собой *существование* (среди элементов множества D) объекта a , имеющего свойство P . В реальном внешнем мире или же в сознании находится экзистенция $ExPx$? С точки зрения булевой алгебры онтологии как философия абсолютного тождества бытия и сознания, так и философия их абсолютного взаимоисключения являются неточными, неконкретными в своих крайностях. В свете обсуждаемой алгебры онтологии одни экзистенции реальны, а другие — нет. На вопрос: «Реально ли бытие объекта a , имеющего свойство P ?» — надо отвечать конкретно, т.е. в зависимости от ситуации. Объективный критерий реальности существования (зависящий от конкретных обстоятельств) формулируется в алгебре классической онтологии следующим образом: экзистенция $ExPx$ реальна (относительно множества D), если и только если явление $APa_1, APa_2, \dots, APa_n$ имеет онтологическое значение m . В противном случае экзистенция $ExPx$ относится лишь к сфере сознания.

С абстрактно-теоретической точки зрения философ вовсе не обязан ограничивать свое творчество одной только *двузначной* онтологией. Его чисто теоретическая фантазия может конструировать и исследовать всевозможные неклассические онтологические системы (многозначные, конструктивистские, нечеткие и т.д.). Другой вопрос: «Каково *прикладное* значение этих неклассических формально-онтологических построений (для конструирования «автономных» роботов с элементами «искусственного интеллекта», например)? Достаточно конкретный и хорошо обоснованный ответ на этот вопрос — дело будущего. Тем не менее, представляется правдоподобным, что стремление к более точному определению онтологического статуса «отражения отражения», т.е. познавательной саморефлексии, которая, по нашему мнению, плохо укладывается в прокрустово ложе двузначной онтологии (и поэтому ради простоты модели классическая онтология абстрагируется от специфики онтологического статуса саморефлексии познания), приведет к построению *многозначных* формально-онтологических систем. Они будут гораздо сложнее, но зато точнее воспроизведут нюансы онтологического статуса явлений, представляющих собой результат многократного отражения отражения. *Формально-онтологический закон исключенного третьего* (либо материя, либо ее отражение: третьего не дано), а также формально-онтологическое тождество $(H(На))=a$ сохранят свой статус лишь в частном (классическом) случае, а не в общей формулировке такого рода формально-онтологических систем.

С.А.Максимова

ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ ЗНАНИЕ КАК ЗНАНИЕ РАДИ ЛИЧНОСТИ

Широко известное высказывание нобелевского лауреата Макса фон Лауэ о том, что «образование — это то, что остается, когда все выученное уже забыто», отра-

жает, на наш взгляд, важную особенность образования, а именно: возможность его существования в качестве подсистемы индивида, его системообразующего начала, которое мы будем называть *образовательным знанием*.

Образование как подсистема позволяет констатировать отличия образованного человека от необразованного, определять в характеристиках «хорошо или плохо образованный» степень образованности встречающихся нам людей. «Образованный человек чувствует глубже, чем необразованный, предмет своих ощущений, так как он рассматривает его со всех открывающихся точек зрения, и в то же время он превосходит необразованного властью над своими чувствами, ибо он возвращается преимущественно в стихии разумного мышления, возвышающейся над всякой ограниченностью ощущения. Итак, внутренние ощущения... более или менее отделимы от нас в зависимости от силы рефлектирующего и разумного мышления»¹.

Смысловое отношение к образованию как богатству, достоянию, ценности человека не противоречит пониманию образования как процесса, как движения индивида к своей индивидуальности. Напротив, обретение человеком своего уникального, неповторимого образа с необходимостью предполагает наличие некоторой основы, которая определяла бы направления и средства его жизнетворчества. Речь идет о специфическом знании, позволяющем человеку понимать и находить себя и свое место в мире. «Представьте себе, что вполне возможен какой-то мир, который описывается знанием, и если человек не может найти себя, осмысленное для себя место в такой мере, как описано знанием, то это знание перестает быть для него человеческим богатством»². В данной статье образовательное знание предполагается рассмотреть со стороны:

- способа существования;
- состава;
- социальных функций.

Образовательное знание в зависимости от выбранной «системы координат» – модели анализа – обнаруживает разные аспекты и качества.

Так, если мы подходим к нему с позиции объекта познания, то оно занимает свое законное место наряду с естественно-научным и социально-гуманитарным. В этом случае образовательное знание как результат образовательного познания, когда «в качестве средств исследования своего предмета – сознания, эмоций и пр. – использует сами же эти элементы – чувства, эмоции мысли, ибо иных средств для их постижения просто негде взять»³, представляет интерес в плане своего объема и полноты, смыслового совмещения реального Я с образами-идеями Я. «Становясь в отношении к бытию, оно оказывается большим или меньшим знанием, больше или меньше приближающимся к бытию»⁴. Обязательным условием степени определения полноты образовательного знания является способность человека отделять свой внутренний мир (видеть его) от окружающего внешнего мира. Интересную точку зрения на проблему соотношения внешнего и внутрен-

¹ Гегель. Энциклопедия философских наук: В 3-х т. — М., 1977. — Т. 3. — С. 273.

² Мамардашвили М. Философия и личность // Человек. — 1994. — № 5. — С. 14—15.

³ Ким В.В., Рыбаков Н. С. Мир знания // Двенадцать лекций по философии. — Екатеринбург, 1996. — С. 64.

⁴ Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. — М.: Мысль, 1993. — С. 408.

него мира высказывает психолог В.Марк, занимающаяся лечением детского аутизма. Детский аутизм – это нахождение в другом измерении – «долине изумления», которая описана как шестая долина в поэме поэта-мистика XII века Атгара «Беседа птиц». В этой долине одновременно стоят день и ночь, все зидно и не видно, все существует и не существует, все вещи разом полны и пусты. Автор статьи «Архаические корни» полагает, что «речь идет о самом абсолютном из архаизмов, архаизме, который предшествует созданию мира, отделению света от тьмы... Это “неорганизованное” состояние присутствует и в нас как неявное знание»⁵. Удивительный случай из своей врачебной практики приводит В.Марк. «Жюльен во время первого сеанса сел лицом к стене и без конца поднимал вверх согнутые в локтях руки, как древнеегипетские плакальщицы на могиле Гурнаха близ Луксара.

Я очень скоро почувствовала, как мальчик страдает от бесконечного повторения одного и того же символического жеста: “локоть” – самая универсальная мера длины. На базарах в индийских и африканских деревушках до сих пор отмеряют ткань “локтями”. Я объяснила Жюльену, что понимаю его: он хочет вырасти, вырасти хотя бы на один, два, три локтя, он хочет стать большим, как папа. Жюльен перестал поднимать руки. Наша первая встреча заканчивалась, все встали и стали прощаться, и я вдруг почувствовала, как Жюльен вкладывает свою руку в мою и говорит мне: “До свидания”. Мальчику исполнилось четыре года, и это были первые его слова... Благодаря моему участию в его жесте он смог отличить меня от себя. Он осознал, что существует внутреннее и внешнее. Он вышел из шестой долины»⁶.

Это первоначальное отделение внутреннего от внешнего продолжается потом уже внутри самого человека, и успешность пути к себе зависит от интенсивности образовательной практики и образовательного познания. Отношение к своему субъективному опыту позволяет говорить о явном и неявном образовательном знании. «Человек никогда не может знать, сколько знаний он в действительности имеет в глубине себя, хотя бы и забытых им; они не принадлежат к его действительности, к его субъективности как таковой, но только к его бытию, как оно есть в себе. Это простое внутреннее существо человека есть и останется индивидуальностью во всей той определенности и опосредованности сознания, которая позднее будет положена в ней»⁷.

Акцентирование внимания на различных типах образовательного знания (явное и неявное), в зависимости от глубины познания субъектом своего внутреннего мира, позволяет поставить проблему страстности в образовательном познании. Сердцевиной концепции личностного знания М.Полани как раз и является раскрытие пристрастного отношения человека к познанию внутреннего мира и в еще большей степени – себя. «Я показал, – пишет М.Полани, – что в каждом акте познания присутствует страстный вклад познающей личности и что эта добавка – не свидетельство несовершенства, но насущно необходимый элемент знания»⁸. Именно степень личного участия субъекта позволяет представить процесс обра-

⁵ Марк В. Архаические корни // *Вопр. философии.* — 1993. — № 12. — С. 65.

⁶ Там же. — С. 66—67.

⁷ Гегель. Указ. соч. — С. 133.

⁸ Полани М. Личностное знание: На пути к посткритической философии. — М.: Прогресс, 1985. — С. 19.

зовательного познания в целом как постоянное расширение рамок неявного, бытийного знания с параллельным включением его компонентов в центральное, явное, действительное знание. Автор книги «Личностное знание» убежден в том, что «получаемая через органы чувств информация значительно богаче той, что проходит через сознание, и человек знает больше, чем может сказать. Неосознанные ощущения и образуют эмпирический базис знания»⁹. Утверждение о наличии так называемого «молчаливого знания» вовсе не означает, что о нем вообще нельзя говорить, оно означает лишь то, что о нем нельзя говорить адекватно.

Действительное, явное существование образовательного знания предполагает претворение материала знания в силу познания посредством образовательных способностей субъекта, формирующихся и реализующихся в образовательной практике. «Образы прошлого, лежащие в скрытом виде в глубине нашего внутреннего существа, становятся нашим действительным владением вследствие того, что они выступают... в наличной данности»¹⁰, «молчаливое знание» перестает быть таковым.

Как только мы нечто обозначили, мы тем самым покончили с содержанием созерцания, дали «чувственному материалу в качестве его души чуждое ему самому значение. Так, например, кокарда, флаг или надгробный камень означают нечто совсем иное, чем то, на что они непосредственно указывают»¹¹.

Таким образом, следуя онтологическому определению понятия знания, согласно которому оно есть бытийное отношение, означающее, что ««знаемое» становится «частью» того, кто «знает», не сдвигаясь при этом со своего места в каком бы то ни было отношении и не претерпевая каких-либо прочих изменений»¹², мы и можем выделять различные типы знания, в том числе тип знания образовательного.

О каком бы способе существования образовательного знания ни шла речь, важно учитывать, что практическим основанием этого знания служит жизнь конкретного человека в переплетении предметной объективности мира с потребностями, мотивами, чувствами, мыслями. Понимание мира становится выражением сущности человека, ибо в том, как человек воспринимает и понимает мир, и проявляется его субъективность, его мироотношение, включающее и отношение к себе.

Когда мы обращаем взор на образовательное знание с целью выяснения его состава, то должны учесть соответствующие подходы, раскрывающие принципы организации всякого знания. Подразделение знания на типы: *донаучное, научное, вненаучное* в современной философской литературе осуществляется с учетом приведенного выше основания. Особенность образовательного знания при таком подходе к типологизации знания заключается в том, что все эти типы знания присутствуют в образовательном знании, ограничивая и дополняя друг друга. Наполненность и взаимодействие перечисленных типов во многом определяют единую и нераздельную индивидуальность человека, его жизненный мир.

«У человека нет выбора – формировать или не формировать у себя метафизическую идею и метафизическое чувство, то есть идею о том, что в качестве суще-

⁹ Там же. — С. 130.

¹⁰ Гегель. Указ. соч. — С. 294.

¹¹ Там же. — С. 294.

¹² Шелер М. Философское мировоззрение // Избр. произв. — М., 1994.—С. 40.

го, которое существует лишь посредством себя и от которого зависит все иное сущее, лежит в основе мира и самого человека. Сознательно или бессознательно, благодаря собственным усилиям или традиции человек необходимо имеет такую идею и такое чувство. Выбор у него только в том, иметь ли ему хорошую и разумную или плохую и противную разуму идею абсолютного»¹³. Вечная проблема выбора, который возможен лишь при наличии свободы, а она всегда сопряжена с личной ответственностью, следовательно, с необходимостью прилагать усилия для осуществления наличного. И если человеку сравнительно легко познать и овладеть материальными формами мира, то для постижения сущности души приходится преодолевать серьезные препятствия – собственный страх, лень и т.д. «Более ценно то, что менее доступно; материальные потребности рано или поздно удовлетворяются, духовными же исканиями человек не пресыщается никогда, а потому в тенденции становится существом универсальным»¹⁴.

Среди многочисленных факторов, приведших человечество к современному уровню развития, рост и совершенствование образовательных систем занимают не последнее место. В век научных достижений один из деятелей просвещения доктор Руфус М. Джоунс сказал: «Увы, ни одно из этих достижений не делает нас лучше. Между банковскими счетами и добротой сердца нет равенства. Знание ни в коей степени не является аналогом мудрости или благородства духа... Мир ранее не видел подобной огромной армии просветителей за работой с молодежью; подобного не было в истории мира и раньше... Общий эффект тем не менее разочаровывает, ему не достает основного. Наши образовательные заведения готовят хороших ученых и многим дают основу научных знаний. Однако с сожалением следует отметить неудачу в основном деле образования: в формировании характера, культуры духа, строительстве души»¹⁵. Всякое знание ценно, но ценно не само по себе, а в отношении идущего и стремящегося к нему человека. Определяющее желание иметь знание также может быть основанием типологизации знания.

М.Шелер считает, что существуют *три высших цели* становления, которым знание может и должно служить. Во-первых, *становлению и полному развитию личности*, которая «знает» это «образовательное знание». Во-вторых, становлению *мира* и временному становлению *самой* высшей основы так-бытия и начального бытия мира, которые лишь в нашем человеческом знании достигают их собственного «предназначения» становления... Это знание ради Божества, *Eus a se*, называется «спасительным или святым знанием». И, наконец, существует *знание ради господства*, или *знание ради достижений*¹⁶.

Представленная типология знания отражает модель тричности человека, когда в нем взаимосвязаны дух, душа и тело (плоть). Образовательное знание выступает *знанием образования души*, его можно назвать душевным знанием, если задаться целью соотносить его с некоторой составляющей целостность человека, то есть с *душой*.

¹³ Там же. — С. 4.

¹⁴ Пивоваров Д. В. Дух и душа, духовное и душевное // Духовность и культура. Екатеринбург, 1995. — С. 6.

¹⁵ Jones, Rufus M. The Need for a Spiritual Element in Education. Wored Unity Magazine. October. 1928.

¹⁶ Шелер М. Указ. соч. — С. 41—42.

В словаре Вебстера душа именуется принципом самоопределения. В зависимости от осуществляющегося этапа становления индивидуальности человека самоопределение его проявляется в различных формах. Обнаружить и обнародовать собственно человеческое в себе, которое содержится лишь потенциально, – задача всей отпущенной человеку жизни, цель специфической образовательной деятельности индивида, суть его самоопределения.

«В людях зажжен огонь; однако не во многих он горит ярким пламенем, как следовало бы, озаряя изнутри нашу телесную лампу. Мерцающее космическое пламя в близких душах! Великий Господь, как их мало!» (У.Холл).

Обретение человеком своего индивидуального образа обусловлено его образовательной деятельностью, соединяющей в неразрывное единство образовательную практику и образовательное познание. И если образовательная практика в зависимости от конкретных целей индивидуализации человека подразделяется на индивидно-личностную и личностно-индивидуальную, то образовательное познание как идеальное снятие образовательной практики также может быть проанализировано со стороны целеполагания субъекта образования.

Образовательное познание как постижение субъектом своей сущности, своей субъективной реальности посредством конструирования и оперирования идеальными образами взаимодействует с *индивидно-личностным* типом образовательной практики в качестве *сущностно-личностного*, а с личностно-индивидуальным – в качестве *сущностно-индивидуального* типа образовательного познания.

Детальное раскрытие специфики каждого из этих типов непосредственно зависит от полноты наших представлений о *главных особенностях* образовательного познания. *Цель субъекта этого вида познания – познать свою сущность, ответить на вопросы: «Кто Я?», «Что Я?» – определяет его первую особенность.* Уникальность целеполагания в образовательном познании проявляется в том, что «вместо установки на господство, которое стремится найти законы природы и сознательно игнорирует *сущность* того, что вступает в закономерные отношения, проявляется любящее, нацеленное на поиск первофеноменов и идей мира поведение»¹⁷. Вопрос «чтойности» человека касается сущности его видовых отличий от мира животных. Несмотря на аргументы Августина Блаженного, считавшего, что ответить на этот вопрос может только тот, кто человека сотворил, проблема сущностных определений человека была и остается центральной в философии. М.Шелер выделяет три основных определения, относящихся к подлинно человеческим функциям: способность отличать, выделять себя из окружающего мира, способность выстраивать иерархию ценностей, наконец, способность отличать сущность от наличного бытия. Объективируясь в образовательной практике, соотносясь с образовательными способностями субъекта (изменять окружающий мир и самого себя, оценивать степень этих изменений, сообщать себе и другим о целях и последствиях этих изменений), потенциальные сущностные определения человека воплощаются в его индивидуальности, определяя «чтойность» его Я.

«Действуя и говоря, люди показывают, кто они, активно обнаруживают свои уникальные персональные идентичности, появляющиеся в начале без какой-либо

¹⁷ Там же. — С. 8.

активности субъекта в уникальной форме тела и звуке голоса. Раскрытие того, “кто” есть живой человек, в отличие от того, “чем” он является, – его качеств, одаренности, талантов, которые он может проявлять или скрывать, имплицитно присутствует во всем, что он говорит и делает. Это может быть сокрыто только в полном молчании и совершенной пассивности»¹⁸. Активное отношение индивида к самому себе, позволяющее в познании и сотворении себя, превращает его в субъекта образовательной деятельности, но само это отношение чаще всего задается его социальным окружением, то есть внешним вопросом: «Кто ты?». И вряд ли можно согласиться с Х.Арендт, считающей, что обнаружение «ктоиности» почти никогда не может быть достигнуто как преднамеренная цель. Она пишет: «Более чем вероятно, что “кто”, которое возникает столь ясно и безошибочно для других, остается скрыто от самой персоны подобно демону древнегреческой религии, который сопровождает каждого человека на протяжении его жизни, всегда выглядывает из-за его плеча, и поэтому видим только для тех, с кем он встречался»¹⁹. Но задача человека как возможного «духовного существа», как существа, способного в деятельностном совершении духовных актов мироосновы идентифицировать себя, и заключается в том, чтобы найти в себе силы взглянуть на себя со стороны, увидеть своих «демонов» и справиться с ними.

Вторая особенность образовательного познания связана с тем, что в установке познания субъектом себя «со всей определенностью игнорируется реальное наличное бытие вещей, то есть их возможная сопротивляемость нашим стремлениям и действиям, и как раз тем самым игнорируется все чисто случайное здесь-и-сейчас-так-бытие в том виде, в каком дает его нам чувственное восприятие. Поэтому мы в принципе можем осуществлять сущностное познание также и на примере вымышленных вещей»²⁰. Процесс создания вымышленных образований как полагание не существовавшей прежде реальности, несомненно, является своеобразной формой творчества, а значит, и осуществлением родовой человеческой сущности. «Для человека внутренние реальности, создаваемые его воображением, конкурентоспособны с внешними»²¹. Более того, условием постижения своей сущности посредством вымышленных оснований, считается раздвоение субъективной реальности индивида как минимум по трем линиям: цель – средство; истинная картина мира – ложная; знак – значение. Эта раздвоенность обуславливает «формирование внутри единого субъективного пространства ряда относительно автономных, в том числе нередко конфликтующих друг с другом “Я”. Характер этих “Я” – относительно целостных образований, выполняющих в тех или иных обстоятельствах субъективные функции, различен: ситуативные, ролевые, консолидирующие в субъект отдельные стороны личности и т.д.»²². Констатация практически безграничного внутреннего пространства субъекта, скрытого от внешнего взора, необходимо фиксирует определяющий факт внутренней жизни человека – взаимодействие когнитивного и ценностного «Я». Они по-раз-

¹⁸ Arendt H. *The Human Condition*. — Chicago; London, 1958. — P. 179—180.

¹⁹ *Ibid.* — P. 180.

²⁰ Шелер М. Указ. соч. — С. 8.

²¹ Шалютин Б.С. *Человек лгуший // Человек*. — 1996. — № 5. — С. 152.

²² Там же. — С. 157.

ному обеспечивают целостное существование индивида, в то время как *когнитивное «Я»* адекватно репрезентует субъекту условия его жизни в чувственных образах, несущих отпечаток телесного взаимодействия, *ценностное «Я»* выполняет функцию ориентации субъекта в жизни безотносительно условий, но именно смысловое ядро было и остается трансцендентальным основанием единства действующего – познающего субъекта. Так, через вымышленный образ или образы познающий себя субъект может схватить фундаментальные составляющие себя как человека вообще и индивидуальности в частности.

Третья особенность образовательного познания связана с тем, что «оно может осуществляться, основываясь на одном-единственном показательном случае»²³, то есть независимо от количества опыта. Образовательное познание, основываясь на обязательном для каждого человека свойстве – способности постигать сущность субъективной реальности (окружающего мира) и субъективной реальности (внутреннего «Я») – реализуется субъектами этого вида познания по-разному, в зависимости от содержания его образной «начинки». Если способность человека к образному мышлению считается врожденной, то ее реализация и результат – образы, их количество и качество – зависят от образовательной практики. Система образов субъекта, определяющая существование семантического поля второго порядка, включает в себя подсистему образов субъекта о себе, состоящую из «образов Я», самостоятельно созданных, и «образов Я», созданных и переданных субъекту другими людьми. Организуя свое «Я» из «образов Я», «создало определенный образ человека, который выбираю...», становясь «ответственным... за самого себя и за всех...»²⁴. На различных стадиях образовательного познания *прием, создание, исследование и выбор* значимого «образа Я» определяются соответствующим типом образовательной практики, которая, в свою очередь, обусловлена задачами конкретного этапа жизненного пути человека.

Принятие субъектом познанного «образа Я» определяет еще одну особенность (*четвертую*) образовательного познания. Речь идет о том, что познание субъектом своей сущности выходит далеко за пределы тех ситуаций, которые доступны нам через чувственный опыт, а значит, *может быть распространено на любые возможные проявления Я*. Этим обстоятельством определяется значимость образовательного познания субъектом себя и для себя.

Кто к тайнам жизни рвется мыслью каждой,
В своей душе находит их родник.

И.В.Гете

Парадокс заключается в том, что добытое в тяжком труде познания себя, сущностное знание о себе, являющееся результатом образовательного познания, представляет ценность для субъекта, так как служит основанием его становления, его образования, отличающих его индивидуальность от всякой другой.

Существование сущностно-личностной и сущностно-индивидуальной форм образовательного знания обусловлено различными целями, которые ставит перед собой субъект в процессе образовательного познания. Другими словами, образовательное знание имеет две возможности своего применения.

²³ Шелер М. Указ. соч. — С. 8.

²⁴ Keyserling, Gomt Hermann. Kreative Understanding. — P. 324.

Сущностно-личностное знание служит цели формирования социально-ролевой структуры своей личности. В соответствии с обозначенными целями названные формы образовательного знания отличаются друг от друга своим содержанием.

Первоначальное накопление сущностно-личностного знания носит стохастический характер, научение естественным образом выстраиваться вдоль потребностей и интересов становящейся личности, которая постепенно приобретает:

– знание своей ситуации, ее пределов (социальный статус семьи, ее возможности и т.д.);

– знание рецептов, позволяющих быть компетентным в обыденных делах;

– индивидуальный набор социально значимых кодов – схем организации общения о существовании той или иной роли, то есть некоторую совокупность собственных действий в заданной обществом определенности;

– знание о своем незнании себя.

Интерес к познанию себя, его активность зависят от оценки субъектом своих возможностей влиять на выбор ответа о своей «ктойности».

Творческие усилия субъекта, направленные на достижения сущностно-личностного знания, обусловлены процессом придания явлению значения, которому предшествует сам факт этого явления. Измерение значимости проходит как бы в обратном направлении – изнутри во внешнее пространство, основанием такого движения служит сущностно-индивидуальное знание. «Рефлектирующий субъект, постигший основания собственной деятельности и овладевший ими, как овладевает вещью, превращается в действующего, культивирующего субъекта культуры, субъекта, создавшего свой собственный предмет – предмет той же культуры»²⁵.

Сущностно-индивидуальное знание можно назвать мудростью, очевидностью сердца, дающее ощущение интеллектуальной силы, позволяющее личности продолжить свой образовательный путь к индивидуальности. «Способность непрерывно обогащать и обновлять свой концептуальный строй, усваивая новый опыт, есть признак интеллектуальной личности»²⁶. В этом случае знание своей ситуации и ее пределов становится *культурно-историческим*, включающим в себя четкие представления о явных и неявных требованиях следовать тем нормам, которые осознаны в данном микросоциуме; знание рецептов превращается в *типизацию любого рода событий, опыта* и т.д.; правила исполнения заданных социальных ролей включаются в *концептуальную схему*, определяющую осознанное, целенаправленное жизнетворчество. Таким образом, «через нахождение себя и понимание своей собственной природы человек приходит к тому центру внутри себя, который един со всем сущим»²⁷; знание о своем незнании себя. Внутренняя не-до-конца-определенность создает под влиянием контактов с новыми контекстами резерв для динамики личности, заставляет двигаться к новой ступени осознанного бытия.

Акцент на различение форм образовательного знания позволяет в большой степени вычленивать то *общее*, что объединяет сущностно-личностное и сущностно-индивидуальное знание, а именно: *их служение становлению и полному развитию личности*. Определение образовательного знания как знания ради лично-

²⁵ Артсег. Владелец вещи. — Йошкар-Ола, 1993. — С. 326.

²⁶ Полани М. Указ. соч. — С. 153.

²⁷ Бейли А. От интеллекта к интуиции. — Новочеркасск, 1994. — С. 62.

сти может быть раскрыто: во-первых, как знание, способствующее *обретению индивидом своей личностной оформленности* и, во-вторых, как знание, дающее личности *возможность ощутить свое единение со всем сущим*. Каждый из нас есть жизнь, разум и Дух: пример жизни – как одно проявление мирового плана; пример разума – как другое выражение этого же мирового плана; пример Духа – вплоть до открытия в нас Субстанции мирового плана²⁸.

Образовательное знание во всех своих проявлениях всегда *лично, эмоционально заряжено, сущностно переживаемо*, поскольку касается закрытой области субъективной реальности. Эта область пребывания наиболее значимого в ценностном отношении, область бытия не просто сокрытого, а сокровенного, которая должна быть сохранена не только от поругания, но даже и от простого безразличного бестрепетного прикосновения²⁹. Сущностное знание субъектности личности является ее экзистенциальной опорой, ее душой.

У Майстера Эххарта есть высказывание о том, что у Души два лица. Ее верхнее лицо пристально взирает на Бога, нижнее – куда-то вниз, наполняя чувства; верхнее лицо, являющееся вершиной души, пребывает в бессмертии и не имеет ничего общего со временем: ему неведомо ни время, ни плоть. Человек, обретший душу, имеет, таким образом, некоторое значение и для цели становления самой высшей основы бытия мира.

Характеристика образовательного знания как *знания опытности* определяет его местоположение между знанием ради господства (знанием-властью) и знанием ради спасения, представляя личности право выбора образовательного маршрута и возлагая на нее все бремя ответственности за сделанный выбор. «Когда мы размышляем о бытии человека, противопоставляя его способности, мы подразумеваем его живую душу; когда говорим, что бытие делает выбор, мы имеем в виду, что все его проявления пронизаны личной жизнью, что каждое взятое по отдельности проявление излучает личность и что эта личность, в конечном итоге, несет ответственность»³⁰.

²⁸ См.: Morgan, C. Lloyd. *Life, Mind and Spirit*. — P. 35.

²⁹ См.: Шалютин Б. С. Указ. соч. — С. 156—157.

³⁰ Keyserling, Gont Hermann. *Kreatise Understanding*. — P. 180.

Н.И.Мартишина

ОКОЛОНАУЧНОЕ ЗНАНИЕ: СУЩНОСТЬ И СТРУКТУРА

Одним из главных направлений современного развития теории познания является включение в поле ее рассмотрения многообразных форм познания и знания, обнаружение несводимости этих форм друг к другу. Гносеологическая традиция достаточно долго связывалась с рассмотрением науки в качестве основной или, по крайней мере, эталонной формы познания; соответственно и проблема структурирования форм познания в основном сводилась к демаркации науки и венаучного знания. Критериям научности придавался в этом контексте неявно оценочный характер – они разделяли подлинное и неподлинное знание, нормативные и маргинальные формы.

Развитие гносеологии как феноменологии познания, осознание принципиальной вариативности знания, критика радикального сциентизма и признание возможной оправданности, истинности и ценности знания за пределами науки привело к переопределению ряда проблем, в том числе и проблемы структурирования когнитивного комплекса. Последнее утрачивает априорно-иерархизирующий характер и ориентировано на выявление многообразия параллельно развертывающихся познавательных форм, каждая из которых имеет собственные гносеологические основания и функции. Наиболее значимые классификации такого рода базируются, как правило, на рассмотрении познавательной деятельности в ее универсальности как стороны человеческой деятельности вообще.

В рамках такого подхода в первую очередь специфицируется знание **практическое** (вырастающее из определенной области практики и обслуживающее ее), **духовно-практическое** (культово-регулятивное, художественное и т.п., возникающее также в непознавательном контексте, но опирающееся на разнообразные виды деятельности) и **теоретическое** (формирующееся в специальной исследовательской деятельности). Обнаруживается различие повседневного практического знания и специализированных форм практического познания – первое является всеобщим, формируясь в процессе обычной жизнедеятельности, вторые связаны со спецификой видов практической деятельности, это, прежде всего, сферы неконцептуализированных и не вполне рефлекслируемых навыков действия с объектом и различные формы профессионального мышления. С другой стороны, выделяются различные специализированные виды концептуального знания, одним из которых выступает наука.

Рассмотрение соотношения видов познания на этом уровне основывается на выявлении универсально-родовых черт познания как инварианта деятельности. На основе системной концепции познания И.Я.Лойфман выделяет виды гносеологических образов, каждый из которых характеризуется определенным типом единства предметного, оперативного и оценочного аспектов. Научное понятие выполняет предметно-описательную функцию, воспроизводя объект, оперативно-предсказательную, – направляя деятельность человека и расширяя знание об объекте, и оценочно-объяснительную, – устанавливая значимость в соответствующей системе знаний. Художественный образ характеризуют предметно-изобразительная, оперативно-конструктивная и оценочно-экспрессивная стороны. Нравственная норма последовательно усваивается в ее предметно-императивном, оперативно-мотивационном и оценочно-санкционирующем содержании. Мифологема моделирует предмет, задает ритуал как способ действия с ним и определяет оценку через его этиологию. Своеобразие религиозного символа состоит в иносказательности предметного плана, оперативная функция трансформирована в культовую, а оценочная – в сакральную¹.

Спецификация этих видов гносеологических образов как субстратных единиц когнитивного поля позволяет дифференцировать конкретные формообразования, возникающие на их основе. В свете такого анализа понятно, что обладают

¹ Руткевич М.Н., Лойфман И.Я. Диалектика и теория познания. — М.: Мысль, 1994. — С. 292—306.

когнитивной самостоятельностью в качестве значимых видов знания религиозное, мифологическое, художественное мышление. На основании наличия субстратной основы и собственных закономерностей организации мыслительной деятельности о них можно говорить как о специфических формах (способах) познания, существующих и развертывающихся параллельно науке. Итак, первичное структурирование всего познавательного комплекса дает следующий результат: обыденное (по) знание; специализированное предметно-практическое знание (профессиональные навыки, умения, операции); специализированные виды концептуального вненаучного (по) знания (религиозное, мифологическое, художественное и отчасти философское); научное (по) знание.

Данное разграничение видов и форм знания не должно рассматриваться как жесткое и неизменное. Постпозитивистская философия науки пришла к выводу о невозможности провести демаркацию науки и вненаучного знания, задав критерии списочным способом и оценивая однозначно соответствие или несоответствие им. Представляется, что отношение между специализированными видами концептуального знания описывается скорее витгенштейновским принципом «семейного сходства». Рассматривая совпадение отдельных сторон, определяющих религию и мифологию, мифологию и художественное познание, художественное познание и философию и т.д. и в то же время осознавая их существенное различие, «мы видим сложную сеть подобий, накладывающихся друг на друга и переплетающихся друг с другом, сходств в большом и малом»². Как пишет Л. Витгенштейн, объясняя свой термин, «так же накладываются и переплетаются сходства, существующие у членов одной семьи: рост, черты лица, цвет глаз, походка, темперамент...»³. Квалификация соотношения как семейного сходства фиксирует, с одной стороны, обособленность и самостоятельность отдельных представителей «семейства», с другой – их принадлежность к единому целому, прочность и многообразие существующих между ними связей.

В каждом из этих видов знания существует нормативность, и соответственно выделяется некоторая совокупность концепций, представлений, гносеологических образов вообще, в наибольшей степени соответствующих эталонам, или, несколько переосмысливая термин М. Полани, фокусное знание данного вида. Наряду с ним определяется периферийная сфера каждого вида знания, где степень соответствия нормативам снижена. Так, для религии это – совокупность ересей, для искусства – авангардные течения и т.д. Логическим пределом периферийности и следствием прозрачности границ является возникновение промежуточных, гибридных когнитивных форм, где снимаются и переплетаются черты различных видов знания. Углубление периферийности некоторой концепции по отношению к нормативам ее базового вида познания приводит к выходу за пределы данного вида, к реализации ее уже в рамках и по стандартам иной познавательной формы. В результате для каждого вида знания возникает «периферия-1» – область сниженной нормативности, а также неканонические, ненормативные реализации фундаментальных его ориентаций, и «периферия-2» – превращенные

² Витгенштейн Л. Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. — М.: Гнозис, 1994. — Ч. I. — С. 111.

³ Там же. — С. 111.

его формы, реализованные в пределах и по стандартам иного вида знания. Рассматривая взаимодействие на границах различных видов знания, обнаруживаем, по-видимому, типичную ситуацию, когда периферия-1 по отношению к одному выступает как периферия-2 для другого, и наоборот.

Рассмотрим последнее на примере взаимодействия науки и литературы как формы художественного осмысления мира. На стыке между ними находятся два специфических формобразования – учебная и научно-популярная и научно-художественная литература.

Научно-популярная литература выступает в пределах науки как периферия-1. Она, бесспорно, является формой объективации принятой научной картины мира, теоретических представлений в данной предметной области, к ней предъявляются соответствующие требования – адекватность, достоверность, обоснованность, точность и т.д. Более того, некоторые аспекты движения научной мысли в данной области – перспективные приложения отдельных разработок, нетривиальные интерпретации, междисциплинарные связи – могут в течение определенного времени получать преимущественное развитие именно в популярной литературе. С другой стороны, задачей популярной литературы, в отличие от науки, является не создание и расширение знания, а его распространение как уже готового, наличного. Отсюда – тенденция к канонизации воспроизводящегося образа реальности, стремление к доступности (соразмерности) для читателя, допускающее меньшую степень соответствия, использование математического и категориального аппарата не в полном объеме, снижение уровня абстрактности. Последовательность изложения в научно-популярной литературе определяется задачей объяснения, а не выведения и может существенно отличаться от хода научной мысли, приведшего к открытию. Стиль изложения также может быть иным по сравнению с принятым в науке, поскольку ориентирован на направленное формирование интереса у читателя, не являющегося специалистом в данной области; в связи с этим в построении текста используются соответствующие стилистические приемы, возникают лингвистические особенности. Все это говорит о трансформировании нормативности по отношению к стандартам самой науки. Присутствие в научно-популярной литературе ориентаций на занимательность, вовлеченность читателя, в том числе эмоциональную, расширение способов интерпретации, использование художественных средств и приемов раскрывает ее родство с художественной литературой и позволяет оценить ее как периферию-2 по отношению к художественному познанию.

Аналогично обстоит дело с научно-художественной литературой (историческая проза, научная фантастика и др.). В пределах художественного творчества существует традиция оценки этих жанров как специфических (периферия-1), поскольку в них присутствует не обязательная для «фокусной» художественной литературы ориентация на «истину факта» (кроме художественной правды образа), что создает видоизмененные условия для развертывания сюжета, обрисовки персонажей и т.д. Подчеркнем, что вопрос о принадлежности к ядру, или периферии, и вопрос о ценности и значимости – это разные проблемы. С.Лем утверждает: фантастика «имеет или... должна иметь дело с человеческим родом как таковым... а не с отдельными индивидами, все равно – святыми или чудовища-

ми»⁴. Это определяет ее статус как подлинной литературы – она апеллирует к общечеловеческим ценностям – и одновременно характеризует специфику раскрытия художественного замысла.

По отношению к науке научно-художественная литература выступает как периферия-2, так как определяется законами художественного творчества, но использует научные идеи, научно установленные факты и включает структуру логико-дискурсивного моделирования реальности.

Таким образом, научно-популярная и научно-художественная литература выступают соответственно как периферия-1 и периферия-2 (внутренняя и внешняя) по отношению к науке; к художественному познанию их отношение аналогично, но реализовано в обратной последовательности (научно-художественная литература – периферия-1, научно-популярная – периферия-2).

Внутренняя дифференциация видов знания на фокусное, периферийное-1, периферийное-2 знание создает логическую основу для введения понятия околонучного знания как самостоятельного по отношению к вненаучному (аналогично может быть введено понятие околофилософского, околорелигиозного и т.п. знания). Околонучное знание определяется как совокупность специфических форм познания, концентрирующихся вокруг науки, воспроизводящих некоторые из присущих науке гносеологических особенностей, но не соответствующих критериям научности в полном объеме и реализующихся в стандартах иных видов знания. Поскольку «научное знание проходит в науке целый ряд своеобразных “фильтров”, позволяющих повысить степень его достоверности, объективности»⁵, околонучное знание может быть охарактеризовано так же как знание, прошедшее лишь некоторые из этих фильтров. В настоящее время в литературе существует терминологическая неопределенность, связанная с употреблением термина «вненаучное знание» в широком (все виды знания за пределами науки) и узком смысле (круг концепций, похожих на науку, но наукой не являющихся). Представляется целесообразным использовать для обозначения этих существенно отличающихся по объему и явно различных содержательно понятий разные термины и говорить в первом случае о вненаучном, во втором – об околонучном знании. В этом отношении использование термина «околонучное знание» эвристично.

В дальнейшем исследовании околонучное знание, в свою очередь, может быть структурировано на основе оценки базовых идей, методов и нормативов развития знания в рамках каждой конкретной его разновидности. Представляется возможным выделить в его составе: псевдонауку (лженауку) – концепции, построенные на принципиально неверных основаниях, претендующие на самостоятельность в данной предметной области, базирующиеся на эмпирическом материале, полученном с существенными отклонениями от нормативных процедур научного исследования, и аналогичных теоретических построениях (концепция Т.Д.Лысенко); экстрануку – учения мистического плана, основной объект которых лежит за пределами данного бытия, представляя собой сверхреальность, а

⁴ Лем С. Моя жизнь // Собр. соч.: В 10 т. — М.: Текст: Ред.-изд. фирма «Риф», 1992. — Т. 1. — С. 16.

⁵ Пукшанский Я.Б. Обыденное знание: Опыт философского осмысления. — Л.: Изд-во ЛГУ, 1987. — С. 93.

методы иррациональны и противопоставляются научным как примитивным и грубым (мистическая танатология); научную апологетику – своеобразные учения, объект которых также лежит за пределами наличного бытия, но при этом персонафицирован, т.е. обоснования богословских истин посредства определенной интерпретации данных нормативной науки и использования научных средств (примером работы такого рода является известная у нас книга Г.Морриса «Сотворение мира: научный подход»); паранауку – совокупность концепций, базирующихся на ненормативных интерпретациях рациональных в своей основе исходных положений, где воспроизводятся специфические признаки научного знания при замещении ряда критериев научности противоположными ориентациями; народную науку – комплексы знания, транслирующиеся преимущественно в устной форме и концентрирующиеся вокруг определенных областей деятельности (народная медицина, педагогика, метеорология) и т.д.

В свете сказанного можно представить в когнитивном комплексе в целом и место в этой системе отдельных форм околonaучного знания следующим образом.

Представляется, что на стыке философии и науки вряд ли можно выделить устойчиво воспроизводящиеся формы околonaучного знания, главным образом из-за неоднозначности соотношения науки и философии в целом: одни концепции и направления в философии конституируются как научные, другие – как вне-научные, специфические. По-видимому, в этом взаимодействии становление околonaучного реализуется на уровне локальных концепций в спектре бесконечно разнообразного философского знания. Особенно же быстрый рост околonaучного знания происходит на стыке науки и мифологии, в силу парадоксальной близости, глубинного тождества по некоторым ориентациям этих видов познания.

Д.В.Котелевский
**ОТ МНОГООБРАЗИЯ КОНЦЕПЦИЙ ИСТИНЫ
К МНОЖЕСТВЕННОСТИ ОНТОЛОГИЙ**

Многообразие концепций истины определяется различием гносеологических моделей. Не существует никакой единой гносеологии, а есть некоторое разнообразие гносеологических моделей. Но что же в таком случае определяет различие гносеологических моделей? На наш взгляд, это различие определяется многообразием типов онтологий, другими словами – многообразием концепций истины и истин вообще основывается на многообразии онтологий.

Здесь в некотором прояснении нуждается само слово «онтология». Онтология как логос о бытии имеет своим предметом бытие. Но такой логос, имеющий своим предметом само бытие, возможен лишь при условии, что само бытие, так или иначе структурируясь, определяет способ своего наблюдения, способ говорения о себе. Другими словами, бытие, организуясь определенным образом, создает определенный язык, имманентный этому бытию и в конечном итоге создает логос о бытии, онтологию, вместе с которой бытие только и является полным, являет себя как бытие.

Само бытие, понимаемое в самом широком смысле, никогда не идентично. Оно неидентично для различных событийных, социальных контекстов. Оно как

социальное бытие также неидентично и в истории, что показано в работах Маркса. Бытие неидентично для разных социальных единиц и структур. Однако, признавая различие бытия, необходимо отказаться от того, чтобы обосновывать преимущество одного бытия над другим, так как это неизбежно ведет к созданию метаязыка, идеологического языка, который будет останавливать различие многообразных способов бытия в пользу какого-то одного из них.

Идентичность бытия фиксируется в связке «есть». Такая связка как бы предполагает, что бытие всегда есть идентичным образом. Именно на основе такой идентичности существует аристотелевское понимание истины как соответствия высказывания и сущего. Лишь предполагая идентичность бытия и вместе с тем идентичность отношения высказывания и сущего, можно понимать истину как соответствие высказывания и сущего. Задача здесь состоит в том, чтобы преодолеть такое понимание истины и понять, что бытие бытиится как неидентичное.

В результате такого понимания истины мы приходим к необходимости признания того, что каждое бытие, каждое сущее полагает свой способ отношения высказывания и сущего. Другими словами, в высказывании о сущем связка «есть» всегда наличествует различным образом. Собственно говоря, здесь вообще исчезает возможность говорить об этом отношении, так как это отношение начинает само находиться в работе, само меняет себя. Разное сущее, таким образом, предлагает тот или иной способ высказывания о нем как имманентный своему бытию способ организации части своей «сподручности», или, другими словами, как способ организации имманентной его бытию речевой практики. Вместе с тем или иным способом высказывания о сущем в том или ином бытии или способе бытия фиксируется, таким образом, и способ отношения между высказыванием и «предметом высказывания» как некий зазор между говорением и сущим, между тем, как нечто высказано о сущем, и тем, что в следующий момент определяет возможность оценить правильность высказанного. Такой зазор существует не просто как возможность сказать иначе, но как видимость множественности вариантов «сказать иначе», видимость одновременно, в тот же момент, когда нечто высказывается. Такой зазор, как подобная видимость, является одновременно и видимостью того или иного способа саморефлексии как таковой. В этой точке зазора самонаблюдение или саморефлексия только и может осуществиться как таковая, ибо в других местах саморефлексия может лишь погружаться в глубь себя, не обнаруживая себя как таковое. Такая точка зазора вместе с тем оказывается и точкой порождения концепций истины как таковых, местом, где только и может возникнуть такая вещь, как «концепция истинь». В результате «концепция истинь» является лишь способом саморефлексии, способом обнаружения рефлексии как таковой. Но такой способ скорее указывает не на саму структуру рефлексии и ее возможности, сколько своим способом существования проявляет и свидетельствует о том мире, том бытии, в зазоре которого эта концепция возникает.

Таким образом, анализ той или иной концепции истины может быть удачным только тогда, когда исследуется структура бытия, из которой создается какой-либо образ истины. Анализ онтологической структуры, структуры бытия, раскрывает способ существования той или иной концепции истины, так как она также бытийствует и является частью какого-либо определенного бытия. Такой анализ

может быть произведен через анализ структуры различных типов пространств дискурсов, производящих разным способом истины и различным способом представляющих в себе истину «как таковую». Подобный анализ возможен в силу того, что структуры бытия и структуры дискурса, имманентного этому бытию, взаимопригнаны и представляют собой одну общность – локальность или Территорию (понятие Территория мы здесь заимствуем из лексики Гваттари)¹. Все многообразие социальной практики с ее множественными представлениями об истине может быть, таким образом, рассмотрено через такие локальности-Территории и способы их соединения. В результате анализ локальных пространств бытия одновременно является прояснением той структуры бытия, которая приводит к возникновению на поверхности бытия того или иного способа представления об истине как способа отношения «высказывания» и «действительности», или, если быть более точным, – к прояснению определенного способа существования зазора бытия как места, где это отношение возникает в качестве рефлекслируемого.

¹ См.: Гваттари Ф. Язык, сознание и общество // Логос. — 1991. — Вып. 1. — С. 152—160.

Ал-др Г.Кислов
ДЕТСКАЯ БОЛЕЗНЬ ЦЕЛЬНОГО ЗНАНИЯ

Новейшей философией приложено немало усилий для преодоления психологизма в теории познания. Меж тем то очевидное обстоятельство, что познание имеет свой субъект, а он – что ж поделать – весьма психологичен, делает неустранимой психологическую составляющую в гносеологической проблематике. Правда борьбы с психологизмом в том, что познание есть нечто слишком особое в жизни человека в сравнении с прочими разнообразными его духовными и душевными проявлениями. Познание имеет дело с истиной, хотя бы со стремлением к ней. А истина непродушна от ищущего ее. Она ему внеположена, трансцендентна. Истина сверхпсихологична, что и дистанцирует гносеологию от психологии.

Но гносеология не может совершенно устранить тему ищущего истину, движущегося к ней. При всей сверхпсихологичности истина может овладеть, а то и объяснить душу (психологическое). Этих объяснений и жаждет познающий – Эрос, без которого нет познания и изучающей его гносеологии. Однако душа способна и к безбрежной уклончивости от истины. И как бы мстя неверной истине душе, гносеолог оставляет от души одну частичку – само стремление к истине. Гнев его на душу настолько велик, что он противопоставляет эту частичку всей душе и изгоняет всякий намек на психологию в гносеологии. В итоге последняя предстает в виде весьма искусственной конструкции, призванной обеспечить человеку победный марш к истине.

Вариантами этой победно сконструированной гносеологии особенно изобилует XX век – от Э.Гуссерля через венцев к постпозитивистам. Все варианты весьма эвристичны, логически непротиворечивы, концептуально самодостаточны. Гносеология одержала многообразную победу над психологией. Причем на своей – гносеологической – территории: победу внутри конструкций. Чего не

скажешь о победе истины над душой: ни одна из гносеологических конструкций не стала средством надежного победного продвижения души к истине. Гносеология не обеспечила имманентность истины душе.

Есть давно существующий тип знания, по-своему разрешающий проблему трансцендентного и имманентного вообще, истины и души человеческой, в частности. Речь идет о богословии авраамических религий. Попробуем вступить с ним в «диалог культур».

Мир сей есть мир тварный и уже поэтому несовершенный. Тем более, что мир этот падший, богооставленный. Тварь отпала от Творца, и, как следствие, тварь отпала от твари. Этот мир становится миром распада, хаоса. В нем все разделяется, в том числе истина и душа, душа и душа, знание и знание (ср. с пролиферацией П.Фейерабенда), наука и наука, психология и гносеология. Но распадается и сам распад. Он не тотальный, а пульсирующий, из хаоса рождается порядок (вполне по И.Пригожину), а точнее, порядки, как бы в себе несущие свое основание, свой центр, свою цель. Но и эти монады, самодостаточные субстанции не вечны в мире сем, как не вечны и производящие их теории.

Однако мир сотворен из любви, из милости. Потому распаду противостоит не только сам распад, но и милость Божия. Ею же дано и откровение, истина. Но в мире сем она предстает человеку как одно из бесконечных профилирующих знаний. Найти же истинный критерий истины, то есть проверить богооткровенное богооставленным невозможно. Логика видит здесь лишь круг в доказательстве и размыкает его в дурную бесконечность, имманентную самой себе, обесмысливающую всякую мысль о чем-то трансцендентном самой себе. Душа и сама истина становятся лишь моментами этой бесконечности, постичь которые удобнее отдельно друг от друга. Гносеология удобнее без психологии. А на фоне их фатальной разделенности и сотворяется пульсация слияний души с истиной. Но слияния столь мгновенны, невыразимы, невняты, неубедительны...

Есть много параллелей теологии творения в психологии детства и взросления. Начало человека – психологически начало целого мира. Дитя – не аналитик. Но и не «синтетик». Дитя даже не целостно познает мир и даже не целостно к нему относится. Дитя-в-мире. Дитя смотрит-из-него. Оно еще не дистанцировалось от мира. Оно и есть этот мир. А мир в нем и есть дитя. Его смотрение есть смотрение-мира-на-себя. Потому так всеильны детские впечатления. Величайшее чувство правды, им свойственное, – до-верие – происходит из слитности с миром: мир себе не лжет, точнее, это как бы сам мир говорит себе: «Я таков», «еси»¹.

Каждый шаг взросления есть шаг дистанцирования от этой первоначальной слитности, есть распад ее, дифференциация, усложнение отношений и связей со становящимся все более дискретным миром. Мироцентризму на смену идут эго- и другие центризмы, усложняются внешний и внутренний миры, значимых центров может становиться все больше, а полицентризм может взорваться отрицанием каких-либо ценностей вообще – а(анти)центризмом. Но распадается и усложняется не только мир, не только совокупность отношений с ним, но и сам этот распад, порождая островки цельности – тихие берега моря страстей. Увы, вновь и вновь размываемые...

¹ См.: Флоренский П. Детям моим; Воспоминания прошлых дней; Генеалогические исследования; Из Соловецких писем; Завещание. — М.: Моск. рабочий, 1992. — С. 98—99.

Душа же продолжает алкать цельности, полноценной, всеединой, былой. Душа болит тоскою по ней, болит от недосыгаемости ее. И боль эта детская: внутреннее дитя болит во взрослом. В утробе все мы мудрецы – тема, которую мы найдем и в Ведах, и у Платона, и в Талмуде, и в Агни-йоге. Рождение выбивает почву из-под ног, а дальше – жизнь в поисках и потерях фундамента.

Вся история гносеологии выстраивается в линию относительно чистого фундаментализма. Сначала это монофундаментализм – рационалистический или эмпирический (сенсуалистический). Неполнота обоих побуждает к их объединению по принципу дополнительности – к бифундаментализму, который проложил путь полифундаментализму. Чувственные данные и рациональные априоры, откровения и озарения, интуиции и прафеномены – все стало мозаичным фундаментом знания. А знание стало знанием на песке, пролиферирующем в бесконечность, неотличимым от незнания. И, наконец, эпистемологический анархизм разродился антифундаментализмом. Знание повисло в воздухе, опираясь лишь на себя в этом распадающемся мире, где все летит из-под ног, где остается уповать лишь на случайные «порядки из хаоса» или на трансцендентное, в котором и подлинный фундамент, и подлинный центр, и подлинная цель. И вся проблема лишь в том, что их там не искали.

Но трансцендентное заглядывает в этот мир по своей, а не по нашей воле. И нетерпеливая душа опять заболевает тоской по всеединству, страдает от невозможности полноценного сбора в целостность, обольщается удачами, очаровывается ими и вновь разочаровывается, гонит эту боль из гносеологии в «чистую» психологию. Поэтому дитя опять на время объединяет взрослых, особенно своими болезнями, которые лишь целым и исцеляются. Временное же целое не есть целое. А о вечном и разговор вечный.

И.Н.Богданова

В ПОИСКАХ АДЕКВАТНОЙ ФОРМЫ ЗНАНИЯ

Утверждение, согласно которому сознание существует в форме знания (К.Маркс), означает, что всякая форма сознания имеет определенное познавательное, то есть говорящее нам об объекте, содержание. Принимая во внимание данный факт, человек стремится сегодня «выбраться» из весьма затруднительного положения, в которое он попал несколько столетий назад, когда, уверившись в полном познании самого себя, а также в том, что уже выработаны критерии рациональной деятельности, преувеличил возможности науки. Причин тому было множество, но и последствия не заставили себя ждать. Предельно возвышенное научное познание отрешилось распространить присущие ему формы и стандарты на все, в том числе и самые потаенные сферы бытия и сознания. В глазах философов человеческое познание предстало как торжественное шествие к абсолютной истине, шествие, в ходе которого осуществляется прирост все новых и новых истин, дополняющих друг друга.

Однако со временем становилось все более очевидно: то, что работало в науке, далеко не всегда шло на пользу иным культурным образованиям и способностям человека. Уповая на жестко рациональные процедуры, познание много по-

теряло. Оказался весьма ограниченным и философский анализ познавательной деятельности: теория познания, призванная заниматься исследованиями многообразных способов духовного освоения мира, также ограничила себя лишь сферой науки.

Рождение современных теорий (типа «интеллектуальной экологии»), принимающих плюралистическую установку, уравнивающую разные «формы знания» как в диахронных, так и синхронных срезах, создают предпосылки для обогащения познавательной культуры. Идея культурного плюрализма требует положить в основание современной теории познания типологию различных форм знания, ибо совершенно ясно сегодня, что у знания нет единственно адекватной формы, а позиция, лишаящая до- или ненаучное знание всякого когнитивного содержания, не отвечает современным потребностям развития гносеологии.

Однако движение вперед в деле создания новой гносеологической парадигмы вряд ли возможно без осмысления уже имеющих место философских концепций, обозначивших наиболее рельефно идею познания «целостным духом». Мы позволим себе остановиться на двух из них – концепции «цельного знания» Вл. Соловьева и «философской веры» К. Ясперса. Обе они, выросшие из критики рационализма как «первородного греха» западной мысли, стремились, каждая по-своему, обогатить арсенал гносеологической мысли. Теоретико-познавательная проблематика при этом оказалась частью и одновременно сложной основой философско-исторических (историсофских) построений авторов, сделавшись в конечном счете теорией исторического знания и познания.

Русское мышление в своей типично-национальной форме никогда не было «чистым познанием», бесстрастным теоретическим пониманием мира, «оно всегда было выражением религиозного поиска святости»¹, отсюда и понятие конкретно-онтологической «живой истины», ставшее предметом русских духовных поисков и творчества. Как и многие другие русские мыслители, Вл. Соловьев стремится не только понять мир и жизнь, но и постичь главный религиозно-нравственный принцип мироздания, чтобы преобразить мир, очиститься и спастись. Он жаждет безусловного торжества истины как «истинного бытия» над ложью, значит, истина не только производная абстрактная категория познания, в своем первичном смысле она выступает как конкретная онтологическая сущность, сущностное основание жизни. Метафизическое ядро философии Соловьева обозначается его собственным неологизмом – всеединство. Интуиция всеединства делает Соловьева универсалистом по своей основной направленности и приводит к своеобразному переплетению идей теории познания, онтологии, религиозно-этической мысли и философии истории.

Согласно Соловьеву, человек может найти нравственное успокоение только с человечеством в универсальном духовном организме коллективной жизни людей. Называя человечество «органическим субъектом» исторического процесса, философ убежден, что в своем развитии оно идет к определенной цели. На вопрос о том, что есть эта цель человеческого существования, могут ответить религия, философия и наука только в своей совокупности. Поскольку вся человеческая история видится Соловьеву как постепенное восхождение человека к Богу,

¹ Франк С.Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии // Филос. науки. — 1990. — № 5. — С. 86.

как процесс становления Богочеловечества, идея Богочеловечества и полагается в основание системы «цельного знания».

История в концепции Соловьева включает три больших периода, критерием выделения которых служит соотношение сфер и степеней общечеловеческой жизни (форм общечеловеческого существования), выражающих содержание исторического процесса, Соловьев называет три сферы: творчество (мистика, изящное и техническое искусство); знание (теология, отвлеченная философия и положительная наука); практическая деятельность (церковь, государство, земство). Начало исторического развития характеризуется «внешним» невольным единством указанных сфер, но его цель – достижение внутреннего, свободного единства. Последнее мыслится им как органическое целое, которое, будучи множественно-тройственным в своих органах и членах, есть в то же время тождество Красоты, Истины, Добра (свободной теургии, свободной теософии, свободной теократии, и это представляет собой окончательное идеальное состояние человечества).

Соловьев убежден, что синтез философии и науки с богословием создает возможность «цельного знания», а цельное знание с «цельным творчеством» образует в «цельном обществе» «цельную жизнь». «Цельная жизнь» (Идеальное состояние, Царство Божие, Вселенская церковь) – это и есть истинно-сущее, предмет свободной теософии – внутреннего свободного синтеза трех форм знания (мистицизма, рационализма и эмпиризма или логики, метафизики и этики). Только в этом синтезе, считает философ, и может мыслиться истинная философия, цель которой – содействовать в своей сфере, то есть в сфере знания (опирающегося на соответствующие методы: диалектику, анализ и синтез), перемещению центра человеческого бытия из его данной природы в абсолютный трансцендентный мир, что означает внутреннее соединение человека с истинно-сущим.

Итак, отойдя от магистрального развития философии Нового времени с его радикальной автономностью и секуляристическими установками, Соловьев стремится согласовать вероучение и верознание с задачами философской работы, показать, как вера совпадает с истиной. Вдохновляясь идеей христианизации человечества, пониманием истины как конкретного постижения бытия, от которого человек отошел, но к которому должен возвратиться, укоренившись в нем, русский философ рассматривает развитие мира как «осмысленный богочеловеческий процесс», предполагающий взаимное действие человеческой активности и Божьей Благодати, результатом которого должно стать «положительное всеединство». Проводимая таким образом идея активной эволюции означает признание необходимости нового, сознательного этапа развития мира, когда человечество направляет его в ту сторону, в какую диктует ему нравственное чувство и разум.

Считается, что русская религиозная мысль «пробудилась от спячки вследствие толчков, полученных от германской философии, главным образом, от Шеллинга и Гегеля» (Н.Бердяев). Есть, однако, все основания полагать, что она оказала и обратное влияние на дальнейшее развитие западной философской мысли. Не смотря на исторически сложившуюся изолированность России, оригинальные и самобытные системы многих русских мыслителей были известны в Европе прежде всего благодаря русским философам-эмигрантам (Д.С.Мережковский, Н.А.Бердяев, С.Н.Булгаков, Н.О.Лосский, Л.И.Шестов и др.). Будучи частью единого по-

тока русской философии, они в своем творчестве во многом продолжали традиции таких гигантов философской мысли, как Ф.М.Достоевский и Вл.Соловьев. В свою очередь, воззрения представителей зарубежной русской философии не только привлекали внимание многих выдающихся западных мыслителей (Д.Лоренца, М.Шелера, М.Бубера, К.Ясперса), но и нашли свое продолжение, и прежде всего в философии экзистенциализма².

Создавая свою философскую концепцию уже в XX столетии, К.Ясперс, как и многие другие представители экзистенциализма вообще и религиозного в частности, демонстрирует свое нежелание мириться с тем, что, обретя собственные мировоззренческие ориентиры, наука эмансипировалась от религии. Будучи убежденным в том, что наука виновата в невзгодах современного мира не сама по себе, а в силу утраты ею верной мировоззренческой перспективы, когда торжествует гуманизм, возвеличивающий мощь разума и принижающий веру, Ясперс стремится на место традиционной и догматической веры поставить «научнообразную веру», в которой знание подкрепляло бы религию. Тем самым обосновывается особая «философская вера», совмещающая веру в науку с верой в Бога.

Время рождения философской веры – это искомая ось мировой истории – «осевая эпоха» («осевое время», «осевой период»). Это время появления человека такого типа, какой сохранился и по сей день. Речь идет о духовном человеке, ибо осевое время – время одухотворенности, пробуждения духа и вообще начало общей истории человечества.

В отличие от классического марксизма основу единства диалектики социального развития Ясперс обнаруживает не во внутренне присущих ей движущих силах, а в способности человека к тому, что именуется «философской верой». Проявление этой способности – Философствование – начинается, по мнению Ясперса, с осознания определенной ситуации. Человек перестает быть слепым орудием господствующих над ним бессознательных сил, он пробуждается к ясному, отчетливому мышлению. Осознание своих границ, своего бессилия перед «последними вопросами бытия» – смертностью, хрупкостью своего существования приводит человека к размышлению над одним общим вопросом – о смысле человеческого существования, его подлинном бытии, экзистенции. Приход философии на смену мифологии не несет утраты смысла человеческого существования. А происходит это потому, что допускается существование бытия, трансцендентного мысли. Именно это бытие и становится предметом не знания, а веры, поскольку для Ясперса Незнание выступает не субъективным показателем бессилия человеческого ума, а объективным свидетелем наличия особого рода бытия – трансценденции.

Коль скоро, по мнению Ясперса, истину, которую человек теряет в одиночестве и своеволии, он может найти, установив связь между людьми, то «философская вера» становится верой в коммуникацию. Философ настаивает при этом на значимости «экзистенциальной коммуникации», требующей от человека порвать свои социальные связи и отношения, что только и может привести к установлению отношений, основанных на взаимной любви и безграничном доверии.

² Волкоглонова О.Д. Русская идея в западной Европе //Филос. науки. — 1990. — № 6. — С. 52—54.

Итак, поиск истины приводит Ясперса к потребности коммуникации перед лицом «трансценденции». Трансценденция же есть тот предмет, по отношению к которой и совпадают знание и вера.

Не противопоставляя религию и познание, а вводя тройственное деление – «наука, философия, теология», – Ясперс пытается прояснить, как это происходит в реальном процессе познания. Вера и знание как бы встречаются в «философской вере», а философия при этом получает самостоятельное место между ними. Занимая промежуточное положение между наукой и религией, философия не останавливается перед вопросами, на которые наука бессильна дать ответы, а стремится ответить на них с помощью веры, но не религиозной, а философской. В этом смысле философская вера потому и вера, что существование трансценденции не может быть доказано с помощью положительных аргументов разума, но она потому и философская, что все-таки предполагает знание о трансценденции, подтверждаемое отрицательными аргументами разума.

Дополняя научное знание философской верой, особую заслугу Философии Ясперс видит в том, что благодаря ей наука осознает свои границы и не стремится выйти за пределы «вещного мира», а значит, не претендует на познание бесконечного. Отсюда и вытекает мысль Ясперса о философии как «осознании незнания», поскольку, считает он, натолкнувшись на границы своего мышления, осознав его конечность, человек в незнании постигает свое бытие. Это происходит в экзистенциальном акте веры.

Можно ли в таком случае говорить о результатах философского познания? Ясперс так говорит об этом. Вера не означает ни определенного содержания, ни догмы. Отличительная особенность «Философской веры», черпающей свои истины из библейской религии, заключается в ее независимости от откровения, ей чуждо опредмечивание, она не объективирует содержание веры, ее отличает непредвзятость, открытость, терпимость, отсутствие Фанатизма, в ней отсутствует догматизм религиозного вероучения. Исходя из этого, Философия мыслится Ясперсом как особый вид познания, в котором, однако, познавательная функция не имеет никакой ценности, а потому философская истина экзистенциальна, то есть неповторима и однократна. Не имея общезначимого и принудительного характера как наука, она не приводит ни к каким результатам. Философия согласно такой интерпретации не обладание истиной, а ее поиск, в противном случае она впала бы в догматизм, то есть дала бы окончательное, завершенное, азбучное знание. Это не случается исключительно потому, что философствование означает «быть в пути», это особый метод – «трансцендирование поверх предметного», ибо в конечном счете бытие, целое, мир, как бы и не есть предмет Философии, поскольку эти понятия не раскрывают смысла.

Ясперс убежден: как только нечто облекается в предметную форму, так знание об этом предмете превращается в застывшую догму. Протест против догматической философии – это центральная идея всей ясперовской теории познания.

Философская вера для Ясперса – это своего рода противоядие против «окончательных рационалистических утопий». Утверждение, согласно которому на все вопросы, выступающие в качестве предмета философии, последняя никогда не может дать окончательного ответа, и отнесение к постулатам философской веры

проблемы духовного единства человечества, единства истории и самого человека помогают Ясперсу при решении конкретной проблемы исторического единства остаться на позиции бесконечной открытости будущего и краткости начала.

Основная парадигма «технологической мысли», в соответствии с которой то, что создано своими руками и процесс чего можно контролировать, можно разять на части – лишь в том мы находим полноту истины, – привела к забвению очевидного факта – «нетехнологичности души». Представители религиозной философии XIX – XX столетий стремятся напомнить о том, что в мире есть области, где кончаются проблемы и начинаются тайны, и необходимо мужественно признать и принять, что не все зависит от нас и есть нечто неустрашимое. Есть нетехнологические трудности, и они не носят временного характера. Их нужно принять: нашу смертность, конечность, доступность страданиям. Эти проблемы нельзя решать в ходе культурного прогресса.

С осознанием последнего и связано новое обращение к феномену веры, способной избежать «удушающе печальной вселенной рационализма» (Г.Марсель). В поиске адекватной формы знания, признав необходимость справедливой гармонии между верой и знанием, И.Вл.Соловьев, и К.Ясперс обращают внимание на то, что в науке и духовном познании задействованы разные структуры человеческого существа. Если в науке человек действует как «чистый ум», то в духовной сфере человек предстает как личность, в которой воедино собрана вся целокупность бытия, а потому вера, в противоположность научному познанию, становится «ответственно осознанным движением сознания».

Возможно, далеко не бесспорными выглядят концепции, определяющие значимость гармоничного слияния веры и знания. Согласно Соловьеву, оно необходимо для определения справедливого устройства жизни, становящегося на пути всеобщей христианизации. Но, по мнению же Ясперса, это предпосылка «безграничной коммуникации на ниве всемирной истории». Но бесспорны, на наш взгляд, содержащиеся в них указания на то, что вера – важнейший феномен внутреннего духовного мира человека, означающий непосредственное принятие сознанием смысложизненных положений как высших истин, норм, ценностей, признание того, что вера основывается на внутреннем чувстве (интуиции), на уважении к чуждому опыту и традиции.

Осмысление данных положений, признание того, что вера – не некая ущербность знания, а иная форма установления отношений с Истиной – один из путей дальнейшего философского анализа проблем познавательной деятельности.

Ю.И.Мирошников

ВЕРА КАК ФЕНОМЕН КУЛЬТУРЫ

Культурная значимость и духовное напряжение вокруг феномена веры возникли благодаря христианству. Проблема веры оформилась как один из аспектов той переоценки ценностей, которая происходила в процессе становления христианского мировоззрения, его движения в толщу народных представлений.

Христианство глубоко переосмыслило и понимание человека, и его сознание. Если античность выше всего оценивала в человеке его интеллектуальные спо-

собности, то христианская идеология вознесла на щит чувства, эмоции и волю. Поставив в зависимость судьбу человека от его личной склонности, симпатии и выбора, она сделала своим самым известным требованием к каждому правоверному христианину «веру, надежду, любовь».

И язычество, и христианство знали два мира: видимый, материальный, земной и невидимый, идеальный, небесный. Существенные разногласия начинались в определении путей в потустороннее. По мнению Сократа, Платона и Аристотеля, дорогу к этой области мог осилить лишь интеллект философа, способный преодолеть дебри абстракций, не растеряться перед премудростями диалектики. Простой человек, профан, представитель толпы был навсегда прикован к грубой, чувственно данной действительности.

Для христианина небесная обитель распахивала свои гостеприимные покои, реагируя на теплоту бесхитростного сердца, а не на тонкое искусство оперирования понятиями. Античная философия в эмоциональной сфере видела служебные функции точно так же, как христианская идеология пыталась интерпретировать интеллект.

Возникновение светской философии в Новое время вновь с еще большей остротой поставило старую дилемму: вера или разум. Различные направления светской философии материализма и идеализма, рационализма и сенсуализма сходились в одном: все они признавали веру в качестве структурной единицы сознания и все стремились приписать ей лишь служебную, познавательную функцию. Такая тенденция в отношении веры объяснима тем, что, с одной стороны, не замечать веры как феномена сознания после всего того, что о ней было написано в христианской литературе, стало невозможно. С другой стороны, и в этом сходилась особенно тесно вся атеистическая философская мысль, потусторонний мир потерял свои былые четкие контуры и исчез совсем как объективная категория, превратившись в фантазию, заблуждение, обман. Так, автор трактата «О трех обманщиках» утверждал: «Если благонравные бабенки благоговоят перед Франциском, Игнатием, Домиником и другими им подобными, значит ли это, что действительно надо верить, будто разум предписывает, чтобы хотя бы одного из этих святых почитали, и полагает, что упомянутые выше люди, следуя естественному свету, признали нужным почитать какие-то высшие, невидимые силы. Ведь все это выдумки наших досужих служителей культа, которым нужно потуже набивать свои карманы»¹.

Из важнейшего понятия онтологии духовная структура мира попала в область второразрядных понятий гносеологии. Естественно, что и вера не могла сохранить своего прежнего категориального значения. Признание того, что есть два вида веры – религиозная (ложная) и нерелигиозная (научная), становится господствующим в западноевропейской культуре. Конечно, это не отменяет попыток различных авторов либо найти точки соприкосновения между религиозной и нерелигиозной верой (как это делал И. Кант), либо максимально их разделить и противопоставить. Попутно продолжается и дифференциация понятия нерелигиозной веры. К примеру, Б. Рассел насчитывает пять различных форм².

¹ О трех обманщиках // Анонимные атеистические трактаты. — М., 1969. — С. 203—204.

² Рассел Б. Человеческое познание, его сфера и границы. — М.: Иностр. лит., 1957.

Обратимся к советской философской литературе. Увлеченная перспективой «отмирания религии как пережитка прошлого», она долгое время не обращала внимания на положительный гносеологический смысл веры и связывала ее функционирование исключительно с «иллюзорным» религиозным сознанием. Так, в советской философской и психологической литературе чувство веры пытались свести к минимуму религии и выступали против позитивного употребления термина «вера». Чаще всего использование этого термина в советском смысле объясняли нестрогим, однако постепенно, благодаря усилиям таких авторов, как А.И.Горячева, П.В.Копнин, Б.Ф.Поршнев и др., в советскую философскую и психологическую литературу все же вошло более широкое понимание веры.

Если суммировать общую тенденцию в реабилитации веры, то оказывается, что в плане гносеологического содержания она есть не что иное, как **эмоционально окрашенное оценочное знание**. Познающий субъект опирается на веру как на внутреннюю оценку результатов познавательной деятельности. Оценка возникает всякий раз, как только в сознании человека начинается познавательный процесс.

Действительно, такая характеристика веры не раз отмечалась в истории философии. Например, Аристотель писал, что «за мнением следует вера (в самом деле, невозможно иметь мнения, которым, по-видимому, не доверяешь), ... вера сопровождает любое мнение, убеждение – веру, разум – убеждение»³. На обязательность оценки по отношению к любому знанию указывали и представители западной философии прошлого века. Так, В.Виндельбанд писал: «Все положения познания содержат уже ... комбинацию суждения с оценкой; они суть соединения представлений, оценка истинности которых решается в утверждении или отрицании»⁴.

В вере, кроме ее оценочного характера, обычно подчеркивалась чувственная, эмоциональная форма, делающая таким притягательным для индивида любой предмет веры. На эту психологическую особенность веры обращали внимание многие философы. Вера усиливает и оживляет любую идею и тем самым поднимает ее на уровень непосредственного впечатления. Так рассматривает веру Д.Юм⁵. Гегель называет верой непосредственное, чувственно-достоверное знание⁶.

Возвращаясь к советской философии, повторим, что постепенно была восстановлена в правах нерелигиозная вера, как она понималась Аристотелем, Д.Юмом, Г.Гегелем, Б.Расселом и другими классиками философии. Здесь отечественная мысль пошла в одном направлении с западноевропейской культурой, чего нельзя сказать по отношению к религиозной вере. До самого последнего предперестроенного времени советские философы были мобилизованы на непримиримую идейную борьбу с религиозной верой, они должны были доказывать ее иллюзорную сущность. Сегодня стали очевидными многие мнимые величины, числившиеся в качестве достижений в разработке и пропаганде «научного мировоззрения», порожденные специфической советской реальностью. Пришла в полную негодность

³ Аристотель. О душе. — М.: Соц. эк. гиз., 1937. — С. 91.

⁴ Виндельбанд В. Прелюдии: Философские статьи и речи. — СПб., 1904. — С. 25.

⁵ Юм Д. Соч.: в 2 т. — М.: Мысль, 1966. — Т. 1. — С. 220.

⁶ См., напр.: Гегель. Наука логики: В 3 т. — М.: Мысль, 1971. — Т. 2. — С. 115.

вся система так называемого научно-атеистического воспитания. Трезвый анализ сложившейся духовной ситуации должен прежде всего учесть, что российская общественность не имела опыта веротерпимости. Государственное православие, господствующее в царской России, подготовило почву для тоталитарного духовного производства в советском обществе. Догматическое религиозное сознание через насильственное отторжение традиционных верований и не менее насильственное внедрение марксистско-ленинской идеологии осталось по существу тем же отчужденным, каким оно было до 1917 года. Отчуждение — это главный порок функционирования всей предшествующей идеологии, который развился в чрезвычайно короткие сроки. Герои А. Платонова и И. Бабеля оперируют революционными категориями как своим собственным мыслительным материалом, а персонажи А. Солженицына, В. Гроссмана, Ю. Трифонова, В. Дудинцева становятся уже в оппозицию к господствующей идеологии.

Марксизм-ленинизм большинством населения был воспринят как новая религия. Прав оказался Н. А. Бердяев, который писал, что завзятые атеисты, борцы за знания против веры никогда не могли избежать веры как психологического момента их собственного учения⁷. Бросается в глаза непоследовательность, противоречие между сознательным отрицанием всякой веры и неосознанной на нее опорой в процессе функционирования марксистской доктрины. Имеется в виду прежде всего практика пропаганды, информации, обучения и воспитания.

Хотя, конечно, отождествление веры в коммунизм с религией не выдерживает строгой критики, однако эта параллель сама по себе весьма любопытна. А. Мень, вспоминая о времени сталинщины, писал: «Портреты генсека, подобно иконам, пишутся по строго обозначенным каноническим правилам. Их размещают повсюду, словно образа. За их оскорбление могут судить как за покушение на саму личность вождя. Его статуи торжественны, словно изваяния фараонов. ... Музей его подарков становится своего рода святилищем, наполненным приношениями верующих». Его биография печатается крупным шрифтом, как Евангелие. Изречение «корифея всех наук» цитируют как решающее слово, как Священное писание⁸.

При всем сходстве гносеологического и психологического механизмов нерелигиозной и религиозной веры, между ними существует и существенное расхождение, которое можно определить следующим образом. Религиозная вера открывает взору человека особую невидимую духовную онтологию, нравственное измерение мира с его духовным верхом и низом. Классическое определение веры, данное апостолом Павлом в «Послании к евреям», как раз схватывает важные черты этого феномена: «Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом»⁹. Нерелигиозная вера в качестве онтологической основы имеет в виду посюсторонний мир с обычной естественной геометрией, с равноправными направлениями пространства. Как видим, религиозная и нерелигиозная вера отличаются своими онтологическими картинками. Собственно, здесь и обнару-

⁷ Бердяев Н. А. *Философия свободы; Смысл творчества*. — М.: Изд-во «Правда», 1989. — С. 39.

⁸ Мень А. *Религия, культ личности и секулярное государство: Заметки историка религии // На пути к свободе совести*. — М.: Прогресс, 1989. — С. 107.

⁹ Библия: Кн. Нового завета, Евр. 11:1.

живаются самые сильные аргументы в пользу религиозной веры. Она размывает границы обыденного, земного, материального и устанавливает субстанциальные связи человека с возвышенным, небесным, идеальным.

Вера в коммунизм, в освободительную миссию пролетариата, в различную нравственную ценность классов, в партию, в вождя в советском обществе приобрела черты религии в той степени, в какой в сознание людей входила новая нравственная типология общества и личности. В глазах миллионов Сталин обладал всемогуществом, всеведением и всеприсутствием, то есть качествами человекобога. Культ вождя оказался практикой примитивного идолопоклонничества, попыткой возрождения язычества в стране, вобравшей в себя исторический опыт утонченной мировой религии. Теперь можно уверенно констатировать, что народ не принял культ человекобога и отторг его как злое наваждение.

Нет спора, и гносеологический и психологический механизмы функционирования веры представляют большой исследовательский интерес, но сами по себе они не могут высветить более важную аксиологическую сторону проблемы веры. Главный духовно-практический вопрос заключается не в том, как вера работает, а какая вера более достойна человека, во что лучше верить или, еще проще, какая вера лучше? Этот вопрос занимал не только полубогородного князя Владимира, он актуален всегда и для всякого человека. В вере заключен этический аспект. Она предполагает нравственную ориентацию на высшие ценности, духовную стойкость в выборе своего предмета и нравственную ответственность за ошибку свободного самоопределения. Вера – это такой феномен, в исследовании которого интересы гносеологии и этики переплетаются теснейшим образом.

Здесь следует сделать одно отступление. Мы говорим об онтологическом содержании веры, хотя в гносеологическом смысле она элементарно оценочна и не имеет других структурных единиц. Выделение в вере предмета веры (знания) и оценки (что психологически соответствует чувству уверенности в истинности этого знания) ведет к отождествлению веры с мнением.

Когда противопоставляют веру предметному знанию, то допускают неточность, предполагая, что элементом веры является знание. Мы совсем не хотим сказать, что вера лежит вне плоскости всякого познания, но что вера как вид оценочного знания никогда не вступает в конкуренцию с предметным знанием – это совершенно точно. Вера есть осознание ценности какого-либо знания. Поэтому вера бессмысленна без объекта, предмета, содержания, смысла, но с ними она сливается в единое целое. Вера важна не сама по себе, а в тесной связи со своим предметом. Различие между религиозной и нерелигиозной верой заключается, как это ни странно, не столько в ней самой, сколько в том, что с помощью веры признается за истину, какой выбор индивид совершает на основе своей веры.

В обществе, в молодежной среде широко распространено мнение, что не верить плохо, а верить хорошо независимо от того, во что веришь. Можно верить в Бога, в себя, в человека вообще, в счастливый случай, в Ельцина или Жириновского, в светлое будущее. Содержательный анализ различных объектов веры здесь не предполагается, а вопрос «Какая вера лучше?» – считается не имеющим смысла. Само собой разумеется, что и в советской философской литературе не практиковалось непредвзятое сопоставление религиозных и нерелигиозных идеалов, а от-

крытое богоискательство считалось чуждым мировоззрению советских людей. Но, как теперь становится ясно многим, если не искать высокой веры, то в качестве господствующей воцарится низменная, «бесовская». В этом смысле богоискательство – первейшая духовная потребность каждого человека, тем более, деятелей культуры, религиозной и светской интеллигенции. Исповеди Августина и Л.Н.Толстого, житие Аввакума позволяют увидеть, какая необходима напряженная работа души, чтобы совершить нравственный выбор.

Куль личности Сталина, помимо всех прочих причин, мог родиться лишь в условиях, когда нравственное самоопределение человека делалось как бы излишним, а то и опасным. Оно приравнилось к состоянию духовной незрелости, к недомыслию и, более того, к акту гражданского неповиновения. Как могли, этой тенденции в последнее время противостояли Ч.Айтматов, В.Астафьев, В.Дудинцев, В.Распутин, В.Тендряков и другие. Русская художественная литература всегда горячо интересовалась религиозными вопросами, формировала у читателей способность к эмоциональному постижению духовного измерения мира, тайн жизни, смерти и бессмертия. К сожалению, это культурное направление в советское время сознательно разрушалось, значимость проблем веры активно обесценивалась.

В начале нынешнего века Н.А.Бердяев обвинял государство в том, что оно превратило религию во что-то отвратительное и отталкивающее¹⁰. Эта мысль оказалась пророческой и по отношению к советскому периоду отечественной истории. В Советском Союзе все поколения людей воспитывались в обстановке непримиримой борьбы с религиозным «дурманом». Фактически это была официальная установка на нигилистическое отрицание религии. Если сегодня общество ставит своей целью выйти из духовного кризиса, то оно прежде всего должно воплотить идею секулярного государства.

Л.Н.Толстой упрекал передовую русскую интеллигенцию в том, что все ее помыслы были устремлены на научное преобразование материальных условий жизни, а не поиски обновленной религии, способной удовлетворить духовные потребности всего народа¹¹. Призыв Л.Н.Толстого к религиозному обновлению был услышан и поддержан рядом блестящих публицистов, философов, богословов. Но дальнейшие события сложились так, что представители этого направления вскоре после революции 1917 года либо были выдворены за пределы нашей страны, либо погибли в лагерях ГУЛАГа. Современный читатель открывает их творчество заново. Необходимо глубокое освоение наследия Н.А.Бердяева, С.Н.Булгакова, П.А.Флоренского и других русских богоискателей, которые показали, что религия – не «застывшие догмы», не «слепая вера».

Нравится это кому-то или нет, но возрождение христианских традиций в духовной жизни россиян неизбежно, как неизбежны новые поиски и открытия на этом пути. Религия и, в частности, православие в нашей стране имеют десятки миллионов своих приверженцев, и легко можно прогнозировать, что паства в ближайшее время не уменьшится, а значительно возрастет. Однако ожидать ду-

¹⁰ Бердяев Н.А. *Cub specie æternitatis: Опыт философии, социальные и литературные.* — СПб., 1907. — С. 136.

¹¹ Толстой Л.Н. *Что такое религия и в чем сущность ее?* // Полн. собр. соч. — М., 1913. — Т. 15. — С. 313.

ховного обновления общества от простого численного прироста религиозных общин было бы самонадеянно. Слишком слаба культурная основа, низок уровень образования, мала степень осознанности мировоззренческого выбора новоиспеченных «братьев» и «сестер». Ставить свечи в церкви сегодня просто модно, быть крещеным сегодня почти престижно.

Современное общество остро нуждается в нравственном очищении и покаянии. Как очиститься, перед кем покаяться? Где нравственные герои, пастыри и провидцы, которые бы вывели бывшего советского человека на свет Божий? Смогут ли семья, церковь, школа, средства массовой информации и все другие общественные институты, выполняющие образовательные функции, воспитать в нас «счастливую религиозность», как выражался Н.С.Лесков, то есть такую, которая бы мирила между собой веру с разумом¹².

Российский гражданин, собственно, никогда не жил в условиях свободы совести: то его пригвождали к догмам религии, то насильовали «научным атеизмом». Выйти из духовного подполья он может лишь при условии последовательного осуществления в обществе принципа свободы совести. Есть надежда, что демократические завоевания последних лет смогут излечить его от синдрома тоталитаризма и сформируют в нем потребность верить, надеяться, любить.

¹² Лесков Н.С. Собр. соч.: В 11 т. — М., 1958. — Т. 11. — С. 11.

Н.А.Исакова

СРЕДНЕВЕКОВЫЙ СИМВОЛИЗМ: ЗНАНИЕ И ВЕРА

Рубеж XIX–XX веков знаменателен преодолением надменного отношения к средневековой культуре философов Просвещения, считавших, что средневековье – это «безвременье» и «темная година». В XX веке были все-таки устранены крайности прежних взглядов, и некоторые аспекты средневековой культуры заинтересовали современных мыслителей. Анализ феномена средневекового толкования и комментаторства показал, что уже в средние века зародился герменевтический метод. Идея второй реальности и ее скрытого присутствия в человеческих делах, вопросы о подлинной видимости реальности стали актуальны в XX веке, отправным пунктом для них стал средневековый символизм.

Средневековый символизм основан на символе как на смыслотворящей структуре. Символ не является ни знаком, ни копией, ни отражением вещи. Символ выступает одновременно как конструктивный принцип вещи и внешнее ее обобщение. Символ – живой знак вещи, «внутренне-внешнее» ее выражение. Христианская концепция мира как изделия (Лактанций, IV в.) предполагает законченность этого мира, его изготовленность, но в то же время мир, как вещь единая, бесконечно многообразен по Божьему изволению. Мир необходим и неизменен и поэтому тоже выступает как символ, так как является общим пределом бесконечного многообразия единичностей вещей. Из символа как наглядной явленности смысловой целокупности многообразия, а не как знака – подобия вытекают непреложность мира и чудо как существенный феномен этого мира. Средневековое чудо – новый смысл. Как только вещь раскрыла еще один смысл – чудо свершилось. Чудеса сменяют друг друга. Попытка символически обозна-

чить вещь – это стремление приблизиться к раскрытию истины. Подобная процедура возможна в творчестве, а значит, символотворчество имеет исследовательский характер.

Такое понимание символа определяет специфику средневекового символизма, который предстает как двустороннее явление: с одной стороны, монолит веры, постулаты которой для всех являются основными правилами организации жизни, а с другой – знание, представленное в толкованиях, диспутах, комментариях. Средневековый комментатор Иоахим Флорский только и делал, что переворачивал и перетолковывал религиозные тексты, а результат – истина. Сам этот метод переворачивания перенесен из оккультных астролого-алхимических, магических знаний.

Средневековое знание – синтез различных форм учености: теоретических и практических. Магия и мистика – формы учености, преподаваемые в книжном и теоретическом слове. Алхимия имеет практический характер. Например, золото «спрятано» в шелуху тварного и несовершенного, но его можно оттуда извлечь, если следовать точно алхимическому описанию. Основа средневекового знания – рецепт. Он задал средневековому знанию ту структуру, которая станет универсальной базой для всех теоретических построений средневековья. Средневековый рецепт по природе своей двойствен: он – норма и индивидуальное мастерство. Эта двойственность помогла проявиться личностному началу в процессе совершенствования знания. Например, алхимия со временем стала не только практическим предписанием, но и произведением искусства. Алхимия – *Artifex* – ремесло-искусство, алхимик – *Artificium* – мастер-ремесленник. Средневековый рецепт преобразуется благодаря внесению элементов художественного творчества и артистизма исполнителя.

Все нормы знания – личностны. Человек, занимающийся символотворчеством – личность. Комментатор – это философ-богослов, который излагает свое видение Священного писания. Участвующий в диспуте стремится доказать правоту своего понимания Слова Божьего. Это не просто пересказ священного текста, а доказательная интерпретация именно этого отдельного человека, *знающего* текст и вкладывающего свой смысл в него. Маг и мистик – личности неповторимые, а мистическое знание можно пересказать, но не перенять как рецепт. Вера не дает личностного начала в средние века. «Средневековая вера» – вера чисто коллективная. Только знание в этот период истории дает возможность каждому почувствовать, пропустить этот мир через себя. Вера задает каркас мироздания, а значит, позволяет каждому проявлять личную инициативу и раскрасить Вселенную в цвета, только ему близкие. В этом смысле символотворчество не только предполагает исследование, но и богоборчество.

Средневековый человек испытывал потребность познать самого себя и общество, к которому он принадлежал. В этой связи можно отметить прорыв знания в средневековую «социологию» и «антропологию». В XIII веке Бертольд Регенбургский рассматривал общество как совокупность индивидов. Его проповеди не столько религиозны, сколько риторичны и обращены к каждому человеку в отдельности. Средневековый «пример» тоже был рассчитан на каждого, слушавшего его. «Пример» – наставление, а не воспевание подвига кого-либо. В центре «примеров» всегда находится человек, живший в прошлом или настоящем. Этот

человек участвует в событии, подлинность которого не опровергается, потому что средневековый человек настолько пронизателен, что никогда не станет отвергать многообразие всего существующего. В этом плане «пример» показывал поступок человека как новый смысл бытия человеческого.

Средневековый человек не только познает самого себя, но и стремится описать собственные чувства и состояние своего внутреннего мира. Средневековое знание описательно и выразительно. Жития святых соседствуют с такими произведениями, как «Исповедь» Августина Блаженного, «История моих бедствий» Петра Абеляра, «Утешительное послание к другу» Гвиберта Ножанского. Подобное сочетание свидетельствует о наличии в средние века биографий и автобиографий.

Таким образом, можно сделать вывод, что средневековый символизм – один из основных элементов средневекового менталитета. В свою очередь, символизм исходит из веры и знания, где вера выступает каркасом, основой мироздания, а знание дает возможность каждому почувствовать и пропустить этот мир через себя. Если вера по своей природе ограничена, то знание является синтезом различных навыков. Органическое сочетание знания и веры позволяет не только знать символы, но и творить смыслы.

О.В.Попова

ЗАПРЕДЕЛЬНАЯ МУДРОСТЬ БУДДИЗМА

Развитие буддийских гносеологических концепций имеет свою историю. В раннем буддизме еще не существовало специально разработанной теории познания. Это, скорее всего, было связано с тем, что основатель учения Будда, достигший состояния просветления, на метафизические вопросы своих учеников отвечал молчанием. Эти вопросы известны в буддизме как неразрешимые: вечен мир или он не вечен? Конечен мир или бесконечен? Тожественна ли душа с телом? Бессмертен ли познавший истину или он смертен? Будда считал такого рода вопросы бесполезными, так как решение подобных проблем не представляет никакой ценности в сравнении с той целью, к которой должен стремиться человек, а он должен стремиться к освобождению от страдания на основе возможности способностей разума.

Буддийское учение в целом направлено на сознание человека, на культивирование сверхтонкого состояния ума, наделенного даром мудрости. «В буддизме нет создателя. Абсолютный создатель – наш собственный ум»¹. Поэтому в иерархии «мысль – речь – поведение» роль первопричины принадлежит конструкциям разума. Отсюда обращает на себя внимание и тот факт, что истина в буддизме как бы уже задана, изначально известна в своих четырех ипостасях, предельно понятных каждому: жизнь – есть страдание; страдания произрастают из желаний и привязанностей в мире материальном; для освобождения от страданий необходимо обращение к так называемому восьмеричному пути, где, наряду с требованиями о правильном поведении и правильной речи, в первую очередь следует отметить значимость таких положений, как правильное видение, правильное мышле-

¹ Путь к себе. — 1996. — № 1. — С. 47.

ние, правильное понимание. На наш взгляд, не столько в попытке проникновения в «неразрешимые вопросы», сколько в постижении «четырёх благородных истин» и, в частности, восьмеричного пути спасения можно найти основания гносеологических концепций буддизма.

Собственно гносеология выступает в качестве самостоятельной дисциплины в буддизме лишь в VI–VII вв. н.э. под названием «наука об источниках достоверного знания». В своих наставлениях Будда представил просветление как опыт самого бытия. Просветленный увидел вещи в их экзистенциальной реальности. Данное положение явилось предпосылкой нераздельности, нерасчлененности познания и видения. Более того, утверждается, что невозможно обладать полным знанием без видения – без такого переживания, при котором все вещи постигаются в их таковости (татхата). Это видение и является просветлением. Буддийская концепция таковости обращается к тому, что уже присутствует в нашем сознании. Следовательно, гносеология буддизма вполне правомерно различает два уровня реальности: абсолютную, «чистую» реальность и эмпирическую, феноменальную реальность. Существование двух уровней реальности предполагает наличие двух типов знания: самврити-знания из относительного мира и парамартха-знания из трансцендентной сферы.

Знания, отражающие «чистую» реальность, в течение многих веков, начиная с I в. до н.э., собирались в религиозно-философские источники, известные как праджняпарамитская литература. Праджняпарамита, в переводе с санскрита, буквально означает «запредельная мудрость», способная вывести сознание на более высокий уровень постижения мира. Праджняпарамита никак не связана с повседневной практикой. С другой стороны, не удастся определить ее и как содержательное знание. Тем не менее, это прежде всего знание, но знание необычное: оно независимо, не имеет признаков, не поддается систематизации. Скорее всего, праджняпарамита есть знак возможного состояния или ситуации.

Идеи праджняпарамиты анализируются в одной из наиболее известных школ буддизма – в школе мадхьямиков. Основателем этой школы считается Нагарджуна, который сформулировал ее основные принципы. На вопрос о существовании реальности мадхьямики отвечают отрицательно. Кроме того, и абсолютная, и феноменальная реальности непознаваемы. Как мы можем утверждать существование того, о чем не знаем? Невозможность познания объясняется «пустотностью» мира. Пустота (шуньята) есть неопределимая, безатрибутная «чистая» реальность (нирвана), пустота пронизывает и эмпирический мир (сансара). Отсюда можно сформулировать следующие исходные принципы миропонимания: во-первых, все вещи пусты, так как не имеют субстанциальной реальности; во-вторых, все вещи временны; в-третьих, все вещи представляют собой синтез пустоты и временности. Иначе: все сущее обусловлено и поэтому является преходящим и непостоянным; существует только один неделимый момент времени, когда вещь остается неизменной, следующий момент времени уже определяет качественное ее изменение. Человек пытается постичь единичное, то есть то, что условно и относительно. Понятия «пустота» (шуньята) и «таковость» (татхата) ведут человека к обретению интуитивного знания, к постижению общих основ, общих законов мироздания.

Наиболее известными произведениями праджняпарамитского комплекса являются «Бриллиантовая Сутра» и «Сутра Сердца». Это канонические тексты о высшем интуитивном знании, о совершенном понимании. Сутры призваны вызывать в человеке особое состояние сознания – состояние непосредственного переживания действительности, видение реальности как она есть. Такое состояние и называется не чем иным, как запредельной мудростью. «По той причине, что бодхисаттвы опираются на праджняпарамиту, в их сознании отсутствуют препятствия. А поскольку отсутствуют препятствия, то отсутствует и страх. Они удалили и опрокинули все иллюзии и обрели окончательную нирвану»². Характеристики абсолютной и феноменальной реальностей даются исходя из принципа пустоты как общей их основы. «Материя не отлична от пустоты... Пустота – это и есть материя. Группы чувств, представлений, формирующих факторов и сознания так же точно таковы»³. Та реальность, в которой человек проживает и которую пытается освоить, ускользает от него уже потому, что дхармы, являющиеся главным элементом в образовании всевозможных вариантов бытия, по своей природе иллюзорны, то есть «имеют пустоту своим сущностным свойством; они не рождаются и не гибнут, не загрязняются и не очищаются, не увеличиваются и не уменьшаются»⁴. Не означает ли это, что в сознании человека независимо от его эмпирической жизни уже заложено понимание смысла «чистой» реальности? Чистое, незамутненное сознание – разве это не трансцендентальная мудрость, божественная интуиция (праджня), когда «...нет заблуждения и нет прекращения заблуждения, нет страдания, причины страдания, уничтожения страдания и Пути. Нет мудрости и нет обретения, и нет того, что было бы обретаемо»⁵. Речь здесь идет, конечно, о той уникальной способности человека развивать свое сознание до такого уровня, когда одновременно возможны и состояние предельной концентрации, и состояние предельного освобождения. Сознание не пребывает ни в чем, но обладает абсолютной истиной. Можно предположить, что эти представления имеют в большой степени религиозно-мистический характер, однако переживания подобных состояний и явились причиной возникновения буддийских философских систем с развитыми гносеологическими концепциями.

² Сутра Сердца праджняпарамиты // Буддизм в переводах. — СПб: Андреев и сыновья, 1993. — Вып. 2. — С. 8—9.

³ Там же. — С. 8.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

Д.С.Петухов, П.А.Саловский
БАЗОВЫЕ ЦЕННОСТИ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

Один из смыслов понятия «ценность» предполагает нечто значимое для бытия человека. Каждая культура вырабатывает свою систему ценностей, которая активно воспроизводится и закрепляется по мере развития. Функциональная структура системы ценностей той или иной культуры не отличается от подобной системы ценнос-

тей отдельного индивида. Принимая во внимание методологический инструментарий И.Лакагоса, в функциональной структуре системы ценностей можно выделить: а) основное ядро, б) защитный пояс, в) пояс воспроизводства и развития.

В основное ядро входят ценности, характерные для данного ансамбля культур или для отдельной культуры. Структура ядра системы ценностей носит иерархический характер. В ней можно выделить основную ценность (или ценности) как некую ценность-абсолют, а также базовые и производные ценности. Ценность-абсолют в совокупности с базовыми ценностями задают всю структуру системы ценностей и тем самым влияют практически на все сферы жизни, поскольку именно ценностное отношение лежит в основе бытия человека. Система ценностей не может не оказывать влияния и на сферу познания. Она задает предпочтительность рационального или иррационального способа познания, способ удостоверения истины, способ верификации и все вытекающие из этого следствия.

В защитный пояс входят ценностные установки, направленные на сохранение способа жизнедеятельности, заданного ценностями основного ядра. Для этого используются механизмы сакрализации базовых ценностей, которые представляют собой, по сути дела, оправдание необходимости существования данной системы ценностей. В этих механизмах можно выделить два параметра: отношение к новому и отношение к Другому. Отношение к новому определяет потенцию данной системы к трансформации, ее гибкость. Отношение к Другому определяет взаимодействие с чужеродными системами ценностей. Защитный пояс показывает, насколько данная система ценностей жизнеспособна, то есть каков ее потенциал, что отличает ее стиль взаимодействия с другими системами ценностей, тем самым свидетельствует о сроке ее жизни.

Пояс воспроизводства и развития характеризует тот принципиально важный момент, что любая система ценностей воспроизводит себя в мифах, повседневности, научных теориях и пр. При неблагоприятных внешних или внутренних обстоятельствах, как то: экологические факторы или, например, увеличение числа инакомыслящих, трансформируется путем ассимиляции новых элементов и одновременного уничтожения отживших ценностей. В эволюции системы можно выделить несколько этапов: а) возникновение и развитие; б) расцвет; в) деградация. Момент возникновения конкретной системы ценностей определить практически невозможно. Можно лишь приблизительно указать на условия, приведшие к выделению данной системы ценностей из праосновы, например, выделение славянской культуры из индоевропейской.

Расцвет системы характеризуется наибольшей стабильностью ее основного ядра, что выражается в способности к максимальному влиянию на другие культуры, а также приспособляемостью всей системы ценностей. Деградация связана с потерей стабильности основным ядром, снижением его роли в бытии общества, максимумом консервативности или даже разрушением защитного пояса, а тем самым разрушением системы воспроизводства и обновления. Деградация не означает полного исчезновения всякой системы ценностей. Она может постепенно раствориться, что, в свою очередь, может спровоцировать появление новой системы ценностей.

Именно в такой ситуации находится современная Россия. Как нам представляется, основа кризиса и причина его коренятся в кризисе духовном. Старая марксистско-ленинская идеология дискредитирована, а новой нет. Попытки насадить чужеродные иностранные образцы неплодотворны. Чтобы вновь обрести себя, России нужно обратиться к собственным духовным корням, заново осмыслить свойственные ей цивилизационные основы. Свою историю мы знаем только с позиции государственной науки. Советская и дореволюционная исторические науки исследовали в основном историю Государства Российского. Российской государственности всего около тысячи лет, и она является наследницей Византии. От греков традиционно принято вести истоки русской духовности, связываемые с принятием Русью христианства. Русские ученые всерьез воспринимали дохристианский этап истории России. Греческое христианство и вся ассимилированная впоследствии иностранная культура – вопреки распространенному убеждению – только верхний слой русской культуры. Глубинным же слоем является народная языческая культура – наследница арийской культуры; русская языческая культура сопоставима, например, с ведизмом. Арийская культура обладала исключительной пластичностью и сохраняла при этом одновременно свое ядро. И хотя в чистом виде в данное время она не существует, арийская культура смогла дать толчок к развитию таких древних цивилизаций, как Древняя Греция, Рим, Китай; а для других цивилизаций арийская система основных ценностей стала ядром (Иран, Индия, Древняя Ирландия, Древняя Русь).

Опираясь на исследования Б.А.Рыбакова, Ю.Миролюбова, а также используя широкий этнографический материал, Веды и сравнительное индоевропейское языкознание, можно попытаться схематично выделить ценностное ядро арийской культуры. Оно включает в себя следующие признаки:

- монотеизм и ипостасность Божества;
- вера в вечную природу Бога; Солнце-Огнепоклонничество;
- вера в родство с Богом;
- вера в боговоплощенность в человека, реинкарнацию души;
- жизнь, рассматриваемая как служение Богу;
- культ богини Матери-Земли;
- магия, построенная на связи микрокосма и макрокосма;
- культ поиска мудрости;
- культ предков;
- культ воина: власть воинской и жреческой аристократии;
- культ Красоты, Радости, Игры;
- культ Слова; использование славословий богам, а не молитв.

Эти мировоззренческие мотивы перешли в позднюю русскую культуру благодаря православно-языческому компромиссу. Древняя русская вера приняла христианство, впоследствии стала терять свои устои и растворилась в православии, которое, по сути, является христианско-языческим конгломератом. Может быть, в этом кроется разгадка двойственности русской души, ее тяга к иррациональному и интуитивному. Не случайно также и то, что русская философия серебряного века была ориентирована на философию жизни, которая, вероятно, явится парадигмой развития философии в России и в будущем.

С.В.Скурыдин
**СИМВОЛИЧЕСКОЕ ВОСПРИЯТИЕ
В ДОХРИСТИАНСКОЙ РУСИ**

Словосочетание «ведическое знание» не несет в себе тавтологии. Это знание основывалось на устных и письменных преданиях-установках (Ведах), которые регламентировали жизнедеятельность европейских народов. Эти установки были выражены в религиозных, космогонических, юридических текстах, мифах, философских трактатах. В качестве примера можно привести «Атхарваведу», «Ригведу», «Упанишады», древнеиранскую «Авесту», а также дошедшие до нас сочинения волхвов Древней Руси и многочисленные языческие предания славян. Приобщаясь к этим знаниям, славянин воспринимал мир, опираясь на опыт предшествующих ему поколений. Тем самым не разрывалась связь предков и их потомков, не нарушалась этнокультурная общность. Такая связь не означала консервативной стагнации, которая в конечном итоге приводит к деградации общества. Ведь шло непрерывное признание новых объяснений и смыслов, раскрывающих то, что считалось непознаваемым. Новое накладывалось на старое, создавая прочный фундамент знания. Опираясь на исследования историков, этнографов, лингвистов, литературоведов и других специалистов, можно высказать предположение, что ведическое знание символично по своей природе. Окружавшая славянина действительность требовала расшифровки, этой потребности и отвечала система символов. Символ замещал предмет или явление, становясь его знаком, а истолкование символа означало постижение смысла предмета. Этот круг познания не прекращал своего вращения, позволяя развиваться индивиду и социуму.

Славянину-язычнику знак представлялся священным предметом, открывающим тайну мира. Знак-символ помогал язычнику разобраться в том, каков порядок во Вселенной, указывал на полезное и вредное, миролюбивое и агрессивное. Белое и черное не позволяло раствориться в проблемах действительности. Дуализм не упрощал – он определял в дохристианском мировосприятии Древней Руси противоположности жизни. Начало и завершение земного неоспоримо для язычника. Колыбель, меч, соха и погребальный костер – круг зарождения, развития, угасания сил человека. Все возникает, исчезает и появляется вновь. Круговое вращение бытия – основа порядка и гармонии. Это закон «Прави» – закон единства опыта и разума. Для славянина они неотделимы друг от друга. Без них не было бы той деятельности, которая подарила Древней Руси своеобразную культуру.

Древняя Русь не обоготворяла то, что не несло информации о значении природы, свойства, явления. Даже простое изображение ящера на ручках ковшей сообщало о некогда грозном властелине водной стихии, с которой так тесно был связан славянин. Символ помогал осмысливать опыт повседневной жизни, давал возможность приспособиться к существованию в бескомпромиссной действительности. Овладевая символами, язычник мог пребывать в кругу бытия, осуществляя полноценную жизнь в общении с природой, согласуя свое поведение с предписаниями соплеменников. Только такая полнота преподносила язычнику равное с другими владение и пользование. Выход из круга вращения являлся

уходом от полноценного существования. Человек становился изгоем, а такое состояние несло ему гибель. Отчуждение язычника от традиций было немислимо. Немислимо для него было и непонимание закономерностей процессов природы. На их сложность славянину указывала символика культового кувшина-календаря. Символ направлял поведение, определял и задавал обычаи сосуществования с природой. Господство обычая над нравом свидетельствовало о сохранении понимания величия природы для человека.

На первый взгляд иерархическая картина мира язычества разбивала мирозерцание славян на отдельные составные части. Всесильные боги и боги определенных стихий властвуют над человеком. Но язычнику они представляются не осколками системы, а целым, состоящим из согласованных и уживающихся друг с другом частей. Два неразрывно связанных между собой полюса – творение и подчинение. В этом суть круговращения бытия. Человек, повелевающий богами и природой, обречен рано или поздно понести наказание от них. Язычник убежден, что только сотрудничество с природой даст ему шанс выжить. Яркое тому подтверждение – збручский идол IX–X веков. Какой смысл несет в себе этот символ? Порядок в мироздании славянина подкупает своим осмысленным постоянством и обыденностью одновременно. Природные и социокультурные основания жизни в образе богов возвышаются над обществом человека. Социум изображен единым и неразрывным. Мужчины, женщины, дети водят хоровод – процесс сплочения людей и преклонения перед круговоротом жизни. Ее завершением, а значит, и началом является изображение бога подземного мира. Бог поддерживает своими руками мир людей – Явь. Он напоминает нам о мгновении настоящего. Время и вечность, бренность и постоянность определяет для язычника данный идол. Обновление не представляется ему возможным без кругового движения: жизнь – смерть. Здесь, в этом круге, человек получает силу и благо от Бога, который, по мнению современных исследователей, был един, но многолик. Свидетельство всеобщего вращения – знак «коловрат», который, как считалось, направляет и отдает энергию тому, кто соприкасается с ним. Круг как символ развития природы, а значит, и человека (так как язычник не отделял себя от нее) постоянно присутствует в символическом познании бытия. «Громовой знак» – шестилепестковый символ охранял славянина от всевозможных невзгод, а значит, – способствовал его развитию. Даже сейчас в русской вышивке и архитектуре «громовой знак» и «коловрат» присутствуют как символы солнца (произрастания) и колеса (движения). Календарь славян поражает точностью посевных, уборочных работ и связанных с ними обрядов. Познания в астрономии соединены с этим неразрывно. Символическое обозначение астрономических тел [созвездие Кола (Большая Медведица), созвездие Волосынь (Плеяды)] имело для земледельцев в символике язычников сельскохозяйственное значение, а например, по Полярной звезде (Лось) человек определял свое положение в пространстве. Поэтому лось и стал символом-хранителем славянина от всего злого.

Содержательные представления о том или ином объекте благодаря именно символическому значению максимально соответствовали сути предмета. Скульптуры рожениц являли сознанию образ матери, дающей жизнь. Если содержание полностью не раскрывалось в том или ином символе, то всегда находились дру-

гие знаки, объясняющие сакральное тем, кто был посвящен в их прочтение. Символ не только указывал, но и замещал то, что обозначал. Так, конек над крышей или подкова над порогом были символами сохранения дома от несчастий, заменяя бога грозы атрибутами его коня. Поэтапное замещение, происходившее при установлении символа (бога заменял конь, которого, в свою очередь, заменял признак последнего), показывает, что мировосприятию язычника было свойственно единение процессов природы и человеческой жизнедеятельности. Разные предметы в одном символе приобретали общее содержание и смысл. Обычный мост, связывающий два берега, и радуга (небесный мост), связывающая мир богов с миром людей, служили символом соединения таких далеких и в то же время таких близких пространств.

Часто одно и то же событие или явление, имеющее разные сущностные характеристики, при его понимании становилось символом, несущим единое содержание. Так, перекресток, воспринимаемый как развилка дорог и как место обитания опасных для человека существ, становится символом судьбы. Ведь путь – это уход от родного, понятного и встреча с чужим, запутанным. Вместе с тем подобные друг другу предметы, но изображенные в неодинаковых положениях могут иметь разное значение. При этом смысл символов, связанных с ними, воспринимается неадекватно. Что и происходит с деревом, растущим корнями вверх, – символом Нави (темного, нечеловеческого царства), а также с мировым деревом – символом Прави (обители богов и предков).

Смысл символа питал познание язычника жизненно важной информацией о мире. Важность и значимость процесса осмысления знака можно продемонстрировать на символе плодородия – ромбе, разделенном горизонтальной и вертикальной полосами на четыре квадрата с точкой посередине в каждом. Это схематическое изображение размеченного и засеянного поля. Примечательно, что такой символ наносился на женские фигурки «берегинь», показывая единство земли и человека. Понимание символического открывало перед язычником законы мироздания, общества, помогало их исполнять и сохранять. А сохранение Своего (определенных знаний о мире и человеке, а значит, и культуры в целом) было одним из главных элементов славянского мировоззрения, которое, возможно, и определяет то, что называют русской самобытностью.

ПУТИ К ЗНАНИЮ

Н.В.Суслов

ГЕРМЕНЕВТИЧНОСТЬ ЛОГОСА

Коммуникация ощущается сегодня как нечто эпохальное.

Это, во-первых, означает, что она является уникальным достоянием эпохи настоящего и вместе с тем ценна, идеальна для эпох прошлого и будущего. Но так все обстоит только на достаточно глубоком уровне истории. На поверхности же царит чистая динамика хода вещей, движение в ногу со временем, то есть настоящее в облике современности. Прошлое и будущее как таковые здесь обречены на несуществование: первого нет уже, второго нет еще. Разрушая их самостоятельность, современность позволяет им быть лишь «своими» прошлым и будущим. На этом внешнем уровне коммуникация не эпохальна: она сегодня актуальна, действительна, действенна, тогда как на предыдущем и последующем отрезках истории ее активность соответственно выражалась и выразится в менее подчеркнутых формах. (Возможно представление еще об одном – фундаментальном – уровне исторического, где коммуникативность выступает уже не как актуальное или эпохальное, а в качестве вневременной основы развития человеческого рода).

Эпохальность коммуникативного есть, во-вторых, свидетельство его своеобразной суверенности, автономности. Греческое «эпохе» имеет смысл («задержки», «приостановки»); в данном случае надо иметь в виду приостановку действия властных сил гегелевской диалектики. Прежде всего, речь должна идти о коммуникации, для которой не существует прямой оппозиции, и в этом плане – о «большой» коммуникации. Конечно, чисто теоретически всегда можно выделить некую коммуникационную сферу и противопоставить ей сферу некоммуникационную, деятельностную, и дело обернется, скорее всего, акцентированием кардинальных различий между субъект-субъектным и субъект-объектным отношениями. Но сейчас такое противопоставление необходимо лишь для того, чтобы затем от него отказаться, ибо оно подрывает всеобщность эпохальной коммуникативности. Не будет, далее, удачной и заманчивая трактовка этой коммуникативности как синтеза момента коммуникативного и момента деятельностного (при доминировании первого или «малой» коммуникации). Настаивать на синтетичности «большой» коммуникации – значит упускать ее непроизведенность никаким властным началом.

Коммуникация, очевидно, запускает процессы понимания, развертывающиеся между ее участниками. Ее эпохальность, специфическая овремененность делают, однако, эти процессы особым феноменом. Понимание наполняется здесь ощущением «вести», восприятием «сообщения», то есть смещается в сторону герменевтики¹. Исключительно современная коммуникативность оказывается с этой точки зрения гипо-, а вневременная – гипергерменевтикой, первая – слишком прагматически-информационной, вторая – слишком глубинно-повелительной.

¹ По точному замечанию Дж.Ваттимо, на появление сегодняшнего коммуникативированного общества философия отвечает тем, что отныне можно с полным правом называть «герменевтическим поворотом» (Cf.: Vattimo G. La società trasparente.—P., 1990.—P. 41).

Герменевтика коммуникативна потому, что «известие» дает о себе знать только во взаимодействии участников коммуникации. Но она еще и онтологична, поскольку такое «известие» не принадлежит ни одному из них, а исходит от бытия. Герменевтическое представляет собой поле сообразности коммуникативного и бытийного. Это поле есть «мир»: и в смысле «тишины», «покоя» – если иметь в виду характерную несуетность онтологизированной коммуникации, и в смысле «целого света» – если принять во внимание своего рода свечение коммуникативированного бытия.

Применительно к герменевтическому миру можно вести речь о трех сторонах, гранях коммуникации и о трех сторонах, гранях бытия.

В первом случае коммуникативность описывается формулой «индивид-индивид». Каждый индивид является тем, что он есть, благодаря своей обособленности, своему эго. Поэтому их связь всегда имеет характер некоторой сооруженности, сделанности. Такого рода искусственность, однако, как раз и доказывает ее максимальную онтологизированность. Корни любого отдельного эго уходят в субъективность, то есть сферу субъекта, понимаемого в исходном смысле – как «под-лежащее», «лежащее в основе всего», и в этом отношении – трансцендентное, но не в качестве деятельного человека, не антропологически. Творческое же могущество трансцендентной субъективности не может ограничиваться индивидуальным, а обретает свою полноту лишь в коллективном. Вследствие этого она определяет индивидуальность только в рамках полагания коллективности. Не случайно «индивидуум» означает и «неделимое» («самостоятельное»), и «неразлучное» («соединенное с другим»). В результате бытие раскрывается здесь как субстанция, трансцендентная основа «построенного» единства сущего.

Коммуникация, далее, складывается по линии «человек – Абсолют». В отличие от контактов между индивидами связь человека и Абсолюта нераздельно-естественна, органически-мистична. Это не значит, что для нее не существует подлежащего. Однако теперь оно не создает, но обнажает слитность человека и Абсолюта, отрешает ее от напластований искусственности. Недаром мистическое единение личности с божественным обосновывается не в катафатической, а отрицательной, снимающей с Абсолютного признаки его принадлежности к созданному межиндивидуально полю апофатической теологии. В таком контексте бытийность предстает как чистое, высвобожденное в своей трансцендентности место всеобщей целостности.

Наконец, последняя грань онтологизированной коммуникации – взаимодействие «Я-Ты». В противовес индивидам Я и Ты в большей степени развернуты друг к другу, по сравнению с человеком и Абсолютом – они более равноправны и взаимно независимы. Их отношение реализуется в нескольких разновидностях.

Во-первых, не исключено, что они все же достаточно автономны, чтобы их связь обладала признаками достигнутой. Непосредственная возможность движения навстречу друг другу вытекает из их принадлежности к одному и тому же этосу. Специфическая моральность, конституирующая этот этос, служит трансцендентальным условием их консенсуса. Было бы ошибочным, однако, заключать отсюда об ее трансцендентности. Моральность этоса – не субъективность, не безусловное «под-лежащее». Она сама формируется консенсуалистски ориен-

тированным сообществом Я и Ты; правда, не в реальном, а в идеальном, но являющемся прямым продолжением реального, плане. С этой стороны коммуникативированное бытие высвечивается в роли трансцендентального, но не трансцендентного горизонта совмещенности происходящего².

Во-вторых, между Я и Ты возможна отношение агонистической, состязательной игры, полностью поглощающей их своим динамизмом. Эта своеобразная конфликтность не противоречит «мирности» герменевтического поля: последняя, напомним, характеризует не определенный тип связи участников коммуникации как таковой, а особого рода захваченность бытием связей любого типа. Состязательно-игровое отношение, а значит, и сами Я и Ты не обеспечиваются чем-либо внешним, поэтому бытийность и здесь не воспринимается в образе трансценденции. Однако в силу того, что контакт Я и Ты не определен и никаким единым пространством коммуникативного, она не переживается и как универсальная трансцендентальность. Бытие в данной ситуации – арена жизни-соперничества, ристалище гераклитовской «борьбы».

И, в-третьих, Я и Ты могут встретиться в качестве уникальных вселенных, которые, будучи конечными, смертными, суть некие «послания», «завещания» друг другу, и не более. Теперь бытие нельзя назвать просто нетрансцендентальным, поскольку оно не демонстрирует своей прямой направленности против возможной согласованности. Не является оно и непосредственно нетрансцендентным, так как не оборачивается сущим и не растворяется в прагматизированной посюсторонности. Наследуя оппозициям «трансцендентальное – нетрансцендентальное» и «трансцендентное – имманентное», оно, тем не менее, выходит за их рамки. На этот раз бытийность обнаруживает себя как слабое, эфемерное и темное начало, зыбкая почва, которая связывает «подвешенные» вещи, давая о себе знать лишь в форме их взаимных дионисийско-эстетических отсылок друг к другу. Как бы переплетаясь между собой, вещи образуют своего рода ткань; взаимно обозначая друг друга, они формируют некий универсальный «текст».

Однако герменевтический мир – это не только единство коммуникативного и бытийного, но еще и то, что приводит их к взаимному отражению друг в друге. Определенность такой взаимности конституирована логосом. Грани коммуникативно-онтологической «мировости» находятся в соответствии с различными аспектами его оформляющей силы.

Отправное значение греческого «логоса», как полагают, – «собрание»³. Смысл «собрания» явно указывает на то, что здесь может иметь место не всякая, а лишь произведенная, установленная связь. В первую очередь коммуникация и бытие проникают друг в друга именно под флагом стягивания рассеянного и разрозненного.

Но в «логосе» укоренена и сама идея его герменевтичности. Он восходит еще и к «укладыванию на ложе», «заботливому усыплению в защищающем месте», то есть означает возвращение в лоно спокойствия и тишины и приобщение к несок-

² Понятия трансцендентного и трансцендентального в анализе коммуникативных процессов плодотворно используются Ж.-М.Хаймоне (См.: Хаймоне Ж.-М. Хабермас и Баттай // Танаатография Эроса. — СПб., 1994).

³ См., напр.: Бибихин В.В. Примечания // Хайдеггер М. Время и бытие.—М., 1993.—С. 411.

рытости этого лона. М.Хайдеггер был в немалой степени прав, когда вел речь о «собирающе-раскрывающем существе логоса»⁴.

В той мере, в какой в нем заключен этот собирательно-раскрывающий импульс, логос активен как дискуссия. «Курсус» в «дискурсии» – свидетельство систематичности, последовательности, сукцессивности его действия; снимающе-разряжающий префикс «дис-», со своей стороны, является знаком, что его герменевтичность предполагает освобождение от чисто утилитарной энергетики, целеустремленности.

Часто логос-собрание функционирует довольно жестко. Эта единящая твердость делает его моно-логосом, или просто монологом. Развертываясь доказательно-логически, он выступает в качестве дискурса-Разума. В продуцируемой им конструкции легко узнаваем мир построенных межличностных отношений и бытия-фундамента сооруженной связи.

В другом случае собирающий логос более мягок. Он не столько привязывает элементы друг к другу, сколько формирует среду, в которой они оказываются в определенной композиции. Благодаря своей средообразующей способности он демонстрирует черты диа-логоса, или диалога. Динамика диалога – это убеждающая риторика дискурса-Языка. Композиция, составленная таким логосом, фиксирует герменевтику принципиально-консенсуалистской коммуникации Я и Ты и бытия-нетрансцендентного горизонта совместности.

В отношении мира мистической коммуникации человека и Абсолюта и бытия-пространства органической слитости сущего, во-первых, и мира соревнования Я и Ты и агонистической бытийности, во-вторых, возникает впечатление, что они конституированы не логосом, но антилогосом как противоположностью всякому собирающему. В самом деле, если связь человека и Абсолюта не создается, а обнаруживается и если бытийность не полагает единства вещей, а очищает их единение от организованности, то мы сталкиваемся не с положительностью конструирования, но с отрицательностью деструкции. Такая деструкция восстает против дискурсивности Разума. Одновременно и там, где Я и Ты состязаются между собой, а не стремятся к консенсусу, и где бытие есть место борьбы, а не условие совместности, речь, конечно, может идти только об антиподе композиционности – о декомпозиции. Декомпозиция противостоит дискурсивности Языка.

Однако очевидная антисобирательность миров деструкции и декомпозиции – именно из-за своей радикальности – не размещает их за пределами действия логоса. Его собирательная активность – это не просто соединение: в ней с самого начала присутствует несение к единству некоторого бремени, ноши, того, что взято, чем он овладел и что находится в его власти. Последняя – ничто без непрерывной эскалации. «Всякая власть, – писал М.Хайдеггер, – есть власть лишь постольку и до тех пор, пока она больше-власть, то есть возрастание власти»⁵. Постоянное объединение несомого и является необходимым выражением самоумножения владеющей силы логоса.

Но отсюда следует, что противодействие собирательности тоже должно иметь властную природу, и эта властность, в свою очередь, не может не делать его все

⁴ См.: Хайдеггер М. Указ. Соч. — С. 369.

⁵ Там же. — С. 65.

той же собирательностью. Поскольку конфронтация с объединяющим логосом реальна только с позиций объединяющего логоса, антилогоса как его абсолютной противоположности не существует. «Вскрывающая» деструкция (мира «построенного» единства) – это всегда конструирование (мира единства органического). Вот почему апофатическая теология неизменно оборачивается катафатической⁶. Точно так же «ссорящая» декомпозиция (мира согласованности) по своей сути есть не что иное, как утверждение композиции (мира агонистики). Любое восстание против дискурсивности Разума, таким образом, знаменует лишь возникновение нового разумного дискурса, а всякий мятеж против дискурсивного Языка означает не более чем появление еще одного дискурса языкового.

Мир встречи неповторимых «посланий» Я и Ты и бытия как удела взаимонаправленных друг другу вещей связан с логосом иначе. Он единственный выходит из-под прямого влияния логоса-собирания. Вселенные Я и Ты вступают здесь в контакт не благодаря какой-либо овладевшей ими сближающей силе или вопреки ей, а бытийность является условием всеобщей круговой знаковости не в качестве территории объединяющей власти или, наоборот, царства полного безвластия.

Мир текстовости таков, каков он есть, через уклонение от собирательности. Так же, как и собирание, и так же, как и противостояние ему, оно существует по принципу эскалации. Остановившееся в своем росте уклонение было бы не избеганием, а простым закреплением («отрицательной») собирательности. Однако в отличие от собирания и конфронтации с ним, оно по своему существу не властно – так как не действует и не противодействует, не овладевает и не освобождает. Его, следовательно, нельзя назвать формой собирающего логоса и тем самым вернуть текстовый мир в сферу последнего.

Но если универсальная текстовость определена уклонением от собирательности, то это не значит, что конституирующую функцию здесь выполняет уже не логос. В противном случае «текст» не являлся бы миром и не имел коммуникативного и одновременно онтологического смысла. Сегодняшняя ситуация, однако, настойчиво подталкивает нас к мысли, что взаимная знаковость вещей не менее герменевтична, чем миры единства и совместности. Его собирательной разновидностью поэтому герменевтические возможности логоса не исчерпываются, и он размещает вещи в лоне бытия не только с помощью объединения.

Уклонение от собирательности как вторая крупная разновидность логоса так же погружает вещи в некую среду, как и «мягкий» собирающий логос. По этой причине оно тоже диалогично. Тем не менее, в отличие от диалогического логоса-собирания оно не может быть дискурсивным. Р.Барт, говоря о методе «обезвреживания» или «ослабления» власти, содержащейся в дискурсе, употребляет термин «экскурс»⁷. Мне этот термин кажется весьма удачным. Логос-уклонение, таким образом, разворачивается как экскурс-Письмо, то есть непрерывное отступление от систематичности, формирующее мировую текстовость.

Проблематика границ герменевтического логоса поднимается понятием культуры. Культура – это знак характерной для него «заботы» о бытийности комму-

⁶ См. об этом, напр.: Деррида Ж. Невоздержанное гегельянство // Танаграфия Эроса. — С. 164.

⁷ См.: Барт Р. Избранные работы. — М., 1989. — С. 566—567.

никации и коммуникативированности бытия. Во-первых, она противостоит цивилизации и способу ее существования – технике как сфере антропологической, во-вторых, – природе, натуре как области «без человека», в-третьих, – взаимодействию цивилизационного и природного. От цивилизационно-технической сферы ее отличает некая «естественность», «органичность», от природной, – наоборот, своеобразная «искусственность, произведенность», от поля взаимодействия двух областей – отсутствие безусловного господства «искусственного» над «естественным». Но и в том, и в другом, и в третьем случаях культура выступает в качестве ухаживания за данным по сравнению с тем, что непосредственно таким ухаживанием не является. Это достаточно очевидно для цивилизации, ибо «техника производит артефакты (искусственно созданные предметы)»⁸, и для взаимоотношения цивилизационного и природного, так как доминирование первого над вторым есть преобладание технического. Однако это верно и для природы самой по себе – поскольку как натура, как объект цивилизации она возникает вместе с цивилизационным, определяется им и, следовательно, действует так же, как техника, только в противоположном направлении, то есть изводя, разрушая искусственно созданное. (Натуру не надо путать с тем бытийным, что древние греки обозначали словом «фюсис».)

И все же отблески, признаки цивилизационного, природного и их взаимодействия, которые культура обнаруживает по линии соприкосновения со своим окружением, для нее не случайны. Они выделяют ее основные внутренние формы.

Первая из них – *культура искусственности*, то есть забота о герменевтическом мире как внимание к его произведенности. В соответствии с разновидностями логоса-собирания можно говорить о «сильном» и «слабом» ее вариантах. «Сильная» культура искусственности находит свое наиболее последовательное выражение в динамике Модерна, или Модернизма в широком смысле этого слова, – с его идеалом безудержного конструирования нового. «Мягкая» защита искусственного проявляется в Неомодернизме, стремящемся соединить субъектов в рамках консенсуалистски организованного сообщества.

Вторая внутренняя форма культурного – *культура естественности*, оберегающая «антисобранность» единства коммуникации и бытия. Выступая обратной стороной заботы об искусственном, она представлена и в «своем другом» Модерна – Романтизме и иррационалистическом Модернизме (Модернизм в узком смысле слова), которые ориентированы на разрушение всякой «построенной неподлинности», и в «своем другом» Неомодерна – том виде Постмодернизма, который ратует за отказ от якобы ложного принципа согласия в пользу идеи состязательности.

Наконец, в-третьих, культура существует в форме ухода за герменевтической отстраненностью от господства искусственности. Присутствие «*культуры уклонения*» очевидно в том Постмодернизме, где главным оказывается избегание вездесущей, по Р.Барту, Власти.

⁸ Козловски П. Культура постмодерна. — М., 1997. — С. 11.

Л.А.Мясникова
ОПЫТ – ПУТЬ К ИСТИНЕ

Классическая наука породила опытное знание, сделала опыт (научный эксперимент) основой постижения истины. Фраза «опыт – путь к истине» воспринимается как нечто бесспорное и тривиальное. В данной статье хотелось бы вновь обратиться к традиционным для философии и науки понятиям «опыт» и «истина», чтобы очистить их от той бесспорности и однозначности, которую они приобрели от употребления. Хотелось бы показать, во-первых, что нельзя опыт отождествлять с научным экспериментом, а вторых, что к истине ведет иначе понятий опыт – опыт самобытия.

Понятие «опыт» – одно из традиционных в философии. Оно восходит своими истоками к античной философии, с ним работали средневековые схоласты, номиналисты и реалисты. В Новое время «опыт» находится в центре спора эмпиризма и рационализма, получает дальнейшее развитие в немецкой классической философии, в философии жизни, в марксизме, позитивизме. XX век не обошел вниманием «опыт» и в разнообразных философских течениях, часто противоположных, опирался на него, давая свои интерпретации этому понятию.

Вместе с тем, как справедливо замечает Х.Г.Гадамер: «Понятие опыта относится, на мой взгляд, – как бы парадоксально это ни звучало, – к числу наименее ясных понятий, какими мы располагаем»¹.

Он ссылается на сообщение Плутарха об Анаксагоре: Анаксагор видит отличие человека от животных в «эмпейрии», «мнемэ», «софии» и «технэ»². Истинное знание связывалось с софийностью, то есть с Божественной Мудростью. Это знание – привилегия Бога и Посвященных (толкователей оракулов, жрецов, пророков).

Но были еще и философы, то есть не мудрецы, а любители мудрости. Все первые философы стремятся увидеть скрытые первоначала мира, постичь единство сквозь видимое многообразие. У Парменида выделены три пути постижения Единого: 1) путь абсолютной истины; 2) путь изменчивых мнений, ошибок и фальши; 3) путь мнений, достойных похвалы, или иначе – приемлемых видимостей.

«Эмпейриа» как раз и была сферой мнений, видимостей, сферой «житейского», повседневного. Опыт связывался с жизнью индивидов. Из собственного проживания индивид выносит мнение. Нельзя чему-либо научиться на чужом опыте. Но коль так, то мнения уже не равны верованиям (общепринятым заблуждениям). Они еще не Истина, но и не фальшь. Они относятся к собственной «естине», оказываются «приемлемыми видимости».

Сократ понимал, что по сравнению с абсолютной Божественной Мудростью знание человека ничтожно и равно незнанию («Знаю, что ничего не знаю»). Но все же можно вести речь о «человеческой мудрости».

Человеческая мудрость достигается посредством диалектического метода, в котором через опровержение расхожего мнения, через приведение в замешательство, иронию и майевтику Сократ подталкивал душу человека к перерождению, освобождал ее от «иллюзий знания», заставлял «подвести итог жизни», «выдер-

¹ Гадамер Х.Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. — М., 1988. — С. 409.

² Там же. — С. 414.

жать моральный экзамен». Знание сближается с нравственным чувством, с нравственным просветлением.

Кажется, что Сократ уходит от «эмпейрии», принимая ее за «иллюзии знания». Но уходит ли он от опыта? Думается, что нет. Он вскрывает важнейший аспект опыта. Опыт у него связывается с перерождением души, с нравственным переживанием.

Надо уточнить, что Мудрость, высшее знание истины, по мнению Сократа, дается откровением. Он указывал, что занятие философией и научение заботе о душе ему открыты (предписаны) Богом в пророческих снах. В жизни своей он руководствуется велениями своего охранителя – даймона, голос которого слышит в экстатических состояниях. Путь же к человеческой истине указывает метод. Метод не рождает истину, ее рождает душа. Душа изначально беременна истиной, метод же – не более чем повивальная бабка. Итак, знание, истина рождается в процессе опыта переживания – нравственного и познавательного очищения души.

Близок к Сократу и Платон. Истину он помещает в сверхчувственный мир идей, сущностей. Душа человека постоянно стремится в этот горний мир, припоминая свое пребывание в нем. Но чтобы вспомнить истину, душа должна очиститься, подготовиться. Майэвтика для него тоже лишь вспомогательное средство, с помощью которого душа вспоминает истину. Залог истины – опыт души, изначальная интуиция правды в нашей душе.

В видимом, феноменальном мире возможна «докса» – промежуточное состояние между наукой и невежеством. Из мнений-верований можно с помощью поиска последних причин выявить устойчивое, повторяющееся. Тогда возникает наука – «эпистема». «Эпистема» – звено на пути к истине, ее высшим достижением является «диано́я» (ее мы находим в математико-геометрическом знании, где используются визуальные идеи).

Из сферы «эпистемы» необходимо взойти в сферу «гнозиса» – высшего вида интеллигибельности, где обретается чистое созерцание идеи, истины.

Восхождение к Истине связано с моральным очищением. Не обязательно этот путь должен быть логическим. Есть и алогичный путь – путь любви. Любовь – страстное стремление к Блугу и Красоте. Лестница Любви – восхождение от стремления обладать прекрасным физическим телом и обрести бессмертие в роде к стремлению обладать прекрасной душой (приверженность искусству, закону и справедливости, науке) и, наконец, к сияющей Красоте – Абсолюту. Лестница Любви – мост, соединяющий мир феноменальный и мир чистой сущности, Божественности.

Платон не случайно обращается к мифу, так как чистый логос, разум достигает пределов и не может воспарить в запредельное. Миф же с его доверчивостью превозмогает эти границы и алогичным способом возносит душу в метафизическую божественную сферу. Конечно, Платон не противопоставляет разум-логос и миф, а соединяет их воедино, приводя к эвристической интуиции. Здесь мы встречаемся с подлинной мифо-логией, преодолевающей и миф, и логос в их непосредственном виде. Миф, по мнению Хайдеггера, нужен Платону для введения понятия жизни в сферу чистого логоса.

Итак, обращение к Платону и его философии позволяет нам углубить представления об опыте и знании. Опыт у него, как и у Сократа, не совпадает просто с чувственно данным. Опыт – работа души, стремление души в ее изначальную

обитель – метафизический мир Абсолюта. Сквозь несовершенные чувственные знания интеллект ведет в глубины души, где обнаруживаются изначально существующие истины. Интеллект не производит идеи, он при помощи чувственного опыта (но не в результате его) собирает, сортирует идеи. Истина становится предметом ума посредством анамнеза. Но «вспомнить» можно лишь через подготовку души, через переживание.

В античной философии «эмпейрия» связывается с единичным, случайным, конечным. Истина же, Гнозис, Мудрость – сфера всеобщего. Для преодоления случайного, конечного, беспорядочного нужна «мнемэ». Память связывает воедино разрозненные впечатления, сохраняет важные восприятия, более того, соединяет их со всеобщим. Нет опыта без памяти, без сохранения. Чувственные впечатления не изолированы от жизненного процесса, индивид собой, своей жизнью соединяет их. Поэтому опыт предполагает повторение, подтверждение. Х.Г.Гадамер, обращаясь к пониманию опыта Аристотелем, пишет: «Возникновение опыта – ... такой процесс, над которым никто не властен, который не определяется также и удельным весом одного или многих наблюдений как таковых, но в котором все таинственным образом упорядочивается само-собой»³.

«Само-собой», – на наш взгляд, фактически подчеркивает другую сторону опыта, а именно: уже упомянутую нами, индивидуально-жизненную его составляющую. Парадоксально, но именно «стянутость» разрозненных чувственных впечатлений индивидом, привязка их к уникальной неповторимости «этой» индивидуальной жизни оказывается основой общего в опыте. Таким образом, уникальность, неповторимость соединяется со сферой общего.

Актуализация опыта в отдельных наблюдениях, связанных между собой единством человеческой жизни, выявляет еще один парадоксальный аспект опыта – соединение в нем принципиальной открытости и повторяемости (= замкнутости).

Опыт выявляет типическое, повторяющееся, устойчивое, общее – основу эпистемологии – именно через свою повторяемость, подтверждаемость, связанную с закрытостью. Но опыт же и опровергает типическое, ломает ложные обобщения, выводит в сферу нового, неожиданного, бесконечно раздвигает горизонт на пути к иному, которое обретается индивидом как свое.

Самое главное, что достигается в опыте, – не знание (дианойя), которое обретается эпистемологией, а самопознание как готовность души к обновлению, к новому рождению, к выходу за установленные пределы в сферу трансцендентного. Опыт переживания, обретения ошибок, страдания приводит к новому уровню.

Опыт – база самопознания и путь, на котором обретается открытость иному, открытость конечного единичного человеческого существа сфере всеобщего, универсального – Божественной Мудрости, Гнозису.

Опыт становится понятием, не столько связанным с наукой, сколько моральным восхождением. Он соединяет живое знание, научную истину и Божественное откровение (Истину-Мудрость).

Открытость опыта, знание того, что мы можем ошибаться, приводит к поискам Истины через ее личностное постижение на основе собственного опыта.

³ Там же. — С. 415.

Все вышеприведенные рассуждения больше соответствуют сфере «житейской мудрости» («человеческой мудрости» в сократовском смысле), относятся к «приемлемым видимостям». «Приемлемые видимости» не противоречат Мудрости, Абсолюту, они по-своему приоткрывают Истину, могут вести к ней, но не всегда приводят.

Об этом размышляли эмпирики и рационалисты Нового времени. Они стремились к истинному знанию для того, чтобы найти опору для правильного действия, для преобразования и использования мира в соответствии со своими потребностями и установками. Деление мира на субъект и объект предполагало субъекта в качестве базиса, опоры мира. В таком случае, казалось бы, они должны были стать сторонниками когнитивного релятивизма и имморализма. Но они-то искали критерии достижения конечных, абсолютных истин. Вольно или невольно человек-субъект занимал позицию Господа Бога. И здесь основой совмещения человеческой и божественной позиций становился опыт, хоть и по-разному понятый.

Ф.Бэкон стремился с помощью опыта подняться над случайностью и беспорядочностью множества восприятий и мнений. Опыт – руководитель разума. Как известно, у разума «большие крылья», он может улететь от жизни, воспарить куда вздумается. Свобода разума – свобода фантазии может увести от действительности к иллюзиям, фантомам сознания. Именно опыт должен стать руководителем духа.

Опыт из жизненного превращается в научный, предполагающий возможность его повторения, воспроизведения. Появился эксперимент как форма научного опыта, где жизнь соединяется с разумом. А разум мыслится как божественное, проявленное в человеке.

Научный опыт – кентавр жизненного опыта, основанного на чувственных впечатлениях и идеальной, разумной схеме. Разнообразие внешних восприятий здесь просеяно через рациональную рефлексию над внешним предметом.

Декарт, приняв за основу интеллектуальную интуицию, не отрицает роли опыта, более того, он тоже стремится выявить научный опыт через соединение идеальной схемы и жизненного, чувственного потока впечатлений. Его дедукция, как и бэконова индукция совмещают жизненный мир – сферу внешних восприятий – рациональную схему, установку. И тот и другой искали эпистемологические методы постижения Истины. Проблема поиска истины осложнялась и тем, что мир изначально делится на Я и не-Я, опыт понимается как воздействие внешнего мира (не-Я) на познающего субъекта (Я).

И эмпирики, и рационалисты забыли, что опыт, понятый как жизненное проявление, представляет собой единство того и другого, что это сфера – переживания. Борьба рационализма и эмпиризма (при всех ее положительных моментах) ввергла науку в смуту, что отмечали такие русские философы, как Вл. Соловьев, Н.О. Лосский, Н.А. Бердяев и др.

Выход из этой смуты ума один: отказаться от коренного заблуждения, производящего всю эту путаницу, т.е. решительно признать, что и мертвое вещество, и чистое мышление суть лишь отвлечения нашего ума, которые существовать не могут, но имеют действительность только в том, от чего они отвлечены, в чем-то третьем, что не есть ни бездушное вещество, ни бесплотная идея ⁴.

⁴ Соловьев В. С. Избранное. — М.: Сов. Россия, 1990. — С. 177.

Жизнь – полнота действительности – везде и во всем. Жизнь предполагает живущего, страдающего и творящего в опыте своей жизнедеятельности человека, меняющегося, но сохраняющего внутреннее единство. Жизненный опыт – опыт переживания.

Понятие переживания чрезвычайно важно для осознания целостности мира, целостности бытия человека и единства знания.

Переживание противостоит одностороннему рационализму, обращает знание в сферу жизни и тем самым – гносеологию в онтологию. В нем внешний объект и состояния субъекта не разрываются, здесь обнаруживается «присутствие объекта в самом процессе знания» (Н.О.Лосский) или, наоборот, сам процесс знания принадлежит бытию. (Н.А.Бердяев и др.).

Переживание указывает также на связь индивидуальных жизненных актов и жизни вообще.

Поэтому индивидуальное переживание выражает момент бесконечности жизни. Этот момент отмечали представители философии жизни (А.Бергсон, Д.Дильтей, Г.Зиммель), а также русские философы (С.Л.Франк, Л.И.Шестов и др.).

В переживании жизнедеятельность (сам процесс жизни) и рефлексивное отношение к ней соединяются воедино. Телесное и душевное, физиологическое и психическое, внешнее и внутреннее в переживании слиты, нераздельны. Переживание включает и ценностный смысл: переживается то, что значимо для человека. Наконец, все пережитое принадлежит единству, которое и есть индивид, взятый как некое целое.

Таким образом, как подчеркивает Х.Г.Гадамер: «Любое переживание выдвигается из жизненного континуума и одновременно связывается со всей целокупностью собственной жизни»⁵. Переживание непосредственно представляет жизнь как целое, оно отражает значимость и единство индивидуального жизненного процесса. А значит, и знание, обретаемое переживанием, непосредственно представляет целое.

Тотальность жизни нельзя ни объять, ни выразить понятием, ни усмотреть внешним способом.

В переживании жизнь сама себя открывает: «Мы совершенно имманентно через переживание и самооткровение убеждаемся в ее присутствии, и лишь в этой форме она становится нам очевидной»⁶. В таком случае появляется новый смысл знания. «Знание есть здесь не суждение, а чистое созерцание: и само созерцание есть здесь не созерцание чего-то, что стояло бы перед нами и могло бы быть наблюдаемо нами, а созерцание через переживание; мы имеем здесь реальность в силу того, что она в нас есть или что мы есть в ней – в силу имманентного самооткровения реальности именно в ее непостижимости»⁷.

Место мышления, бессильного постичь непостижимое – тотальность бытия и жизни, – занимает «живое знание», «знание-жизнь».

Опыт переживания – это опыт непосредственного самобытия, то есть душевный опыт. Ведь жизнь духа не доступна внешнему наблюдателю, она открывает-

⁵ Гадамер Х.Г. Указ. соч. — С. 114

⁶ Там же. — С. 306.

⁷ Франк С.Л. Непостижимое // Соч. М., 1990. — С. 307—308..

ся лишь в ее переживании. Причем душа, наше Я, не сводится к сознанию, здесь больше подходит слово «жизнь» в его первичном смысле как непосредственного опыта о себе, в котором слиты воедино переживания с переживаемым. Наш опыт, наше переживание, наше самобытие по сути своей трансцендентны: они устремлены к иному – к всеединству. В опыте переживания всеединство открывается нам. Откровение – важнейший вывод опыта самобытия, опыта переживания.

Там, где душа открыта иному, трансцендентному бытию, где имманентное и трансцендентное сливается воедино, мы выходим в сферу духа. Сфера духа – сфера метафизики. Но метафизика не противостоит жизни людей, непосредственному самобытию, а в нем и через него раскрывается.

Стремление к безусловному началу жизни и знания составляют коренную потребность человека. Есть связь между индивидуальными душами, солидарность всего живущего. Существует связь индивидуальной души с безусловным началом всего сущего – это вывод из религиозного опыта личностей и всей метафизики.

Если физики занимаются познанием исходя из внешнего чувственного опыта, а психология исследует свой предмет исходя из внутреннего или психического опыта, то метафизика как наука, которая постигает истину, дается уму в Откровении, которое составляет религиозный опыт человечества.

Установление связи между мной и иным бытием, между имманентным и трансцендентным, а в изначальном основании – между индивидом и Богом – и составляет суть религии. Обнаружение, выявление этой связи и есть религиозный опыт, опыт Откровения.

Таким образом, сам опыт как сфера переживания, предполагает двойственность истины. Поэтому нужно установить различие научного (эпистемологического) знания и гностического постижения – откровение – и обнаружить их единство.

Религиозный опыт связывают с мистическим откровением, его нельзя изложить в научных категориях. Религиозный опыт можно вписать в эпистемологию после интерпретации и тщательной проверки «базы данных». Такие попытки есть в оккультных науках, в теологии и в религиозной философии.

Существует стремление установить соответствие научных и религиозных истин как со стороны ученых, так и теологов. Богословы считают, что наука затрагивает представления людей о Боге и его отношении к миру.

Наука привела к атеизму тем, что описала мироздание, дала научную картину мира, лишила мир таинственности. Однако само движение науки демонстрирует смену одной научной картины другой, предполагает движение в неведомое – в тайну.

Эйнштейн говорил, что «самое прекрасное чувство связано с переживанием Таинственного... Человек, которому это чуждо, который потерял способность удивляться и благоговеть, – мертв. Знание о том, что есть сокрытая Реальность, которая открывается нам как высшая Мудрость и блистающая красота, — это знание и это ощущение есть ядро истинной религиозности. Естествознание без религии хромает, религия без естествознания слепа»⁸.

Многим естествоиспытателям довелось убедиться в том, что наука – это путь к религии. Ч. Дарвин говорил, что мир покоится на закономерностях, которые можно считать свидетельством его Творца.

⁸ Эйнштейн А. Собрание научных трудов. — М., 1967. — Т. 4. — С. 176.

М.Планк и Н.Винер утверждали, что закономерности мира и есть Бог, а принципы порядка во Вселенной, вероятно, не очень отличаются от того, что религиозный человек подразумевает под Богом.

Творцы науки наполняли идею создания мира Богом глубоким смыслом и жизненным значением. А.Мень перечисляет этих создателей науки: «Карл Линней, создатель биологической классификации говорил, что в многообразии мира живых существ видел силу Творца. М.Ломоносов называл веру и знание “дочерьми одного Отца”. Б.Паскаль, И.Ньютон, А.Фарадей были богословами. Л.Пастер заявил, что он молится в своей лаборатории. О Создателе, проявляющем Свою мощь в творении, говорили физик А.Ампер, геолог Ч.Лайель, эмбриолог К.Бэр, химик М.Бутлеров, физик В.Крукс, физик Р.Майер. Биолог А.Уоллес и выступал против материализма. Великий хирург Н.Пирогов обратился к вере, не утратив, по его словам, своих научных убеждений. М.Планк говорил о религии как об опоре своей жизни, психиатр Ч.Ломброзо, физики Д.Максвелл и Э.Шредингер защищали идею бессмертия человеческого духа. Этот перечень можно продолжать без конца»⁹.

Сейчас уже теология пытается согласовать свое учение с научными истинами. Вновь возникла антитеза науки и религии, вновь «двойственность истины» и необходимость установления связи и диалога между двумя способами миропостижения.

Попытки установить диалог приводят либо к отказу от непреодолимой границ между наукой и религией, либо к их соотносению по принципу дополнительности.

Последний не отрицает и той, и другой истины, но считает их несводимыми друг к другу.

При этом и наука, и религия апеллируют к опыту, но в одном случае это научный эксперимент и наблюдение, в другом – опыт откровения, то есть – религиозный опыт постижения Бога. И там, и там речь идет об истинности знания.

Итак, подведем итоги.

«Опыт», будучи одним из центральных понятий многих философских течений, остается теоретически непроясненным ввиду его связи с повседневной жизнью людей.

Повседневность по сути своей синкретична, неопределенна. В ней сосуществуют, пересекаются, дополняют и одновременно перечеркивают друг друга заблуждения и истинные знания, существенное и несущественное; типическое и то, что принципиально атипично, социальное и индивидуальное; временное вечное, конечное и бесконечное; имманентное и трансцендентное,

Опыт связан с переживанием. Переживание понимается не как сознание, а как реальный процесс жизни людей и рефлексия над этой жизнью. Опыт как способ самобытия индивида вместе с осознанием и оценкой своего бытия. Опыт соединяет тотальность жизни (бытие) с индивидуальной человеческой жизнью (с самобытием). Опыт представляет собой: а) процесс жизни человека в ее устремленности вперед, в ее открытости, ускользающей и длящейся изменчивости; б) результат осмысления своей жизни, выводы, которые делает человек в процессе жизни; в) целостность жизненного процесса, не позволяющего распасться жиз-

⁹Мень А. История религии. Т. 1. С. 61—62.

ни индивида на множество отдельных бессвязных актов. Именно это и служит базой самоидентификации, самопостижения, формирования своего Я.

Опыт оказывается внутренне противоречивым, он соединяет внешние наблюдения, чувственные данные об ином с внутренним психическим процессом. Он предполагает «закрытость» (догматизирующее основание), приверженность повторяющемуся, воспроизводимому, привязку к «своей позиции» и «открытость» тому, чего еще не было – к получению новых неожиданных результатов – (принципиальный адогматизм). Опыт являет собой непосредственную данность всеобщего через единичное, то есть «конкретно-всеобщее» или выявление Универсума, самого Бытия в самобытии, что, в свою очередь, предполагает выход в сферу духовного, формирование религиозного (в широком смысле слова) постижения мира.

Понятый таким образом опыт по-новому раскрывает и связку «опыт-знание», традиционную для понимания опыта в философии. В этой связке опыт мог отождествляться, во-первых, с «темным знанием», неистинным, неочищенным от предрассудков, то есть с мнениями, верованиями, вымыслами, которые не являются знаниями, а служат если не помехой, то только сырым материалом знания. Их необходимо «просеять» через сито разума. Во-вторых, опыт понимается как область «достоверных видимостей», чувственно-наглядных, наблюдаемых проявлений, обладающих в определенной мере истинностью. Это промежуточное звено между невежеством и Мудростью – основа эпистемологии, это уже в определенной мере обработанные разумом чувственные данные, явленные в наблюдении и эксперименте. И эмпиризм, и рационализм по-своему обращались именно к такому пониманию опыта.

Понимание опыта как процесса переживания предполагает еще один аспект, а именно: перерождение души. Ее совершенствование, подготовку к встрече с Истиной.

Гносеология, в отличие от эпистемологии, имеет дело с Гнозисом, открывающейся Мудростью, Истиной. Душа индивида должна быть готова к такой встрече, это рождение душевного в образе духовного, выход в сферу духа. И только такой опытный путь ведет к Истине.

В.В.Ким, Н.С.Рыбаков
О ПРИРОДЕ ИСТИНЫ

В огромном массиве литературы, посвященной исследованию проблемы истины, существует множество определений и концепций истины. И это не случайно, ибо проблема истины ни в естествознании, ни в социальных науках, ни в какой-либо другой сфере познания и знания никогда не теряла своей остроты и актуальности. Поэтому время от времени по проблеме истины возникают острые и оживленные дискуссии¹.

Общезвестная, ставшая, по существу, классической, формула Аристотеля – *истина есть соответствие знания действительности*, несмотря на кажущуюся ясность, представляется достаточно неопределенной, способной порождать множество интерпретаций, вплоть до альтернативных. Так, в имеющейся лите-

¹ Одна из последних дискуссий по проблеме природы истины была организована журналом «Философские науки» (См., напр., 1990. — №№ 8, 10; 1991. — №№ 4, 6, 12).

ратуре наиболее распространенной интерпретацией природы истины является разные варианты *гносеологической* концепции, согласно которой истинными являются лишь *знания*, а сама истина имеет исключительно знаниевую природу. Однако гносеологическая интерпретация истины игнорирует то обстоятельство, что указанная формула имеет двойственный характер, так как истиной здесь называют *соответствие* знаний действительности. Следовательно, истина — это классификация *отношения* между знаниями и действительностью, но не знания и действительности в их раздельности. И коль скоро отношение одновременно принадлежит двум членам, то закономерен вопрос о правомерности переноса истины и на саму *действительность*, на вещи, предметы.

Истинна ли действительность? Истинны ли вещи, предметы, обладающие бытием? Делая этот шаг, мы приходим к *онтологическому* пониманию истины. Можно говорить о векторах соответствия: а) о соответствии понятия вещи (*истина понятия*); б) о соответствии вещи понятию (*истина вещи*). Напрашивается третье звено, синтезирующее эти два, в результате чего возникает понятие *синтетической истины*, учитывающей и синтезирующей означенную разнонаправленность соответствия. Необходимость синтеза непосредственно связана с проблемой соотношения бытия и идеи, точнее, проблемой их тождества, лежащей в основе раскрытия *сущности знания как смыслового отношения идей, как установления смысловой связи между бытием и идеей*². Смысловое совмещение бытия и идеи — вот, видимо, единственно возможный путь раскрытия тождества этих разных по своей природе феноменов, образующих в структуре мира нерасторжимое единство.

Установление смысловых отношений между идеями, в которых раскрываются смысловые отношения *самой* действительности, важно в постановке и исследовании проблемы *истины как таковой*. В частности, подобный подход позволяет указать общие истоки как теорий корреспонденции (ее различных вариантов, устанавливающих *соответствие* знаний действительности), так и теорий когерентности (устанавливающих необходимость *согласования* знаний между собой). Действительно, теории корреспонденции обращают внимание исследователя на соответствие между идеей и бытием, тогда как теории когерентности — на отношение в сфере смысла. Поэтому изучение природы истины естественно начинать именно со смысловой сферы.

В свете сказанного формула «Истина есть соответствие знаний действительности» выглядит достаточно примитивной и порождает упрощенные, линейно-асимптотические представления ее достижения. Получается, что в действительности существует некий объект, обозначенный неким понятием, содержание которого по мере развития практики и познания все время уточняется, конкретизируется, так что понятие как бы по асимптоте бесконечно приближается к своему денотату, в пределе же схватывает его³. Как известно, понятия обладают *значе-*

² Анализ сущности знания см.: Ким В.В., Рыбаков Н.С. Мир знания // Двенадцать лекций по философии. — Екатеринбург, 1996. — С. 55—82.

³ Мамардашвили справедливо отмечает неудачность энгельсовской метафоры асимптоты и подчеркивает, что этого не может быть по природе самих понятий: «Внутри мира нет подобий или каких-то приближений, любое состояние одинаково далеко от бесконечности». (Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. — М., 1990. — С. 148).

нием, они репрезентируют объекты, и *смыслом* как способом репрезентации. Понятие существует не просто в смысловом поле, но в определенной суперпозиции, образующей культурный контекст этого бытия. Суждение, выражая отношение понятий, задает определенную суперпозицию смыслов, умозаключение – это способ преобразования смыслов. Носители смыслов не совпадают с логическими формулами мышления – появляются разные познавательные формы. Смысловые поля, сопряженные с *познавательными формами*⁴, уходят своими истоками в культуру. С точки зрения ячеистой модели познания сам познавательный процесс есть установление отношений между смысловыми полями познавательных форм, так что ни о каких асимптотических приближениях в этой структуре знания, где рациональное и иррациональное взаимно поддерживают друг друга, в процессе установления истины речи просто не может быть.

Все это говорит о необходимости выхода за рамки гносеологического отношения, хотя гносеологический подход указывает на ценностный характер истины. И это очень важно, ибо ценностное навеивает мысль о бытийно-смысловой природе самой истины: истина – это не только и не столько гносеологическая категория, сколько смысложизненная проблема, ибо стремление к истине есть одно из высших проявлений человеческого духа. И прав Х. Ортега-и-Гассет, квалифицируя человека существом, питающимся истинами. В литературе это обстоятельство раскрывается в стремлении найти более широкие трактовки истины, «завязанные» на бытие. Так, А. Богданов характеризует истину как организующую форму человеческого опыта, что далеко отстоит от гносеологического понимания истины и обозначает ее социально-нормативные параметры⁵. Н. А. Бердяев определяет истину как осмысливание и освоение бытия как смысл⁶. Сущность истины, замечает М. Хайдеггер, проявляет себя «как вхождение (в-становление) в сферу обнаружения сущего», как *свобода*⁷. Исследуя этимологию слова «истина», П. А. Флоренский вскрывает национальные предпочтения этого слова: у греков истина – это «*aletheia*», «несокрываемость», в латинском «*veritas*» отражен аспект настоящего положения дел, в русском слове «истина» слышится «*естина*», то есть «*бытие*», то, что *есть*. «Истина» – это пребывание в бытии⁸. Все эти и множество других попыток анализа истины лишь подтверждают необходимость онтологического подхода к ней как целостному смысловому феномену, преодолевающему узкие рамки субъект-объектного отношения.

⁴ Хотя многие познавательные формы в литературе проанализированы достаточно обстоятельно, тем не менее, до сих пор не существует сколь-нибудь полного систематического каталога познавательных форм. Число последних неизвестно, но вполне вероятно, что на каждом этапе развития познания человечество использует их определенный набор, вырабатывая новые, просеивая старые и т.п.

⁵ Богданов А. Вера и наука (о книге В. Ильина «Материализм и эмпириокритицизм») // Вопр. философии. — 1991. — № 12.

⁶ Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. — М., 1989. — С. 281.

⁷ Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. — М., 1991. — С. 17, 21.

⁸ Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. — М., 1990. — Т. 1 (1). — С. 15—22. Учитывая данное обстоятельство, Г. Гачев строит весьма оригинальную и интересную концепцию национальных образов мира (См.: Гачев Г. Национальный космо-психо-логос // Вопр. философии. — 1994. — № 12).

Онтологическое понимание истины означает, что она открывается не просто в потоке прямых и косвенных сопоставлений образа и объекта, а в смысловых конструкциях бытия и его многообразных внутренних отношениях. Смысловое пространство бытия, в котором обретается истина, есть выход в сферу смысла, в сферу бытия идеи, где, во-первых, вскрывается истина как таковая, во-вторых, обнаруживается сама возможность существования многообразия истин. Онтологическое понимание истины означает также отделение ее от субъекта, *независимость* от него. Такое пребывание можно квалифицировать как объективность истины: истина пребывает в сфере смысла вне субъекта, субъект способен постичь истину, лишь преобразуясь духовно. Постижение смысла неизбежно изменяет субъект, который поворачивается к себе и возвращается к себе, а это становится важным условием его духовного обогащения.

Итак, онтологически свойства истины, вообще понимание истины сопряжено с пониманием смысла. Сфера смысла – каковы ее особенности и как они сказываются на природе истины? В плане дальнейшего анализа можно использовать интересные соображения Е.Н.Трубецкого на сей счет, прямо сопоставляющего смысл и истину⁹. Смысл есть безусловное значение чего-либо безотносительно к субъективному усмотрению, он представляет нечто всеобщее, общезначимое, а потому и сверхпсихологическое. Смысл преобразует хаос впечатлений в целостную картину.

Что значит «*безусловное значение*»? Когда субъект обозначает термином какой-либо предмет, класс предметов, то данный термин по необходимости имеет условное значение, во-первых, в связи с различными языками, во-вторых, со способностью субъекта к усмотрению. Возможность такого усмотрения должна иметь определенные основания не только в психологических способностях субъекта, но и в особенностях самого усматриваемого предмета. Это есть особенность предмета, которая выражается в его раздвоении на бытие предмета *самого-в-себе* и на бытие *предмета-для-другого*, причем второе есть необходимое условие для возникновения и существования идеи предмета, которая и усматривается как его смысл. Безусловное (безотносительное) значение смысл имеет потому, что любое бытие, любой предмет двойственен по отношению к себе – как собственно предмет и как носитель идеи предмета; смысл безусловен потому, что он существует как идея предмета в сопоставлении с самим же предметом вне всякого субъекта. Когда как безусловный смысл предмета существует безотносительно к субъекту, тогда субъект своим сознанием раскрывает его, *отыскивает* смысл мира, бытия; когда никакой идеи как безусловного смысла для сознания нет, тогда субъект с его ограниченностью (психической, интеллектуальной) приписывает себе ничем не обоснованное право наделять смыслами видимые предметы.

Таким образом, безусловность как сопоставленность непосредственно идеи и бытия – важнейшая особенность смысла. Безусловность сопрягается со всеобщностью смысла – ибо идея одна на класс предметов, и она не существует ни в одном из них, ни в классе в целом. Она обладает особым бытием – *идеальным*. Идеальность смысла в сопоставлении с его бытием позволяет говорить о нем (смысле) как неподвижном и неизменном; смысл предмета – один на все предме-

⁹Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. — М., 1994. С. 5—21.

ты класса, как бы сами они не менялись. Это значит, что смысл выпадает из потока времени – он сверхвременен, вечен. Смысл, говоря современным языком, есть оператор преобразования хаотической картины (восприятия) в целостную картину. В этом – важнейшая функция смысла по отношению к бытию. Смысл упорядочивает, стягивает воедино – он же и открывается как общезначимый для субъектов. Следовательно, истоки общезначимости (трансубъективности) скрыты в сфере объективно-идеальных отношений смысла. Смысл обладает общезначимостью не только по отношению к восприятиям, к психологическому вообще, но и по отношению к самой действительности мира, его бытию. Смысл упорядочивает хаотическую действительность, и человек постигает смысл бытия с помощью своего сознания, своей интуиции, и потому возникает необходимость преобразования субъекта, пребывающего в истине. Ибо истина связана не только со смыслом, но и духовностью, которая и представляет собой способность (субъекта) постигать смысл бытия. Духовно спящему человеку недоступны никакие смыслы, не даны никакие истины – ему отведена лишь польза (полезность) да твердое (априори?) убеждение: это ему для жизни не нужно, а это – совершенно излишне.

Истина в отнесении к смыслу и есть его выражение, она есть форма смысла, которая имеет устойчиво-определенное бытие. Пребывание в истине означает обретение этой формы, что выходит за рамки непосредственно психического состояния субъекта, суммы его восприятий, переживаний и другого психического материала. Постигь истину – значит обрести смысл, осознать его: истина и смысл неотделимы от сознания, *имманентны* сознанию.

Истина обладает всеми особенностями смысла: а) она обладает устойчивостью; б) представляет собой нечто сверхпсихическое, безусловное; в) она есть обозначимое содержание сознания, которое по отношению к сознанию субъекта одновременно имманентное и трансцендентное. Бытие же этого сверхиндивидуального сознания, равное бытию смысла, означает, что истина осуществляется в мире не гносеологически, а онтологически, что в поисках истины надо отвлекаться от психологических и гносеологических моментов, которые для истины сугубо вторичны. Пребывать в истине – значит ухватить нечто из объективного содержания безусловного сознания, то есть онтологически слиться с ним. Это такое единение, где нет деления на субъект и объект – это предсубъект-объектное состояние. Существование истины *предшествует* существованию субъекта, который *ищет* (существующую) истину, а не создает ее; *открывает* (существующую) истину, но не изобретает по своему произволу. Истина – это вне меня существующее содержание вселенского сознания (смысла), поэтому и наличие истины есть важнейшее (и принципиальное) условие постижения мира.

Если истины как выраженного смысла нет в самом бытии, то нет ее и в познании. Истина обладает онтологической действенностью, она объемлет собой всякое бытие. Бытие погружено в собственный смысл, который есть условие, исток, основание самого бытия. Бытия нет, если не смысла бытия. И тогда невозможно открывание этого смысла и его постижение. Но смысл задается не кем-то или чем-то извне, он генерируется самим бытием и есть именно его – бытия – смысл. Так сливаются бытие (сущее) и смысл, сущий смысл и смысл (значимость) сущего. Истина и есть выражение сущего в его безусловности. Выражение сущего как

выражение его смысловых интенций есть акт безусловного сознания, которое, поскольку оно, безусловно, общезначимо, всеедино, есть абсолютное и единственное, одно сознание. Истина потому есть выраженное состояние этого единого сознания, объемлющее действительность и возможность. Таким образом, представленная истина есть абсолютная и единая истина, одна истина полного и цельного бытия. Абстрактная истина, полная и единственная есть абсолютно полное соединение (тождество) бытия (мира как целого) с самим же собой, то есть собственным выражением или смыслом. Истина бытия есть первое и необходимое условие дифференциации как бытия, так и отделения смысла от самого бытия. Поэтому истина – онтологически – действительно имеет приоритет над ложью, она превосходит ложь мощностью своего бытия, ложь же есть нечто вторичное, уже рождаемое в сфере условного сознания, не имеющего силы общезначимости и всеобщности. Вместе с тем ложь – необходимая обратная сторона проявления истины в сфере субъективного сознания, где истина осмысливается не как имманентность, а как трансцендентность выражения бытия во вселенском сознании. То есть когда самый акт этого выражения, осуществляемый в действительности, захватывается мыслью субъекта и переносится в его субъективное сознание. И тогда истина становится относительной.

Итак, истина объективна, сверхвременна, безусловна, обязательна для всех, всеедино, объемлет все действительное и возможное, одним словом, она есть полнота всеединого сознания. Именно на свойстве полноты основываются все попытки искания истины как безусловного смысла бытия. Истина есть тождество безусловного сознания с собой, это есть абсолютная ее полнота, это – *самотождественное пребывание мира*; нарушение же этой самотождественности, а происходит оно постоянно, означает дифференциацию бытия на его особые состояния, равно как и дифференциацию смысла этого дифференцирующегося бытия. Происходит распад целого бытия – при сохранении его целостности возникает необходимость дифференцированных выражений бытия, частных его смысловых оформлений. Поэтому абсолютная, полная, единая истина распадается, становится множественной или частичной, но несущей на себе смысловые потенции целого.

Исходя из вышеизложенного, можно на первый взгляд прийти к выводу, что абсолютная, полная, всеединая истина, выражающая содержание безусловного сознания или безусловный смысл бытия, одна. А вот то, что связано с сознанием субъекта – неполным, частичным, является причиной распада этой истины на множественность. Но при этом надо видеть, что здесь имеют место разные случаи: это может зависеть от разных референтов эквивалентных описаний, разных описаний (синтаксиса) теорий, от утверждений о частично несовпадающих сторонах объектов, которые воспроизводятся теориями. За всеми этими логико-гносеологическими и методологическими объяснениями скрывается онтология. Поэтому они не могут считаться исчерпывающими, если мы не перейдем к онтологии.

Бытие, действительность – то, что существует реально. Реально существуют же разнообразие вещи, с которыми человек сталкивается в своей деятельности. Вещь – то, что утвердилось самостоятельно в существовании как действующая до человека. Человеческая же деятельность – это искания подлинной действительности, искание сути вещей.

Интуитивно ясно, что вещи суть то, что делает вещь именно данной вещью и утверждает ее в качестве некой определенности: дерева, компьютера, атмосферы. Вещи отличаются друг от друга заключенным в них изначальным, не вещественным смыслом: без смысла вещь не может быть ни данной вещью, ни вещью вообще. Смысл вещи как нечто внутреннее обязательно проявляется в бытии вещи; он обнаруживается как нечто внешнее. Без этого было бы невозможно ни раскрыть смысл вещи, ни даже догадаться о его наличии. Вещь, хотя и распадается на внутреннее (смысл) и внешнее (явленное), *едина*. Единство внутреннего и внешнего и есть действительное бытие.

Следовательно, есть бытие и есть смысл; они различны – бытие не есть смысл; смысл же не есть бытие. Но они едины: смысл есть смысл бытия; бытие же непременно выступает как носитель смысла. Нет бытия – нет и смысла; но если нет смысла, то само бытие обесмысливается, стало быть, перестает существовать как бытие. Смысл, можно сказать, есть тот эфир, который придает бытию жизненность. Смысл вещи не есть нечто мистическое, он то, что явлено самим существованием вещи. Смысл обладает особым бытием: он не есть, он *значит*; смысл есть значимость бытия. И в зависимости от того, как проявляется смысл вещи, сама действительность может представлять в разных формах, выражать себя различно, и эти разные выражения суть ее образы. Субъект в каждый момент своей деятельности соотносен с каким-либо образом действительности, а не со всей действительностью.

Итак, образ имеет онтологическую, а не только гносеологическую, тем более – психологическую, природу. В противном случае возникает неизбежный разрыв между образом и действительностью, образ отрывается от нее, и, как следствие, искажается образное изображение действительности. Короче говоря, если образ имел бы лишь гносеологическую природу, то постижение действительности, искание истины, смысла бытия оказались бы невозможными. Образ столь же реален, как и действительность. Образ никак нельзя отрывать от действительности: в образе действительность выразила саму себя, явила свой собственный смысл. Следовательно, действительность и образ едины: не только действительность стала выраженной в образе, но и образ стал действительным ее выражением. Действительность и образ слились в нечто единое, выраженное и наделенное смыслом. Это их единство А.Ф.Лосев называет *именем* (именем действительности)¹⁰. Имя действительности – это выраженная действительность; имя вещи – это выраженная вещь. И только обретение вещью своего имени означает обретение ею своей подлинной действительности, стало быть, обретение полноты смысла. Мир без имени – это непонятный, бессмысленный мир.

В силу неразрывности действительности и ее образного выражения – действительность становится осмысленной действительностью и – всякий раз целиком и многообразно. Сосредоточение целого в части возможно лишь при условии смыслового, но не вещественно-предметного воплощения; образ – смысловое раскрытие бытия вещи; образ онтологичен; образ множественен. Возвращаясь к предыдущим нашим рассуждениям об отношении бытия, смысла и истины, мы можем утверждать, что, во-первых, полная и безусловная истина (как общезначимое содержание

¹⁰ Лосев А.Ф. Вещь и имя // Лосев А.Ф. Бытие, имя, космос. — М., 1993.

вселенского сознания, или, что то же самое, смысл бытия) полностью выражена через один (из многих) образов этого бытия, этой действительности как единства образа и действительности и, во-вторых, таких полных и безусловных истин столько же, сколько и образных выражений действительности. Таким образом, то, что гносеологически подразумевается под абсолютной истиной (как суммой относительных истин или как некий идеал истины, к которому можно лишь... асимптотически приближаться, никогда не достигая), онтологически осуществляется как суперпозиция смыслов, осуществленных выражений бытия: абсолютные (полные) и сосредоточенные в образах бытия смыслы-истины налагаются друг на друга в сложнейшей суперпозиции, объемлющей собой действительное и возможное.

Итак, завершая наше изложение, еще раз обратим внимание на соотношения смысла и истины. Онтологически свойства истины, вообще понимание природы истины сопряжено с пониманием смысла. Смысл сопряжен с бытием (вещи), вне бытия (вещи) смысл невозможен: смысл есть всегда смысл бытия. Но смысл и бытие совсем не одно и то же: есть бытие само по себе – не как смысл, а только как носитель смысла; есть смысл сам по себе – не как бытие – только тогда, отделенный от бытия и соотносенный затем с ним, он становится смыслом бытия. Но если смысл – нерасторжимый с бытием – есть в то же время нечто *отличное* от бытия, то что же он такое и как он пребывает? Смысл *нигде* не находится и не находится как определенное «когда», то есть он пребывает вне времени и вне пространства – это нечто сверхвременное, вечное и внепространственное, а потому – не вещественно-физическое. В то же время смысл определяет собой все пространственные и временные свойства вещи (бытия). Смысл не находится ни в данной вещи, ни во всех вещах вместе взятых, ни в бытии вообще. Смысл существует как *значимость* вещи (бытия), он везде и одновременно нигде. Смысл ни субъективен, ни объективен – он выпадает из сферы субъект-объектного отношения. Бытие смысла есть особый вид бытия, особая область онтологии.

Исходя именно из этих особенностей смысла проясняется и природа истины как открывания безусловного смысла (всеобщей значимости, полноты) бытия. Истина, как и смысл, внепространственна и сверхвременна, но в ней открываются свойства вещи в пространстве и времени; как и смысл, она не находится ни в одной вещи, ни в вещах вообще; она не есть достояние субъекта, она же и вне объекта. Истина как значимость образного выражения действительности есть именно истина бытия (действительности). И лишь поскольку смысловая сфера постигается мышлением, в котором отражается бытие, постольку в мышлении связываются в мыслительном акте понятия, образуя суждения, значимость которых относительно бытия и дает привычную в гносеологическом плане истинность знаний.

А.Г.Мясников

ПРОБЛЕМА ПОИСКА ОСНОВАНИЯ ДОСТОВЕРНОСТИ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО И ПРАКТИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ

Традиционная новоевропейская метафизика в лице Декарта, Лейбница, Вольфа, Баумгартена и др. рассматривала теоретическое и практическое познание в

контексте общей задачи поиска последних оснований сущего («далее неразложимых частей»), мыслимых человеческим разумом наиболее «ясно и отчетливо». Исходным пунктом такого осмысления являлась теологическая установка, предполагающая возможность общения человека с разного рода сущим: материально протяженным, нематериальным (душами, духами и особыми силами) и самим Богом. В соответствии с этим разделением традиционная метафизика состояла из рациональной космологии, рациональной психологии и рациональной теологии. Особый интерес для метафизики представляли «способы общения» человека с нематериальными сущностями, несмотря на то, что всякая самостоятельная система претендовала на собственное объяснение их природы, отчего, по словам Канта, велась бесконечная борьба теологических и вообще метафизических концепций.

Формирование кантовской метафизики происходило под сильным влиянием как протестантской теологии, так и ньютоновского естествознания XVIII в. Последнее представлялось Канту идеалом научного познания, опирающегося на «опыт и геометрию». Математическое естествознание претендовало на универсальный, общезначимый и необходимый способ описания всего материально-протяженного сущего, открывая законы, обязательные для всех материальных предметов, тем самым ориентируя теоретическое (рассудочное) познание на исследование постоянного, общезначимого и необходимого «способа общения» человеческих познавательных способностей с материально-протяженным сущим.

Можно ли привести имеющиеся «способы общения» людей с нематериальными сущностями к такому постоянному, общезначимому и необходимому способу? Этот вопрос, поставленный Кантом в «Грезах духовидца», во многом был инициирован успехами точных наук того времени, а также желанием достоверно объяснить метафизические принципы собственной космогонической гипотезы. Насколько сфера прежней метафизики может соответствовать критериям общезначимости и воспроизводимости, т.е. проверяемости? Анализируя различные факты взаимоотношения людей с «миром духов», Кант делает вывод, что подобные «способы общения» не могут быть представлены для человека в однородном и постоянном виде, ибо всякое подобное общение сильно зависит от случайной игры (а также несознаваемой) воображения «духовидца». При этом Кант не сомневается в том, что такое общение имеет место, ибо был протестантским теологом, но отсутствие достоверного доказательства или объяснения возможности такого общения («ясного и отчетливого» для всех) заставляло его занять осторожную позицию. Вместе с тем осторожность в решении принципиальных теологических вопросов провоцировала утверждение скептической позиции, а то и вовсе атеизма, что подрывало авторитет христианской религии и было неприемлемо для прусского философа.

В такой непростой ситуации, отразившейся на страницах «Грез духовидца», Кант формулирует принципиальное различие сфер теоретического и практического познания, если под первой он понимает сферу необходимой и общезначимой связи человеческого рассудка с материально-протяженным сущим, то под второй он мыслит сферу общения людей в качестве нематериальных сущностей, наделенных свободой и принадлежащих к нравственным существам, с другими

нематериальными существами, в том числе и Богом. Однако постоянный и общезначимый «способ общения» в мире духов остается для Канта нераскрытым.

Отсутствие такого «способа общения» приводит его к рассмотрению мира духов уже не в качестве «природы», а в качестве мира свободы, не отягощенного материей и независимого от материальной необходимости. «Природа» как совокупное единство взаимодействующих материально-протяженных предметов становится объектом теоретического познания. Познание «природы» как *res extensa* (Декарт) гарантирует нам знание количественных отношений и их математическую точность, но внутреннее существо или причины явлений остаются для теоретического познания неочевидными, сокрытыми. Человеческий рассудок бессил предписать что-либо внутреннему существу вещей; в его силах контролировать только то, что создано им самим (сконструировано по образцу математических понятий или механизмов). Познание того, что сконструировано самим рассудком, является для Канта и для новоевропейской «вероятностной гносеологии» наиболее достоверным, т.к. зависит от человека как творца.

Попытку подобного рассудочного конструирования Кант предпринимает в Диссертации 1770 г., полагая рассудок в качестве определяющей функции, которая состоит в соединении и упорядочении однородных («равноспособных») элементов как математических единиц. Эти однородные элементы проявляют свои свойства одинаковым образом, подчиняясь законам материально-телесного сущего.

Упорядочение совокупности предметов как «равноспособных единиц» осуществляется посредством «сущностных форм» созерцания и «всеобщих принципов человеческого рассудка» или чистых понятий рассудка. В этот период Кант не сомневается в их божественном происхождении и необходимом онтологическом предназначении для познания «самих вещей», т.е. того, как вещи существуют на самом деле, вне отношения к человеческому способу созерцания.

Если в Диссертации 1770 г. Кант претендует на научное (общезначимое и необходимое) познание ноуменального существа чувственно данных предметов как «однородных единиц», то в «Критике чистого разума» он ограничивает сферу научного (теоретического) познания одними лишь явлениями как предметами возможного опыта, рассмотренными с точки зрения их постоянного и общезначимого «способа общения» с человеческими познавательными способностями (чувственностью и рассудком).

Таким образом, в «Критике» Кант возвращается к идее математического конструирования понятия природы как объекта вообще, образующегося в результате синтетической деятельности рассудка, который, в свою очередь, имеет дело с «однородными-равноспособными» («gleichartigen») единицами или «представлениями» («Vorstellungen»).

Конструирование понятия природы как объекта вообще основывается на направленности человеческого сознания на «вещи вне нас». Необходимость интенциональности человеческого сознания разъясняется Кантом через возможность самосознания только в отношении к внешним для него представлениям (принцип, положенный в основу «Опровержения идеализма»). Необходимая интенциональность человеческого сознания задает, таким образом, уже неопределенный предмет чувств, понятие которого будет создаваться самим рассудком как синте-

тическим единством сознания. Рассудок как способность связывания представлений соединяет «однородные – равноспособные» представления в соответствии с правилами связи или логическими функциями рассудка. Всеобщая и необходимая связь чувственных представлений (как полагал Юм), ибо сам рассудок выступает в качестве законодательного начала, которое предписывает всем «однородным» единицам-представлениям строго определенные «правила поведения», соответствующие постоянно и общезначимому «способу общения» материальных предметов.

Возможна ли подобная законодательная деятельность в отношении главных предметов прежней метафизики, т.е. Бога, души и мира в целом? Кант отвечает, что нет, ибо эти предметы являются «идеями», которые создаются разумом и не имеют адекватного выражения в сфере возможного опыта. Они имеют достоверное отношение к нам только в практическом применении разума, т.е. в качестве постулатов практического разума. Может ли практическое применение разума обнаружить постоянный и общезначимый «способ общения» со сверхчувственным? Таким «способом общения», по Канту, является нравственный закон внутри нас, выводящий нас за сферу естественной необходимости и делающий нас причастными к миру нравственного совершенства. Именно этому вопросу посвящена кантовская «Религия в пределах только разума».

Таким образом, мы обнаружили два «способа общения» человеческого разума, задающих принципиальное различие теоретического и практического познания. Первый есть способ взаимодействия материально-телесного сущего по закону соприкосновения и толчка, определяющий сферу «природы». Второй есть способ нравственного воления человека, выводящий конкретного физического субъекта за границы естественной необходимости и единственно позволяющий каждому разумному человеку надеяться на справедливое воздаяние.

А.Г.Кислов

ОНТОГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ СЮЖЕТЫ В ИСТОРИИ ЛОГИКИ: АПОРИИ ЗЕНОНА

Современные логико-философские исследования, касающиеся не только построения отдельных логических систем, но и обоснования определенных типов логик, предполагают анализ двух областей предпосылок¹:

– онтологического характера, связанных с объектами универсума рассмотренных (например, с возможными мирами, с идеальными и реальными объектами у Гильберта, со значениями квантифицированных переменных и т.д.);

– гносеологического характера, связанных с концептуальным аппаратом агента рассуждения (например, с понятиями истинности и ложности, акта суждения, отрицания, логического следования и т.д.).

Условность разделения этих областей предпосылок поддерживается условностью выделения синтаксического, семантического и прагматического аспектов в

¹ См.: Смирнов В.А., Таванец П.В. О взаимоотношении символической логики и философии // Философия в современном мире: философия и логика. — М., 1974. — С. 5—34; Смирнова Е.Д. Истинность и вопросы обоснования логических систем // Исследования по неклассическим логикам. — М., 1989. — С. 150—164.

рамках логических исследований. Целостное же рассмотрение онтогносеологических предпосылок различных систем логики невозможно без обзора их в контексте истории самой логики, что обосновывает начинающийся здесь и планируемый автором в дальнейшем обзор вариантов современного прочтения широко известных событий в истории логики. Обзор этот, разумеется, не претендует на полноту охвата, поскольку призван лишь наметить фрагменты ключевых сюжетов в предполагаемой общей схеме рассуждений.

Обычно термин «сюжет» связывают с системой событий, причем наиболее важным здесь становится осознание целостности этой системы со стороны аспектов взаимодействия (конфликтности) и динамики (изменчивости) составляющих ее частей. Идея нашего подхода как раз и заключается в попытке раскрыть динамику (развитие – разрешение – следствия) того содержательно богатого взаимодействия онтологических и гносеологических предпосылок, которое разыгрывается в ходе истории логики.

Научная традиция в логике начинается с Древней Греции², весомость вклада которой закреплена термином, не утратившим полисемию греческого «*λογος*» и имеющим – наряду с таким вариантом интерпретации, как «логика доказательств и опровержений», – онтологический («логика вещей», «логика событий») и гносеологический («логика мышления», «логика познания») акценты. Жесткое выделение этих акцентов в интерпретации, естественно, не является обоснованным, особенно при анализе логической проблематики, которую мы находим до оформления научной системы логики.

Ярким примером этого служит известный ряд логических проблем, связанных с именем Зенона Элейского. Он сформулировал парадоксы, к которым приводит принятие определенных онтологических допущений: множественность вещей, наличие движения и др. Парадоксы свидетельствовали о противоречивости подобных допущений, а значит, косвенным образом и о ложности (мнимости) совместимых с ними представлений о бытии. Таким образом, столь значимая в дальнейшей истории логики пара характеристик систем рассуждений, как противоречивость и непротиворечивость, соотносится у Зенона с принятием допущений о свойствах бытия и со спецификой способности агента рассуждения давать истинностные оценки.

Начнем с анализа онтологических предпосылок. Так или иначе, но многие проблемы Зенона зависят от положительного или отрицательного решения вопроса о существовании «пустого пространства», которое определяет возможность делимости или неделимости вещей. Имея опыт построения и анализа современных неклассических систем логики, теперь легко видеть, что это лишь частный вариант проблемы, трактуемой наиболее широко как проблема дискретности и континуальности универсума рассмотрения. В большинстве апорий Зенона «хит-

² Справедливо было бы в самом начале обратиться к восточной логике, т.е. к тем отдельным содержащим элементы обсуждения логической проблематики текстам древневосточной философии, возраст которых превышает древнегреческие источники, и проследить развитие их тем. Но сложность вопроса, связанная с требованием максимальной осторожности при сравнительном анализе самобытности ее возникновения и ряда концептуальных совпадений с греческим вариантом, вынуждает нас отложить ее рассмотрение.

рость» онтологических допущений усугубляется привлечением темпорального контекста. Различные сочетания характеристик прерывности и непрерывности пространства и времени порождают различные типы логик, в смысле различия базирующихся на принятии собственных онтологических допущений рассуждений. Причем пространственно-временная интерпретация, придерживаться которой проще всего, возникает при обсуждении проблем, пожалуй, как наиболее естественная, вовсе не является обязательной. Апорий Зенона свободно допускают обобщение, и потому можно оперировать абстрактной множественностью.

Для иллюстрации зависимости логических систем от онтологических допущений обратимся к той упрощенной онтологии, которая лежит в основе как семантики возможных миров, так и процедур описания систем средствами векторного пространства. В логике она наметилась непосредственно при введении Л.Витгенштейном в «Логико-философском трактате» понятия логического пространства и других исходных понятий, например, элементарного положения дел (Sachverhalt) – аналогичного координатной оси, полного состояния (в современной терминологии – «возможного мира») – аналогичного точке векторного пространства.

Возьмем пропозициональный фрагмент строгого представления семантики соответствующей логической системы. В основе языка лежит непустое множество атомарных формул (Φ_0), алфавит содержит полный функциональный набор пропозициональных функторов. Имеется одна синтаксическая категория – формулы (Φ), правильная форма выражения которых определяется стандартно, т.е. на основе атомарных формул ($\Phi_0 \subseteq \Phi$) с помощью пропозициональных функторов. Моделью является пара $M = \langle W, V \rangle$ со следующими свойствами:

W есть непустое множество возможных миров;

V есть функция с областью определения Φ_0 – такая, что

– для каждой $P \in \Phi_0$ имеет место: $V(P) \subseteq W$.

Вариации характеристик универсума в логических системах обеспечивается тогда тем, что модель в качестве W , кроме конечных множеств, может содержать, например, во временной логике, любое из числовых множеств: W (множество натуральных чисел), Z (множество целых чисел), Q (множество рациональных чисел) или R (множество действительных чисел); или, что дает интересные результаты, одно из возможных упорядочиваний, например, на множестве точек четырехмерного пространства Минковского³, или множество, учитывающее еще более общие нелинейные «ветвления», например, пространства и/или времени⁴.

Подобные вариации W , т.е. логического пространства модели в качестве универсума, могут быть дополнены наличием нестандартных возможных миров⁵. Дело в том, что для стандартных реляционных семантик мир синтаксически задается полным описанием состояния, т.е. непротиворечивым максимальным (содержащим все формулы либо с отрицанием, либо без него) множеством формул,

³ См.: Goldblatt R. Diodorean modality in Minkowski spacetime, *Studia Logica*, 1980, 39. — P. 219—236.

⁴ См.: Rescher N., and Urquhart A. *Temporal Logic*. — Springer-Verlag, 1971.

⁵ См.: Хинтика Я. В защиту невозможных возможных миров // Хинтика Я. Логико-эпистемологические исследования. — М., 1980. — С. 228—242.

называемым множеством Линденбаума. Однако существует содержательно интригующая возможность использовать в качестве синтаксического аналога семантического понятия «возможный мир» противоречивые или неполные описания состояний. А если в основу языка логики ввести дополнительное непустое множество собственных имен миров (S) – такое, что $\Phi_0 \cup \Sigma \subseteq \Phi$, то

– для каждого $R \in \Sigma$ имеет место: $V(R) \in W$.

Здесь V ограничена в области определения множеством S и является сюръективным отображением Σ на W , т.е. собственным именам миров, как и атомарным формулам, подчиняется некоторое подмножество из W , составляющее концепт для формального имени мира, но это подмножество есть синглетон⁶. Такая модификация дает возможность определенно ссылаться на каждый отдельный мир данной модели непосредственно в выражениях формального языка и позволяет обойтись без множества Линденбаума, что не исключает рассмотрения неаддитивных миров, т.е. миров, обладающих системным эффектом. Характеристика такого мира отличается от независимого соединения элементарных положений дел, его составляющих. Синтаксически такой мир не задается полным описанием, так как может обладать качеством, отсутствующим у любого из составляющих его элементарных положений дел, т.е. для данного мира будет истинно высказывание, не входящее в стандартно задающее его полное описание; элементарные положения дел такого мира могут обладать свойством, которого они не имеют вне данного мира, т.е. полное описание одних миров может содержать высказывание, которое не участвует в стандартном полном описании других миров одной модели.

Таким образом, онтологические допущения о таких свойствах универсума рассмотрения, как дискретность или континуальность, могут различными способами варьироваться в логических системах с рассмотренной семантикой, касаясь мощности множества возможных миров или особых характеристик самих миров.

Указанный онтологический сюжет получает свое законное продолжение в обсуждаемой Зеноном проблеме возможности движения, а значит, в вопросе о наличии или отсутствии изменений в рамках универсума рассмотрения. Еще сравнительно недавно Г.Х. фон Вригт заявлял, что «формальная логика, та которую мы сегодня знаем, по существу является логикой статичного мира... Она не предоставляет места для изменений в этом мире»⁷. Но теперь, и по всей видимости не без влияния Г.Х. фон Вригта, в распоряжении так называемой динамической логики находятся рассуждения, в которых изменения статических положений дел (состояний, ситуаций) динамической «программой» играют важную роль⁸. Интерпретация систем динамической логики происходит при этом чаще всего в расчете на информатику: рассматривают, грубо говоря, изменение состояния компьютера

⁶ См.: Passy S.I. *Combinatory Dynamic Logic*, 1984.

⁷ Wright G.H. von. *Norm und Handlung, Eine logische Untersuchung*. Scriptor Verlag, Künigstein, Ts. 1979. S. 15.

⁸ Она, среди прочих, упоминалась Ф.Праттом (см.: Pratt V.R. *Semantical considerations on Floyd-Hoare logic*, Proc. 17th IEEE Symp. On Foundations of Computer Science, 1976. P. 109—121), а в ее пропозициональной форме основана М.Фишером и Р.Ладнером (см.: Fischer. M.J., and Ladner R.F. *Propositional dynamic logic of regular programs*, J. Comp.Syst. Sci., 1979, 18.P. 194—211) и с тех пор многократно обрабатывалась, развивалась и расширялась.

во время некоторого хода программы. Но и общее представление о процессах, вызывающих изменения ситуаций, позволяет связаться с формализмом этой логики.

В основе языка PDL (пропозициональной динамической логики), кроме множества атомарных формул (Φ_0), лежит множество атомарных программ (Π_0), имеется еще одна синтаксическая категория – программы – программы (Π), правильная форма выражения которых определяется на основе атомарных программ ($\Pi_0 \subseteq \Pi$) с помощью связок программ. В модели PDL теперь V есть функция с областью определения $\Phi_0 \cup \Pi_0$ – такая, что

– для каждой $A \in \Pi_0$ имеет место: $V(A) \subseteq W \times W$.

Таким образом, PDL есть система мультимодальной пропозициональной логики, где модальности индексируются формальными программами, семантическая характеристика которых представляет собой бинарное отношение перехода на множестве ситуаций.

Следует отметить, что содержательно привлекательно, а технически оправданно проводить далеко идущие аналогии, базирующиеся на характеристиках концептов пропозиции и программы. Так, например, в целях аксиоматизации некоторых важных для системы логики отношений удобно использовать динамический аналог пропозициональной тавтологии, называющийся часто «универсальной программой» – u ($\Pi_0 \cup \{u\} \subseteq \Pi$ и $V(u) = W \times W$), с помощью которой возможность и действительность выражаются на формальном уровне. Аналогично именам миров, ситуаций можно ввести и имена процессов – Δ ($\Pi_0 \cup \Delta \cup \{u\} \subseteq \Pi$ и для каждого $Q \in \Delta$ имеет место: $V(Q) \in W \times W$), для которых роль концептов будет играть какая-либо пара миров, составляющая начало и окончание сингулярного перехода. Представляется, что возможны и динамические аналоги конструкций неклассических логических систем, хорошая интерпретация которых ожидается скорее всего в области интересов синергетики (нелинейные процессы, неравновесные системы).

Но несмотря на богатые возможности указанных аналогий, безусловно, не менее интересны самостоятельные выразительные возможности логической системы, универсум рассмотрения которой содержит изменения. Так можно построить семантику, учитывающую последовательность выполнения процессов, где программа задается не только множеством пар миров, являющихся началом и концом выполнения процесса, а множеством конечных следствий миров, теперь множество Π отображается в $\{ \langle s_0, \dots, s_n \rangle \mid n \geq 1 \wedge s_0, \dots, s_n \in W \cup \{\Lambda\} \}$, где $\Lambda \notin W$ есть лежащий вне W мир, «псевдоситуация», которая служит особым пунктом выполнения любой программы, не имеющей в качестве такового ни одного элемента из множества миров. Таким образом, под описание попадают «порождающие» и «уничтожающие» процессы. В дополнение можно построить семантику, учитывающую параллельность выполнения процессов. Обычные связки программ в PDL не предоставляют возможности описания совместного, параллельного выполнения, но может быть произведена следующая модификация: если множество T есть любое конечное подмножество $\Pi_0 \cup \Delta \cup \{u\}$, то $\|T \in \Pi$ есть процесс, состоящий из конечного множества T параллельных процессов, причем каждый процесс параллелен самому себе (когда T содержит один элемент). Можно определить

множество $\|\Pi = \{p \mid \exists T (T \subseteq \Pi_0 \cup \Delta \cup \{u\} \wedge T \in E \wedge |T| \geq 1 \wedge p = (\|T\|)\}$, где E – класс всех конечных множеств.

Логический анализ изменяющейся, динамической реальности быстро развивается, но можно не сомневаться в том, что он принесет немало внутренних проблем. Парадоксальность движения, подмеченная Зеноном, нуждается не в разоблачении, а в разработке толерантных к ней типов рассуждений.

Вопрос о гносеологических предпосылках различных систем логики, который можно проанализировать, опираясь на материал апорий Зенона, делится на два последовательных сюжета. Здесь разыгрывается, во-первых, аспект принятия, как в классической логике, или непринятия, как в интуиционистской логике, косвенных («от противного») методов доказательства; во-вторых, координирующее первое либо взаимозависимое, либо автономное принятие оценок «истина» и «ложь».

Действительно, в стандартной семантике мы оцениваем элементарное высказывание, выраженное атомарной формулой $\Pi \in \Phi_0$, как истинное в мире s модели M следующим образом: $M, s \models P \Leftrightarrow s \in V(P)$, а ложность определяем путем отрицания истинности: $M, s \models \neg P \Leftrightarrow \neg M, s \models P \Leftrightarrow s \notin V(P)$. Однако этот путь не должен рассматриваться как единственный, мы можем для элементарного высказывания задать независимые друг от друга подобласти универсума: $V(P) \subseteq W$ – миры, в которых P истинно; и $V_\neg(P) \subseteq W$ – миры, в которых P ложно, автономно определяющие истинность и ложность P соответственно следующим образом: $M, s \models P \Leftrightarrow s \in V_\neg(P)$ и $M, s \models \neg P \Leftrightarrow s \in V(P)$. Принимая в качестве гносеологических предпосылок различные условия отношений пересечения и объединения между классами $V_\neg(P)$ и $V(P)$, мы будем получать то стандартную семантику, то релевантную семантику, то семантику с истинностнозначными провалами, то двойственную последней семантику с пресыщенными оценками⁹.

Рассмотренные выше, обсуждаемые многие века и до сих пор не утратившие теоретической привлекательности онтологические сюжеты (делимость или неделимость бытия, возможность или невозможность движения) у самого Зенона связаны с теми концептуальными гносеологическими приемами, что получили название диалектики утверждения и отрицания (Аристотель даже приписывает Зенону ее изобретение). И тут легко наблюдать всю сложность разделения онтологических и гносеологических предпосылок в рассуждениях того или иного типа. В зависимости от принятия или непринятия допущения о том, что сумма бесконечного ряда равна бесконечности, определение истории об Ахиллесе и черепахе мигрирует от парадокса до софизма «ignotatio elenchi» («отступление от тезиса»), который отвлекает нас от понимания того, что Ахиллес не догонит черепаху лишь в определенном временном отрезке. В зависимости от того, ограничиваться ли только рассмотрением состояний или добавить еще и рассмотрение переходов между ними, знаменитая дилемма Зенона «Стрела», призванная доказывать невозможность движения, будет то приниматься, то критиковаться как софизм «petitio principii» («предвосхищение основания»), скрывающий в большей посылке доказываемое положение.

⁹ См.: Смирнова Е. Д. Указ. соч. — С. 156—157.

Занимаясь практикой рассуждения о чем бы то ни было, мы не можем элиминировать из метапозиции, т.е. из анализа этого рассуждения ни существенные характеристики, определяющие то, о чем мы рассуждаем, ни наши собственные гносеологические характеристики агента рассуждения.

П.С.Каюров
ЛОГИКА ВЫМЫСЛА

«Книга о вымышленных существах» Х.Л.Борхеса – книга о том, что существует, книга о реальности, находящейся в нашем мышлении, актуализировавшейся в его рамках. Это книга, определяющая область возможностей нашей фантазии, определяющая границы творчества. Вымысел – то, что можно трактовать как попытку создания чего-то нового, не существовавшего по сей день в нашем мироощущении. С другой стороны, всякий вымысел, всякое творчество базируется исключительно на возможностях наших средств восприятия и оценки реальности. Так или иначе, создавая нечто новое, человек неизбежно находится в рамках закономерностей, предопределенных средствами его познания. Моделирование нового не уходит от базы предшествующего опыта и может осуществляться только благодаря ему. Проблема вымысла, скорее всего, может трактоваться не как проблема создания объекта вне реальности, а как проблема возникновения новых элементов данной реальности.

Систему моделирования реальности, структурирования взаимодействия некоторых объектов можно рассматривать как языковой феномен. Можно говорить о том, что не язык появляется как отражение определенной реальности, а он является первичным, формирующим явлением. Язык является единственной реальностью, структурирующей человеческие взаимоотношения. Такую позицию определил постмодернизм, указавший на онтологическую значимость языка, его активность по отношению к разуму, на то, что разум, скорее, является орудием языка. Язык идентифицирует нас. Мы владеем языком, как способом связи с миром, язык строит наши взаимоотношения. Чтобы воспроизвести мир, необходимо обратиться к языку, как к универсальному посреднику между мной и миром. Я не могу постигать мир вне языка, так как все мои рациональные представления о мире базируются в языковых формах. Такую позицию Хинтиikka называет «универсальностью языка»¹. Отношения языка и мира, в рамках этой концепции, выражаются в значениях слов, т.е. в семантике, которая, в свою очередь, в природе своей содержит понятия, принадлежащие языку. Таким образом, язык как бы опосредует свое отношение с миром, исключая возможность внеязыкового анализа реальности. В этой связи Хинтиikka пишет: «Универсалист не может говорить об истине как соответствии». Кроме того, Хинтиikka усматривает в универсализме мотивы теории, не рассматривающей истины, как соответствие между предложением и фактами.

Так создается атмосфера власти языка, и, поскольку все рассуждения о нем и о процессах, в нем происходящих, находятся в его рамках, то становится актуальным разбор, доскональное изучение инструментов языка, аспектов смысла.

¹ Хинтиikka Я. Проблема истины в современной философии // Вопр. философии. — 1996. — №9.

Эту традицию принято начинать с Хайдеггера, Хинтикка говорит о нем, как о первом, попытавшемся «высказать невысказываемое», за счет своего специфического «жаргона» перейти на другую фазу размышления об языке вне его инструментов. Поиск невысказываемого, по мнению Хинтикки, исходит именно из того, что Хайдеггер стоит на позиции универсалистской концепции языка. К этой же традиции относится Деррида.

Интерес к языку современности явно обострен. К этой теме обращаются Ж. Делез, Р. Барт, М. Фуко и др. Такая тенденция в философии, вероятно, является следствием новой парадигмы нового времени. Фуко пишет: «Язык стал объектом познания наряду с другими объектами – живыми существами, с богатством и стоимостью, с историей событий и людей»². Однако очевидно, что язык существует с древнейших времен, с тех пор смена парадигм происходила по меньшей мере многократно. Мышление предыдущих эпох было мышлением иного рода, чем в современности. Истоки предшествующих эпох, как констатирует, и психоанализ, и структурализм, отражается в современности. В этой связи мы в некоторой степени существуем в рамках мифологий, первобытных и новых. Перелом заключается в том, что уничтожение метанарраций, как это программируется постмодернизмом, освобождает нас от власти мифов, как и от власти языка. В какой форме растворен миф в языке? Как и что находится в подчинении? Каким образом вымышленное существо осуществляется и обретает свое место в определенном роде реальности? В данной работе будут рассмотрены лишь некоторые нюансы, связанные со взаимоотношениями вымысла и языка. В качестве базовой работы, иллюстрирующей природу мифологических существ, выступает «Книга о вымышленных существах» Х.Л. Борхеса.

I

Прежде всего, необходимо рассмотреть тот момент, насколько плодотворным может быть изобретение новых существ, разработка новой реальности. В рамках определенных философских традиций может быть тезис о невозможности всякой новизны. В «Бестиарии» Х.Л. Борхес пишет о зеркальных существах, которые, находясь в рабстве, повторяют все наши движения, имитируя, подражая нам. Но в один момент они пробудятся и начнут сражаться с нами. Образ зеркальных существ метафоричен. Мы, в поисках себя, видим в зеркалах других существ, мы привыкаем в них узнавать себя. Зеркало представляет нам подмену, мы создали средство обманывать себя. Появление своей воли и свободы у зазеркальных существ приведет к тому, что они поработят нас. Копия окажется оригиналом, то, что обозначает нас, идентифицирует, позволяет связать себя с миром, единственный наш шанс на самоидентификацию, подчинит нас себе. Ужас несет сознание того, что в один момент: «В глубине зеркал мы заметим тонкую полоску, и цвет этой полоски будет не похож ни на какой иной цвет»³. Быть может, язык выступает именно тем зеркалом, которое создает иллюзию подчиненности нам всех явлений внешнего мира, ограничивая и программируя нас своими внутренними конструкциями.

² Фуко М. Слова и вещи. — СПб., 1994. — С. 326

³ Борхес Х.Л. Письмена Бога. — М., 1994. — С. 320.

Любое из вымышленных существ неизбежно имеет определения и характеристики, соответствующие актуальной действительности. Здесь не возникает ни одного неизвестного прежде предиката. Описание предполагает контакт с действительностью, действительностью языковой. Появление объектов, моделируемых языком, четко ограничено закономерностями языка, этим определяется самозамкнутость, которая предполагает своего рода предопределенность, любой новый персонаж будет назван, определен, предмечен.

Создание реальности, исключительно внешней языковой, отрицает любую предикацию. Подобная ситуация возникает в теологии. Отрицательная теология – это прежде всего попытка не опредмечивания, не ограничения существа трансцендентального, возникают попытки отказа от наименования Бога, избегание какого-либо утвердительного о нем сообщения. Таким образом, скорее всего, контакт с тем, что полностью не находится в нашей языковой реальности предполагает молчание. Потому как введение отрицательных определений предполагает своего рода утверждение, утверждение противоположных предикатов. Объект же молчания находится вне наличествования или отсутствия того или иного предиката, находясь в другой сфере утвердительности, где отсутствует не только данный предикат, но и вся совокупность предикатов. Вся совокупность имен и смыслов данного языка. Поиск же определений – это порабощение зеркальных существ, это преодоление грани вне-понимания, попытка протянуться к чему-то внешнему, она происходит путем завоевания этой внешней реальности, завоевания – опредмечивания. Язык в этом случае агрессивен, он обладает универсальным механизмом означения. Серия обозначающих предложений предвосхищающе смещена (о чем пишет Делез), таким образом, потенции языка к о-пределению безграничны, любой контакт с ним предполагает задание пределов.

II

Первая операция, которая прodelывается с некоторыми предполагаемыми новыми смыслами – это задание их имен. Здесь начинается процесс опредмечивания, именно с этого момента новое явление входит в систему языковых отношений и проигрывается в рамках его структуры парадоксов.

Мифология, представляя нам новое существо, называет его имя, которое обладает бесконечной областью его расшифровки. Когда мы пишем: «Сфинкс – это лежащий лев с головой человека»⁴, – мы не только задаем обозначающую серию для определенного явления, здесь начинается своего рода языковая игра. Имеется в виду парадокс неопределенного регресса, который трактуется Делезом таким образом: каждое обозначающее имя обладает смыслом, который должен быть обозначен другим именем – n1-n2-n3. Так появляется необходимость обозначать какими-то именами смысл того, что есть человек, что есть лев и т.д. Данный парадокс описывается Л.Кэрроллом, который оформляет его как диалог Ахиллеса и черепахи. Борхес находит связь этого парадокса с парадоксом Зенона, упоминая в этой связи Секста Эмпирика. Борхес пишет: «Секст Эмпирик утверждает, что определения бессмысленны, поскольку вначале следовало бы объяснить понятия, входящие в определение, следовательно, определить определение»⁵.

⁴ Там же. — С. 331.

⁵ Там же. — С. 333.

Тогда каждое определение включает в себя бесконечную отсылку, тогда вероятно единственное определение, которое имело бы смысл, предполагало бы в себе наличие всех существующих в современности имен. Складывается противоречивая ситуация – стремление к определению, к заданию предела, раскрывает в себе потенцию к открытию бесконечной области имен. По большому счету подобное явление происходит регулярно. Имя обладает свойством некоторого кода, который, сочетаясь в нашей памяти с определенным смыслом, обладает лишь ближней, функциональной сферой смысла, все последующие шаги его расшифровки просто не указываются. Однако из соображения той же функциональности эти шаги учитываются. Появление нового термина, нового имени предполагает открытие и расшифровку его лишь до ближайшего, доступного нашей памяти имени, которое далее не раскрывается. В этой связи стоит учесть, что ситуация эта зависит от того, кто соприкасается с новой терминологией. Так, в определенных кругах определенная степень расшифровки оказывается достаточной, тогда как в другой группе эта степень раскрытия – лишь череда новых кодов, и для понимания предстоит дальнейшая расшифровка (имеется в виду профессиональная, научная терминология). Но, несмотря на это, раскрытие последующих имен уже проделано, оно уже задано. Каждому потребителю этих имен требуется определенное количество шагов исходя из его особенностей. Изучение нового языка заключается в прохождении всех ступеней смыслов, расшифровке всех имен, тогда говорят, что человек «думает на иностранном языке, владеет им в совершенстве». Такая ситуация как бы в обратном ее разворачивании обыгрывается в романе Г.Маркеса «Сто лет одиночества», где персонажи начинают забывать название и функции вещей и навешивают таблички, число которых растет с геометрической прогрессией. Происходит обратное разворачивание методики определения – отсылки к смыслу другого имени.

Оказываясь в языке, новые явления, таким образом, потребляются как определенная стадия раскрытия бесконечного определения, одно из ступеней кодирования.

Отсюда видно, что употребление таких терминов, как Бурак и Голем, не позволяет нам оказаться вне сферы смыслов языка, новое имя все дальше и дальше уходит от своей сущности в сущность расшифровки. Достаточно совсем немного шагов, чтобы мы оказались на более адекватной стадии обозначения, тогда Бурак – это небесное животное размером крупнее осла и меньше мула, который изображают с «человеческим лицом, ослиными ушами, туловищем лошади и хвостом павлина»⁶. Такое составное существо также является своего рода лингвистическим блефом. Подобного рода определение – выход из неопределенности, таким же образом возможен квадратный круг как некоторая лингвистическая реальность.

Система кодов подкрепляется с функциональной точки зрения синтаксисом, который является своего рода инструментом осмысления. «Бармаглот» Кэрролла является примером этого. Обыгрывается некоторая ситуация, где присутствуют неизвестные объекты, чьи имена называются впервые, тем не менее, синтаксическая связь позволяет нам безошибочно заявить, что происходит некоторый

⁶ Делез Ж. Логика смысла. — М., 1995. — С. 69.

процесс, смысл которого предельно ясен. Таким образом, оказываясь в поле нашего потребления, чужеродная прежде вещь означаемой серии опредмечивается также и набрасыванием синтаксических канонов.

III

Делез приводит в качестве цитаты фразу Леви-Стросса: «Человек с тех пор, как появился в этом мире, получил в свое распоряжение всю полноту означаемого, которым он отгорожен от означаемого, причем о последнем можно что-либо узнать только в этом качестве. Между означаемым и означающим всегда остается несоответствие»⁷. Парадокс Робинзона открывает продолжение предыдущего повествования: создание аналога общественной жизни, подчинение сразу и всем ее закономерностям на необитаемом острове иллюстрирует возможность единственного вида контакта с реальностью – опосредованного. Это, по мнению Леви-Стросса, обуславливается опять же зазором между двумя сериями. Интересно в этой связи точка зрения Делеза, что путь для любого искусства, поэзии, мифологических и эстетических изобретений отрывает «плавающее и означающее», которое «порабощает любую конечную мысль»⁸. Выдумка, судя по всему, базируется именно на этой ситуации, ситуации утопленного означаемого, которое хотя и задается, но при этом не познается, не реализуется. Ситуация дефицита в этом случае состоит в том, что открываются новые перспективы отсылки к прежним именам, то есть расширяется степень кодификации. При рассмотрении истоков мифологического изобретения в древности возможна довольно банальная их трактовка: всякая неизвестность связана с враждебностью, при этом данная враждебность является своего рода необходимостью, потому с необходимостью человеческое сознание создает ситуацию неизвестности с единственной целью ощутить свою силу, подчинив эту неизвестность, актуализировав ее в рамках обозначаемого, разрушив тем самым представление о чем-либо внешнем, враждебном. Создается иллюзия «зеркальных существ», в которых мы привыкли видеть себя. Произнесение имени, кода внешнего существа – это погружение его во взаимосвязь смыслов наших имен, это подчинение его себе.

IV

Так называемые «Составные существа», которые присутствуют в мифологии, чудовища, обладающие частями различных реальных существ, могут служить примером универсальности означаемого механизма языка. В основе многих из них лежит идея невозможности сочетания различных свойств, в этой связи они создают действительно своеобразный класс животных, независимых от животных реальных, но полностью обозначенных в рамках прежних языковых средств.

Новый термин определенной совокупностью свойств на первый взгляд кажется подобным персонажам «Бармаглота», которые называются словами-бумажниками. Такими словами Делез называет зелюков, мюмзиков и т.д. Скрывая в себе дизъюнкцию, эти имена несут и дизъюнкцию смыслов. Делез цитирует М.Бота-

⁷ Там же. — С. 72.

⁸ Там же. — С. 65.

ра: «Каждое из этих слов может действовать как переключатель. Мы можем двигаться от одного слова к другому множеством путей. Отсюда – идея книги, повествующей не одну историю, а целый океан историй»⁹. Вариант, описанный Кэрроллом, представляет совокупность двух смыслов, равнозначных и разнонаправленных. Такие слова являются иллюстрацией вариативности развития ситуации. Параллельно определение такого слова предполагает и движение по линии отсылки к смыслу одного определения и по линии другого определения. Дизъюнкция смыслов здесь будет предполагать также наличие третьего – непосредственной совокупности смыслов как самостоятельного направления. Это будет направлением реального синтеза двух пересекающихся смыслов, это и будет собственно природой данного явления. Делез пишет о слове злопасный: «Итак, необходимая дизъюнкция – не между злым и опасным, ибо каждый из них может быть тем и другим сразу. Скорее, дизъюнкция присутствует между злой-и-опасный, с одной стороны, и опасный-и-злой, с другой.»¹⁰. Здесь можно усмотреть ситуацию пересечения двух альтернатив, в таком явлении пересекаются уже как бы не два термина, а две альтернативы – два выбора раскрытия этих терминов. Слова-бумажники в этом случае иллюстрируют тот момент, когда слияние двух возможных вариантов развития явления порождает собой новое ветвление смыслов, которое должно быть возвращено к «центру дизъюнкции», к тому, что удерживает связь, пересечение, то есть к общему смыслу. Можно говорить о дизъюнктивной связи, как о том, что предполагает некоторую разветвляющуюся структуру. Пересечение двух понятий оставляет две независимых сферы и некоторый центр – единство. Потому трактовка этой связи идет в рамках одного смысла, в рамках другого смысла, но является привязанной именно к самому центру – средоточию первого и второго направления. В рамках парадокса бесконечного регресса слова-бумажники предполагают две линии отсылки к смыслам других слов. «Дизъюнктивный синтез», по мнению Делеза, дает подлинное определение слову-бумажнику.

«Составные существа» в «Бестиарии» представляются в ином свете хотя бы потому, что их определения не представляют разветвленной структуры. В этом контексте мы не можем рассматривать их как средоточие двух равноправных смыслов, потому как их смысл, скорее всего, не предполагает перспективу разветвления. Номинально все части этого явления принадлежат ему, но нет того растворения одного свойства в другом. Можно сделать предположение, что созданием такого существа предполагается некоторая смесь качеств, которым метафорически приписываются некоторые свойства. Тут, подобно тому, как это делается у Бекона, соберутся все символы какого-то свойства в одном существе, тогда это существо будет олицетворять апогей данного свойства. Таким образом, создается некоторая совокупность несогласованных свойств, которые не имеют некоторого координирующего смысла, обуславливающего действительно разветвляющую структуру. Кентавры, минотавры, русалки и прочие не представляют собой дизъюнктивного синтеза. Кентавр не является ни лошастью, ни человеком. Обычно в связи с отсутствием дизъюнкции срабатывает механизм, о котором

⁹ Там же. — С. 67.

¹⁰ Фуко М. Указ. соч. — С. 182.

пишет Делез, – склоняясь в одну сторону, люди говорят, что кентавр – человек с телом лошади, в другой раз, наоборот, – лошадь с телом человека.

В действительности, когда к человеческому лицу прирастают ослиные уши, это не является формированием дизъюнктивной связи. Создается некоторое новое существо, притом посредством только старой терминологии. Мифическое существо такого типа, таким образом, не пересекается ни с одним из реальных животных. Недопустимо определение такого типа: «Все лошади делятся на: а) лошадей с человеческим торсом...». В этом заключается мифологичность такого рода зоологии. Фуко пишет: «Опасные смещения предотвращены, гербы и басни нашли свое специфическое место»¹¹. Определение нового существа посредством перечисления его составных частей действительно отделяет его от множества существ. Гиппогриф, Мандрагора, Минотавр в таком случае могут быть олицетворением совокупности свойств, не являясь ни одним из их (свойств) изначальных носителей. Появление этих существ почти всегда объясняется любовной связью двух существ разного рода. Невозможность такой связи в природе легко осуществляется в языке, появляется совокупность частей, а не совокупность существ. Они становятся симуляцией невозможного синтеза, но не синтеза на самом деле. Составные существа, не имея ни одного нового качества, не принадлежат ни к одной из существующих ранее классификаций. Во множестве всех животных подмножество составных существ действительно занимает не пересекающуюся с другими подмножествами позицию.

С.В. Франц

РОЛЬ МЕТАФОРЫ В ПОЗНАНИИ

Филологи придерживаются мнения, что метафора, сравнение – родом из художественного творчества, художественного отражения и выражения действительности, художественно-образного мышления. Например, академик Д.С. Лихачев в книге «Поэтика» говорит, что, основываясь «на реально наблюдаемом, на живом и непосредственном восприятии мира», метафора пытается это видимое осмыслить невидимым. А поскольку «весь мир полон символов, и каждое явление имеет двойной смысл», то метафора – это попытка расшифровки «тайного, символического значения явлений природы через создание своего особого кода», а через него – выход за границы реальной действительности (абстрагирование от нее) к инобытию, иной, еще неизвестной реальности. Тем самым метафора оценивается как инструмент познания, который демонстрирует новые возможности образного, ассоциативного мышления, продуцирует новое знание о мире. Метафора – это иной взгляд на вещи, непривычный для восприятия ракурс, обновление смысла и, таким образом, более глубокое постижение реальности (или нереальности). Метафора процессуальна и чаще всего сопровождает поиск истины, она всегда становится знанием, но никогда не есть нечто ставшее.

К метафоре нельзя подходить с мерками истинности/ложности, а само понятие истины применительно к метафоре неуместно, поскольку ее предназначение в другом. Метафора не указывает на Абсолютность чего-то, не подтверждает правильность, она выявляет существующие несоответствия, противоречия и под-

© С.В. Франц, 1998

талкивает к поискам истины. Метафора – импульс, который не ставит себе познавательной задачи. Это ассоциативный, интуитивный языковой порыв, основанный на подсознательном ощущении сходства, родства явлений. Это средство вспомогательное, не самостоятельный мыслительный факт или целеполагающий акт. Метафора стимулирует процесс познания, но никогда не пытается дать окончательный ответ, она, как Мефистофель, – вечный искуситель.

Бытие метафоры в науке – вторично (это очень похоже на второй уровень смыслов), аутентичная ей реальность – художественная, как уже отмечалось. Метафора – это что-то ирреальное, иррациональное, прорыв к реальному бытию через бессознательное, это интуитивно ощущаемая скрытая суть явлений, противящаяся «укоренению» в какой-либо социальной – к тому же! – реальности. Это отлет за пределы бытия, дающий возможность взглянуть на него иначе. Метафора как бы взгляд на землю из Космоса. И поэтому любая попытка «впечатать» метафору в нашу действительность, превратить ее в орудие упорядочения, категоризации и моделирования любой социальности, вычленив из познавательного процесса и превратить в автономное орудие познания или методологию социальной науки вызывает внутреннее сопротивление. Да, социальная реальность репрезентируема метафорически, но не надо делать из этой репрезентации научных терминов. Там, где метафору пытаются сделать знанием, наука заканчивается. Метафора вечно балансирует на грани логос/гносис, не скатываясь ни к тому, ни к другому.

Хотелось бы отметить еще одну особенность метафоры. Метафора – не самостоятельное явление, а «определение», работающее на то понятие, слово («определяемое»), с которым она соплагается. Она существует не ради самой себя, а ради прояснения сути определяемого. Поэтому она не понятийна сама по себе, а «нанизывается» на «смыслы», которые уже заложены в «определяемом» слове (его идеологемы, социемы, мифологемы), даже если после этого симбиоза слово приобретает совершенно полярный смысл. Этим метафора лишь указывает на противоречие, уже имевшееся и до поры скрытое в языковом знаке (слове), но пока не осознанном. Если лишить метафору главного слова, то она распадется: в этом плане можно мысленно поэкспериментировать с такими метафорами, как, например, «(политика) – это игра», «(политика) – это (групповой) организм»... Метафора, как видим, вскрывает скрытые возможности, имеющиеся в самом понятии, показывая потенции, резервы слова (взгляд из Космоса).

Таким образом, с помощью метафоры можно прорваться через поверхностный слой смыслов к потаенной сути явлений, открыв их иные значения, другими словами, перешагнуть из Бытия к Инобытию. Каждая метафора эвристична, подобна открытию и прозрению.

Е.Г.Прилукова

ПОЛИЯЗЫЧНОСТЬ ТЕЛЕВИЗИОННЫХ ОБРАЗОВ

Все, что нас окружает, в той или иной степени влияет на наше восприятие действительности и в конечном счете на наше самоощущение.

Мир, в котором живет человек, в значительной степени сконструирован средствами массовой информации.

© Е.Г.Прилукова , 1998

Всю информацию из внешней среды человек черпает пятью органами чувств. Между ними существует баланс, который устанавливается той культурной средой, в которую человек включен.

Благодаря языку человек открывает реальность. Всякий язык – средство коммуникации. Средства коммуникации не только открывают, но и создают реальность.

Реальность – не то, что она есть, а как она спроецирована и репрезентирована человеку средствами массовой коммуникации.

Общими для всех них является способность расширять естественные органы и органы чувств человека.

Новые технологические средства модифицируют человеческую психику.

Телевизионные изображения, показывающие мир, становятся в настоящее время в массовом общении системой, интерпретирующей даже слово: в учебных программах они разъясняют словесный текст; в публицистических – комментируют речь ведущего. Экранизация романа тоже есть интерпретация литературного источника. Изображения в этих случаях лишают словесный язык его функции основы и сами выполняют эту роль.

Говорящий образами создает высказывания, пользуясь некоторыми правилами (грамматикой), но словарь в этом языке как бы отсутствует. «Говорящий» может сделать компонентом высказывания любой предмет и любое, даже мимолетное, явление реальности, мгновенно фиксируя их камерой. Оттого лексика изобразительного языка кажется неисчерпаемой, как бы не имеющей логически постижимых связей между элементами.

Изображение вещи, которая знакома зрителям, освоена ими в жизненном опыте, не только показывает сам объект, но и означает все те ощущения, эмоции, представления, которые составляют содержание опыта.

Изображение является иконическим знаком, обладает сходством с предметом.

Изображение воспринимается на фоне определенной совокупности представлений, относящихся к воспроизводимому предмету, на фоне идеального образа.

Образы создаются при помощи теле(видео) камеры. Она фиксирует то, что перед ней находится. Фиксация это характеризуется большой точностью воспроизведения видимого.

Верность воспроизведения – не столько факт реальный, сколько сознаваемый, предопределенный психологическими установками зрителей. Техника бесстрашна, поэтому зритель верит, что изображение, вышедшее из камеры, не будучи преломлено воображением, содержит в себе те же «чувственные даты», те же воздействующие моменты, что и фиксируемый предмет.

Камера воспроизводит большую часть воздействующих моментов, но не все, не в полном объеме.

Благодаря зрительской вере в точность фиксации запечатленный предмет ощущается как совершенная копия реального. При этом не обращается внимание на важнейший факт: воспроизводятся «чувственные даты» объекта, съемка вместе с тем решительно меняет его статус.

На запечатленный предмет при всем его сходстве с оригиналом, при всем наличии одинаковых «чувственных дат» не могут быть направлены те же действия, что и на объект реальный. Съемка выводит предмет из сферы жизнедеятельности.

ти реальной, переносит его в иное, пятое измерение реальности¹, из элемента кругозора делает элементом окружения. Представ перед зрителем как совокупность воздействующих моментов, предмет оказывается «общительным» феноменом – общающимся со мной, повернувшим ко мне свое «лицо», предлагающим себя моему пониманию, удивлению, восхищению. Действие фиксации как будто основано на убеждении, что предметы действительного мира, даже являясь составной частью нашего кругозора, обладают, помимо физических, еще одним свойством – коммуникативностью, способностью нечто выразить, сообщить, продемонстрировать. И ради этого свойства они фиксируются-преобразуются в феномен окружения.

Запечатленная вещь, будучи вырвана из своей природной среды, словно стремится войти в мой «психологический мир». Ее введение я совершаю, сопоставив ее с имеющимся у меня идеальным, умственным образом вещи. Сопоставление не означает, будто я «читаю» в изображении только то, что уже содержится в идеальном образе. Данное конкретное изображение может противоречить моим представлениям, может доказывать их несостоятельность, но, даже противореча, оно «беседует» со мной относительно моих знаний, как бы учитывает их, признает их в качестве темы общения. Изображение ведет со мной диалог о понятиях, которые я предложил, и для меня – зрителя – понятия эти словно заключены в предстоящей мне вещи, как бы растворены в видимой форме.

Съемка есть перевод предмета из мира реального в «мир психологический».

Образ «есть неразрывная цельность элементов материальной структуры»². Собрание элементов в целостность – конкретное свойство человеческого воспитания: «человек стремится объединить даже случайно разбросанные дискретные точки. Издавна человек, рассматривая звездное небо, находил образы Большой Медведицы, Кассиопеи и т.д.»³, хотя на небесном своде видел лишь отдельные, беспорядочно разбросанные элементы. Формы образов обычно берутся из готового запаса: у человека существует специальная образная память.

Телевидение располагает большими возможностями строить образный смысл. Изображение информирует иначе, нежели слово.

Телевидение полиязычно, оно способно использовать языки всех искусств, не синтезируя их, но соединяя в сложном многоголосье, в котором за каждым из языков сохраняется возможность солировать.

Собственный язык телевидения – это, в сущности, коллаж, мозаика; но подобным же единством слова, музыки, лицедейства, танца являются и фольклорные, карнавальные, обрядовые и т.п. представления и действия. Телевидение возвращает нас к формам недифференцированного, синкретического бытия художественного выражения, но этот процесс конструктивен по существу, хотя бы уже потому, что открывает нетрадиционные для искусства возможности многообразного, многомерного изображения мира и моделирования его сложностей и контрастов.

Телевидение – это полет картины и образов. Несущественность слова для телевидения косвенно подтверждается тем, что нас не оскорбляет, когда вырази-

¹ Леонтьев А.Н. Избр. психологич. произв. — М., 1983. — Т. 2. — С. 251—261.

² Жинкин Н.И. Речь как проводник информации. — М., 1982. — С. 84.

³ Там же. — С. 85.

тельные лица раскрывают свои чувства в бесконечно убогих словах. Существенное содержание раскрывается не в словах, а в образах.

Дьявольское искушение образностью, открывающее дорогу поглощению реальными образами, имеет различные предпосылки. Каждый образ предполагает некий соотносящийся с ним реальный объект и сам по себе воспроизводит нечто логически и хронологически ему предшествующее. В качестве симулякров образы вполне могут опережать реальность, переворачивая причинно-следственную связь между реальным фактом и его воспроизведением. Предвосхищение в репродукции реальности и значений. Образы сильнее всего обнаруживают дьявольскую природу как раз тогда, когда они кажутся наиболее правдивыми, наиболее истинными в отношении действительности. Технологические образы (фото, кино, телевидение) в подавляющем большинстве гораздо более «фигуративны» и «реалистичны», чем те, что рождались в предшествующие культурные эпохи⁴.

Образы только кажутся похожими на реальность, на предметы, события, лица. Ценность окружающих нас образов определяется с точки зрения их репрезентативности, способности передавать действительные факты и значения.

⁴ Бодрийар Ж. Злой демон образов // Искусство кино. 1992. № 10. С. 64.

Н.Н.Пересторонина
**НРАВСТВЕННЫЕ ОСНОВАНИЯ ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОЙ
ПРОБЛЕМАТИКИ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ**

Начиная с Нового времени, гносеологическая проблематика занимает едва ли не центральное место в структуре философского знания. Одним из существенных моментов этой гносеологии является так называемая трактовка истины, идущая от Аристотеля: истина как соответствие, совпадение представления с предметом. Происходит утверждение принципа универсальности, самоценности человеческого разума вне связи с абсолютными высшими ценностями. Ему следуют и Декарт, и Спиноза, и Лейбниц.

Но при этом для античной философии укорененность Блага, Добра в мире имела первоочередной смысл. Платон, например, на вершину мира идей ставил идею Блага. Но платоновский мир идей трансцендентен, он находится за пределами реальности. Точкой зрения Платона является всеобщее; поэтому идея выражает сущность больше как некое объективное благо. Здесь отсутствует начало живой субъективности как момента действительности. И в этом трагедия Платона. Прекрасный мир идей – мир Истины, Добра, Красоты за пределами, его можно только созерцать, а жить в нем позволительно только душам, очищенным от земных забот и страстей.

Это противоречие платонизма фиксирует и пытается разрешить Аристотель. Если Платон определяет Всеобщее как определенную внутри себя и тождественную самой себе идею, то Аристотель идет дальше. Для того, чтобы обладать действительностью, идея должна внутри себя обладать определенным соотношением моментов, понимаемым Аристотелем как деятельность. Это деятельное начало, которое одновременно имеет в себе цель и является

ее реализацией, есть форма действительности, которую философ определяет как энтелехию. Противоположность двух миров, конституируемая Платоном как нечто изначально данное, статичное, у Аристотеля предстает как энергия, как деятельная действенность. Всеобщее раздвояет само себя, порождает противоположности, как говорит Аристотель (Метаф., VII, 13), «энтелехия разделяет». Получается, что благодаря этой деятельной действенности, этой энергии абсолютное единство противоположностей двух миров является отрицательным, ибо оно снимает их инобытие и приводит обратно в себя. Эта энергия дает начало индивидуации, не в смысле случайных особенностей, а в смысле чистой, конкретной субъективности.

Каково же конкретное содержание той всеобщей цели, которую имеет в себе эта деятельная действенность? Такой всеобщей целью, субстанциальной основой Аристотель полагает Благо. Благо раскрывается и самоопределяется в действительности, конституируя такие критерии истинности, которые следуют из его собственной внутренней сути. Эта мыслимая идея, представляемая Аристотелем наилучшей и наисвободнейшей, в реальном видимом мире природы предстает как живой Бог, универсум. Он выступает здесь как являющийся или как движущий, а значит, разделяющий (по определению энтелехии). Здесь содержится важный пункт аристотелевского учения, который практически не востребовало средневековье, а именно: живая божественная сущность в действительности с необходимостью раскрывается в спектре живых действующих индивидуальностей.

В философии средневековья акцент сделан на главенстве благого и нравственного основания в духе Платона. И, хотя индивидуальное уже присутствовало, проявиться оно могло лишь во внутренней жизни, в духовной, мистической связи с Богом. Именно в этом смысле термин «религия» и означает связь. Но внешняя, явленная жизнь понималась по-платоновски как падшая и неистинная, поэтому существование подлинно разумной жизнедеятельности в этом явленном мире полностью отрицалось и полностью подчинялось служению миру потустороннему. И все же, безусловно, важным и ценным приобретением этой эпохи было открытие новой вселенной – внутреннего, духовного мира индивидуального человека, которого греки, по сути дела, не знали. Его раскрытие можно было бы назвать первым шагом на пути взросления человечества, когда оно впервые осознало свою инаковость, онтологическую уникальность, невыводимую из природы.

С этой точки зрения направление дальнейшего развития историко-культурного процесса следовало именно этому вектору – становлению и взрослению свободного человеческого духа, который Н.А.Бердяев называет достоинством образа Божьего в человеке. Отсюда становится ясным смысл и значение философии рационализма, которая является ступенью этой лестницы развития. По Канту, Просвещение есть выход человека из состояния невозможности пользоваться своим разумом без помощи другого.

Однако, как и все становящееся и развивающееся, рационализм на определенном этапе своего развития претерпевает кризис. Наиболее ярко он выразился в философии Иммануила Канта. По мнению Бердяева, явление Канта означало

трагедию познания. Кантовский дуализм «вещей в себе» (ноуменов) и явлений (феноменов) открывает пластичность и бессмысленность материального мира. Кант догадывается о существовании каких-то более высоких сущностей, которые разум, исходя только из себя, охватить не может и постулирует их в нравственной философии исходя из принципа должностования.

Гегель открывает новую страницу в европейской философии. Прояснить смысл становления его диалектики саморазвития абсолютной идеи помогает обращение к гегелевскому прочтению Аристотеля. Безусловная заслуга немецкого философа состоит в обнаружении аристотелевской диалектики в двух главных формах – возможности и действительности. При этом действительность трактуется Аристотелем еще и как энтелехия, или свободная деятельность, которая имеет в себе цель. Деятельность связана с целью (возможностью) и является ее реализацией. В этом смысле Гегель противопоставляет Аристотеля Платону, у которого идея хоть и определена внутри себя, все же находится вне связи с существованием, с деятельностью. Отсюда вытекает созерцательный характер платоновской философии. В гегелевской интерпретации Аристотеля акцент сделан не на смысловой сущности учения (которая заключается, на наш взгляд, в признании укорененности блага в бытии), а на механизме существования этой сущности.

Гегель не выделяет ценностной, смысловой окраски аристотелевского мировоззрения, для которого идея блага была тем стержнем, вокруг которого вращались все его построения. При этом у самого Гегеля абсолютная идея в конечном итоге предстает как абстрактная и бессмысленная, а ведь цель должна иметь смысл, для того чтобы побуждать свободную деятельность. И все же безусловная заслуга Гегеля заключается в том, что он явил миру в чистом виде идею саморазвития как диалектику саморазвития абсолютной идеи-духа. Это было именно тем механизмом, которого недоставало развившемуся человеческому разуму, жаждущему синтеза и более высокого уровня осмысления бытия. И Гегель дал миру схему диалектической предопределенности бытия, именно схему, лишенную смысловой наполненности.

В этом контексте русская религиозная философия, в первую очередь в лице Вл. Соловьева, представляется нам новым этапом, закономерно вытекающим из вышеприведенной логики культурно-исторического процесса. Для Соловьева основание бытия – это Бог как единое и безусловное начало Добра, Любви и Красоты. Истина трактуется как проявление Всеединого Сущего. Истина никогда не может носить внеценностный, абстрактный характер, ибо она лежит в поле всеединого сущностного основания бытия, каковым является Благо. Путь познания предопределен той целью, которая им движет (Бог = Благо) и к которой он движется сам. Здесь очень четко обнаруживается сходство с Аристотелем и схемой Гегеля.

Оригинальность позиции Вл. Соловьева проявляется в новом видении культурно-исторического процесса. В «Чтениях о Богочеловечестве» он показывает, что свободное согласование двух низших начал (рационального и материального) с высшим божественным должно происходить не насильно, а свободно: они могут подчиниться ему не как силе, но как Благу. Но для свободного осуществле-

ния этого соглашения необходимо, чтобы это собственно человеческое начало (разумное и личностное) обрело самостоятельность. По мнению Соловьева, именно эта задача и выпала на долю Запада. Но нравственность – это единственно истинный вектор в поле познания. Человеческое начало, осознанное и развитое рационализмом, с необходимостью должно признать несостоятельность своей обособленности, но оно может и должно вступить в свободное сочетание с высшим миром нравственных ценностей. Вследствие этого должно произойти рождение нового духовного человечества.

МИР НАУКИ

В.А.Окладной

ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ПЛЮРАЛИСТИЧЕСКОЙ МЕТОДОЛОГИИ НАУКИ

Со словами «наука», «научный» обычно ассоциируется представление о достоверных, однозначных, в конечном счете исключающих разногласия объективных знаниях. Явно или неявно принятая каждым исследователем установка заключается в том, что изучаемый предмет – один, имеет объективно присущие ему закономерности, следовательно, должен получить единственное, отражающее его природу теоретическое описание.

Вместе с тем ученые и историки науки неоднократно отмечали, что практически в каждой научной дисциплине в любой период ее развития можно обнаружить несколько альтернативных теоретических подходов (парадигм, концепций, исследовательских программ, направлений и т.п.), которые, претендуя на описание и объяснение одного и того же объекта, дают различные, нередко исключающие друг друга образы действительности. Может выделиться какой-либо доминирующий, принятый большинством специалистов подход, но всегда существуют и конкурирующие с ним теоретические альтернативы. Ситуация теоретического и методологического плюрализма наиболее отчетливо проявляется в гуманитарных науках, но – с учетом специфики в каждом конкретном случае – она обнаруживает себя и в математике, физике, химии, геологии, космологии, биологии и др.

Наличие различных исследовательских подходов, следовательно, и различных теоретических описаний одного и того же объекта, порождает множество проблем, касающихся фундаментальных характеристик научного знания, принципов научности. В среде ученых и философов, занимающихся проблемами методологии науки, в отношении факта множественности теоретических подходов сложились две основные позиции – монотеоретическая и плюралистическая.

Согласно первой, в каждой научной дисциплине должен существовать лишь один исследовательский подход и разрабатываться, при допущении многообразия частных поисковых гипотез, единственная общепризнанная теория. Именно эта позиция вдохновляла творчество подавляющего большинства классиков естествознания, и она разделяется многими учеными в настоящее время. Изменилось лишь ее обоснование. Теоретики классической науки (эту установку иногда называют «научным фундаментализмом») стремились найти некоторые твердые, несомненные основания исследовательской деятельности (факты и их индуктивное обобщение, априорные истины логики и математики и т.п.), гарантирующие однозначную достоверность теоретических описаний. В настоящее время более распространен конвенциональный подход: природа не навязывает единственного теоретического описания; всегда можно разработать несовместимые, но научно правомерные теоретические модели, в том числе радикально пересмотреть

общепризнанные теории¹; в случае выдвижения альтернативных описаний следует по тем или иным критериям (простоты, эвристичности и т.п.) выбрать одно, наилучшее и работать только с ним, чтобы исключить неразрешимые споры по поводу оснований научной дисциплины, иметь единую «аксиоматику» для построения убедительных доказательств и применять единые нормы для оценки фактуальных и теоретических утверждений.

Общим для монотеоретической позиции остается главный тезис: подлинно научное знание – единственно и общезначимо, наличие многообразия теоретических подходов – свидетельство недоразвитости научной дисциплины, либо – признак ее методологического кризиса, требующего введения новых общезначимых оснований

Плюралистическая позиция в философии и методологии науки начала складываться после кризиса в физике, математике и других науках на рубеже XX века, наибольшее распространение и систематическое обоснование получила в последние десятилетия. Она, как правило, отталкивается от конвенционалистского открытия о правомерности альтернативных описаний действительности, но, в отличие от методологии монотеоретизма, рекомендует работать с несколькими теоретическими альтернативами.

Плюралистической методологии придерживался лауреат Нобелевской премии физик Р.Фейнман, высказывавший свое убеждение в том, что «любому хорошему современному физику-теоретику полезно было бы иметь широкий диапазон различных точек зрения на одну и ту же теорию... и знать большое число ее математических формулировок»². Одновременное использование «многих теоретических образов» в разработке механики рекомендовал Г.Герц³. О своей приверженности плюралистической методологии заявлял крупный английский математик и астрофизик Г.Бонди⁴. Наиболее активно плюралистическая методология разрабатывалась в зарубежной литературе, в работах философов науки К.Поппера⁵, П.Фейерабенда⁶, логика и философа И.Лакатоса⁷, экономиста Д.Макклоски⁸, химика Г.Башляра⁹, математика Ф.Гонсета¹⁰ и др.

¹ См.: Criticism and the Growth of Knowledge, Cambridge, 1970. Popper K. Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge, London, 1972. Исследовательские программы в современной науке. — Новосибирск: Наука, 1986. Роль дискуссий в развитии естествознания. М.: Наука, 1986. Kemeny J.G. Nauka w oczach filozofa, Warszawa, 1967.

² Фейнман Р. Характер физических законов. — М., 1968. — С. 230.

³ Герц Г. Принципы механики, изложенные в новой связи. — М., 1959. — С. 60.

⁴ Бонди Г. Гипотезы и мифы в физической теории. — М., 1972.

⁵ Popper K. Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge, London, 1972.

⁶ Feyerabend G. Against Method, London, 1975. Feyerabend G. Science in a Free Society, London, 1978.

⁷ Lacatos I. Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes, Jn: Criticism and the Growth of Knowledge, Cambridge, 1970.

⁸ McCloskey D.N. The Rhetoric of Economics, Madison, 1985.

⁹ Bachelard G. Le pluralism coherent de la chimie moderne, Paris, 1932.

¹⁰ Gonsseth F. La philosophie ouverte /Dialectica, 1969, v.23, № 3—4.

В официальной советской философии науки плюралистическая методология, как правило, отвергалась¹¹, тем не менее, она была развита, всесторонне обоснована и получила довольно широкое распространение среди представителей различных дисциплин. Наиболее крупным и авторитетным ее теоретиком был палеоботаник и геолог С.В.Мейен, разработавший целостную концепцию методологии научного познания, которому он назвал концепцией «множественности рабочих гипотез»¹². Обоснованием различных аспектов плюралистической методологии занимается своеобразный «незримый колледж», объединяющий специалистов различного профиля¹³. Вариант плюралистической методологии разрабатывал и автор данной статьи¹⁴.

Развивая и обосновывая свою позицию, «плюралисты» пересматривают многие традиционные представления методологии науки. Если в какой-либо дисциплине сложился единственный общепринятый подход, то рекомендуется подвергнуть его критическому пересмотру и выдвинуть альтернативные подходы. Исследуются многообразные методы теоретического соперничества. Доказывается принципиальная невозможность единственно верного, тем более исчерпывающего и окончательного описания действительности¹⁵, в связи с чем термин «истина» нередко интерпретируется в смысле лишь регулятивного идеала. Понятие «решающий эксперимент» отбрасывается как мифическое: не только один эксперимент, но весь эмпирический базис одной теории не может опровергнуть другой теории, построенной на несовместимых методологических основаниях. Понятие эмпирического подтверждения теории заменяется понятием эмпирического подкрепления: теория может быть лучше или хуже подкреплена, но никогда не «подтверждена» («верифицирована»). Научные теории интерпретируются не как описания реальности, а как модельные схемы, которые могут быть пересмотрены и заменены новыми. Пересматривается понятие математического доказательства¹⁶. Наличие хорошо подкрепленных эмпирически, выдержавших теоретическую критику общепринятых научных утверждений признается, но они оцениваются как «неинтересные» (не порождающие эвристически ценных альтернатив), достаточные лишь для обслуживания прикладных разработок, однако в любом случае – как не застрахованные от пересмотра в ходе дальнейшего развития науки. («И все же теперь мы взираем на наши законы физики, – писал, например

¹¹ Кезин А.В. Плюралистические концепции науки и их несостоятельность // Филос. науки. — 1983. — № 1.

¹² Мейен С.В. О наиболее общих принципах исторической реконструкции в геологии // Известия АН СССР. Серия геологии. — 1978. — № 11; Мейен С.В. Принцип сочувствия // Пути в неизвестное. — М., 1977; Мейен С.В. Шрейдер Ю.А. Методологические аспекты теории классификации // Вопр. философии. — 1976. — № 12; Мейен С.В. Кто первым бросит камень? // Знание-сила. — 1978. — № 12.

¹³ Миркин Б.М. Что такое растительные сообщества. — М., 1986; Шрейдер Ю.А. Особенности описания сложных объектов // Системные исследования: Методологические проблемы: Ежегодник. — М., 1983.

¹⁴ Окладной В.А. Возникновение и соперничество научных теорий. — Свердловск, 1990.

¹⁵ Шрейдер Ю.А. Особенности описания сложных объектов // Системные исследования: Методологические проблемы: Ежегодник. — М., 1983.

¹⁶ Лакатос И. Доказательства и опровержения. (Как доказываются теоремы). — М., 1967.

Р.Фейнман, – куда более смиренно – ведь любой из них может оказаться ошибочным»¹⁷). Монотеоретическая методология оценивается как философия «закрытого общества ограниченных умов»¹⁸, факт господства в какой-либо научной дисциплине единственной общепризнанной теории рассматривается не как признак научного совершенства, но, наоборот, как свидетельство недостаточной развитости данной дисциплины¹⁹ либо как знак опасного неблагополучия в ее развитии²⁰.

Методологический анализ многочисленных вопросов, возникающих в связи с фактом многообразия теоретических подходов в научной дисциплине, ведется преимущественно на материале естественных наук. Здесь, как уже отмечалось, большую активность проявляют сами ученые, разрабатывающие целые философско-методологические концепции. Ситуация, сложившаяся в современной психологии, проанализирована в интересующем нас аспекте сравнительно слабо, хотя она содержит богатый материал для методологических обобщений: в философском, методологическом и теоретическом отношении психология весьма неоднородна, в ней конкурируют различные школы и направления.

Целью данной статьи является философско-методологический анализ проблемы многообразия теоретических подходов на материале современной психологии. При этом решаются две главные задачи: а) построить дескриптивное (описательное, безоценочное) обобщение ситуации в психологии: охарактеризовать принципиальные черты конкурирующих подходов, показать особенности их альтернативности; б) дать методологическую оценку факта многообразия теоретических подходов: не приводит ли он к нарушению норм научности и каково его значение для развития дисциплины в целом?

Поскольку при обсуждении интересующей нас проблемы для обозначения сходных феноменов применяется неодинаковая терминология («парадигма», «научно-исследовательская программа», «направление», «школа», «подход» и т.п.), мы в качестве рабочего будем применять термин «теоретический подход». Всякий теоретический подход характеризуется: а) фундаментальными допущениями о природе исследуемого объекта; б) методологией теоретических и эмпирических исследований; в) концептуальным аппаратом и теоретическими моделями; г) практическими рекомендациями и приложениями. В рамках теоретического подхода разрабатываются фундаментальные и частные теоретические схемы, развиваются различные, но не нарушающие основополагающих принципов гипотезы и концепции.

¹⁷ Фейнман Р., Лейтон Р., Сэндс М. Фейнмановские лекции по физике. — М., 1967. — Вып. II. — С. 26.

¹⁸ Watkins J. Against 'Normal Science', Jn: Criticism and the Growth of Knowledge, Cambridge, 1970. P. 27.

¹⁹ Мейен С.В. О наиболее общих принципах исторических реконструкций в геологии // Известия АН СССР. — Серия геологии. — 1978. — № 11.

²⁰ Popper K. Normal Science and its Dangers, Jn: Criticism and the Growth of Knowledge, Cambridge, 1970.

Дескриптивное обобщение

Выделение теоретических подходов в психологии – непростая задача, разные авторы строят различные классификации. Например, одни ученые выделяют в отечественной психологии два ведущих подхода²¹, другие – три²², имеются и иные точки зрения. Мы возьмем за основу ту типологию ведущих теоретических подходов в психологии, которая представлена в капитальном труде канадского ученого Ж. Годфруа «Что такое психология»²³. Автор выделяет шесть основных подходов: бихевиористский, биологический, когнитивный, психоаналитический, гуманистический и социально-психологический. Психологи могут оспорить эту классификацию, но для наших задач она вполне приемлема, ибо содержит весь необходимый материал для обсуждения интересующих нас философско-методологических проблем. Мы отметим условность некоторых названий (например, «биологический подход») и исключим социально-психологический подход, который под понятие «подход» подвести нельзя, поскольку социальная психология выделилась в отдельную научную дисциплину (в психологии можно было бы выделить социокультурный или, по терминологии некоторых авторов, культурно-исторический подход). Охарактеризуем принципиальные черты каждого из указанных теоретических подходов.

Бихевиористский подход. Предшественником, а часто и основоположником, бихевиоризма обычно называют И.П. Павлова, сформулировавшего исходные методологические принципы данного подхода и реализовавшего их в учении об условных рефлексах. Принципиальная установка бихевиоризма: опираться исключительно на поведенческие акты, доступные объективному наблюдению, и в связи с теми ситуациями, которые их вызывают.

Бихевиоризм внес в психологию идею строгого научного метода: допустимы те и только те понятия и утверждения, которые могут получить операциональное определение, предполагающие экспериментальную проверку, позволяющую количественно оценить изучаемые феномены. В этой связи Павлов и классики бихевиоризма (Дж. Уотсон, Е. Торндайк, Б. Скиннер) отбрасывали все связанные с сознанием (фиксирующие данные в интроспекции чувства, переживания, мысли) понятия как субъективные, непроверяемые и поэтому ничего не значащие для научной психологии.

Главный методологический принцип бихевиористского подхода – принцип внешней детерминации: все формы поведения складываются под воздействием внешней среды, где под «средой» понимается и социальное окружение индивида. Соответственно, решая различные проблемы психологии, бихевиористы основное внимание уделяют механизмам и закономерностям обуславливания поведенческих актов человека. Представления о свободе воли, самоорганизации и самореализации человека в данном подходе, как правило, отвергаются.

²¹ Брушлинский А.В. Культурно-историческая теория мышления (философские проблемы психологии). — М., 1968.

²² Василюк Ф.Е. К проблеме единства общепсихологической теории // Вопр. философии. — 1986. — №10.

²³ Годфруа Ж. Что такое психология: в 2-х т. / Пер. с франц. — М., 1992.

Принципиальная теоретическая схема бихевиоризма: S–R, означающая, что каждой ситуации (или стимулу – S) соответствует определенное поведение (или реакция – R). Под давлением конкурирующих теоретических подходов бихевиористы ввели в свою принципиальную схему третью переменную: S-J-R, где J – индивидуум с его психическими процессами, зависящими от наследственности, физиологического состояния, прошлого опыта и природы стимула.

Поскольку, согласно бихевиоризму, поведение всецело обусловлено обучением, то в практическом плане предполагается, что посредством определенной организации среды и подбора управляющих воздействий (наказаний и поощрений) можно сформировать любую деятельность и в принципе воспитать любого типа личность. Этот метод положен в основу бихевиористской педагогики, а также применяется в работе с людьми, проявляющими аномальное поведение, в том числе разного рода психические заболевания, либо имеющими дурные привычки.

Бихевиоризм прошел определенную эволюцию и представляет собою всесторонне разработанное учение. Его основная «научная прописка» – американская психология, где он является преобладающим направлением вплоть до настоящего времени. Последнее обстоятельство свидетельствует о влиянии социокультурного фона на формирование и признание научного подхода. В этой связи стоит напомнить, что первой, собственно американской философией было разработанное в XIX веке учение, носящее название «бихевиоризм».

Мы не будем специально останавливаться на достоинствах и недостатках бихевиоризма, на той критике, которой он подвергается оппонентами. (Аналогичным образом мы поступим и в отношении других подходов). Заметим, что скрытая критика позиций конкурирующих подходов содержится в принципиальных теоретических и методологических установках каждого из подходов, ибо эти установки потому и выдвигаются, что существующие методологии оцениваются как недостаточные или неприемлемые.

Биологический подход. В основании данного подхода лежат два постулата: психика и поведение человека в значительной мере определяются процессами, происходящими в организме; человек, несмотря на всю его специфику и мнение о самом себе, является звеном эволюции животного мира. Соответственно, исследовательские программы этого подхода имеют главной методологической установкой объяснение поведения человека, исходя из функциональных и эволюционных закономерностей его биологической природы.

Биологический подход реализуется различными научными направлениями. Нейропсихология²⁴ и физиологическая психология²⁵ исследуют связь разнообразных психических явлений и процессов с нервными и гуморальными структурами. (Обратим внимание на термины: «физиологическая психология» – это не физиология, а именно психология, разрабатываемая с определенной точки зрения).

Этология человека изучает эволюционные предпосылки человеческой природы. Ее главный тезис: существуют некоторые универсальные проявления, свойственные всем представителям вида *Homo sapiens*; человек, подобно всем живот-

²⁴ Нейропсихология / Под. ред. Е.Ф. Хомской. — М., 1984.

²⁵ Милнер П. Физиологическая психология. — М., 1973.

ным, запрограммирован, и навыки, которые он приобретает в течение жизни, могут реализоваться лишь в пределах заложенной в нем видоспецифической программы.

Социобиология, возникшая в 70-е годы в США и разрабатываемая также отечественными учеными²⁶, изучает биологические основы всех форм социального поведения человека.

Таким образом, «биологи» стремятся показать, что поведение, которое, как нам кажется, мы формируем сами, либо оно формируется под влиянием созданной нами социальной среды, на самом деле, в своих существенных чертах формируется реализующимися в нас эволюционными механизмами.

Стиль мышления ученых, работающих в рамках биологического подхода, наиболее близок к стилю мышления естествоиспытателя, хотя им приходится решать проблемы, традиционно относимые к сфере гуманитарного знания.

В коррекции аномального поведения и лечении психических расстройств «биологи» наиболее склонны к использованию методов восстановления физического здоровья и применению фармакологических средств.

Когнитивный подход. Слово «когнитивный», происходящее от латинского глагола *cognoscere* (знать), в известной мере передает специфику данного подхода. Как и сторонники других подходов, когнитивисты исследуют психические процессы и деятельность человека (и животных) в целом, но делают это под определенным углом зрения: «Когнитивный подход состоит в основном в стремлении понять, каким образом мы расшифровываем информацию о реальной действительности и организуем ее с тем, чтобы проводить сравнения, принимать решения или разрешать проблемы, встающие перед нами каждую минуту»²⁷.

Если психофизиологи при обсуждении психологических проблем довольно легко переходят к закономерностям функционирования нервной системы и для них – «мыслит мозг», то когнитивисты отстаивают специфичность психических процессов, оценивая нейродинамические структуры лишь как физиологическую основу психики – «мыслит не мозг, а человек при помощи мозга». Если бихевирист ориентируется на анализ поведенческих актов, то для когнитивиста последние являются лишь внешним проявлением внутренних «собственно психических процессов», и он стремится проникнуть в механизмы самих этих процессов.

С позиций когнитивного подхода проведены многочисленные и детальные исследования восприятия, наглядных чувственных образов, воображения, сознания и подсознания, эмоций, памяти, творческого и репродуктивного мышления, формирования речи и мышления у ребенка, и т.п.; литература по этим темам необозрима, и в среде когнитивистов сложились собственные конкурирующие школы и направления. В нашей стране проблематика когнитивного подхода разрабатывается школами А.Н.Леонтьева²⁸, С.Л.Рубинштейна²⁹ и других крупных ученых.

Теории и методы когнитивистов находят довольно широкое практическое применение в различных областях, особенно в педагогике. Аномальное поведение и

²⁶ Плюснин Ю.М. Проблема биосоциальной эволюции. — Новосибирск: Наука, 1990.

²⁷ Годфруа Ж. Что такое психология: в 2-х т. / Пер. с франц. — М., 1992. — С. 73.

²⁸ Леонтьев А.Н. Проблемы развития психики. — М.: Изд.-во МГУ, 1981; Леонтьев А.Н. Деятельность. Сознание. Личность. — М., 1975.

²⁹ Рубинштейн С.Л. Проблемы общей психологии. — М., 1973

возникновение разного рода расстройств в когнитивном подходе объясняется действием иррациональных и поэтому неадекватных ситуации представлений, неспособностью человека объективно проанализировать встретившиеся трудности и реалистически взвесить собственные возможности. Соответственно терапевтические методики когнитивистов ориентированы на то, чтобы восстановить или выработать у пациента способность к реалистическому анализу и эффективно разрешению жизненных проблем.

Психоаналитический подход. Основатель этого подхода психиатр З.Фрейд прославился тем, что создал первую собственно психологическую модель «душевных болезней» и разработал методики их лечения; психология соединилась с клиникой. В теоретическом плане психоанализ заявил о себе тем, что впервые попытался объяснить динамику личности, поэтому его часто называют психодинамической теорией. Наконец, психоаналитический подход отличается глубоким исследовательским интересом к сфере подсознания, связи сознания с подсознательным, а также разработкой методик работы со сферой неосознаваемого.

Базисная теоретическая модель психоанализа представляет собой композицию трех психических структур, составляющих личность и объясняющих динамику ее формирования и поведения. Эти три структуры Фрейд обозначил как «Оно», «Я» и «Сверх-Я». Первая – совокупность врожденных биологических влечений (в том числе сексуальных), имеющих подсознательную природу и стремящихся к удовлетворению. Последняя – интериоризированная в процессе социализации личности система социальных норм и запретов, выполняющая функцию нравственной оценки каждого поступка человека, планируемого его «Я» под давлением биологических влечений. «Я» – психическая структура, руководствующаяся «принципом реальности» и характеризующаяся способностью оценивать ситуацию и регулировать поведение человека, соотнося потребности «Оно» с нормами «Сверх-Я».

Между указанными тремя структурами неизбежно возникают конфликты; становление личности, начиная с рождения, и ее поведение и самочувствие в последующем определяются тем, каким образом эти конфликты преодолеваются. Сильное «Я» способно взвесить требования «Оно» с давлением «Сверх-Я» и найти реалистическое решение; в противном случае индивид испытывает фрустрации, побуждающие его применять психотропные средства, использовать разнообразные механизмы психологической защиты.

Согласно Фрейду, поведение человека определяется не только врожденными инстинктами, но прежде всего – подавленными желаниями, т.е. желаниями, удовлетворение которых «запрещено» на уровне сознания и которые вытеснены в область подсознательного. Эти желания продолжают действовать, проявляясь в сновидениях, оговорках, произвольных отклонениях от адекватного поведения и т.д. Последнего рода феномены служат эмпирическим материалом для исследования сферы подсознательного с помощью специально разработанных методик.

Как один из психотерапевтических методов психоанализ ставит своей целью помочь больному отыскать подсознательные корни своих трудностей, порожден-

ных своими желаниями, с тем чтобы больной, освободившись от связанных с ними эмоций, смог на новой основе воссоздать собственную личность.

Гуманистический подход. Основной принцип, в соответствии с которым в данном подходе пересматривается и разрабатывается проблематика психологии, строятся прикладные разработки, заключен в тезисе: каждый человек обладает врожденным стремлением полностью реализовать себя, и он наделен силами, необходимыми для развития всех своих возможностей; человек способен к самореализации, если социум предоставляет ему возможность самому выбрать и направлять свою судьбу.

Базисная теоретическая модель «гуманистов» – модель личности – включает в себя две основные структуры. Первая – «реальное Я», или система представлений человека о себе, своих восприятиях, ценностях и установках в определенный период развития. Вторая – «идеальное Я», или система представлений человека о том, каким он хотел бы быть в соответствии со своими желаниями, склонностями и способностями.

В оптимальном варианте человеку удастся свободно строить свою жизнедеятельность в проекции «идеального Я», реализовать свою уникальность и потенциальные возможности. В иных случаях человек вследствие заглушающего его индивидуальность воспитания, а также под давлением обстоятельств и нивелирующих социальных норм либо (сознательно или неосознанно) отказывается от своего «идеального Я» и ведет жизнь конформиста-автомата, либо, – если притязания на самореализацию сохраняются, – переживает внутренние конфликты, приводящие к фрустрациям и психическим расстройствам.

В базисную теоретическую модель включается еще один компонент – иерархия фундаментальных потребностей, присущих человеку: а) физиологические потребности; б) потребность в безопасности – физической и психологической; в) потребность в привязанности – любви и одобрении, авторитете, профессиональном признании; г) потребность в самореализации. На основе каждой потребности формируется определенный тип жизнедеятельности личности. (Скажем, если человек в силу обстоятельств вынужден «опуститься» до уровня удовлетворения физиологических потребностей, то в нем разовьются личностные черты, характерные для ситуации элементарного выживания). Удовлетворение потребностей одного уровня создает условия для формирования более развитого типа поведения, определяемого потребностью более высокого уровня. В ныне сложившихся общественных условиях, по оценке «гуманистов»³⁰, подавляющее большинство людей развивает формы жизнедеятельности, адекватные для удовлетворения первых трех потребностей. Потребность в самореализации и соответствующие ей высшие формы развития личности – удел немногих, сумевших прожить «свою жизнь»

Практические разработки сторонников гуманистического подхода строятся на основе их фундаментальных теоретико-методологических установок. Скажем, предлагаемые ими системы обучения основаны на принципе создания максималь-

³⁰ Marcovic V. Ethics of a Critical Social Science /Intern. Social science j., P., 1972, vol. XXIV, № 4.

но возможных условий для раскрытия и развития индивидуальных склонностей и способностей каждого обучаемого. Аналогична по своему духу и направленность их терапевтических методов. Терапия, согласно К.Роджерсу, одному из крупнейших американских психологов-клиницистов, должна быть «недирективной», т.е. основанной на принципе, что обращающийся за помощью человек лучше всего способен (и должен) сам определить причины и найти способ решения своих проблем, стоит ему оказаться в благоприятных условиях (которые и должен создать терапевт, применяя тщательно продуманные методики).

В сугубо описательном плане мы можем, не претендуя на исчерпывающую характеристику, выделить следующие особенности отмеченных конкурирующих подходов и динамики их взаимодействия.

1. Каждый подход построен на собственных, отличающих его от других, основаниях. Так, бихевиоризм исходит из принципа внешней детерминации поведения и развития индивида, психоанализ – из внутренней, а гуманистический подход, вводя принцип свободной самореализации личности, фактически вообще отбрасывает принцип детерминизма.

2. Каждый подход претендует на всеобщность – описание и объяснение всех форм деятельности индивида. Было бы столь же привычным, сколь и опротивевшим, сказать, что каждый подход исследует свой «срез» реальности, дополняя другие подходы: когнитивисты изучают знание, психоаналитики – сферу подсознания и мотивацию, сторонники биологического подхода – биологические основы человеческого поведения и т.д. В действительности, перед нами не «срезы», а целостные изображения одного и того же предмета, полученные с разных позиций (разных оснований) – именно с разных «точек зрения». Поэтому в каждом подходе имеются как такие исследовательские задачи и понятия, которые считаются второстепенными либо вообще незначимыми с точки зрения оппонентов, так и такие, которые являются общими для всех, хотя задачи решаются по-разному, а понятия в той или иной мере переинтерпретируются. В этой связи характерно и показательно, что психологи часто используют термины «когнитивная психология», «психоаналитическая психология», подчеркивая тем самым, что речь идет не о разделах психологического знания, а о целостных альтернативах в разработке психологии как научной дисциплины. Этапы формирования индивида, роль мотиваций в поведении, механизмы аномального поведения, способы разрешения индивидом жизненных проблем, закономерности восприятия внешнего мира, взаимосвязь сознания и подсознания, механизмы обработки информации, взаимоотношение индивида с социальным окружением и т.п. – вся эта существенная для психологии проблематика обсуждается, получая определенное решение, в рамках каждого из конкурирующих подходов.

3. Коммуникация между сторонниками альтернативных теоретических подходов затруднена: разные стили мышления, различное видение объекта, несовпадающий понятийный аппарат и т.п. Недаром сторонники каждого подхода объединяются в собственные сообщества («школы», «незримые колледжи»), где они понимают друг друга с полуслова. Затрудненность коммуникации имеет не только лингвистический и психологический, но также когнитивный и логический

аспекты: эмпирические и особенно теоретические обоснования тех или иных утверждений, данные сторонниками одной школы, не всегда являются убедительными для их оппонентов из противоположного научного лагеря. В интертеоретических дискуссиях доказательства не обладают той принудительной силой, которую они демонстрируют в разрешении внутритеоретических разногласий: каждый подход продолжает развиваться, несмотря на подчас «сокрушительную» критику со стороны оппонентов. Вместе с тем, нельзя не заметить, что довольно часто критика достигает цели, и сторонники того или иного подхода бывают вынуждены модифицировать свою позицию или вообще отказаться от каких-то своих утверждений. Скажем, все психологические подходы усвоили бихевиористскую идею строгого научного метода, в свою очередь, бихевиористы учли, что контролируемый эксперимент не является панацеей, так как поведение человека и животных в естественных условиях часто резко контрастирует с тем, что имеет место в экспериментальных условиях; психоанализ показал значительную роль подсознательных импульсов в формировании и поведении индивида, и его открытия, в преобразованном виде, были интегрированы в теоретические модели других подходов, и так далее.

Методологическая оценка

В факте многообразия теоретических подходов психологи весьма часто склонны усматривать некоторый изъян, присущий их науке, и в качестве «извинительных» обычно указывают на два обстоятельства: психология – молодая наука, человек – исключительно сложный объект исследования. При этом забывается, что «возраст» экспериментальной психологии уже перевалил за сто лет, и не замечается, что о сложности своего объекта с не меньшим правом говорят и космолог, и физик-ядерщик, и биолог-эволюционист. (Ссылка на «сложность» чаще всего имеет риторический характер, ибо стандарты сложности обычно не определяются). Равно не замечается, что в других дисциплинах, гораздо более «зрелых» и с более «простым» объектом исследования, никогда не прекращалась борьба различных направлений, концепций и т.п. (Даже в такой точной области исследований, как основания математики, конкурируют направления: логицизм, формализм, интуиционизм, конструктивизм). Но главное – редко допускается мысль, что плюрализм подходов – это не «болезнь роста», которая когда-то будет преодолена, а нормальная закономерность развития научной дисциплины. Выскажем ряд соображений в пользу данного утверждения, основываясь на современном состоянии психологии (несомненно, что ситуация теоретического плюрализма сохранится и в будущем, но, как подсказывает история науки, примет иные формы с иным набором «персонажей»).

1. Многообразие подходов не исключает научности психологии (как и других дисциплин). Все описанные выше теоретические альтернативы разрабатывались в рамках ценностно-нормативной структуры науки, т.е. ориентируясь на такие нормы проведения исследований и оценки знаний, как логическая непротиворечивость, доказательность, эмпирическая проверяемость, воспроизводимость (для

экспериментов), конструктивность и т.п. (детальное описание универсальных норм научности дано в работе Л.Лаудана «Наука и ценности»³¹).

2. В психологии сложился фонд общепризнанных понятий, фактов, методов и методик. Перечисление этого рода знаний потребовало бы тома. Скажем, существуют различные точки зрения по поводу конкретных механизмов и особенно функций сна, но экспериментально установленные фазы сна уже никто не оспаривает. И так обстоит дело со многими изучаемыми психологией феноменами.

3. Как и другие научные дисциплины, психология имеет практические приложения. По оценке специалистов, лишь до десяти процентов исследований имеют чисто поисковый и теоретический характер, остальное – практические разработки. Разделы практической психологии весьма разнообразны; существуют разновидности психологии: педагогическая, юридическая, промышленная, военная, клиническая, рекламы, религии, творчества и т.п.

Разумеется, строгие последователи какого-либо теоретического подхода, получившие соответствующую научную подготовку, более склонны применять методики своей школы. Но в целом психологи-практики прагматичны и – сознательно или неосознанно – исповедуют установки плюралистической философии: отбирать из существующих альтернативных подходов наиболее разработанные и наиболее подходящие для решения практических задач теории и методы.

Педагогический психолог, обосновывая некоторую систему обучения, прежде всего обращается к теоретическим моделям когнитивного подхода. Психолог-клиницист, обдумывая способ лечения, скажем, фобии, может обратиться к самым разнообразным методам и выбрать наиболее подходящий для данной конкретной ситуации; он может, например, воспользоваться хорошо отработанной условно-рефлекторной методикой, хотя подавляющее большинство психологов и физиологов уже давно отказалось от павловского учения.

4. Имеющийся в современной психологии уровень знаний достигнут не вопреки, а во многом благодаря многообразию теоретических подходов. Наличие и соперничество теоретических альтернатив осуществляет целый ряд позитивных для развития научной дисциплины функций. Отметим следующие:

Многообразие теоретических подходов значительно увеличивает эвристический потенциал научной дисциплины. Любая научная теория и любая методология есть, с одной стороны, эвристика – набор правил и предписаний, указывающих, как исследовать соответствующие явления, но, с другой стороны, это и набор запретов, ограничивающих кругозор исследователя. Каждый альтернативный теоретический подход позволяет увидеть (выявить, описать и объяснить) то, что другие подходы, в соответствии с их методологическими установками, видеть «запрещают». Многие факты и теоретические обобщения современной психологии появились только потому, что некогда основатели новых теоретических подходов отказались от распространенных методологических принципов и развили альтернативные методологии.

Конкуренция теоретических подходов является катализатором развития научной дисциплины. Обратим внимание на известный факт: ученые весьма чув-

³¹ Laudan L. Science and Values. The Aims of Science and their Role in Scientific Debate, Berkeley etc., 1984.

ствительны к признанию приоритета в тех или иных открытиях. За этим, на первый взгляд имеющим сугубо личностное значение явлением скрываются существенные механизмы развития научного знания, а именно: доказать личный приоритет – значит, доказать и конструктивность (плодотворность) применяемого теоретического подхода, его приоритет по отношению к соперничающему подходу. Конструктивность – один из важнейших критериев оценки научного подхода. Подход конструктивен, если (а) объясняет имеющиеся факты и (б) открывает ранее неизвестные, неожиданные с позиции существующего знания факты. Подход неконструктивен, если (а) объясняет только те факты, на основе которых он построен, либо (б) объясняет и новые факты, но – задним числом, и те, которые открыты иным подходом.

«Давление» конкурирующих альтернатив заставляют утверждать приоритет, доказывать преимущества применяемого подхода, уточнять и совершенствовать теоретические обоснования, отбрасывать ошибочные или неплодотворные гипотезы, разрабатывать новые программы эмпирических исследований и т.п. История психологии содержит множество свидетельств того, что каждый теоретический подход вводил те или иные инновации в свою методологию как ответ на вызов со стороны оппонентов. Бихевиоризм, начав с простеньких, механистических, по сути, моделей, «выжил» и превратился во всесторонне разработанную теорию только потому, что сумел освоить концепции и методы конкурирующих подходов.

Конкурирующий подход позволяет осуществлять независимые проверки теоретических и фактуальных утверждений, тем самым способствует росту достоверности знания. Скажем, большинство психологических теорий построено на основе принципа, что свойственное человеку поведение формируется под влиянием культуры, а также в результате активности самого индивида, и это принципиальное положение находит многочисленные подтверждения. Однако этологи и зоопсихологи собрали массу фактов, показывающих, что формы поведения, свойственные человеку, присущи и животным.

Столкновение противоположных по смыслу фактов порождает проблему взаимосвязи биологического и социального, врожденного и приобретенного, заставляет уточнять и корректировать теоретические обобщения.

Значение проверочной функции конкурирующих альтернатив становится особенно ясным, если учесть две следующие особенности функционирования и развития теоретических подходов. Во-первых, как показывает история науки, любой теоретический подход сам по себе, без внешней критики способен успешно развиваться в течение длительного времени; более того, он разрабатывается и в условиях довольно жесткой критики со стороны оппонентов. Таким образом, очевидно, что в каждом теоретическом подходе заложен определенный механизм, защищающий его от радикальных опровержений, радикальных проверок. Во-вторых, в гуманитарных науках, в силу их специфической природы, возможно искажающее воздействие на объект исследования, заметить которое, оставаясь в рамках определенного теоретического подхода, бывает трудно, а иногда и принципиально невозможно. В психологии, как ни в одной другой науке, дает о себе знать то обстоятельство, что уже сама обстановка научного исследования, даже просто сам факт участия в исследовании, оказывает значительное влияние на

испытуемых, следовательно, и на результаты наблюдений и экспериментов. Поэтому невозможно до конца исключить ситуацию, когда, проведя серию экспериментов, ученый будет добросовестно описывать то, что сам же сформировал у испытуемых в соответствии со своими теоретическими установками.

Негативные последствия, вызываемые указанными особенностями функционирования и развития теоретических подходов, в значительной мере преодолеваются альтернативными подходами. Они позволяют провести независимую «экспертизу», сформулировать такую программу эмпирических проверок, которая в силу теоретических и методологических ограничений не может быть сформулирована в проверяемой теории.

Альтернативный теоретический подход собирает и удерживает для науки разнообразные факты, не укладывающиеся в общепризнанные теоретические схемы. В любой научной теории, тем более это верно для теоретических построений гуманитарных наук, всегда находятся факты загадочные, непонятные и даже прямо противоречащие теории. Весьма часто такие факты игнорируются, и характерно, что они игнорируются тем сильнее, чем более развита наука. В случае появления контрпримеров, противоречащих общепризнанным, разработанным, эмпирически хорошо подкрепленным теоретическим положениям, предпочтение отдается этим последним, а не контрпримерам. Чаще всего такие контрпримеры предпочитают не замечать, не придавать им серьезного значения; в лучшем случае – их только фиксируют, облекая в научно пустые, риторические фразы типа «это исключение, подтверждающее (?) правило», либо их оставляют «на потом» в надежде, что дальнейшее развитие науки позволит разгадать непонятные феномены.

Сторонники альтернативного теоретического подхода, обосновывая собственную «диссидентскую» позицию, заинтересованы в отборе и систематизации фактов, противоречащих общепризнанным представлениям. Обычно из такого рода фактов и вырастают хорошо разработанные теоретические подходы, со временем получая признание. Но если даже этого не произойдет и теоретическая альтернатива окажется лишь одним из эпизодов в развитии научной дисциплины (что случается нередко), то и в этом случае она сыграет свою позитивную роль: удержит в научном обороте те факты, которые в противном случае были бы недооценены и забыты. Пример: явление гипноза. В течение десятилетий гипноз получал довольно экстравагантные теоретические объяснения, которые легко опровергались (а с ними отвергался и сам факт гипноза), однако нельзя не заметить, что эти упорно возобновляемые объяснения гипноза сохранили соответствующие факты для науки.

Итак, основной тезис нашей статьи: к многообразию теоретических подходов в научной дисциплине следует относиться не как к аномалии, а как к норме. В психологии всегда существовали соперничающие теоретические подходы, и сейчас нет оснований думать, что в будущем ситуация изменится радикальным образом. Следовательно, методология должна адаптироваться к сложившемуся положению дел, учесть все его минусы и плюсы, выработать адекватную систему идеалов, принципов и норм. Для этого необходимы специальные философско-методологические исследования. Эскиз программы таких исследований представлен в настоящей работе.

И.В.Назаров
**ПРОБЛЕМА РАЦИОНАЛЬНОСТИ ЗНАНИЯ
В ГЕОЛОГИИ**

Вопросы рациональности знания в науках о Земле не только не исследованы, они даже не ставились на обсуждение. Это связано с весьма абстрактным анализом проблемы рациональности, многозначностью понятия «рациональное». При анализе рациональности естественно-научного знания используется, как правило, история физики. А науки о Земле являются в значительной мере описательными, эмпирическими, теоретические их разделы разработаны недостаточно.

Рациональным считается такое знание, которое имеет общезначимый характер, соответствует принятым теоретическим представлениям и традиционным способам их получения. Это знание представляет парадигму – комплекс теоретических и методологических установок, разделяемых научным сообществом¹.

Смысл понятия парадигмы интуитивно ясен, и мы использовали его для характеристики современного состояния геологии. В то же время выявились и трудности использования этого понятия. Связаны они с тем, что нет строго однозначного определения парадигмы, разные стороны ее отражены в нескольких десятках определений.

Другой трудностью использования понятия парадигмы является соотнесённость его с вполне определенной системой понятий концепции науки Т.Куна. Понятие парадигмы связано с такими понятиями, как «научная революция», «научное сообщество», «нормальная наука», и др. В нашей философской литературе более разработанной и принятой является несколько иная система понятий. В ней парадигме близки по смыслу понятия «научная картина мира», «стиль научного мышления». Что касается какой-либо конкретной естественной науки, то можно говорить о картине реальности, ибо отдельная наука отражает некоторый срез природы, а не создает общую картину мира. По отношению к геологии мы используем понятие концепции геологической реальности как системы основных теоретических и методологических положений науки, как той картины природы, которую создает эта наука на определенном этапе развития. Теоретические, содержательные компоненты концепции характеризуют предмет науки, а методологические показывают, как он познается. Последние формируют стиль мышления науки.

Что характерно для концепции геологической реальности, что считается рациональным в современной геологии? При этом наиболее важен анализ не специфики предмета науки, а ее стиля мышления. Последний детерминирован характером ее основных теоретических положений, применяемыми принципами и методами познания, состоянием понятийной базы и языка.

В геологических науках накоплен огромный фактический материал, выяснены многие связи между природными объектами, установлен ряд закономерностей их строения, состава, генезиса, развития во времени и пространстве. Но внутренние причины, механизм действия многих объектов достоверно неизвестен, и

¹ Кун Т. Структура научных революций. — М.: Прогресс, 1977.

поэтому наука вынуждена обходиться знанием только внешних их сторон. В геологии роль теоретических построений играют эмпирические обобщения и гипотезы.

На характер теоретических представлений науки оказывают влияние ее цели и задачи, а также основные принципы познания. В современной геологии используют принципы причинности, историзма, системности. Идеалом служит такое теоретическое построение, которое обосновывает генезис объекта. Как правило, геологическая теория – это генетическая гипотеза, объясняющая происхождение объекта естественными причинами на основе сравнения и аналогии.

Системный подход, получивший применение в геологических науках в последнее время, позволяет решить проблему качественной специфики, целостности геологических объектов и редукции их к физико-химическим основам.

В.Ю.Забродин выделяет ряд идеалов научности в геологии. Одним из них был все двести лет ее истории и остается эмпиризм, породивший индуктивизм как принцип познания и как идеал формирования теоретического знания. При этом предпочтение отдается разнообразию полевых исследований перед теоретическим истолкованием полученных данных. В основе последнего лежит другой идеал – генетизм. Важнейшей нормой работы геолога является классифицирование и идеал – создание «естественной классификации». С середины XX в. идеалом научности в геологии становится математизация. Следование этому идеалу предусматривает математическое описание и математическое моделирование природных процессов. При этом наибольшее применение из всех разделов математики получили теория вероятностей и математическая статистика².

Основные методы геологического исследования весьма разнообразны, но в совокупности они образуют определенную систему. Она включает в себя методы познания разной степени общности. Если рассматривать общенаучные методы, то применение их определяется особенностями объекта познания, задачами и уровнем развития науки. Из эмпирических методов исследования наибольшую роль в геологии играет наблюдение, с его помощью получается основная масса тактического материала. Что касается эксперимента, то он применяется в геологическом исследовании в ограниченной мере из-за больших масштабов и огромной длительности изучаемых процессов. В силу этих причин в геологии мало строгих, достоверных фактов при обилии эмпирического материала. Из теоретических методов научного познания в геологии используется моделирование, в том числе математическое, но ведущую роль играет исторический метод, с помощью которого восстанавливается механизм процессов прошлого, их развитие во времени. Из логических методов исследования в геологии используются аналогия, индукция, гипотеза. Особенности последних в геологии являются большая продолжительность их «жизни», слабая логическая разработка и преобладание генетических гипотез.

Что касается языка геологии, то он изобилует терминами, число которых продолжает быстро возрастать. В языке этой области знания имеется много образных сравнений и аналогий, часты метафоры, синонимы и омонимы. В то же вре-

² Забродин В.Ю. Система ценностей в геологической науке // Наука и ее ценности. — Новосибирск: Наука, 1987.

мя логически строгих определений основных понятий фактически нет, а нестрогих насчитывается несколько десятков.

В целом стиль мышления в современной геологии можно определить как гипотетико-генетический, а общий уровень развития науки как эмпирический.

Знание, основанное на иных методологических положениях и не укладывающееся в существующую концепцию реальности, не воспринимается исследователями и относится к внерациональному. Так, не воспринимается большинством исследователей знание, представленное на строгом, формальном математическом языке. Не понимая и не принимая этого языка, многие ученые пытаются обосновать подобное неприятие философскими доводами: «невообразимой» сложностью изучаемых объектов, их качественной спецификой, многофакторностью и т.п. Сторонники использования новых принципов и понятий опираются на эффективность последних в смежных естественных науках, на принципы научного познания.

Главным препятствием математизации геологии является именно господствующий стиль мышления, ибо он определяет категориальный аппарат науки и принципы его логического построения. Многие ученые не видят или не желают видеть за формальными понятиями «родные» геологические объекты, символический характер формализованного знания кажется им далеким от привычной реальности, внерациональным. Поэтому специальные научные журналы не распространяют подобное знание, лишь изредка публикуя статьи о его принципиальной возможности. Чаще это знание распространяется научно-популярными журналами, массовой печатью, обсуждается на научных симпозиумах и конференциях. Со временем внерациональное знание может войти в концепцию реальности, стать рациональным.

К внерациональному в геологии относится и такой вид знания, который кардинально отличается от принятого господствующей концепцией реальности, противоречит ему, будучи основанным на иных теоретических положениях. Следует отметить, что конкретные исследования, имеющие локальное значение, явным образом с концепцией не связаны. Концепция геологической реальности, в основе которой лежат гипотезы, выраженные образным языком, на практике дает широкий простор различным направлениям поисков. Так, две основополагающие гипотезы геотектоники – фиксизма и мобилизма – находятся в рамках существующей концепции реальности. То же можно сказать о гипотезах биогенного и абиогенного генезиса нефти. Но иное отношение к теоретическим построениям А.М.Мауленова. Справедливо характеризуя положение в теоретической геологии как кризис, он предлагает отказаться от основных ее положений как ошибочных, выдвигая совершенно новые гипотезы. Так, А.М.Мауленов полагает, что господствующая метеоритная гипотеза образования Земли должна быть заменена гипотезой атомного «реактора» в недрах Земли, гипотеза эндогенных процессов – гипотезой биогенного генезиса всех геологических объектов. Для него «химические элементы – плоды развития земной материи», они родились на Земле. Следовательно, радиоактивная энергия не первична, не под влиянием ее разогрелась Земля, а вторична – ее «следует рассматривать как одну из форм превращения солнечной /космической/ энергии, а не как совершенно отличную и не

зависящую от солнечной энергии и сопоставимую с нею и противопоставляемую ей, как это делает современное естествознание»³.

Парадоксальными для современной геологии и современной биологии являются выводы А.М.Мауленова о том, что «если не все, то по крайней мере большинство составляющих современную кору химических элементов, минералов, горных пород, геологических формаций и т.д., возникли на Земле после «начала» жизни, от жизни, все они – продукты жизни... Размещение (первичное) всех геологических объектов, в том числе и месторождений полезных ископаемых, в земной коре (и глубже) определяется распределением жизни на Земле в геологическом прошлом, в этих глубинных слоях, когда они были биосферами Земли, т.е. определяется палеобиогеографией»⁴.

Все эндогенные геологические образования – магматические, вулканические, метаморфические, тектонические – этот автор считает экзогенными, связанными с проявлением жизни. Что же касается эндогенного оруденения, то оно связывается с деятельностью микроорганизмов.

Выводы А.М.Мауленова образуют цельную, стройную концепцию развития геологических объектов, в основе которой лежит жизнь во всех ее проявлениях. Но такие представления противоречат господствующей концепции геологической реальности, не воспринимаются исследователями, которые относят их к «сумасшедшим». А.М.Мауленов для обоснования своих взглядов широко использует высказывания мыслителей древности, философов, историков, писателей. Особую роль он отводит философии, которая, по его мнению, однозначно подтверждает новые «революционные» концепции. Многие традиционные положения геологии оцениваются им как метафизические и потому несостоятельные. В частности, он отмечает: «Новая глобальная тектоника (НГТ) действует отталкивающее прежде всего тем, что в ней, как во всякой сугубо метафизически-механистической какофонии, нет ни одной диалектической нотки, в ней вообще не идет речь ни о каком развитии материи – ни о генезисе земного вещества, ни о веществе земной коры, ни об истории, процессах и последовательности формирования вещества земной коры... Но для авторов и адептов НГТ диалектический материализм вообще не существует», им недостает «даже элементарного диалектически-натуралистического чутья»⁵.

А.М.Мауленов не учитывает того, что только факты могут подтвердить или опровергнуть конкретные научные положения, общие же положения философии не могут служить единственным критерием их истинности. Объявить критикуемую теорию механистической, метафизической – это не значит ее опровергнуть, скорее это свидетельствует о фактической слабости критики, невозможности найти научные аргументы в дискуссии. Подобные «философские доводы» вряд ли способствуют утверждению новых теоретических построений.

Нам представляется, что возможно выделение еще одного вида знания – квазирационального, к которому в геологии относится такое знание, которое хотя и

³ Мауленов А.М. Логические основы геологии: Критический анализ традиционных идейно-теоретических основ современного учения о Земле. — Алма-Ата: Наука, 1987. — С. 69.

⁴ Там же. — С. 86.

⁵ Там же. — С. 40—41.

входит в господствующую концепцию реальности, но находится как бы на ее периферии, играет подчиненное значение. Подобные теоретические и методологические работы хотя и публикуются в научной печати, но они подвергаются широкой критике, и многие ученые эти взгляды не разделяют. Так, резкой критике подвергаются идеи структурализма, агенетического подхода как противоречащие историческому подходу.

К нерациональному в геологии следует относить знание, оставленное научной общественностью. Ранее оно было включено в концепцию геологической реальности, но со временем устарело, было опровергнуто новыми эмпирическими данными. К такому знанию можно отнести ряд положений непутизма, трактовавшего все горные породы как осадки водных бассейнов, идеи катастрофизма Кювье, гипотезу о базальтовом слое земной коры и т.п.

В связи с малым количеством достоверных фактов, трудностью проверки существующих гипотез нерационального знания в геологии немного. Многие положения, высказанные исследователями еще в прошлом столетии, по-прежнему входят в концепцию реальности. Как правило, они не играют ведущей роли в теоретических построениях, но тем не менее имеют своих сторонников, интерес к ним нередко возрастает, а затем они снова отходят на второй план.

Будучи рациональной в течение длительного времени, существующая концепция геологической реальности в значительной степени исчерпала себя. Эффективность ее продолжает снижаться, все более усложняющиеся задачи практики требуют ее смены⁶. Если смена отдельных теоретических положений внутри концепции происходит эволюционно, то смена всей концепции геологической реальности является резким скачком в процессе развития знания – научной революцией. Глубокий содержательный анализ геологических представлений позволит выявить главные, существенные связи в природных процессах и установить новые общие закономерности. Не являясь суммарным выражением опыта, а представляя собой абстрактное обобщение эмпирического материала, принципы теоретического знания позволят развить адекватную этому материалу систему понятий. Причем создание теории зависит не только от появления новых эмпирических данных, ибо связь последних с теорией неоднозначна, но и от появления новых общих идей, часто по-иному объясняющих те же данные.

Поскольку геологические объекты многоплановы, и геологические науки весьма отличаются по своим предметам, задачам и методам, то найти единые принципы для них весьма сложно. Не исключено, что в этой ситуации рациональный путь состоит в интеграции самых общих положений, принципов отдельных отраслей геологического знания и установлении логических связей между ними.

Формальное совершенствование геологических представлений необходимо для упорядочения и обобщения огромного количества информации в науках о Земле, которая удваивается через каждые 8–10 лет. Математический и логический аппарат необходим для уточнения содержания существующих понятий, создания новых, более строгих понятий, а затем и их формализации, создания единого науч-

⁶ Назаров И.В. Проблемы диалектико-материалистической методологии в науках о Земле. — Красноярск: Изд-во Красноярского ун-та, 1985.

ного языка. Формализация позволит устранить многозначность понятий геологического языка, сформулировать исходные положения в краткой, ясной и точной форме и по точно определенным правилам выводить следствия, т.е. будет способствовать более полному и глубокому использованию математики и совершенствованию теоретических представлений.

Как считает ряд исследователей, теоретическая геология должна опираться на общий нормальный аппарат, позволяющий строить и описывать абстрактные модели геологических объектов исследования, алгоритмически решать геологические задачи. Она должна создаваться на общем для всей геологии языке, оперировать общими принципами и средствами, позволяющими изучать геологические объекты; должна иметь такие принципы и средства, которые позволят частным геологическим отраслям разработать методiku планирования наблюдений и экспериментов, перехода от эмпирических данных к теоретическим моделям, обратной эмпирической интерпретации теоретических конструкций и выводов, проверки решения задач. Она должна предложить способы выбора различных стратегий и тактик теоретических исследований в общих и частных разделах геологии, дать обобщение и типизацию геологических задач и анализ каждого их типа⁷.

Для построения теоретического знания в геологии некоторые исследователи предлагают использовать понятие геологической формы движения материи. Идея выделения особой геологической формы движения материи кажется привлекательной: она подчеркивает специфичность геологических процессов, обостряет интерес к философским проблемам геологии. Однако все эти соображения не выходят за рамки общих аргументов прагматического характера. Для того чтобы философское понятие формы движения материи могло стать реальной основой создания теории в какой-то науке, оно должно быть как минимум конкретизировано в системе понятий этой науки. Что же касается необходимой якобы связи между законами науки и наличием специфической формы движения материи, то этот аргумент представляется ошибочным по существу. Об этом свидетельствует установление законов астрономии, лингвистики, психологии, логики, математики и многих других наук, не связанных (по крайней мере, непосредственно) с особыми формами движения материи.

Методологическое совершенствование геологического знания заключается в изменении структуры системы методов исследования: возрастание значения эксперимента, моделирования, аксиоматического метода, системного подхода, логических и математических методов.

В заключение отметим, что логика развития геологии и задачи практики делают актуальным переход к новой концепции геологической реальности, иному типу рациональности. В то же время он требует решения ряда методологических проблем: выяснения основных элементов рациональности, разработки путей их развития.

⁷ Боровиков А.М. и др. На пути к теоретической геологии // Вопр. философии. — 1976. — № 3.

С.К.Шардыко
**МЕСТО ПОДПОЛЬНОЙ И ОФИЦИАЛЬНОЙ НАУКИ
В ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОМ ЦИКЛЕ**

Волнообразное с периодом примерно в 50 лет изменение темпов развития фундаментальной науки, открытое в 20-х годах историком науки Т.И.Райновым¹ (длинные волны Райнова), все еще не имеет объяснения, которое могло бы дать практические ценные рекомендации.

В этой связи мне представляется, что необходима программа, предполагающая выработку феноменологического и ноуменологического (конструктивного) способов описания научного процесса и синтез этих описаний в некую синтетическую теорию. Реализация программы позволит, по нашему мнению, преодолеть ограничения, присущие традиционным подходам к конструированию систем, долженствующих репрезентировать последовательность процессов подготовки и рождения фундаментальных идей, их трансформацию в новейшие теории и инфильтрации уже «готовых» неклассических теорий в научное сообщество.

Выделим два принципиальных ограничения традиционных подходов к исследованию научного процесса. Первое связано с тем, что авторы концепций развития науки, претендующих на универсальность, игнорируют все прочие, кроме институционализованных, формы научной работы. Этот подход приводит к конструированию принципиально незамкнутых – нециклических – описаний. Наиболее известное из них – модель научных революций Т.Куна² не отвечает на вопрос: откуда революция, то есть новая, парадигму образующая идея происходит?

Представление динамики научного процесса якобы универсальной, применимой ко всем мыслимым случаям моделью – это второе принципиальное ограничение, неизбежное из-за фундаментальной ограниченности метода моделирования, позволяющего репрезентовать конкретной конструкцией лишь отдельные стороны или этапы познавательного процесса. «Эпидемическая» модель А.Лотки, правдоподобно репрезентирующая распространение научных идей и рост научных сообществ механизмом распространения эпидемий, не отражает появления инноваций.

Наиболее емкое описание формирующихся познавательный процесс явлений можно построить исходя из общих для всей их совокупности свойств. Результат приложения этого метода к описанию реальности не является моделью. Оно – особого рода описание, построенное при максимально полном отвлечении от каких-либо чувственно воспринимаемых структур, есть феноменологическая теория, впрочем, также не являющаяся достаточной для исчерпывающего познания реальности. Полное, то есть конструктивное, описание любого процесса осуществляется лишь совокупностью феноменологической теории и дополняющими ее и совместимыми с ней моделями. Подобного рода совокупность интеллек-

¹ Райнов Т.И. Волнообразные флуктуации творческой продуктивности в развитии западноевропейской физики XVIII и XIX веков // Вопр. истории естествознания и техники. — 1983. — № 2. — С. 63—80.

² Кун Т. Структура научных революций. — М., 1977.

туальных построений (образов и моделей), синтезирующая феноменологические и ноуменологические принципы описания и конструирования моделей, историко-логической траектории идеального научного процесса, могла бы стать особым рода синтетической теорией. Ее создание есть «сверхзадача» излагаемой здесь исследовательской программы, выходящая, однако, за рамки данной статьи.

Свою задачу мы ограничим построением самой предварительной схемы феноменологической компоненты синтетической теории процесса развития научного знания. Феноменологическую компоненту предполагается строить по образцу абстрактной циклической машины³, идеальным образом осуществляющей преобразование вещества, энергии и информации, научных, социальных, политических или иных идей и способной в наиболее абстрактной форме отразить многообразие природных и общественных явлений.

Последним предположением в «жесткое ядро» программы закладывается утверждение, что любая «замкнутая» феноменологическая теория, основанная на нескольких исходных основополагающих принципах – постулатах, есть содержательная реализация формальной схемы идеальной циклической машины. Логическое построение феноменологической теории, часто не совпадающее с исторически имевшим место ее построением, начинается с выделения в явлениях природы, в технологических процессах и процессах преобразования информации, в производстве нового знания трех основных компонент: «источника» движения (S), «стока» или «приемника» движения (D) и «механизма преобразования» движения (M), осуществляющего передачу энергии, вещества, информации или идей от «источника» к «стоку». Между тремя основными элементами теории исследователь устанавливает все необходимые и возможные связи. Таковых не более, но и не менее четырех: C1, C2, C3, C4. Следовательно, феноменологическая теория вписывается по образу семизвенной машины, состоящей из источника движения, стока или приемника движения и четырех реализуемых этим движением связей между ними. Эта теория не будет полной и замкнутой, если в ней отсутствует хотя бы одно их семи звеньев.

Представление о трех, воспроизведенных структурой абстрактной семизвенной машины, главных составляющих научного процесса соответствует взглядам В.И.Вернадского на генезис научной мысли. Источник научного знания (S) находится вне научного сообщества. Он есть особого рода явление массовой общественной жизни – особого рода геохимическая энергия, случайным образом выделяющаяся из «гущи жизни» «зародыши» нового научного знания⁴. Источник науки находит его во всегда существовавшем и существующем рядом с официальной наукой сообществе исследователей, работающих вне научных коллективов и парадигм, планов и государственных программ. А.Л.Чижевский назвал это сообщество «подпольной наукой». Грандиозные интеллектуальные приключения часто начинались «сумасбродной» идеей, явившей себя самым общим принципом,

³ Шардыко С.К., Коровяков Н.И. Метатеория для космонавтики // Труды XXIV Чтений К.Э.Циолковского. Секция «К.Э.Циолковский и философские проблемы освоения космоса». — М., 1992.

⁴ Чижевский А.Л. Земное эхо солнечных бурь. — М., 1973.

артикулированной неопределенным словесным рядом – в «размытых» высказываниях самостоятельного исследователя, мыслящего крупными масштабами, не способного в силу особенностей своего душевного склада к специализированным занятиям наукой. Склонность к свободному полету мыслей как к способу научного творчества ставит его в ряды дилетантов.

Подпольная наука противопоставит науке официальной, образованной сообществами аттестованных ученых, работающих строго в границах принятых парадигм, считающих неприличной критику установленных правил поведения внутри научных иерархий, методов работы, критериев научности. «Ученые классической школы» – обычно узкие специалисты, добросовестно выполняющие функцию интерпретации и освоения не ими произведенных научных теорий. Они – прекрасные профессионалы, и делают они нужное дело, но только то, которое Т.Кун, не желая обидеть друзей и коллег и поэтому не решившись назвать «ненаукой», назвал «нормальной наукой». Люди, далекие от понимания действительного механизма движения научной мысли, только этих штатных работников официальной науки и признают за действительных творцов нового знания. Впрочем, их эвристический потенциал не слишком высок.

Ученые добровольно процессом обучения и профессионализации отказываются от «естественного» права всякой творческой личности выходить за первоначально установленные концептуальные границы и не признают этого права за другими. Официальная наука производит трудно укладывающийся в голове стороннего наблюдателя парадокс. Чтобы стать ученым современного исторического типа и преуспеть в научной работе (что не равно научному творчеству), чтобы сделать успешную научную карьеру, человек соответствующим образом гасит в себе жажду к познавательной экспансии.

Исследователи иного психофизического склада, предрасполагающего их к высокопродуктивному интеллектуальному напряжению, вытесняются на периферию или за пределы научного сообщества, а поэтому всякая новая идея либо приходит сюда со стороны – из подпольной науки, либо приходит в голову тому, кто, поступившись принципами «настоящего ученого», вышел за пределы официальной науки в науку подпольную. Официальная наука есть только приемник (D) неклассических идей, которые она – и в этом ее основная функция – канонизирует в классическое знание.

Произведенное подпольной наукой в самых неопределенных формах «случайно» научное знание воспринимает «плеяда особо одаренных исследователей». Она преобразует его в систематически-научное знание. Ей в нашей исследовательской программе отводится функция интеллектуального механизма (M), открытого для акцептирования случайно-научного знания, способного осуществлять работу по преобразованию его в соответствующее общепринятым стандартам систематически-научное знание. В этих преобразованных формах неклассическое знание только и может быть освоено официальной наукой, концептуально согласовано актом его инфильтрации в научное сообщество с массивом классического знания.

Интеллектуальный механизм образуют исследователи, радикально отличающиеся и от инсургентов подпольной науки, и от коллег из науки официальной.

Их отличает профессионализм, глубокое знание концептуальной базы современной науки, раскрепощающее их настолько, что они готовы исторически оправданным и логически допустимым образом, некатастрофически (с соблюдением преемственности) вносить концептуальные изменения в тезаурус научного сообщества. Они не порывают связей с официальной наукой, однако способны критически обозреть господствующие в ней системы знания. От их взгляда не ускользают «нестыковки» и несообразности, затушевывания нелепостей и сокрытие неясных мест. Они – люди широких знаний и демократических принципов, поскольку невероятно трудно «спокойно говорить с человеком, который несет несусветную чушь». Способность увидеть за «бредовыми идеями» рациональное зерно делает их восприимчивыми к парадоксальному мнению. Индивидуально или максимально малыми группами эти люди периодически вступают в контакт с подпольной наукой, а затем, совершив интеллектуальную преобразовательную работу, – с наукой официальной. В своем периодическом движении они осуществляют весьма странный процесс: передачу идей от подпольной науки к науке официальной в ситуации, когда непосредственный контакт между ними совершенно исключен.

Три существенно различных компоненты научного процесса – подпольная и официальная наука и интеллектуальный механизм преобразования и передачи идей между ними – связаны четырьмя связями.

1. Связь С1 жестко отделяет подпольную науку от официальной. Она реализуется, с одной стороны, неприятием людьми подпольной науки официальных парадигм, их априорной оппозицией официальной науке, а с другой стороны – непризнанием официальной наукой неинституционализированных форм научной работы.

Традиция непризнания нового в науке, обычно являющаяся мишенью саркастической, но запоздавшей критики, есть необходимейший элемент научного процесса. Связь С1 – есть неперемное условие научного прогресса. Традицию непризнания питает огромное различие между подпольной наукой и наукой официальной. Она воспроизводится тем, что мир не иссякает особого рода людьми, принуждаемыми своей собственной природой к экстраординарным действиям. Обладая повышенным потенциалом пассионарности, они выталкиваются «гушей жизни» в особую социальную группу, ориентированную преимущественно на исследовательскую деятельность. Эти «чудаки» в силу большей частью не от них зависящих обстоятельств и образуют феномен науки.

Традиция непризнания подобна адиабатической стенке, необходимой для всякого совершающего циклическую работу теплового двигателя. Жестко отделяя нагреватель от холодильника, она создает между ними разность тепловых потенциалов – температур, без которой невозможно совершение рабочего цикла. Отделяя и отдаляя массы самостоятельных исследователей от профессиональной исследовательской деятельности, традиция непризнания формирует разность потенциалов пассионарности между подпольной и официальной наукой. Она – «интеллектуальная стенка» – создает верхний Т1 и нижний Т2 уровни пассионарности, структурируя интеллектуальное пространство на источник и сток интеллектуального движения, без которого машина производства нового знания работы

не совершает, как не работает с одним источником теплоты вечный двигатель второго рода.

2. Взаимодействие интеллектуального механизма (М) с источником (S) случайно-неклассических идей осуществляет динамическую связь (С2). Она реализуется развертыванием вербализованной неклассической идеи в исследовательскую программу. Эта связь есть поток идей от подпольной науки к «плеяде особо одаренных исследователей». Она возможна, если интеллектуальный механизм работает с пассионарностью T_1 , равной пассионарности подпольной науки.

Поскольку, однако, не всякий туманный образ, как и не всякое слишком неявно формулируемое соображение вербализуемо существующей системой научных терминов в принципиально новую научную идею, а лишь те из них, что действительно поддаются вербализации при помощи допустимой перестройки концептуального базиса, то связь С2 работает как своеобразный интеллектуальный фильтр, отсеивая идеи недостаточно подготовленные к вербализации в адекватных формах, пригодных для их восприятия исследователями, волей истории и личной судьбы выдвинутыми в авангард научного сообщества – в интеллектуальный механизм преобразования неклассических идей.

3. Чтобы установить связь С3, интеллектуальный механизм преобразования идей должен выйти из контакта с подпольной наукой. Далее, он должен совершить интеллектуальную работу по преобразованию исследовательской программы в научную теорию – в идею систематически-неклассическую. Ее «особо одаренная плеяда» совершает в «адиабатическом» режиме – в изоляции от интеллектуальной среды (как от подпольной науки, так и науки официальной). В этом режиме работы интеллектуальный механизм временно понижает свой уровень пассионарности за счет, например, отказа от части первоначального объема захваченной из подпольной науки случайно-неклассической идеи. Понизив свою пассионарность до значения T_2 – до пассионарности официальной науки, интеллектуальный механизм устанавливает с нею связь С3, реализуемую оттоком к научному сообществу некоторой части преобразованных интеллектуальной работой систематически-неклассических идей. Но не все извлеченные из подпольной науки идеи удаётся преобразовать до концептуального уровня официальной науки и тем включить их в канонизированную систему знания. Часть идей, хотя и подвергшаяся интеллектуальной обработке, не проходит связь С3. Она работает как фильтр, отсеивающий в подпольную науку идеи, катастрофически противоречащие «современному» знанию.

4. Продолжая совершать интеллектуальную работы в контакте с официальной наукой, интеллектуальный механизм не только передает ей новые идеи, но и захватывает из официальной науки, а затем, замыкая критической работой интеллектуальный цикл, перемещает в подпольную науку некоторые элементы периодически воспроизводимого и непрерывно канонизируемого систематически-научного (классического) знания. Этот, приводимый в движение интеллектуальной машиной и замыкающий цикл развития научного знания обратный поток идей в подпольную науку замыкает связь С4. Она является времяобразующим (структурирующим время) фактором научного процесса, задающим, как мы предполагаем, длинные волны Райнова.

Нет идеи, рождение, развитие и инфильтрацию в научное сообщество которой можно было бы описать предложенной схемой. Как не создано и вряд ли будет создано устройство, работа которого точно описывалась бы циклом идеальной обратимости машины Карно. Но кто на этом основании отрицает чрезвычайную пользу, какую эта исключительно простая схема принесла науке и создателям управляемых технологических циклов. И в нашем случае можно надеяться, что описание научного процесса циклом обратимой интеллектуальной машины будет полезным не только создателям теории развития науки, но и разработчикам управляемых технологий научного творчества.

Методы, выработанные в процессе реализации здесь представленной исследовательской программы, позволяют выделить уже зародившиеся, но еще не воспринятые в качестве серьезной альтернативы принципиально новые научные идеи, чреватые перспективными направлениями научных исследований. Станет возможным целенаправленное формирование социального заказа на новые идеи, выделение областей массовой (в понимании В.И.Вернадского) исследовательской работы, где появление такого рода идей наиболее вероятно, с тем чтобы стимулировать контакты интеллектуального авангарда общества с продуктивно работающими в этих областях самостоятельными исследователями. В этом случае общество, совершая работу уже над интеллектуальным механизмом преобразования идей, заставит работать его в режиме интеллектуального насоса, повышающего пассионарность в областях исследования, требующих ускоренной научной проработки.

Л.В.Супоницкая

НАУКА В СИТУАЦИИ ПОСТМОДЕРНА

Еще в начале нашего столетия Макс Вебер говорил об «утрате очарования» (entzauberung) мира как об одной из особенностей современного (modern) менталитета. Такое «разочарованное» мировосприятие, по его мнению, связано с феноменом науки Нового времени и со статусом, который она обрела в европейском обществе. Вот некоторые представления, на которых основана модель нововременной науки (прежде всего естественной):

1. Познаваемый мир предстает как чисто внешний по отношению к субъекту познания.

2. Сама эта наука ориентирована на выявление всеобщих и универсальных закономерностей, причинных связей и прогнозируемых тенденций.

3. Научное знание с необходимостью должно быть ценностно нейтральным.

Философы и гносеологи, исследующие ситуацию и культуру постмодерна, подвергают нововременную модель науки критике, ибо она не свободна от целого ряда негативных моментов. Ей свойственна тенденция ко все большему противостоянию субъекта и объекта познания; в ней господствуют дискурсивность и логоцентризм, которые приводят к отрицанию иных, чем рационализм, методов познания – творчества, переживания, воображения, интуиции. В ней нет места особенному, единичному и случайному. Субъект научного познания отчужден от всей системы ценностей, поэтому наука противопоставляется искусству, религии, философии, этике и всей культуре в целом.

© Л.В.Супоницкая, 1998

Как замечает американский философ Д.Р.Гриффин, во Вселенной отныне «нет места целям, ценностям, идеалам, возможностям и качествам, в ней нет ни свободы, ни творчества, ни темпоральности, ни божественности. Нет ни норм, ни даже истины, и все существующее по сути лишено смысла»¹.

Но, лишив очарования мир и природу, наука в значительной мере утратила собственные основания. В рамках такой науки «чем более постижимой представляется Вселенная, тем более бессмысленной она кажется»². Если мир и вся жизнь человека бессмысленны, то сама наука как сфера человеческой деятельности тоже не имеет смысла. Тяготение к таким «обесмысленным» научным занятиям проникнуто экзистенциальным пафосом и напоминает склонность к «абсурдному творчеству», о котором говорил А.Камю.

Господствовавшее прежде убеждение в том, что наука стремится к достижению истины, сменилось во многих постмодернистских течениях обратным убеждением – что наука не ищет и не находит истины. Многочисленные свидетельства того, что наши восприятия и представления обусловлены языком, этнической культурой (можно вспомнить, например, гипотезу языковой относительности Сепира – Уорфа), а также интересами расового и социального характера, многих заставили осознать, что мировоззрение, даже научное, – это всецело конструкция или проекция, а вовсе не отражение фактического положения дел, порядка вещей, как он есть «на самом деле». Само понятие истины, его смысл и критерии считаются контекстуально зависимыми. Подобные выводы, а также признание того факта, что нововременная наука стремилась к власти над природой и обрела эту власть, заставив природу служить нуждам человека, приводят к представлению, что не истина, а власть является целью науки. Защитники постмодернистских взглядов склонны считать, что научная картина мира «истинна» лишь в том смысле, что она «работает» на этот определенный интерес, отвечает ему. Но и другие картины мира, обусловленные другими, столь же законными интересами, в такой же степени справедливы и имеют право на существование.

Между тем понятие истины образует основание для могущественной апологии науки, для ее риторики, включая и систему аргументации. Ведь именно такая риторика позволила сформироваться ключевым моментам нововременного взгляда на мир. Так, сегодня многие считают, что в Новое время естественная наука приобрела особый эпистемологический статус благодаря такой риторической реалии, как метафора Книги Природы. Галилей полагал, что Книга Природы написана языком математики, Бойль – что языком химии, но главным было то, что смысл и содержание книги считались принципиально постижимыми, познаваемыми. Сторонники существования объективных истин утверждают, что истина сегодня – это тот регулятивный принцип, который спасет нас от теоретического (а в конечном счете – и от морального) хаоса. Но постмодернисту этот хаос представляется скорее многообразием возможностей. Многие сторонники пост-

¹ См.: Наука и философский постмодернизм (аналитический обзор) // Реферативный журнал. Общественные науки за рубежом. Серия 3. Философия. — 1991. — № 4. — С. 36.

² Вайнберг С. Первые три минуты: современный взгляд на происхождение Вселенной. — М., 1981. — С. 143—144.

модернистских течений не предлагают радикально отказаться от понятия истины, они лишь стремятся связать ее с определенным контекстом. Признавая, что наука открыла много частных истин, они убеждены, что существует много истин, которые не обнаружены ею, и что формулировки открытых ею истин часто односторонни. Соглашаясь с тем, что в современной (modern) научной картине мира есть некоторое соответствие действительности, они считают, что есть много и других картин мира, которые также соответствуют его целостности. Истории о мире и о познании не отделены резкой гранью от историй других типов.

Учитывая все сказанное, можно сделать вывод о том, что наука сегодня нуждается в новой риторике (может быть, не в такой степени связанной с категорией истины), которая позволила бы ей рассказывать новые истории о познании. Мир постмодерна не дает нам гарантий, и мы сами должны создать все многообразие риторик будущего.

Итак, отношение постмодернизма к науке двойственно: с одной стороны, она объявляется исчерпавшей саму себя и нежизнеспособной; с другой – стимулируется ее обновление на новых основаниях, иногда даже путем выхода за пределы научного знания. Так, по мнению некоторых философов, всеобщность знания может быть достигнута за счет того, что оно станет трансдисциплинарным – благодаря переносу методов, используемых для изучения одного объекта, на исследование другого; благодаря использованию языка как всеобщего метода; благодаря слиянию стилей и интерпретаций. Естественные науки сегодня перестают играть роль эталона научного познания, а некоторые области теоретической физики и математики заимствуют понятия и методы у социальных наук.

«Позитивные» критики современной науки пытаются преодолеть ее принципиальную неполноту. Чтобы устранить противостояние субъекта и объекта, они предлагают рассматривать и познающего, и познаваемую реальность как компоненты общего контекста (контекстуальная теория реальности) или межконтекстуальных связей. Объект науки должен воссоздаваться с учетом роли субъекта (это давно уже не новость в физике). Научный поиск должен быть направлен на обнаружение как всеобщих, универсальных закономерных связей, так и локальных. Различные методы познания (рациональный, творческий, интуитивный и даже мистический) должны дополнять друг друга. Субъект познания более не должен быть лишен ценностных ориентаций; в качестве приоритетных здесь должны выступать общечеловеческие ценности.

Конструктивный постмодернизм в лице упомянутого Д.Р.Гриффина предполагает новое единство научных, этических, эстетических и религиозных интуиций. Он глубоко озабочен состоянием постсовременного мира, и не только в том, что непосредственно касается науки. Выход за пределы современного мира будет означать преодоление его индивидуализма, антропоцентризма, патриархальности, механистичности, экономизма, потребительства, национализма и милитаризма.

Наука должна обрести личностное начало. Индивид должен выступать не только как познающий, но и как эмпирический субъект (как таковой он был изгнан из современной науки). Вместе с тем наука перестает быть знанием о том, как выжить человеку в мире и становится в большей степени знанием о том, как ему жить.

М.Н.Просекова
**ПОСТМОДЕРНИСТСКАЯ КРИТИКА
ПОЗИТИВИСТСКОЙ МОДЕЛИ НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ**

В 90-е годы в американской антропологии широко распространилось убеждение, что позитивизм, положенный в ее фундамент, лишился актуальности и не имеет больше оснований. Постмодернистская критика позитивистских оснований культурантропологии концентрируется на отвержении принципов просветительского проекта научного познания. Основным пунктом, вокруг которого образовались интерпретативизм, деструктивизм и собственно постмодернизм, является вывод о том, что методы естественных наук не применимы к исследованию культуры и общества. В течение последних лет в американской социально-культурной антропологии происходило длительное разрушение представления о позитивизме. Общую атмосферу, характеризующую отношение антропологов к позитивизму, выражают, в частности, Клиффорд Гиртц, рассматривающий концепцию «вульгарного позитивизма»¹, Роберт Мэрфи, рассуждающий о «простом позитивистском предубеждении»², Ладислав Хоули, сетующий на «труднопреодолимый позитивистский подход»³.

Со своей стороны позитивисты, критикуя культурно-историческую модель познания, характерную для просветительской эпохи, обнаружили и доказали герменевтическую природу естественно-научного метода, что сделало науку в целом неотделимой от антропологической интерпретации.

В англо-американской социально-культурной антропологии позитивизм перенес такую же судьбу, как в философии и социологии: он использовался так широко и неопределенно как оружие критических нападок, что потерял любые притязания на приемлемое и стандартное определение⁴. По существу, он рассыпался на совокупность описательностей, методики «и – или», основанных на традиционных обычаях наставлений о методе и предмете в естественных науках, что, по всеобщему признанию, стало главной тенденцией в социальных и естественных науках и свойственно даже модернизму.

Позитивистская модель научного познания иногда именуется «правильной» моделью естественных наук и представляет собой набор философских и эпистемологических концепций относительно природы Вселенной, места в ней человека и специального (научного) смысла, посредством которого может быть генерировано «объективное» или «истинное» знание. Позитивистская модель подразумевает предикативность экзистенции объективной реальности, независимой от человеческих интерпретаций; настаивает на способности человека к ощущениям посредством органов чувств, когнитивно и лингвистически опосредующих аспекты этой реальности; стремится создать «действительно внеличностную и

¹ Geertz C. *The Interpretation of Cultures*. Basic Books. — New York, 1973.

² Murphy R. *Dialectics of Social Life: Alarms and Excursions in Anthropological Theory*. Basic Books. — New York, 1971.

³ Holy L. *Interpretation: Descriptions, Generalization and Comparison: Two Paradigms / Comparative Anthropology*. Oxford: Basic Blackwell, 1987.

⁴ Giddens A. *Introduction / Positivism and Sociology*. Heinemann. — London, 1974.

объективную» когнитивную репрезентацию («ментальную картину») реальности. Такие попытки предпринимались Ж.Д.Берреманом, П.Дайнером и Э.Робкин в 70-х годах; Р.Ф.Элленом, Д.Феттерманом, Дж.Пикоком, Б.Мак Грейном, М.Хаммерслеем и П.Аткинсом в 80-х, П.Фрейдериком, Дж.Самюзлом, Э.Шультц и Р.Лавендой в 90-х.

При тщательном рассмотрении позитивистская модель познания характеризуется некоторыми неточностями. Нигде нет указаний на то, является ли позитивизм описательным или предписывающим методом, или тем и другим одновременно. Некоторые авторы представляют его как модель научной практики, неясно, как предполагается осуществлять постижение результатов этой практики – есть ли она воплощение авторитетно установленной истины, которая лишь дополняется деталями, но которая не есть предмет, фундаментально повторяемый? Конституирует ли «истину» тот состав знания, который составляет его сейчас? Каково «тело знания» – кумулятивно оно или прогрессивно? Есть ли знание – некоторый сорт «универсальных» или «определяющих» законов или обобщений относительно реальности?

В англо-американской антропологии позитивизм распространился практически во всех отраслях, особенно широко выразившись в культурном материализме, компаративистской антропологии и самостоятельной «научной» антропологии. При этом очевидны такие тенденции. Во-первых, позитивизм отождествляется с методологическим натурализмом, или «методологическим единством», поскольку позитивисты считают только научный метод единственным средством производства «объективного знания». Они защищают легитимность его применения ко всем формам материального мира и призывают к замене им всех остальных смыслов познания. Всеобщим знанием становится в этом случае погоня за разработками о приложении научного метода – «редукция эпистемологии к методологии» (Ю.Хабермас, С.Юлин). Социальный мир есть часть природного мира, и, следовательно, методы естественных наук могут и должны быть приложены к его познанию.

Во-вторых, антропология опасается отождествления «позитивизма» и «науки»⁵. Позитивизм отождествляется с философией, а практику естественных и социальных наук сопровождают термины «модель», «парадигма», «мировоззрение», «ортодоксия», «доктрина», «вера». Модели же позитивизма привносятся в антропологию извне и предопределяют в ней герменевтический поворот, постмодернистский рефлексиионизм и текстуальный репрезентативизм. Научный метод характеризуется через такие процедуры, как индукция, верификация, фальсификация и т.д. Однако как программное утверждение позитивистская философия не способна установить порядок в собственной терминологии, выработать критерии, отличающие ее в общей системе знания.

Единственный феномен социальной жизни, «наблюдаемый» в позитивистском смысле, есть опыт человеческого поведения и отношения, складывающегося в системе «личность – личность», «личность – общество». При изучении соци-

⁵ Tyler S. Post- Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document / Writing Culture: the Poetics and Politics of ethnograpy. Berkeley. Univ. of Ca. Press. 1986. — P. 122.

ального мира антропология стремится заменить методы естественных наук герменевтическим или интерпретативным методами, тем самым стремясь занять место «теории когнитивной способности» (Л.Хули, Р.Эллен). Позиция исследователя в антропологии является влияющей не только на интерпретацию наблюдаемых фактов, но и на поведение исследуемых личностей и сообщества, что побуждает американских антропологов защищать «методологию диалектического диалога» и «диалектического взаимодействия между исследователем и его субъектами и предметом» (П.Дайнер и Э.Робкин), ибо социальный мир не есть реально объективный мир, внешний человеку в том же смысле, как и любые другие объективно существующие предметы реальности.

Р.Рорти доказывает, что «интерпретация человечества, как противопоставленного природному миру, начинается с постулирования того, что человеческую экзистенцию конституирует сеть значений. Однако любое дерево в лесу – феномен сугубо природный, будет источником тепла, если человек нуждается в тепле, либо предметом эстетического наслаждения, если человек намерен полюбоваться природой, либо обретает любое иное утилитарное значение – в зависимости от человеческого к нему отношения. Абсолютно все конституировано сетью значений. Способность человека создавать символы и придавать событиям и предметам символическое значение выдвигается Л.А.Уайтом на место ведущей характеристики сущности. Сознание никогда не копирует просто физические или социальные факты, оно, скорее, связано с их конституированием в некотором комплексе и, следовательно, лингвистически опосредует социокультурный познавательный процесс.

С.В.Пальмова

ИЗМЕНЧИВОСТЬ КРИТЕРИЕВ НАУЧНОСТИ

Изменение критериев научности – закономерный, объективный, непрерывно протекающий процесс. Изменениям подвержены не только фактологическое содержание науки, но и критерии научности, типы рациональности. Это верно, на наш взгляд, как для какой-либо конкретной науки, так и для науки, рассматриваемой как совокупность естественных наук.

В любой конкретной науке всегда можно найти идеи, утверждения, даже теории, которые бы не вписывались в актуальный критерий научности, а потому считались либо парадоксами, либо безумными, либо ненаучными и соответственно либо замалчивались, либо существовали на правах курьеза, либо вызывали активное неприятие и стремление уничтожить их.

К XVII веку аристотелевская система знаний, преобразованная и приспособленная христианами ортодоксами, представляла собой совершенную, хорошо организованную, целостную систему, которая могла без ущерба для себя впитать различные гипотезы, даже теории. Для этого следовало обратиться к текстам апологетов, содержащим все возможные знания, и найти в них подходящие мнения, цитаты. Схоластическая иерархия ценностей пренебрегала новым знанием, тем более знанием, полученным эмпирическим путем. Знания и открытия, полученные «презренными эмпириками», не существовали для официальной науки.

© С.В.Пальмова, 1998

Авторитет как критерий научности был настолько силен, что ученый должен был искать аналогии и подобию своему отказу от традиционного образа мыслей в прошлом. Современность толковалась как продолжение, отражение и возвращение к высоким идеалам античности. Идеи и концепции, не вписывающиеся в русло традиционного образа мыслей, в рамки сложившегося критерия научности, должны были находить оправдание своего существования поиском корней в античном наследии.

Николай Коперник в предисловии к «*De revolutionibus*» писал, что он специально перечитал все доступные ему сочинения древних, чтобы найти высказывания о том, что движения небесных тел не таковы, какими их изображает школьная, официальная наука. Он нашел свидетельства Цицерона и Плутарха, что Гикет, Филолай, Гераклит Понтийский, ученики Пифагора и Платона, высказывали мнение о подвижности Земли.

Теория Коперника резко противоречила аристотелевской теоретической системе. Она существовала на правах гипотезы, отдельно от официальной науки, замалчивалась и стала теоретическим фактом, требующим повышенного внимания, только со времени выхода в свет в 1610 году «Звездного вестника», описывающего открытия, совершенные Галилеем с помощью телескопа. Наблюдения Галилея потому и произвели такое колоссальное впечатление, что они были эмпирическим фактом, подтвердившим теорию Коперника. Схоластический аристотелизм должен был либо опровергнуть факты наблюдений и выводы, вытекающие из этих фактов, либо дать им свое истолкование. Галилей рассматривал свои открытия как подтверждение теории Коперника, но фактами они становились только в контексте борьбы двух мировоззрений. Борьба Галилея и перипатетиков – это, по сути, не борьба авторитета и фактов, а противостояние устоявшейся, целостной, строгой системы и знания, которое может быть истолковано двояко. Первые попытки опровергнуть Галилея были сделаны по привычной схеме – с помощью авторитета. Философы отказались смотреть в телескоп, не верили ему и глазам своим, т.к. последние противоречили учению Аристотеля. И существование спутников Юпитера стало фактом только после того, как Галилей в результате сложных математических вычислений смог установить приближительные периоды обращения Медичейских планет. В полемике с Шейнером о природе солнечных пятен только математические расчеты доказали правоту Галилея.

К началу XVII века физика схоластического аристотелизма имела статус непосредственной эмпирической очевидности, а теория Коперника представлялась спекулятивно – математическим парадоксом. Галилея отличало не то, что он был сторонником наблюдений и эмпирии, а исключительное конструктивное воображение, позволившее ему связать данные наблюдений с принципами и законами механики, связать в единое целое становящуюся теоретическую систему. Галилеевы наблюдения были теоретическими, а эксперименты идеализированными. Непосредственный чувственный опыт не имел для Галилея статуса критерия истинности. Эмпирические факты, чтобы иметь полную убедительность, должны быть включены в теорию и связаны между собой, должны образовывать целостную картину.

Для средневековой официальной науки было свойственно мышление, основанное на непосредственном чувственном опыте и устойчивой достоверности авторитета, мышление ясное и четкое. Оно не допускало двойственности, мно-

гозначности, неопределенности. Оно зиждилось на вере в постоянство, единство, неизменность. Вера направляла знание, служила ему критерием, основанием. Коперниковский переворот, совершенный Галилеем, заключался в том, что не факты истолковывались и выстраивались в готовую теорию, а теория строилась на фактах, истолкованных на основе принципов, которые, в свою очередь, служат основанием этой теории. В «Послании к Инголи» Галилей писал, что факты (как абсолютные) не могут быть ни истинными, ни ложными, они доказательны в одной теоретической системе и бездоказательны в другой.

В дискуссии, в диалоге, в рассмотрении и сравнении двух возможных теоретических систем вырабатывались приемы исследований, формировался, посредством преобразования традиционного, предмет новой науки. Галилей при ином подходе к процедуре наблюдения и эксперимента, в сущности, разрабатывал новый научный метод в процессе построения теории на принципах гипотетизма, соответствия, всеобщности и т.д. Статичный, конкретный и понятный старый предмет науки был заменен новым теоретичным, идеализированным предметом.

Если обратиться к науке XX века, то складывается следующая картина. Статус абсолютного авторитета, носителя истины в последней инстанции наука получила в результате естественно-научных открытий XIX века. Научная революция конца XIX века создала образ подлинной науки как объективной, беспристрастной науки, характеризующейся высокой степенью рациональности. В это же время установились и жесткие требования к языку науки, к форме изложения научных исследований, которые соответствовали, по существу, критериям рациональности. Условием формирования критериев научности, а также появления запретов на слишком общие, абстрактные метафизические рассуждения послужило разделение наук на положительные и спекулятивные. Поэтому каждое проявление антропоморфизма или внелогических, внепарадигмальных научных вкраплений в содержание научного знания на фоне стремления науки к объективности познания и обращения к объективному и закономерному в природе, ставило работу за рамки науки. И хотя всегда существовали отдельные ученые и даже течения в науке, которые основывались на других, отличных от общепризнанных ценностно нагруженных системах, но критерием научности были беспристрастность, объективность и рациональность.

В настоящее время такой образ науки вызывает сомнения. Многочисленные работы последних лет утверждают социокультурную зависимость содержания и формы теоретического знания, его социальную обусловленность. Сейчас внутри самого языка науки появляются образования, которые раньше считались чуждыми науке, мистическими, ненаучными.

Примером подобных парадоксов, не соответствующих действующему критерию научности, в теоретической физике может служить идея квантовых скачков электрона в постулатах Бора или вероятностная интерпретация Борна. Присутствие подчеркнуто нефизических и ненаучных компонентов в теоретическом рассуждении становится характерным для современной теоретической физики¹.

¹ Боровиков А.М. и др. На пути к теоретической геологии // *Вопр. философии.* — 1976. № 3.

Чаще всего введение нефизических компонентов в физические теории является результатом попыток создания наиболее общих фундаментальных физических теорий. Также и введение сознания в физические теории обуславливается либо поиском путей построений теории, которая «все описывает», либо поиском решений конкретной задачи внутри теории, либо попыткой изменить экспериментальные возможности теории.

Итак, дать четкое и всеобъемлющее определение науки, на наш взгляд, невозможно. Как невозможно задать критерии научности списочным порядком. То, что в данный момент времени не вписывается в рамки науки и трактуется как включение в науку иррационального и даже мистического, завтра может оказаться очевидным, не требующим доказательств научности. Часто граница между научным и ненаучным оказывается тонкой, неопределенной.

С.Ю.Уколов

ПОНЯТИЕ ЧИСТОЙ ЛОГИКИ Э.ГУССЕРЛЯ И ГНОСЕОЛОГИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ К.ПОППЕРА

1. То, что логика является отчасти наукой о доказательствах, доказательства логических положений внутри самой логики подвергает опасности превращения в порочный круг. Хорошей иллюстрацией к этому могут служить попытки обосновать в рамках традиционной логики положения аристотелевской силлогистики при помощи тех или иных вариантов принципа «*Dictum de omni et nullum*». Все эти попытки оказались неудовлетворительными либо в силу предвосхищения основания в доказательстве, либо в силу невозможности обосновать все положения силлогистики (например, нет возможности применить этот принцип в том виде, как он здесь сформулирован, к модусу ОАО 3 фигуры).

2. Трудности, возникающие при доказательстве логических положений внутри логики, привели к формированию двух противоположных типов построения логики как науки. Первый – обоснования положений логики в рамках других наук (например, психологизм). Логика здесь как бы убегает сама от себя. Второй – представление логики как набора самоочевидных, но слабо связанных друг с другом положений. Примером здесь может служить школьная схоластическая логика с ее специальными мнемотехническими приемами запоминания правильных модусов силлогизмов или способов сведения к первой фигуре модусов всех остальных фигур. Логике, которая избегала бы этих двух крайностей и была бы построена как демонстративная наука со своей собственной предметной областью, Э.Гуссерль называл «чистой логикой»¹. Правда, у Гуссерля речь идет о возможности и путях построения такой науки. Я хотел бы обратить внимание на один аспект проблемы возможности чистой логики, а именно: отделение логики от психологии.

3. По Гуссерлю, невыводимость логики из психологии основана на том факте, что положения психологии обоснованы индуктивными умозаключениями из эм-

¹ Гуссерль Э. Логические исследования. Ч.1. — СПб, 1909.

пирических фактов и принципиально вероятностны, тогда как «совершенно ясно, что все логические законы истинны. Они обосновываются и оправдываются не через индукцию, а через аподиктическую очевидность. С внутренней убедительностью оправдывается не только вероятность их значений, но и само значение и истинность»².

Гуссерль утверждает, что ни один естественный закон не познаваем а priori. Единственный путь для обоснования подобных законов есть «индукция из единичных фактов опыта... которая обосновывает не истинность закона, а лишь большую или меньшую вероятность его»³. «Таким образом можно говорить о принципиальной невозможности для психологии дать аподиктически очевидных и тем самым сверхэмпирических и абстрактно точных законов, которые и составляют ядро всей логики.»⁴

4. Несмотря на очевидную правильность такого подхода, я хотел бы указать на возможную его критику. *Первое*. Вслед за Д.Юмом и К.Поппером мы могли бы утверждать, что просто не существует такой логической сущности как индуктивное умозаключение; или, что все так называемые индуктивные умозаключения логически некорректны. Действительно, никакое число зарегистрированных примеров не может иметь какого бы то ни было отношения к еще не зарегистрированным примерам⁵. Мнение, что мы пользуемся индуктивными умозаключениями ошибочно, оно есть своего рода оптическая иллюзия. Что мы действительно используем, так это «метод проверок и элиминации ошибок».

Второе. Научное знание в своей сущности гипотетично и предположительно. Всякое научное познание строится по схеме: проблема 1 – пробное решение – элиминация ошибок и проблема 2⁶. Это предположение применимо и к математике, что было убедительно показано И.Лакатосом в его «истории доказательства одной теоремы»⁷.

Третье. Не существует абсолютно достоверного источника знания.

«Следует допускать любой источник знания, любое предположение, и каждый источник, каждое предположение открыто для критического изучения»⁸.

Исходя из этого следовало бы, наверное, уравнивать психологию и чистую логику в их притязаниях на аподиктическую достоверность своих положений.

5. Таким образом, формирование логики как самостоятельной науки и отделение ее от психологии возможно только по ее предметной области. Э.Гуссерль говорит о чистой логике как об «априорной теоретической номологической науке, относящейся к идеальному существованию науки как таковой, т.е. к содержащимся в ней систематическим теориям и с исключением из нее эмпирической, антропологической стороны»⁹. Задачами чистой логики, по Э.Гуссерлю, является изучение чистых категорий значения – понятий, которые конституируют идею теорс-

² Там же. — С. 51.

³ Там же. — С. 53.

⁴ Там же. — С. 54.

⁵ Popper, Sir Karl Popper selections. Princeton, 1985. — P. 107.

⁶ Ibid. — P. 70.

⁷ Лакатос И. Доказательство и опровержение. — М., 1967.

⁸ Popper. Op. cit. — P. 54.

⁹ Гуссерль Э. Указ. соч.

тического единства, к ним относятся понятия элементарных форм соединения (конъюнктивное, дизъюнктивное и гипотетическое соединение положений, понятия субъекта и предиката); а также изучение формальных предметных категорий, к ним относятся понятия предмета, соотношения вещей, единства, множества, простого соединения. Так как значение для Э.Гуссерля есть некоторая абстрактная сущность, то общее, «что проявляется во всех фактических высказываниях некоторого предложения»¹⁰, можно было бы утверждать, что «чистая логика» Э.Гуссерля есть наука, изучающая синтаксис и семантику некоторого абстрактного /формального/ языка. Формальные предметные категории и теории, связанные с ними, относились бы полностью к семантике, тогда как некоторая часть чистых категорий значения составляли бы синтаксис абстрактного языка. (Здесь возникает возможность отвести угрозу превращения в «порочный круг» от доказательств в логике – предложить различать язык-объект (абстрактный язык) и метаязык (соответственно доказательства и метадоказательства).

¹⁰ Бегишвили А.Ф. Проблемы начала познания у Б.Рассела и Э.Гуссерля. — Тб., 1969. — С. 15.

А.П.Петров
ИДЕЯ МЕССИАНСТВА И РУССКАЯ НАУКА

В философии науки и научной публицистике на рубеже 80-х и 90-х годов критика тоталитарных установок в науке включает требование «очищения» ее от идеологических деформаций. Большая доля истины в этом требовании есть. Однако ситуация не так проста. «Тоталитарный пресс» в науке возник далеко не случайно. Рассматривать науку изолированно от других социальных реалий вряд ли возможно. Наука – это явление культуры. Данный тезис далеко не общепризнан в среде научной общности, особенно среди представителей естественных наук. Здесь есть что сказать философу-гносеологу.

Эллинская геометрия, английская физика, французская математика и т.п. понятия давно получили право на существование. В таком же смысле есть основания говорить и о русской науке. Хотя научные знания ориентированы на исследование объективной реальности, что и позволяет применять эти знания на практике, но все же следует признать, что схемы структурирования, исследовательские программы зависят от субъекта, а значит, и его особенностей. Один из главных аспектов существования науки, весьма значимый в обществе, ее стержень – это программа развития науки, в создании которой играют роль самые разные культурно-национальные составляющие, включая даже особенности религиозно-мифологических представлений. Программа влияет на формирование предмета науки, она заставляет отдавать предпочтение тем или иным отраслям науки. Роль околонучной культурной среды весьма значима.

XIX век в России – век «освобождения», и российская наука подчинилась этой общей идее. Представители отечественной науки ориентируют ее на просвещение народа. От науки ждут содействия главной задаче – переустройству мира в

интересах обеспечения народного благосостояния. Навязывание науке таких сугубо инструментальных задач и одновременно при этом нигилистическое непризнание собственно научных ценностей привело к тому, что, несмотря, казалось бы, на определенный культ науки (особенно так называемых точных наук), позитивизм как определенное умонастроение не имел адекватного восприятия в интеллигентском сознании. В ракурсе подобной истории уже не кажется странной репрессивная политика позднейших эпигонов-примитивистов в отношении целого ряда таких научных дисциплин, как кибернетика, генетика, педология, логика и др. В то же время это отношение парадоксально задавало путь движения национальной науки.

Если оценить отношение русских к науке вообще, а не только отдельно взятое так называемое «освободительное» движение, то оно преимущественно характеризуется желанием подчинить ее более высоким целям. За всем этим кроется нежелание или неспособность признать за наукой самодостаточность и самооценку как особого явления культуры.

Русская наука – это не только, а может, и не столько наука, географически связанная с Россией и внесшая несомненный вклад в общечеловеческую копилку знаний, сколько явление культуры, развитие которого хоть и проходило по специфическим правилам и отвечало общепринятым критериям научности, однако в постановке вышеназванной программы решающую роль сыграл национальный менталитет, в котором вся структура миропонимания держится, как мне представляется, на идее мессианства. Мессианство как умонастроение исходит из ощущения того, что этот мир плох. Но отсюда еще не следует само мессианство – есть и другие исходы. Второй важный момент в образовании мессианского мировоззрения – это вера в то, что мир можно изменить, причем изменить одномоментно. Это спасение предстает как своеобразный подвиг. И, наконец, еще одна составляющая в этом умонастроении: на этот подвиг способен не каждый, а лишь уполномоченные Богом. Мессия (от древнееврейского «машиах») буквально означает «помазанник». Кто помазанник Божий? Для большинства русских мыслителей этот вопрос не вызывал сомнения. Конечно же, наш народ!

Термин «мессианство», используемый автором, не противоречит общепринятому смыслу данного понятия, но есть определенные новые оттенки и некоторое смещение смысла. В структуре мессианства имманентно наличествует система целесообразности, которая представляет собой фундаментальные смыслы объяснения мира, указывает цели и побуждает к движению в определенном направлении. Что же такое мессианство, если брать глубинное метафизическое значение данного понятия? По-моему, это есть некая единица массива, обладающая большей потенцией по сравнению с другими единицами окружающей среды (массива). Она (эта единица), как правило, чужеродна, точнее, формально она имманентна среде, а фактически трансцендентна по потенциям, по предназначению. Наиболее энергетически мощная единица пытается воздействовать на среду (массив), желая компенсировать свою физическую малость. В результате энергия мессии спадает, а масса приобретает новое качество.

На протяжении веков различные культурные явления в России развивались под воздействием мессианства. Разные культурные феномены, воздействуя друг

на друга, взаимно поддерживают мессианскую направленность друг друга. Мессианство приобрело определенную самодостаточность для того, чтобы саморазвиваться и даже самоусиливаться. Кроме того, в поддержании этого процесса сыграли значительную роль и внешние факторы. Например, географический. Громадная территория и несметные природные богатства «дают» на умонастроения нашего народа, подпитывая идею богоизбранности. Климатический фактор также оказывает сильное воздействие. Труд на прорыв, который предстает, как подвиг, и потому возможный только одновременно, наша всегдашняя надежда на авось лишь укрепляют мессианские настроения.

Для русского мессианства Мессия – это русский народ. Наиболее ярко и выпукло подобные умонастроения дают о себе знать в духовно-практической сфере – политике, идеологии, гуманитарных науках, в искусстве, прежде всего в литературе и публицистике. Однако это мировосприятие влияет и на естественные науки, да и в целом задает вполне определенные схемы познания мира. Действительно, всепоглощающее желание русской мысли охватить все в едином и направить на определенную цель, тем самым установить сакральные связи и обнаружить какой-то общий смысл повлияло и на характер развития русской науки.

Не случайны успехи всевозможных систематизаторов. Наиболее яркие примеры – Д.И.Менделеев и его периодическая таблица химических элементов, Н.И.Вавилов и его гомологические ряды. Весьма показательно и учение В.И.Вернадского о ноосфере. Многие ученые отвергают его за ненаучность. Если снять негативный смысл ненаучности, то с ними можно согласиться. Действительно, его учение о ноосфере являет собой не совсем привычный для науки способ изложения идей. Оно предстает как переходный мостик от абстрактной философии к конкретной, точнее, к ее систематизирующей и обобщающей части. Еще одна яркая особенность и направление русской науки – космоизм. Он тоже не случаен. Высокая цель и высокий смысл вдохновляли творчество К.Э.Циолковского. С позиций сегодняшних воззрений он не только ученый, но и философ религиозного толка. В его мировоззрении прослеживается тенденция: от философских идей с религиозно-мессианской направленностью к теоретической науке и практическим изобретениям. Возможно, не случайны и успехи русских ученых и изобретателей в области связи и транспорта. Фамилии достаточно хорошо известны. Проникнутое духом мессианства русское общество указывало направление деятельности своим талантливым, технически мыслящим сыновьям. Так происходила трансформация гуманитарных идей в специфическую научно-техническую деятельность.

Мессианство как умонастроение включает в себя посыл связи, желание сплотиться, иначе попросту невозможно движение «широких масс» к заданной цели. Так трансформировалась религиозность русского мессианства. Пусть это положение не покажется странным. Когда мы переводим религию как связь (т.е. восстановление, *ligio* – связь, лига), то нередко по ассоциации всплывают современные виды связи (телефон, радио и т.п.). Но ведь религия – более ранний способ связи, чем любая другая коммуникация, порожденная чудесами техники.

О.О.Пилипишина
**ПРОБЛЕМА ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ФИЛОСОФИИ И НАУКИ
В ТВОРЧЕСТВЕ В.И.ВЕРНАДСКОГО**

Постановка вопроса о взаимодействии философии и науки в творчестве В.И.Вернадского далеко не случайна. Считая, что изучение философии помогает формированию научного мировоззрения, он на протяжении всей своей жизни интересовался вопросами философии и систематически занимался ее изучением. Вернадский был убежден в том, что все культурные феномены – и философия, и наука, и религия – не существуют изолированно, а связаны между собой, поэтому, имея дело с одним из них, неизбежно приходишь к рассмотрению взаимодействия их друг с другом. Из этого и возникает необходимость рассматривать науку и философию во взаимосвязи. По этому поводу Вернадский писал: «...Наука неотделима от философии и не может развиваться в ее отсутствие»¹.

Наука и философия связаны между собой генетически. Происхождение науки нельзя связать с каким-либо одним источником. Ее черты можно найти в разное время и в разных местах, а ее исторические корни – во многих сферах человеческой жизни: и в практической деятельности людей, и в религиозных представлениях, и в области философии. Для науки все эти составляющие стали той средой, в которой формировались предпосылки ее возникновения и из которой она выросла в самостоятельную область человеческой деятельности. Наибольшее влияние на науку оказала именно философия, заложив основу теоретической научной мысли. Именно благодаря философии наука стала теорией.

Говоря о структуре научного знания, Вернадский выделял три ее категории: это логика, математика и научный аппарат, где наиболее важными для науки являются логика и математика, которые в определенный исторический период были частью философии. Философия, таким образом, произвольно способствовала созданию новых структурных элементов научного знания, которые отличают ее (науку) от других культурных феноменов: самой философии, религии, искусства и т.д.

Философия причастна к созданию абстрактного понятийного аппарата. История науки показывает, что расширение научного знания и создание новых дисциплин требуют ввода новых понятий. Поскольку наука добывает эти понятия эмпирическим путем, дело философии не только их пояснить, но и провести логический анализ соответствия между реальным явлением и понятием, которое это явление обозначает, и ввести его в научный оборот. Таким образом, благодаря философии наука получает перспективу своего развития. Поэтому дальнейшее развитие науки необходимым образом связано с той работой, которую продвигает философ: «Она (философия – О.П.) – дает много ценного и нужного для роста научного знания»². Наука нуждается в философской обработке как понятий, так и новых отраслей знания. Поэтому ученый должен быть в курсе творческой работы философа и учитывать ее результаты.

Философия и наука взаимодействуют не только непосредственно (через анализ понятий), но и косвенно. И это взаимодействие не менее сильно и значительно

¹ Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. — М., 1988. — С. 186.

² Там же. — С. 310.

но. Ученый решает не только свои научные вопросы, но и в какой-то мере становится философом, поскольку он оценивает и работает над тем материалом, с которым работает. И чем больше он вгрызается в материал, чем сильнее стремится охватить изучаемый предмет или явление со всех сторон, тем больше от разрозненных фактов и частных истин он переходит к явлениям глубинным, значимым и общим. Он переходит на другой уровень работы – на уровень обобщения и анализа, в большей степени свойственный философии, чем науке. Натуралист касается и общепhilosophических вопросов: что такое жизнь; в чем отличие живого тела от мертвого; касается и философских дисциплин: логики, теории познания, философии науки. Таким образом, философия оказывает сильное влияние на науку, создавая среду, в которой она развивается, задавая проблемное поле, стимулируя ее развитие.

Особо тесное взаимодействие между философией и наукой происходит тогда, когда дело касается общих вопросов естествознания. Анализируя общие теоретические вопросы научного знания, философ и ученый, каждый со своей стороны, становятся «философами науки». В этой работе философ опирается прежде всего на научные факты и обобщения, преодолевая разрозненность опытных данных, выходит на уровень теоретического обобщения изучаемых явлений. Таким образом, благодаря подобной работе, которую производит как философ, так и ученый, удается создать общую картину развития науки, выработать методологию научного знания и методы научной работы.

Двустороннее взаимодействие философии и науки не всегда оставалось равнозначным для обеих сторон. В истории мысли возникали такие периоды, когда наука «перетягивала» философию на свою сторону. Наука влияет на философию тем, что предоставляет новый материал для философской мысли, расширяя ее горизонты. А нередко бывает и так, что, учитывая общую атмосферу, философия подчиняется науке, принимая во внимание качественный рост научного знания. Взрыв научного творчества в XVII веке и рост естественно-научных дисциплин, с ним связанный, привели к тому, что философия стремилась строить свои знания на манер научного. Примером такого влияния науки на философию является философия Спинозы, Декарта, Бэкона и других. Вернадский считает, что философия всегда должна руководствоваться достижениями науки и опираться на научные данные, тогда в своих основаниях она будет научной.

Таким образом, поскольку и у науки, и у философии объектом познания является одно и то же – существующая реальность, то они не только тесно взаимодействуют, по глубокому убеждению ученого, но и, влияя друг на друга, стимулируют собственное развитие, расширяют поле исследования, задают перспективу собственного роста. Наука и философия не могут существовать изолированно друг от друга.

Все перечисленные выше моменты взаимосвязи науки и философии возможны лишь в условиях *свободного творчества*. В противном случае, то есть в отсутствие свободы, это отношение меняется коренным образом.

Основным и неременным условием плодотворного научного и философского творчества для В.И.Вернадского была *свобода*, то есть возможность творить без каких-либо ограничений и цензуры. Свобода есть залог прогресса и научно-

технических усовершенствований. Ограничение свободы приостанавливает созидательный процесс, направленный на преобразование биосферы.

Политические репрессии и диктатура, имевшие место в России с 20-х по 40-е годы, не могли не волновать ученого. И поэтому он с горечью описывал то положение, которое отводилось философии в социалистическом государстве. Философия, которая всегда была представлена во множестве своих проявлений, приняла единственно одобряемую политическим режимом форму – форму диалектического материализма, и из свободного творчества мыслящей личности выродилась в политическую идеологию, поддерживаемую силой государственной власти. Господство официальной философии пагубным образом сказалось на самой возможности творческих философских исканий. «Застой философской мысли у нас и переход ее в бесплодную схоластику и талмудизм ... является прямым следствием такого положения дел.» (2, с. 523) В то время, когда диалектический материализм выискивал ереси, отклонения и ошибки, философия ушла в безопасные для себя области: печатание книг и переиздание классиков. В.И.Вернадский с прискорбием отмечал, что за время господства диалектического материализма не вышло ни одной самостоятельной и свежей философии.

В.И.Вернадский указывал на то, что философии в большей мере, чем науке, присуще сомнение относительно собственных положений. Снижение философской работы В.И.Вернадский объяснял тем, что, во-первых, опираясь на силу политической власти, диалектический материализм оградил себя от какой бы то ни было критики, а следовательно, – от сомнений и философского скепсиса, а во-вторых, это связано с ложной убежденностью в обладании универсальным методом, которым добыта неизменная философская истина. Оценивая сложившееся положение дел, В.И.Вернадский назвал происходящее «развращением мысли».

«Развращение мысли» поразило не только философию, пагубным оно стало и для науки. В условиях тесного сотрудничества двух дисциплин произошло «снижение статуса науки». Отныне философия диалектического материализма как официальная идеология считала себя в праве направлять научную деятельность и диктовать ей свои условия. В результате произошло замедление научного процесса, и научная работа была отброшена на много лет назад. В науку пробрались недостоверные, но угодные идеологии идеи. Плодотворное взаимодействие философии и науки стало пагубным: оно не было способно породить ничего нового и ценного, так как в условиях жесткого контроля и ограничений невозможно без риска породить что-либо отличное от признанного официальной идеологией.

Во многих своих работах В.И.Вернадский указывал на необыкновенный рост научного знания в XX веке, назвав его научной революцией. В то же время он отмечал отставание философии от научных достижений. Как же случилось, что мощное научное движение подчинилось хилому и отстающему философскому? Как передовая наука позволила направить свое развитие в заведомо ненаучное русло?

Ответ В.И.Вернадский ищет в истоках возникновения диалектического материализма. В конце XIX века К.Маркс и Ф.Энгельс, отражая современное социально-экономическое положение, использовали строгие научные методы анализа и построили его полную достоверную картину, но описали ее на языке «геге-

льянской философии... которая уже при их жизни не отвечала (в основном) научной методике и научным исканиям»³. По существу, эта форма и была использована как орудие в борьбе между противоборствующими политическими силами и, оправдав свою эффективность, уже в качестве государственной идеологии стала доминирующим течением общественной мысли.

Вместе с тем эмпирическое содержание, с которым имела дело социально-экономическая наука уже на современном этапе своего развития, потребовало новых методов исследования и новых способов интерпретации фактов и формализации результатов, отличных от схем, выработанных основоположниками диалектического материализма. Поэтому диалектический материализм как господствующая идеология вступил в острое противоречие с новыми процессами. В результате на научное творчество оказывалось давление со стороны идеологии и государственных институтов, а ученому сообществу были навязаны методы и стили работы, совершенно ему чуждые. По этому поводу В.И.Вернадский замечал, что учение диалектического материализма сделалось совершенным анахронизмом, поскольку было перенесено из области политической экономии и истории в область естествознания и точных наук. Этот перенос, который уже наблюдался и в работах К.Маркса и Ф.Энгельса, получил совершенно особый характер при эпигонах, став государственной философией большого и сильного государства.

³ Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление // О науке. — Дубна, 1997. — С. 522.

КОРОТКО О КНИГАХ

В.А.Окладной ОТРАЖЕНИЕ, СОЗНАНИЕ, ПОЗНАНИЕ

Вышедшая недавно книга по теории познания¹, несомненно, привлечет внимание читателя. Ее авторы – крупные ученые, оставившие заметный след в советской философии и продолжающие проявлять активность и в настоящее время. Книга создана на основе капитального труда М.Н.Руткевича и И.Я.Лойфмана «Диалектика и теория познания» (М., 1994), содержащего систематическое изложение общеполитической концепции авторов. «Основы гносеологии» предназначены для студентов и аспирантов гуманитарных, естественно-научных и технических специальностей, но это не обычное учебно-педагогическое издание, а прежде всего научная монография, содержащая изложение определенной гносеологической концепции.

Говоря в предисловии об отличительных чертах своего изложения основ гносеологии, И.Я.Лойфман и М.Н.Руткевич отмечают три момента: они «последовательно проводят точку зрения, которая связана с философским наследием К.Маркса и которую в XX веке стали называть диалектическим материализмом»; стремятся «представить основные понятия (категории) теории познания в качестве достаточно стройной системы» и для этой цели исходят из базисных категорий материи и сознания, истины и заблуждения, практики и теории, необходимости и свободы; развивают идею «многоуровневого взаимодействия познавательной, идеальной и практической, материальной деятельности людей, в ходе которого сознанию человека принадлежит активная, творческая роль в преобразовании, очеловечивании природы, общественных отношений, самого человека»².

Думается, что, характеризуя столь кратко и без пояснений свое гносеологическое кредо, авторы создадут у читателя, особенно студента, известные трудности для понимания. По конкретным вопросам И.Я.Лойфман и М.Н.Руткевич всегда развивают свою точку зрения в сопоставлении с альтернативными взглядами, по этим конкретным вопросам их позиция будет ясна. Но в целом, в отношении общей позиции, понимания быть не может.

Обратим внимание: кантовская философия – это прежде всего и в основном гносеология; у Гегеля совершенно оригинальный поворот – онтология, логика и гносеология совпадают (так сказать, не надо трех слов, это одно и то же); в различных вариантах экзистенциальной философии гносеология как специальный раздел вообще отсутствует, ее проблематика растворена в изложении иных проблем; неопозитивизм – это сплошная гносеология, а точнее, эпистемология – теория научного познания, трактуемая как теория всякого познания. Или вспомним, какие жаркие споры бушевали в отечественной философии между «онтологистами», «гносеологистами» и сторонниками концепции «единства диалектики, логики и теории познания». Вопрос о месте гносеологии в философской

¹ Лойфман И.Я., Руткевич М.Н. Основы гносеологии. — Екатеринбург: УрГУ, 1996.

² Там же. — С. 3.

системе, как можно заметить, имеет весьма существенное значение, характеризует специфику этой системы, а главное – задает поле тех проблем, которые будут названы «гносеологическими», диктует характер их постановки и решения. Собственная позиция по этому вопросу у И.Я.Лойфмана и М.Н.Руткевича имеется, но она сформулирована в других работах. Было бы целесообразным изложить ее и в «Основах гносеологии», хотя бы в форме описания той трактовки структуры философского знания, которой придерживаются авторы.

Общая архитектура «Основ гносеологии» включает пять содержательно-смысловых «блоков», в каждом из которых выделяется пара ведущих категорий. Первый (глава 1) – это обсуждение круга вопросов, имеющих основополагающее значение для интерпретации специфики познавательной деятельности и соответственно для определения предмета гносеологии. В качестве базисных выделяются категории материи и сознания. Изложение начинается с обсуждения основного вопроса философии в известной формулировке Ф.Энгельса, детально анализируется природа сознания в его отношении к бытию, выделяется собственно гносеологический аспект этого отношения, и для его общей характеристики вводится фундаментальный принцип – принцип отражения. Таким образом, сознание суть отражение объективного мира в идеальных образах, а познание – реализация отражения. При этом уже в исходной характеристике познания отмечается, что само отражение должно пониматься как творческий процесс, изначально связанный с общественной практически-преобразующей деятельностью человека. В соответствии с этой трактовкой отражения дается сложная, многоплановая интерпретация сознания, в котором выделяются предметно-познавательный, оперативно-прогностический и оценочно-мотивационный аспекты³. Указанные аспекты («три ипостаси и три функции сознания, которые реализуются в жизни человека, в его словах и делах») в дальнейшем довольно плодотворно используются авторами для анализа многих конкретных вопросов.

Обсудив исходные теоретические посылки, авторы намечают соответствующую программу их реализации. «Основные гносеологические категории материи и сознания, связанные между собой отношением отражения, – пишут И.Я.Лойфман и М.Н.Руткевич, – далее должны быть конкретизированы, а тем самым обогащены рядом «парных» категорий, генетически восходящих к исходным, но вместе с тем и отличных от них. Глубокая внутренняя связь духовного и материального в деятельности людей настоятельно требует введения категорий, выражающих различные «срезы» этого отношения (субъект – объект, теория – практика, свобода – необходимость)...»⁴. В данном тексте, правда, пропущена еще одна, включаемая в указанный перечень пара категорий: истины и заблуждения.

В соответствии со сформулированной исследовательской программой в следующих четырех главах книги анализируются такие проблемы, как специфика идеального образа как гносеологической категории, единство субъективного и объективного в образе, основные виды субъективных образов объективного мира; определение категорий истины и заблуждения, взаимосвязь абсолютной и относительной истины, способы проверки истинности знания; специфика практики

³ Там же. — С. 10.

⁴ Там же. — С. 59.

как материальной целенаправленной деятельности, единство практики и теоретического познания; диалектика соотношения категорий необходимости и свободы. Завершается разработка концепции обсуждением проблемы превращения необходимости в свободу. Заметим, что здесь можно найти много интересных, новых предложений, в частности, свидетельствующих о том, что, оставаясь верными много лет назад сформулированным исходным позициям, И.Я.Лойфман и М.Н.Руткевич тем не менее чутко реагируют на последние данные науки, философии, общественной практики и постоянно развивают и совершенствуют свою гносеологическую концепцию.

Работа полемична, позитивное изложение вопросов дается с одновременным критическим анализом альтернативных взглядов и подходов. Ведущие объекты критики давно устоялись в диалектико-материалистической гносеологии как теории отражения, это – созерцательная теория отражения метафизического материализма, субъективный и объективный идеализм, агностицизм. Но, пожалуй, главный нерв полемического противостояния заключен в отстаивании принципа отражения в противовес довольно широкому философскому течению, давшему о себе знать начиная с 50–60 годов в среде философов-марксистов во многих странах – Польше, Франции, Югославии (группа «Праксис») и т.д., а равно и в Советском Союзе (здесь можно было бы назвать Г.С.Батищева и ряд других авторов). В рамках данного течения утверждалось, что принцип отражения нехарактерен для марксова понимания человека, что он апологетичен, а не критичен, что он не раскрывает творчески-преобразующую природу человека, несовместим с идеями свободы и гуманизма и т.д. Сложившаяся в те годы проблемная ситуация породила громадную, просто неисчислимую литературу, в которой отставалось либо, наоборот, опровергалось фундаментальное значение идеи отражения для характеристики специфики человеческого бытия в мире, соответственно отстаивались либо отвергались многие другие, связанные с идеей отражения философские положения.

«Основы гносеологии» И.Я.Лойфмана и М.Н.Руткевича – это, в общем-то, небольшой по объему текст, но за ним скрывается громадный контекст. Слово «основы» можно читать как привычное учебное «введение», и это будет отчасти верно. Но точнее было бы видеть в нем «основоположения», то есть систему аксиом, принципов, постулатов, программных установок определенного философского направления, о сути которого авторы прямо заявили в начале книги.

А.Б.Белоусов

ВПЕРЕД, К «НАЧАЛУ ГЕОМЕТРИИ»

В книгу ¹ под названием «Начало геометрии» вошло две работы: «Вопрос об истоке геометрии как интенционально-историческая проблема» Эдмунда Гуссерля и превосходящее ее в четыре раза «Введение» Жака Деррида. Работа Гуссерля вышла после его смерти в 1936 году (читатель может опробовать на этом «факте» предлагаемые Деррида теоретические разработки письма и смерти). «Введе-

¹ Деррида Ж. Введение // Гуссерль / Деррида. Начала геометрии. — М., 1996. — С. 12.

ние» – первая работа Деррида – увидело свет в 1961-м. Очевидно, что ни ту, ни другую работу нельзя причислить к основным трудам этих великих мыслителей. По сути, Деррида вводит читателя в идеи своих самых известных трудов, вышедших позже, в 1967 году – «Письмо в различие», «О грамматологии» и «Голос и феномен». Сам Деррида по этому поводу говорит, что работа «Голос и феномен» может быть прочитана как обратная сторона «Введения». По замыслу автора эти три работы должны разрушить классическую книжную архитектуру философии; так, «О грамматологии», например, можно разделить на две части и вставить в середину «Письмо и различия». К сожалению, при отсутствии переводов этих работ мы не можем оценить этот «архитектурный опыт», ни даже прочитать обратную сторону «Введения». Ситуация выхода перевода «Введения» парадоксальным образом схожа с той, при которой оригинал появился во Франции, – это было «Введение» в переведенную работу Гуссерля. Разница в том, что, во-первых, в отличие от Франции, у нас «Вопрос о происхождении геометрии» – одна из немногих переведенных работ Гуссерля.

Архитектура «Начала геометрии» может на первый взгляд тоже показаться классической, но это лишь следствие необычности ее пропорций. Деррида, помещая в «Начало геометрии» текст Гуссерля, практически ставит его в заведомо зависимое положение: перевод Гуссерля является здесь иллюстрацией к намерению «узнать и определить положение в этом тексте одного этапа гуссерлевской мысли»². При этом все условия корректного отношения соблюдены: «Введение» появляется только по поводу и в связи с выполненным переводом. Тем не менее, становится ясно, что текст Гуссерля, который мы читаем в *Husserliana*, и тот текст, который мы можем прочитать в «Начале геометрии», – два разных текста. При отсутствии других изданий перевода «Вопроса об истоке...» мы постараемся сохранить это различие, подчеркнуть идеальность этого литературного объекта. Пусть «Вопрос об истоке...» будет текстом из Гуссерлианы, а «Введение» – критической работой по феноменологии, одной из основных целей которой, по определению автора, является преодоление собственной узости, в которую неизбежно впадает критика.

Задачей Гуссерля в «Вопросе об истоке» является вопрошание об изначальном смысле геометрии. Геометрия предстает перед нами в виде традиции, дошедшей до нас в виде пространственных форм, в каждой из которых есть ссылка к предыдущей. В конечном итоге все они отсылают к некоему перво-достижению. В этом перво-достижении кроется исток, обладающий изначальным смыслом. Исток является сперва как замысел, а затем в последовательном осуществлении. После этого он обращается к способу существования действительной геометрии и тому, как внутри геометрии существует ее тематическое. Тематическое геометрии – предметности и положение тел, а не геометрические истины (аксиомы и теоремы). Это некоторые духовные формы, которые не воплощены в телах, то есть не имеют пространственно-временной индивидуации в мире. Совокупность таких форм он называет идеальной предметностью. Эти формы существуют в частной форме сознания и являются «существованием объективно су-

² Там же. — С. 215.

щего для каждого»³. Причем это не просто некая объективность, а объективность «идеальная». Она присуща целому классу духовных образований: научным построениям и самим наукам, а также произведениям художественной литературы. Именно литература, понятая в самом широком смысле, обнимает их всех (здесь стоит вспомнить постоянное обращение Деррида к литературе). Получается, что эти образования существуют всего один раз – им не присуща повторяемость в сходных экземплярах.

Однако эти духовные образования не могли сразу стать идеально объективными. В качестве подготовительного этапа им должно было предшествовать некое более примитивное смыслообразование. Здесь Гуссерль ставит один из ключевых вопросов НГ: как геометрическая идеальность из своего изначального внутриличностного истока достигает идеальной объективности? И сразу же отвечает на него, а именно: посредством языка. Затем он прослеживает всю цепь этого «превращения» – от изначальной активности и удержания прошедшего события до взаимного языкового понимания друг друга многими лицами, в результате которого духовные образы осознаются не как одинаковые, но как один общий образ. Но понимание не может обеспечить окончательного конституирования объективности идеального образа. Первооткрыватель и его последователи могут не вступить в контакт или вообще умереть – в этом случае этим образом не будет хватать устойчивого существования, они исчезнут. Именно на этом этапе гуссерлевских рассуждений возникает мысль о письменном выражении, важной функцией которого является виртуальность сообщения, так как при этом отсутствует личное сообщение. Письмо, кроме чувственно-телесной стороны, обладает еще и знаковой представленностью. Письменный знак посредством ассоциации вызывает знакомое значение, оно является пассивным значением. Гуссерль пишет, что такие пассивные значения могут быть преодолены посредством способности человека к реактивации. При этом пассивность превращается в соответствующую ей изначальную активность. Таким образом, мы можем сделать очевидным осевший геометрический образ, то есть образ, исходный модус бытия которого изменен посредством записи. Именно пассивность является причиной впадения в искушения языком, погружения в царство ассоциативных связей. Ученые пытаются сохранить способность к реактивации посредством заботы об «однозначности языкового выражения». Но в связи с огромным приростом геометрии претензия и способность к реактивируемости должны быть подвержены сомнению. Ученый не может реактивировать всю цепь предпосылок вплоть до изначальных активностей. Вообще, непосредственно не может быть реактивировано ни одно звено в духовном строении, поскольку ни одно звено в нем не самостоятельно. Здесь на помощь геометру приходят различные способы «логической активности», которые оперируют с «проясненными», но не приведенными к изначальной очевидности геометрическими идеальностями.

По мнению Гуссерля, ситуация Нового времени такова, что благодаря своим практическим успехам геометрия получает возможность существования без реактивации первоначал и продолжает существовать так до наших дней. Он ставит

³ Там же. — С. 233.

перед собой и своим временем задачу возвращения к первоначалам геометрии. Решить ее можно, раскрыв сущностную структуру исторического горизонта, находясь в котором, мы наследуем геометрию и вообще весь культурный мир. Методическое вопрошание этой структуры даст нам ни больше ни меньше, как универсальное априори истории. Но прежде чем предпринять исследование этого априори, Гуссерль обращается к критике традиционных концепций об истоке геометрии и представлениях об историческом объяснении. Гуссерль не собирается, как это делали его предшественники, сводить вопрос об истоке геометрии к какому-то легендарному Фалесу. Поле его исторического объяснения – первые аксиомы, базисные понятия и изначальная очевидность. Утверждая свое историческое объяснение в качестве теории познания, Гуссерль заявляет, что догма о разрыве между ними в корне ложна, так как «понятия истории», «исторического объяснения» и генезиса непозволительно ограничиваются»⁴, в результате сего остаются скрытыми самые глубокие проблемы истории.

Непонимание эпистемологией исторической проблематики для Гуссерля оказывается достаточным для того, чтобы объявить о несоответствии названия этой дисциплины тому содержанию, которое в нее вкладывается, и тут же предоставить новое содержание, отвечающее требованиям эпистемологии. Как случилось, что теория познания, повсеместно утвердившаяся в Новое время, оказалась в изучении своего предмета – науки – недостаточно предусмотрительна? Гуссерль пишет, что она вместо того, чтобы указывать на то, чего не хватало таким наукам, занималась их теоретическим обоснованием. Гносеологии не удалось избежать ослепления практическими успехами геометрии, и поэтому она вслед за ней отклонилась от пути, заданного истоком. Гуссерль, таким образом, пытается вернуть изначальный исторический смысл не только геометрии, но и теории познания. Судьбы этих двух проектов сближаются под пером Гуссерля – над ними обоими возвышается одна общая судьба.

Далее Гуссерль критикует историзм. Исторический факт обладает своей внутренней смысловой структурой, поэтому история фактов всегда будет пребывать в непонятности, так как никогда не тематизировала всеобщую смысловую почву и присущее ей структурное априори. Действительно, понимающая история становится возможной только благодаря раскрытию сущностно-всеобщей структуры, лежащей в нашем и во всяком историческом настоящем, она возможна только в раскрытии конкретного исторического времени, то есть времени, в котором мы живем относительно этой всеобщей исторической структуры. Именно таково конкретное историческое априори. Господствующий историзм мог бы возразить на это следующим образом: «Мы получили в избытке свидетельства в пользу относительности всего исторического»⁵, – поэтому каждый период обладает своим собственным миром, своей логикой и своим априори. В ответ Гуссерль предлагает подумать о методике установления исторических фактов вообще.

Любая историческая постановка вопроса предполагает историю как универсальный вопросительный горизонт, то есть как горизонт имплицитной достовер-

⁴ Там же. — С. 137.

⁵ Там же. — С. 159.

ности. Эта почва никогда не тематизируется, но всегда уже наделена значимостью. Поэтому не нужно привлекать к какому-то критическому анализу те факты, которым придает значение историзм. Достаточно уже того, что само утверждение их фактичности предполагает историческое априори. Пребывая в историческом горизонте, мы можем сколько угодно интерпретативно проникать в него, но это значит, что мы в состоянии вполне осознанно и в совершеннейшей свободе переосмыслить наше историческое существование. В этом свободном варьировании выступает сущностно-всеобщий состав, пронизывающий собой все варианты. Фактический мир здесь – лишь одна из мыслимых возможностей. Это идентичное и есть универсальное априори истории.

Следующий шаг Гуссерля – тематизирование посредством этого метода материала первогеометра в донаучном мире. Проблема здесь заключается в том, чтобы открыть смысл изначальности, который должен был придать всему становлению геометрии устойчивый истинностный смысл. Лишь в той мере, в какой при идеализации учитывается всеобщее содержание пространственно-временной сферы, эта идеальность может возникнуть, а затем традироваться. Если бы в геометрию было привнесено нечто, «эпохой обусловленное», то и ее смысл был бы обусловлен эпохой, и понять его могли бы только те люди, которые обладают теми же фактическими условиями понимания, что и учредитель геометрии.

Всеми разделяется убеждение, что геометрия справедлива для всех возможных времен и народов. Это убеждение предполагает то же самое априори, что и установление исторического факта, и только в раскрытии этого априори может существовать наука. В заключении Гуссерль говорит, что окружающий мир человека является все тем же, сегодня и всегда. Это значит, что мы в нашем собственном мире на основе выведенного универсального априори истории вполне можем решить проблему перво-учреждения геометрии. Так заканчивается текст. Но само феноменологическое предприятие только начинается. Гуссерль делает набросок, самым предварительным образом указывая на то, о чем следует размышлять дальше. И если Гуссерлю удастся осуществить свое намерение так, как оно задумано, если этот набросок выполнен безукоризненно, то феноменологическому проекту удастся преодолеть «эпохой обусловленное». Этот проект так же, как и геометрия, становится идеально объективным. Это значит, что первоначало феноменологии заложено и оно будет являться к нам в виде традиции, которую мы, в соответствии с нашим желанием или нежеланием оставаться сцепленным с фактичностью, можем поддерживать либо нет. Однако нужно еще выяснить, не скрыта ли в основании всего этого начинания какая-либо незамеченная либо намеренно игнорируемая наивность. Сам Гуссерль вряд ли бы мог это сделать, но именно этим занимается в своем «Введении» Жак Деррида.

Условно текст Деррида можно разделить на две части. В первой части Деррида вводит нас в текст «Вопроса об истоке...»: во-первых, он проговаривает положение самого текста, во-вторых, Деррида вводит текст «Вопроса...» в контекст остальных работ Гуссерля и использует при этом самые разные критические работы по феноменологии. В этой части Деррида тщательно следует за текстом Гуссерля, здесь вы не найдете ничего, что бы свидетельствовало о присутствии в

тексте кого-то, кроме самого Гуссерля. По крайней мере, Деррида тщательно старается создать у читателя такое впечатление.

Только начиная с седьмой главы, посвященной письму, Деррида обнаруживает свое присутствие в этом «Введении». Деррида в этой главе начинает демонстрировать изнанку «Вопроса...»: он дает нам увидеть то, что мы не могли прочитывать непосредственно в этой работе, то, что явно не обнаруживает себя в ней. Например, Деррида пишет: «Именно возможность письма обеспечит абсолютную традиционализацию объекта, его абсолютно идеальную объективность, то есть чистоту его отношения с универсальной трансцендентальной объективностью.»⁶ Что же здесь можно назвать изнанкой «Вопроса...»? Что из написанного Деррида нельзя прочитать в работах Гуссерля? Во-первых, то, что письмо обеспечивает традиционализацию объекта, во-вторых, абсолютность традиционализации и абсолютность идеальной объективности, в-третьих, трансцендентальную субъективность. Читателю предлагается самостоятельно ответить на вопрос: правомерно ли читать Гуссерля так, как сам Гуссерль предлагает нам читать его текст, ведь этот текст – все, что он предлагает нам к прочтению? Письмо как раз и есть этот этап в мысли Гуссерля, узнать и определить положение которого намеревается Деррида. Письмо – это место автономного трансцендентального поля, в котором может не быть никакого наличного субъекта, ведь в нем может полностью проявить себя трансцендентальная субъективность. Некое поле виртуальностей. Письмо конституирует идеальную объективность, которая с этого момента, как пишет Гуссерль, становится ничтожной (напрашивается аналогия с неуничтожимостью чистого сознания в «Идеях...»). Забвение истины отныне будет лишь одним из феноменов Эго, одной из его интенциональных модификаций. Эта объективная истина сохраняется в недрах своей внутренней историчности, и ничто не может помешать кому-нибудь и когда-нибудь вывести ее обратно в фактическую историчность.

Деррида здесь оппонирует Гуссерлю и пишет, что именно в письме смысл подвергает опасности свою чистую интенциональную идеальность, в письме возникает возможность исчезновения истины, ведь письмо – это поле виртуальностей. Деррида указывает на трансцендентальный смысл смерти, который мы можем увидеть, например, в молчании погребенных цивилизаций. Мы можем убедиться в возможности этого смысла. Гуссерль не утверждает, что содержание этих цивилизаций сохранено в своей внутренней историчности, письмо продолжает здесь свою работу. Но это письмо без возможности быть прочитанным субъектом является лишь буквальностью, все свои возможности оно делегировало субъекту.

Другой ключевой пункт, рассматриваемый Деррида в философии Гуссерля, относится к феноменологии в целом и заключается в использовании Гуссерлем Идеи в кантовском смысле. Эта идея есть лишь возможность очевидности и открытие самого видения, детерминированность как горизонт любого созерцания вообще, поэтому она не может непосредственно предстать перед взором феноменолога. В качестве такой детерминированности и горизонта мы имеем однозначность, о необходимости которой говорил Гуссерль. Она является горизон-

⁶ Там же. — С. 133.

том двусмысленности и поэтому недостижима, иначе она выхолостила бы историю и превратилась в бесконечные повторения»⁷. Это приводит Деррида к сомнению в возможности чистой истории смысла. Идея как полная интенция обнаруживает бытие интенции, саму интенциональность. Гуссерль, в отличие от Канта, не знает различия между интенцией и интуицией, он не может описать содержание пустой интенции, то есть интенции без интуиции. Но разве не является интенцией без интуиции сознание бесконечной задачи или телеологическая достоверность? Также и в отношении Идеи: мы не можем увидеть ее, и поэтому не может быть никакой феноменологии. Феноменология не может «ни остановиться на самой себе, ни сама указать себе на свои собственные пределы».

В заключение несколько слов о работе переводчика М.Маяцкого. Он проделал солидную работу, пересказывая или цитируя отрывки из других работ Гуссерля, на которые ссылается Деррида, работ, которые незнакомы русскому читателю. Однако что-то помешало переводчику проделать такую же работу в отношении того основного корпуса трудов Деррида, в который он нас старательно вводит. Может быть, вся проблема вновь заключается в отсутствии переводов Деррида?

⁷ Там же.

А.Б.Половников
ИСТОРИЯ НАУКИ
КАК САМОДВИЖЕНИЕ СИСТЕМНЫХ АНСАМБЛЕЙ

Начиная со второй половины XX века наблюдается сближение науки и истории науки. Одним из представителей так называемого плюралистического направления является современный немецкий философ, историк науки К.Хюбнер (р. 1921 г.). В 1994 г. впервые вышел русский перевод его работы «Критика научного разума».

К.Хюбнер показывает, что историческая ситуация определяет, какими должны быть факты и фундаментальные принципы науки. Для прояснения понятия исторической ситуации К.Хюбнер выводит две категории – «историческая система» и «исторический системный ансамбль». Категория «историческая система» применена к структуре любого исторического процесса, а не только к процессам научного развития. С одной стороны, такие процессы неразрывно связаны с естественными законами (биологии, психологии, физики и т.п.), с другой – подчинены правилам, созданным человеком (правилам экономики, государственной жизни, искусства, религии, языка). Такие правила Хюбнер называет историческими системами правил или просто «системами».

Под второй исторической категорией – «историческим системным ансамблем» – Хюбнер понимает «структурированное множество систем, частью наличествующих в данный момент времени, частью наследуемых из прошлого, образующих определенную иерархию в соответствии с многообразными отношениями, в рамках которых общество живет и развивается в каждый данный исторический момент».

Таким образом, историческая ситуация – это такой период исторического времени, в котором доминирует тот или иной системный ансамбль; именно

системный ансамбль оказывается той силой, которая в данный исторический период выполняет эту функцию.

Теории Птолея, Эйнштейна, Бора и др. сохраняют свою действенность и значимость в рамках определенного системного ансамбля, исторического периода. Развитие науки существенным образом определяется противоречиями внутри системных ансамблей и состоит во внутренних преобразованиях таких ансамблей. Разрешение противоречия есть выбор в пользу какой-то из частей этого ансамбля, за которой следуют попытки приспособить остальные части к одной выбранной. Таким образом, движение науки есть самодвижение системных ансамблей.

На основе анализа системного ансамбля эпохи Возрождения Хюбнер сформулировал ряд общих структурных законов истории:

1) каждый исторический период определяется наличествующим в нем системным ансамблем;

2) всякий системный ансамбль несет в себе внутренние противоречия и нестабильность;

3) изменения системных ансамблей связаны с попытками устранить такие противоречия;

4) противоречия разрешаются путем согласования одних частей ансамбля с другими;

5) этот процесс не является строго детерминированным;

6) детерминация процесса ограничена степенями свободы, вытекающими из однозначности систем;

7) любое историческое событие происходит в рамках системного ансамбля, хотя в то же время оно определяется и естественными факторами; невозможно появление в системном ансамбле совершенно чуждого ему элемента, и никакой элемент не может полностью исчезнуть из него.

Эти законы выступают как универсальные априорные принципы, используемые в науке при описании и объяснении исторических процессов.

К.Хюбнер различает две фундаментальные формы, в которых происходит развитие науки: экспликация научных систем и их мутация. Экспликация системы – это формирование и эволюция системы, при которых не изменяются ее основания. Мутация – это то, что происходит с системой, когда меняются сами ее основания (например, когда переходят от одной геометрической теории пространства к другой). Определение научного прогресса возможно только в рамках этих двух форм исторического движения науки; отсюда – две формы научного прогресса: «прогресс-I» и «прогресс-II» – соответствующие экспликации и мутации научных систем.

К.Хюбнер оспаривает монопольное право науки на единственно верный путь к истине и реальности. Возникновение и функционирование науки должно рассматриваться как то, что определяется историческими ситуациями. По Хюбнеру, теория всегда строится на априорных основаниях и оправдывается независимо и помимо эмпирических подтверждений. Это положение он обосновывает на результатах анализа релятивистской космологии, которая имеет своей основой общую теорию относительности.

Критикуя понятие истины в философии Поппера, Хюбнер отмечает, что логика не способна судить о реальности, в то время как метафизический реализм

утверждает «существование вещей в себе», вне сознания. Сам Поппер считает, что абсолютная истина существует как нечто объективное, независимо от того, известна ли она кому-либо. В то же время нельзя говорить о познании абсолютной истины, можно говорить только о приближении к ней.

Говоря об истинности самой исторической теории науки, Хьюбнер отмечает, что исторический процесс в качестве объекта научного исследования предстает перед нами как самодвижение системных ансамблей. Историческая теория науки не является ни эмпирически, ни трансцендентально истиной. Скорее можно заключить, что она истина по логическим соображениям.

По мнению Хьюбнера, не существует никакой научной исторической правды, не существует и вечной истины. Зато существует та истина и тот исторический опыт, которые создаются с помощью постоянно обновляющейся сети априорных принципов. Каждое поколение вынуждено заново создавать не только свое настоящее, но и свое прошлое. Задача же историка заключается в непрерывном переписывании истории с учетом того, что с течением времени прошлое непрерывно изменяется.

Таким образом, для философского обоснования науки история науки имеет решающее значение. История науки позволяет проследить все стадии развития науки, ведущие к появлению и утверждению научных теорий. Решения, принимаемые теоретиком, всегда объясняются уникальным в историческом контексте, в котором протекает процесс научного исследования.

М.В.Салихов

БЫЛ ЛИ А.А.ЛЮБИЩЕВ ПЛАТОНИКОМ, ИЛИ О ЧЕМ РЕЧЬ В «ЛИНИЯХ»?

Постановка такого вопроса не случайна, ибо бытует мнение, что А.А.Любищев был представителем платонизма. Известно также, что в 1956 году в одном из писем к В.А.Дмитриеву он утверждал, что его основная задача – **возрождение линии Пифагора и Платона**. Подчеркнутое мной рассматривать как программную установку ученого, его философско-методологическое кредо, так как идея «Линий» вынашивалась в течение всей жизни А.А.Любищева: «Первый набросок настоящего сочинения, – писал он в предисловии к “Линиям”, – был составлен мной для себя в 1917 году»¹. Свой интерес к философии и точным наукам, собственно к математике, он подчеркивал постоянно, и даже можно логику его мышления представить в виде последовательного перехода от биологии к философии через математику (биология – математика – философия). Как ученый Любищев был горячим сторонником применения методов математики в биологических исследованиях. По его собственному признанию, книга «Линии» была «задумана как **главное сочинение моей жизни**, резюмирующее все те мысли, которые накопились за несколько десятилетий достаточно напряженной работы»². В какой, как не в этой, работе ученого можно получить ответ на вопрос, был ли А.А.Любищев платоником?

¹ Любищев А.А. Линии Демокрита и Платона в истории культуры. — М., 1997. — С. 20.

² Там же. — С. 17.

Известно, что объединяющим и центральным положением линии Платона и Пифагора в философии выступает признание онтологической и функциональной первичности чисел (числовых отношений) и идей (эйдосов) по отношению к миру вещей: они суть прототипы этих вещей и демиурги их. Именно поэтому платонизм есть «настоящий, объективный идеализм»³.

А.А.Любищев был поборником математизации биологии, и в платонизме его привлекал не объективный идеализм, а нечто другое. На мой взгляд, философско-методологические воззрения А.А.Любищева могут быть определены как рационализм, во многом опережающий особенности биологического познания середины и второй половины XX века. Аналогичного мнения придерживаются и авторы книги коллективного портрета ученого и мыслителя, где подчеркивается, что «его особенно привлекал математический стиль (Пифагора и Платона – М.С.) их мышления», что «дух математики пронизывает всю деятельность Любищева»⁴. Причем интерес к применению в биологии методов математики у Любищева возник еще в 1910 году, когда он предположил, что «математическая морфология вполне возможна»⁵. Защищая линию Платона от несостоятельных обвинений, Любищев склоняется к совершенному рационализму, утверждающему, что чистый разум принципиально может построить его Вселенную со всеми ее натурфилософиями и этическими положениями.

С юношеских лет А.А.Любищев воспитал себя нигилистом в «тургеневском смысле слова»: «Нигилист – это человек, который не склоняется ни перед какими авторитетами, который не принимает ни одного принципа на веру, каким бы уважением ни был окружен этот принцип»⁶. В более поздние времена «истинный нигилизм» понимается им как «непризнание ничего, что бы не подлежало критике разуму»⁷. Таким образом, юношеский нигилизм со временем перерос в творчески позитивный критицизм как основание всей его жизнедеятельности.

Пожалуй, не будет преувеличением, если скажу, что стержень его мышления и образа жизни – это **диалогичность**, вечный спор со всеми и самим собой. В связи с этим «странность» его жизни (по Гранину) – лишь грань диалогичности его бытия, ибо его манера вести дневник – форма самоконтроля, самокритичности и всегдашней самооценки. К себе он относился более строго, чем к другим. Ему был дан особый дар – или он сам выработал в себе – дар слушать (устно и письменно), слышать и понимать другого и все это – во имя достижения истины.

³ Там же. — С. 45—46.

⁴ Александр Александрович Любищев. 1890—1972. — Л., 1982. — С. 7, 65—66.

⁵ Там же. — С. 76.

⁶ Любищев А.А. Указ соч. — С. 22.

⁷ Цит. по: Гранин Д. Эта странная жизнь. — М., 1974. — С. 51.

ОБ АВТОРАХ

Лойфман И.Я. – заслуженный деятель науки Российской Федерации, доктор философских наук, профессор кафедры философии и культурологии ИППК Уральского государственного университета им. А.М.Горького, г.Екатеринбург.

Брянник Н.В. – профессор, доктор философских наук, зав. кафедрой онтологии и теории познания философского факультета Уральского государственного университета им. А.М.Горького, г.Екатеринбург.

Лобовиков В.О. – профессор, доктор философских наук, зав. кафедрой информационно-правовых технологий Уральской государственной юридической академии, г.Екатеринбург.

Максимова С.А. – доцент, кандидат философских наук, зав. кафедрой философии Института развития образования, г.Нижний Новгород.

Мартишина С.И. – доктор философских наук, профессор кафедры философии Омского государственного технического университета.

Котелевский Д.В. – ассистент кафедры онтологии и теории познания философского факультета Уральского государственного университета им. А.М.Горького, г.Екатеринбург.

Кислов А-др Г. – доцент, кандидат философских наук, , заведующий отделением педагогики и психологии Института развития регионального образования, г.Екатеринбург.

Богданова Н.И. – кандидат философских наук, доцент кафедры диалектики и методологии философского факультета Ростовского государственного университета.

Мирошников Ю.И. – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Уральской государственной медицинской академии, г.Екатеринбург.

Исакова Н.А. – студентка V курса философского факультета Уральского государственного университета им. А.М.Горького, г.Екатеринбург.

Попова О.В. – аспирантка кафедры онтологии и теории познания философского факультета Уральского государственного университета им. А.М.Горького, г.Екатеринбург.

Петухов Д.С. – студент V курса философского факультета Уральского государственного университета им. А.М.Горького, г.Екатеринбург.

Саловский П.А. – студент V курса философского факультета Уральского государственного университета им. А.М.Горького, г.Екатеринбург.

Скурыдин С.В. – студент V курса философского факультета Уральского государственного университета им. А.М.Горького, г.Екатеринбург.

Суслов Н.В. – кандидат философских наук, доцент кафедры онтологии и теории познания философского факультета Уральского государственного университета им. А.М.Горького, г.Екатеринбург.

Мясникова Л.А. – доктор философских наук, профессор Уральской академии государственной службы, г.Екатеринбург.

Ким В.В. – профессор, доктор философских наук, зав. кафедрой философии и культурологии ИППК Уральского государственного университета им. А.М.Горького, г.Екатеринбург.

Рыбаков Н.С. – профессор, доктор философских наук, зав. кафедрой философии и социологии образования Псковского института повышения квалификации работников образования.

Мясников А.Г. – аспирант кафедры истории философии философского факультета Уральского государственного университета им. А.М.Горького, г.Екатеринбург.

Кислов А.Г. – старший преподаватель кафедры онтологии и теории познания философского факультета Уральского государственного университета им. А.М.Горького, г.Екатеринбург.

Каюров П.С. – студент V курса философского факультета Уральского государственного университета им. А.М.Горького, г.Екатеринбург.

Франц С.В. – аспирантка философского факультета Уральского государственного университета им. А.М.Горького, г.Екатеринбург.

Пересторонина Н.Н. – аспирантка кафедры онтологии и теории познания философского факультета Уральского государственного университета им. А.М.Горького, г.Екатеринбург.

Окладной В.А. – доктор философских наук, профессор кафедры гуманитарных наук Московской государственной академии водного транспорта.

Назаров И.В. – профессор, доктор философских наук, зав. кафедрой философии Лесотехнической академии, г.Екатеринбург.

Шардыко С.А. – сотрудник Института теплофизики УрО РАН, г.Екатеринбург.

Супоницкая Л.В. – аспирантка кафедры онтологии и теории познания философского факультета Уральского государственного университета им. А.М.Горького, г.Екатеринбург.

Просекова М.Н. – доктор философских наук, профессор тобольского филиала Тюменского государственного нефтегазового университета, г.Тобольск.

Палымова С.В. – аспирантка кафедры онтологии и теории познания философского факультета Уральского государственного университета им. А.М.Горького, г.Екатеринбург.

Уколов С.Ю. – аспирант кафедры онтологии и теории познания философского факультета Уральского государственного университета им. А.М.Горького, г.Екатеринбург.

Петров А.П. – аспирант кафедры онтологии и теории познания философского факультета Уральского государственного университета им. А.М.Горького, г.Екатеринбург.

Пилипишина О.О. – аспирант кафедры онтологии и теории познания философского факультета Уральского государственного университета им. А.М.Горького, г.Екатеринбург.

Белоусов А.Б. – студент V курса философского факультета Уральского государственного университета им. А.М.Горького, г.Екатеринбург.

Половников А.Б. – аспирант кафедры онтологии и теории познания философского факультета Уральского государственного университета им. А.М.Горького, г.Екатеринбург.

Салихов М.В. – кандидат философских наук, доцент Ульяновского педагогического института.

SUMMARY

We can't but mention to witness rather long silence in the development of problems concerning traditional part of philosophy – theory of cognition and epistemology in post-soviet philosophical area, but that first of all we mean research projects. Reviewed almanac fills up those gaps. Its two chapters («Universe of knowledge» and «Way to knowledge») concern gnoseological topics, and in the third chapter («Universe of science») problems of epistemology are considered. The reader gets acquainted with main ideas and marks in the chapter of reviews, concerning the same range of problems given in new editions.

Topics and contents of articles reflect contemporary situation in native gnoseology: on one hand we see efforts to overcome one-sided Marxist approach, on the other hand – aspiration to find new methodological basis to building whole conception of knowledge.

The first chapter «Universe of knowledge» starts with the article by N.V.Bryanik, in which the comparative analysis of existing concepts of cognition is realized, and the conclusion about necessity of positive achievement's synthesis on the basis of cultural and historical approach's methodology is made. The formulated direction to appeal to the gnoseology history as a way of identification of its problem field is realized by the author's collective of collection. Investigating various methods of spiritual understanding of Universe, the authors start to realize absolutely variety of knowledge (S.I.Martishina) and underlines issue about possibility of pluralism in gnoseology (S.A.Maximova, V.O.Lobovikov, D.V.Kotelevsky and A.G.Kislov). Particularly overcoming science-oriented tradition, some of them appeal to analyze of gnoseological meaning of belief phenomena (Y.I.Miroshnikov, N.N.Bogdanova, N.A.Isakova). Works of O.V.Popova, D.S.Petuhova, P.A.Salovsky and S.Scuridin are aimed to consideration of originality of «gnoseological» search of various religion directions.

The main idea of the second chapter «Way to knowledge» is re-comprehend of truth's sense in the context cognition meaning as a whole sense entity (V.V.Kim, N.S.Ribakov). All-round historical and philosophical analyze of conception «experience» allowed to develop the idea about it as a way of cognition, leading to the truth through experience (L.Y.Myasnikova). Consideration of germenetvich phenomena as a unity of communicative and being contents (N.V.Suslov) contributed to understanding of its gnoseological status. Issues of moral basis of gnoseological directions (N.N.Perestoronina) and of ontological importance of language (P.S.Kayurov, A.G.Kislov, E.G.Prilukova, S.V.Franc) are also the subjects of research at it part.

The third chapter «Universe of science» is devoted to criticism of classic new-European rationality and traditional model of science (V.A.Okladnoy, N.V.Nazarov). Attempts to form of new image of science lead authors to revision of scientific knowledge criteria, demarcation of science and non-science, discussion of innovation's problem in scientific process (S.K.Shardyko, S.V.Palymova). There are also attempts to consider science in cultural context (for example, it is a work by N.V.Petrov). The subject of one is devoted to the Russian tradition in science, and the others are dedicated to the analyze of gnoseological basis of post-modern science (L.V.Suponitskaya, M.N.Prosekova).

A wide range of cultural events undergoes to gnoseological and epistemological research – these are philosophical knowledge, educational process and television images, phenomena of belief and metaphor, underground science and very close to science knowledge and many others, creating productive whole of our reality. It's necessary to mention that in many articles (not only on foreign but native culture in various its manifestations) philosophical results of researchers were used.

СОДЕРЖАНИЕ

Лойфман И.Я. Предисловие	3
--------------------------------	---

МИР ЗНАНИЯ

Брянник Н.В. Культурно-исторический подход в гносеологии	4
Лобовиков В.О. Формальная философия вообще и формальная онтология в частности	11
Максимова С.А. Образовательное знание как знание ради личности	22
Мартишина Н.И. Околонуучное знание: сущность и структура	31
Котелевский Д.В. От многообразий концепций истины к множественности онтологий	36
Кислов Ал-др Г. Детская болезнь цельного знания	38
Богданова И.Н. В поисках адекватной формы знания	40
Мирошников Ю.И. Вера как феномен культуры	45
Исакова Н.А. Средневековый символизм: знание и вера	51
Попова О.В. Запредельная мудрость буддизма	53
Петухов Д.С., Саловский П.А. Базовые ценности русской культуры	55
Скурыдин С.В. Символическое восприятие в дохристианской Руси	58

ПУТИ К ЗНАНИЮ

Суслов Н.В. Герменевтичность логоса	61
Мясникова Л.А. Опыт – путь к истине	67
Ким В.В., Рыбаков Н.С. О природе истины	74
Мясников А.Г. Проблема поиска основания достоверности теоретического и практического познания	81
Кислов А.Г. Онтогносеологические сюжеты в истории логики: апории Зенона	84
Каюров П.С. Логика вымысла	90
Франц С.В. Роль метафоры в познании	96
Прилукова Е.Г. Полиязычность телевизионных образов	97
Пересторонина Н.Н. Нравственные основания гносеологической проблематики в истории философии	100

МИР НАУКИ

Окладной В.А. Философские проблемы плюралистической методологии науки	104
Назаров И.В. Проблема рациональности знания в геологии	118
Шардыко С.А. Место подпольной и официальной науки в интеллектуальном цикле	124
Супоницкая Л.В. Наука в ситуации постмодерна	129

Просекова М.Н. Постмодернистская критика позитивистской модели научного познания	132
Палымова С.В. Изменчивость критериев научности	134
Уколов С.Ю. Понятие чистой логики Э.Гуссерля и гносеологическая концепция К.Поппера	137
Петров А.П. Идея мессианства и русская наука	139
Пилипишина О.О. Проблема взаимодействия философии и науки в творчестве В.И.Вернадского	142

КОРОТКО О КНИГАХ

Окладной В.А. Отражение, сознание, познание	146
Белоусов А.Б. Вперед к «Началу геометрии»	148
Половников А.Б. История науки как самодвижение системных ансамблей	154
Салихов М.В. Был ли А.А.Любищев платоником, или О чем речь в «Линиях»	156
Об авторах	158
SUMMARY	160

CONTENTS

Loyfman I.Y. PREFACE	3
----------------------------	---

A WORLD OF KNOWLEDGE

Bryanik N.V. CULTURAL-HISTORICAL APPROACH IN GNOSEOLOGY	4
Lobovikov V.O. A FORMAL PHILOSOPHY IN GENERAL AND A FORMAL ONTOLOGY IN PARTICULAR	11
Maksimova S.A. EDUCATIONAL KNOWLEDGE AS A KNOWLEDGE FOR THE SAKE OF PERSONALITY	22
Martishina S.I. AROUND-SCIENCE-KNOWLEDGE: ITS ESSENCE AND STRUCTURE	31
Kotelevsky D.V. FROM DIVERSITIES OF TRUTH'S CONCEPTION TO PLURALITY OF ONTOLOGIES	36
Kislov Al-dr G. CHILDISH DISEASE OF NON-PARTIAL KNOWLEDGE	38
Bogdanova I.N. IN SEARCH OF KNOWLEDGE'S ADEQUATE FORM	40
Miroshnikov Y.I. THE FAITH AS A CULTURAL PHENOMENON	45
Isakova N.A. A MEDIEVAL SYMBOLISM: KNOWLEDGE AND FAITH	51
Popova O.V. A TRANSCENDENT WISDOM OF BUDDHISM	53
Petoukhov D.S., Salovsky P.A. A BASIC VALUES OF RUSSIAN CULTURE	55
Schouryudin S.V. SYMBOLIC PERCEPTION IN PRE-CRISTIAN RUSSIA	58

ROADS TO KNOWLEDGE

Suslov N.V. A HERMENEUTICITY OF LOGOS	61
Myasnikova L.A. AN EXPERIENCE IS A WAY TO TRUTH	67
Kim V.V., Rybakov N.S. ON A NATURE OF TRUTH.....	74
Myasnikov A.G. A SEARCH OF FOUNDATION OF THEORETICAL AND PRACTICAL KNOWLEDGE'S AUTHENTICITY AS A PROBLEM.....	81
Kislov A.G. ONTO-GNOSEOLOGICAL TOPICS IN A HISTORY OF LOGIC: ZENON'S APORIES	84
Kayurov P.S. THE LOGIC OF FICTION	90
Frantz S.V. A ROLE OF METAPHOR IN KNOWLEDGE	96
Prilukova E.G. A PLURALITY OF TV-SHAPES' LANGUAGES	97
Perestoronina N.N. MORAL FOUNDATION OF GNOSEOLOGICAL PROBLEMS IN A HISTORY OF PHILOSOPHY	100

A WORLD OF SCIENCE

Okladnoy V.A. PHILOSOPHICAL PROBLEMS OF PLURALISTIC SCIENCE'S METHODOLOGY	104
Nazarov I.V. A PROBLEM OF KNOWLEDGE RATIONALITY OF GEOLOGY	118
Shardyko S.A. A PLACE OF UNDERGROUND AND LEGAL SCIENCE IN INTELLECTUAL CYCLE	124
Souponitskaya L.V. A SCIENCE IN POST-MODERN SITUATION.....	129

Prosekova M.N. A POST-MODERN CRITICISM OF A POSITIVIST'S SCIENTIFIC KNOWLEDGE MODEL	132
Palymova S.V. CHANGEABILITY OF «SCIENTIFICITY'S» CRITERIA	134
Oukolov S.Y. A CONCEPT OF HUSSERL'S «PURE LOGIC» AND GNOSEOLOGICAL CONCEPTION OF K.POPPER	137
Petrov P.A. AN IDEA OF MESSIAH AND RUSSIAN SCIENCE	139
Pilipishina O.O. A PROBLEM OF PHILOSOPHY-SCIENCE'S INTERACTION IN WORKS OF V.I.VERNADSKY	142

A FEW WORDS ABOUT BOOKS

Okladnoy V.A. REFLECTIONS, CONSCIOUSNESS, COGNITION	146
Belousov A.B. AHEAD TO «ORIGIN OF GEOMETRY»	148
Polovnikov A.B. A HISTORY OF SCIENCE AS A SELF-MOVEMENT OF SYSTEMIC ENSEMBLES	154
Salikhov M.V. WAS A.A.LUBISHCHEV A PLATONIC, OR WHAT QUESTION IN «LINES» IS?	156
ABOUT THE AUTORS	158
SUMMARY	160

Научное издание

СЕРИЯ
«ФИЛОСОФСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ»

Выпуск 3

ЭПИСТЕМЫ
Материалы межвузовского семинара
Альманах

Составление и общая редакция
д-ра философских наук *Н.В.Брянник*

Художник А.Г.Кислов
Компьютерная верстка С.И.Недвига
Корректор Н.А.Зайцева
Печать И.В.Зыкин

Изд. лиц. № 071278 от 25 марта 1996 г. Подписано в печать 15.12.98
Формат 60×84 ¹/₁₆. Бумага офсетная. Гарнитура “Таймс”.
Печать на ризографе. Усл. печ. л. 10,65. Уч.-изд. печ. л. 9,76. Тираж 300 экз.
Банк культурной информации. 620026, Екатеринбург, ул. Р.Люксембург, 56.
Тел./факс: +7 (3432) 22-15-46.

В БЛИЖАЙШИХ ВЫПУСКАХ СЕРИИ
«ФИЛОСОФСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ»:

В.В.КИМ, Н.В.БЛАЖЕВИЧ

ЯЗЫК НАУКИ. ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

В монографии впервые в отечественной литературе предпринята попытка целостного рассмотрения природы языка науки. Выясняются структурные и функциональные особенности языка науки. Дается анализ социокультурной обусловленности становления и развития языка науки. Выделяются основные формы и средства его реализации. Исследуется причина обращения математических знаковых форм в язык науки, и развивается структурно-функциональная концепция языка современной науки.

Для научных работников, преподавателей, аспирантов и студентов вузов.

Н.Е.ЕДАЛИНА

ПРОБЛЕМЫ ЛИЧНОСТНО-ОРИЕНТИРОВАННОЙ ПЕДАГОГИКИ

Курс лекций

В курсе лекций раскрываются особенности личностно-ориентированной педагогики, которая строится на создании условий для саморазвития творческого потенциала, на вере в оптимистическую перспективу, сотрудничество. В лекциях и эссе, их завершающих, акцентируется понимание педагогики как прикладной философии. Для ориентации педагога в условиях современной социокультурной реальности используются достижения комплекса наук о человеке.

Книга адресована преподавателям, аспирантам и студентам гуманитарных вузов, а также всем читателям, настроенным на гуманизацию нашего общества.

Ю.И.МИРОШНИКОВ

**СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ КОММУНИКАЦИЯ
И АКСИОЛОГИЯ ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ**

В монографии рассматриваются проблемы социокультурной коммуникации, которая ставится в зависимость, во-первых, от ценностного измерения мира (деления культуры на «верх» и «низ»), а во-вторых, от форм непосредственного общения людей. Эта основная идея разворачивается на историко-философском и историко-культурном материале. В работе используются также данные лингвистики, литературоведения, социальной психологии, педагогики, позволяющие понять особенности социокультурной динамики, для которой сегодня характерно мощное и неуклонное развитие технических средств создания, распространения и потребления культурной информации. Прикладной смысл выявленных закономерностей раскрывается в образовательной деятельности, процессах популяризации и понимания.

Книга предназначена для научных работников, специалистов СМК, преподавателей, аспирантов и студентов вузов.

В.К. ТРОФИМОВ
ДУША РУССКОГО НАРОДА

Природно-историческая обусловленность и сущностные силы

В монографии представлен современный опыт комплексного обобщения взглядов русских мыслителей на своеобразие национального менталитета – души русского народа. На основе цивилизационного подхода исследуется детерминация душевных свойств русского народа со стороны природных, социальных и духовных факторов. Детально анализируются сущностные силы русской души и специально исследуется их влияние на самобытность исторического развития России, включая события конца XX века.

Книга адресована преподавателям гуманитарных дисциплин высших и средних учебных заведений, аспирантам, студентам и всем, кто интересуется проблемами русского национального самосознания.

И.В. ЧЕРДАНЦЕВА
ИРОНИЯ: ОТ ПОНЯТИЯ К МЕТОДУ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ

В книге определены основополагающие черты категории иронии, характерные для разных этапов ее развития и проведен сравнительный анализ понятия романтической иронии с понятием юмора и остроумия. Анализируются возможности иронии как метода постижения бытия.

Книга адресована преподавателям философии, аспирантам, студентам гуманитарных вузов, а также всем читателям, интересующимся проблемами теории познания и философии культуры.

БЛАЖЕВИЧ Н.В. , СЕЛИВАНОВ Ф.А.
КУРС ЛЕКЦИЙ ПО ЭРИСТИКЕ

Эта книга – введение в предметную область теории искусства спора – эристики. Ее цель – сформировать у читателя понимание основных условий продуктивного спора, ознакомить с типичными ошибками и уловками, которые допускаются участниками спора. В лекциях рассматривается широкий круг проблем стратегии и тактики эриста, искусства осведомления и аргументации, искусства задавать вопросы и отвечать на них, а также истории эристики. Каждая лекция сопровождается практическими советами и упражнениями.

Книга адресована студентам, аспирантам и преподавателям, а также юристам, менеджерам, психологам и другим специалистам, которым полезно знание норм спора.