САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ МВД РОССИИ
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ АГРАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИНСТИТУТ ПРАВОВЕДЕНИЯ И ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСТВА
(Санкт-Петербург)

Серия «Мир философии»

ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ ПОЗНАНИЯ

Учебник для магистров и аспирантов

Рекомендован учебно-методическим отделом университетов России и головным советом «Философия» при Министерстве образования РФ в качестве учебника для магистров и аспирантов естественных и гуманитарных специальностей университетов России к курсам «Философия и методология научного творчества»

Санкт-Петербург
2003

ББК 87

Серия «Мир философии»

*Автор и руководитель проекта – **Виктор Петрович Сальников**,*
доктор юридичческих наук, профессор, академик,
заслуженный деятель науки Российской Федерации,
Вице-президент Российского союза юристов

ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ ПОЗНАНИЯ: Учебник для магистров и аспирантов — Санкт-Петербургский университет МВД России; Академия права, экономики и безопасности жизнедеятельности; СПбГУ; СПбГАУ; ИпиП (СПб.) / Под общ. и науч. ред. В.Л. Обухова, Ю.Н. Солонина, В.П. Сальникова и В.В. Васильковой. – СПб.: Фонд поддержки науки и образования в области правоохранительной деятельности «Университет», 2003. — 560 с.

ISBN 5-93598-086-X

Под общей и научной редакцией

В.П. Сальникова, *доктора юридическ*
заслуженного деятеля науки РФ;
В.Л. Обухова, *доктора философских наук;*
Ю.Н. Солонина, *профессора;*
В.В. Васильковой, *доктора философских наук*

Учебник «Философия познания» написан в соответствии с программой, разработанной по курсам «Философия науки» и «Философия и методология научного творчества». В нем определяется место философии и науки в культуре и в формировании мировоззренческих ориентаций современного человека. Выясняется многообразие форм научного знания, рассматривается структура научного исследования. Подробно анализируются методы научного познания, как общие для всех наук, так и специфические для естественных, социальных и гуманитарных наук. Особое внимание уделяется социальным аспектам науки, а также ее связи с другими сферами духовной жизни человека.

Особенностью данного учебника является органическое сочетание традиционных и новаторских подходов к человеческому познанию. Впервые в учебной литературе рассматривается соотношение научного и вненаучного познания. В рамках этого подхода анализируется взаимоотношение науки с религией, искусством и с реальным жизненным опытом. Плодотворность синтеза научного и вненаучного знания рассматривается на примерах герменевтики, синергетики и ряда других отраслей знания. Обсуждаются общие и специфические аспекты творчества в научном, художественном и социальном познании. Основная цель учебника – познакомить молодого ученого с наиболее актуальными и дискуссионными проблемами современной науки и философии познания.

Учебник ориентирован на магистров, аспирантов и преподавателей естественного и гуманитарного профиля, а также на всех интересующихся проблемами философии познания. В его написании приняли участие отечественные и зарубежные ученые – ведущие специалисты в области философии познания.

© Коллектив авторов, 2003;
© Санкт-Петербургский государственный университет, 2003;
© Санкт-Петербургский университет МВД России, 2003;
© Санкт-Петербургский государственный аграрный университет, 2003;
© Институт правоведения и предпринимательства (Санкт-Петербург), 2003;
© Фонд «Университет», 2003;
© Художественное оформление – «Агентство «РДК-принт», 2003

ISBN 5-93598-086-X

ВВЕДЕНИЕ

Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, — «звездное небо надо мною и нравственный закон внутри меня».

Иммануил Кант

Перед вами учебник, специально написанный для аспирантов и магистров к курсам «Философия науки» и «Философия и методология научного творчества». Длительный спор по вопросу, какой курс философии для аспирантов более необходим, более полезен: общий, но более углубленный, чем для студентов, или философия науки, философия познания, — закончился в пользу второго решения.

Действительно, издревле известно, что главное назначение философии для частных наук состоит в ее методологической функции — быть инструментом познавательной деятельности. Все науки изучают мир, но лишь одна философия серьезно и глубоко исследует проблему: а как его изучать? Философии это наиболее сподручно сделать, ибо она подходит к решению данной проблемы «в чистом виде», без связи с конкретной пользой, решаемой конкретной наукой. В силу этого ее знания являются общезначимыми, полезными в равной мере для представителей любой науки.

А что отличает данный учебник от многих других, посвященных философии и методологии науки? Эти отличия, эти новации определены как условиями, в которых мы все сейчас проживаем, так и составом авторского коллектива данного учебника. Вкратце новаторство состоит в следующем.

Мы живем в переломную эпоху, которая традиционно наступает на стыке веков и тысячелетий. Характерными признаками такой эпохи являются девальвация ценностей, которые служили человечеству на протяжении целого столетия, мучительные поиски новых ценностей и идеалов, отсутствие общепринятых идеологических нормативов и как следствие — бесчисленное разнообразие точек зрения практически по любому смысложизненному вопросу.

Наша эпоха не может не отразиться на составе авторского коллектива. В нем представлены как материалисты, в том числе и самой радикальной,

марксистской формы, так и философы-идеалисты, в том числе и такой крайней его формы, как религиозная философия. Наряду с этими традиционными направлениями в учебнике представлена и позиция реализма, не без основания считающая себя синтезом двух равноодносторонних противоположностей — материализма и идеализма. Как известно, позиции реалистического мировоззрения были сильны в России, особенно в философии, науке и культуре на рубеже XIX—XX веков. Сейчас это направление приобретает новое дыхание, по-новому, с позиции сегодняшнего этапа развития науки, обосновывается его необходимость. С позиции реализма материализм и идеализм понимаются не как взаимоисключающие направления философской мысли, из которых одно должно обязательно победить, а другое — обязательно погибнуть, а как равнонеобходимые, взаимодополнительные направления философской мысли.

Если материалисты традиционно тяготеют к науке, основываются на ее фундаменте, то идеализм традиционно связан с религией и искусством. Реализм, являющийся диалектическим единством материалистического и идеалистического подходов к миру, неминуемо представляет собой синкретическое единство научной и вненаучной форм познания мира и человека. Такое единство, при котором научное и вненаучное познание представлены как несущие каждый свою правду, как взаимодополнительные и одинаково необходимые формы познания мира. И в этом состоит еще один аспект новаторского подхода авторского коллектива к рассматриваемым проблемам. Проблема вненаучного познания вошла уже в стандарты вузовского курса философии. Тем более что эта проблема должна быть поставлена и уяснена в курсе, читаемом для молодых ученых: магистров и аспирантов. Детально специфика и необходимость вненаучного познания обосновываются в учебнике, здесь же мы ограничимся лишь ссылкой на ряд жизненных примеров.

— В юриспруденции судебный процесс осуществляется людьми, имеющими специальное научное знание: прокурорами, адвокатами, судьями. Тем не менее, введение в практику судебных заседаний института присяжных заседателей, т. е. лиц, не имеющих научного познания в сфере правоведения, должно сделать судебный процесс более объективным, более взвешенным. Известно, какую роль в праве играет прецедент, т. е. удачно найденное практическое решение какой-то судебной коллизии. Но практически найденное решение скорее принадлежит к области вненаучного знания, чем строго научного.

— В Санкт-Петербургском государственном университете недавно открыт медицинский факультет, где студенты изучают не только традиционные дисциплины для медицинских специальностей: анатомию, физиологию и т. д., а и древние манускрипты, содержащие тайны народной медицины разных стран.

— Выпускники Санкт-Петербургского государственного аграрного университета сетуют на то, что они изучали только научные дисциплины, но не изучали вненаучные, например астрологию. По их данным, астрологические календари садоводов и огородников действительно дают весомую прибавку к урожаю, но эти знания находились за пределами привычного для сельскохозяйственного учебного заведения круга дисциплин.

— В Медицинской академии последипломного образования читаются курсы биоэнергетики и психотерапии. Еще недавно эти направления официально считались реакционными лженауками. Теперь же осознано, что и биоэнергетика, и психотерапия относятся к личностно ориентированным концепциям и формам практики. Со времен З. Фрейда известно, что основой современной психологии и психоанализа является психология понимания (а не психология объяснения), стремящаяся не столько к научному объяснению психологических процессов, сколько к пониманию уникальности психики пациента и деятельности психотерапевта. Научные знания построены на знании законов, на выстроении причинно-следственного ряда структурно-функциональных соотношений, главная же задача личностно ориентированной психологии и психотерапии состоит в признании уникальности человека как психологического существа. И биоэнергетика, и психотерапия используют психологию, веками наработанную в древних культурах: буддизме (Индия), даосе (Китай), суфизме (Ближний Восток), которые, в принципе, не являются научными, но помогают современному психотерапевту в выяснении уникальности пациента. Поэтому знания, обслуживающие современную психотерапию, в том числе биоэнергетику, являются преимущественно вненаучными, отражающими личный опыт исследователей, а не какие-то внеличностные законы.

Примеры взаимодополнительности, растущего взаимопроникновения (конвергенции) между научным и вненаучным знанием можно было бы без конца продолжать, но и сказанного достаточно, чтобы увидеть, почувствовать проблему, решить которую и пытается авторский коллектив данного учебника.

Несмотря на кажущееся многообразие, даже пестроту собранного в учебнике материала, здесь присутствует ряд фундаментальных обобщающих принципов, которые придают целостность раскрываемой в учебнике концепции. Такая целостность достигается, в частности, применением реалистического мировоззрения, в рамках которого осуществляется преодоление разрыва теории и практики, научного и вненаучного подходов, материалистического и идеалистического способов освоения мира и т. д.

РАЗДЕЛ I.
СООТНОШЕНИЕ ФИЛОСОФИИ, НАУКИ И КУЛЬТУРЫ В ДУХОВНОМ РАЗВИТИИ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

ГЛАВА 1.
МИРОВОЗЗРЕНИЕ И ФИЛОСОФИЯ

§ 1. Исторические типы мировоззрения и его структура

Термин «Weltanschauung» был введен И. Кантом и вначале переводился на русский язык как «созерцание мира». Мировоззрение, по Канту, это результат не столько отражательной, сколько конструктивной деятельности. В середине XIX в. в немецкой идеалистической философии выделяется структурно-созерцательный подход к мировоззрению как представлению о целостности мира безотносительно к человеку. Существующее в литературе структурно-отражательное рассмотрение мировоззрения как раскрытия «мира в целом» является определенным рецидивом традиционного для прошлого структурно-созерцательного подхода к мировоззрению. Но также односторонним является понимание мировоззрения как целеполагания относительно практического освоения мира, поскольку в этом случае сбрасывается его философская составляющая. Как и все формы духовного освоения мира, мировоззрение не есть только сознание (мышление), но есть определенный вид деятельности, включающей в себя цель, стратегию и тактику ее осуществления и т. п. То, что деятельностная направленность философии впервые была разработана в немецкой классической философии и в ней же впервые обоснование получило учение о мировоззрении, подтверждает неразрывную связь учения о деятельности и учения о мировоззрении (возникают одновременно). И хотя до сих пор сущность мировоззрения по-разному понимается разными авторами (если одни отождествляют его с философией, то другие — с совокупностью всех знаний о мире; если одни авторы рассматривают его применимым только к теоретическому сознанию, то другие — и к теоретическому и к обыденному), то в

понимании основного вопроса мировоззрения точки зрения практически всех авторов совпадают.

Основным вопросом мировоззрения является вопрос об отношении человека к миру. Он уточняется, конкретизируется через массу других вопросов: что есть мир, что есть человек, каковы смысл его жизни, его предназначение, тайна его смерти, каковы возможности человека воздействовать на окружающий мир? И т. д.

Все эти вопросы встают перед человеком с тех самых пор, как он себя помнит. Но они по-разному решаются на разных этапах его жизни. И здесь, в зависимости от возраста, степени зрелости личности, можно выделить три основных мировоззренческих типа, уровня.

Уже дошкольник задается вопросами: из чего все происходит, как он в этом мире появился, а чем все закончится? Дети, воспитанные на сказках, и мировоззренческие вопросы решают в русле сказочного сознания. Подобно тому, как первой исторической формой существования мировоззрения человечества был миф, первой формой существования мировоззрения ребенка является мир сказок.

В школьный период утверждается обыденный уровень мировоззрения, включающий традиции, обычаи, а также элементы мифологического, религиозного и научного сознания. Этот уровень мировоззрения складывается в основном стихийно, под влиянием условий жизни, окружения личности: семьи, школы, товарищей, книг, кинофильмов и т. д.

Мировоззрение формируется у человека всю его жизнь, вплоть до самых последних часов, поскольку всю жизнь восстанавливается потребность разрешить противоречия между субъективным миром человека и окружающей его реальностью, между долгом и желанием, свободой и необходимостью, идеалом и реалиями. Но особое значение имеет период юности, ибо именно здесь в целом завершается формирование личности и осуществляется переход мировоззрения на качественно иной уровень — уровень формирования научного мировоззрения. И хотя мировоззрение нельзя сформировать по заказу, ибо это есть такое знание, которое обязательно пропущено через собственный мир субъекта, ответственного за его формирование, наука здесь может подсказать пути, оказать определенную помощь в сознательном выборе мировоззренческой ориентации.

Именно в этот период мировоззрение поднимается до уровня саморефлексии, в связи с чем встают вопросы: что есть мировоззрение само по себе, чем научное мировоззрение отличается от донаучного, почему прежде всего философия отвечает за разработку мировоззренческой проблематики? На все эти вопросы мы и постараемся дать ответы.

Мировоззрение определяется как идейно-философское обоснование основных проблем человеческого бытия. Но такое его понимание созвучно пониманию философии как науки о всеобщих свойствах мира, месте человека в этом мире, его способностях и возможностях познавать мир и воздействовать на него. Это сходство не является чисто формальным — по своей глубинной сути философия и мировоззрение действительно совпадают. Проблема мира в целом философию постоянно интересовала в контексте человеческого существования в этом мире. Тот факт, что философия рассматривает проблемы мира в неразрывной связи с проблемой отношения человека с этим миром, т. е. мировоззренческая насыщенность философии имеет неотъемлемый характер, приводит даже к тому, что ряд ученых отрицают за философией право называться наукой, оставляя за ней право быть лишь феноменом культуры.

Совпадая по сути, философия и мировоззрение не совпадают по содержанию. Мировоззрение, с одной стороны, по объему уже философии, поскольку является ее составляющей. В философии существуют такие разделы, которые в принципе могут и не иметь мировоззренческого содержания (логика научного познания, например). С другой стороны, в формировании, развитии научного мировоззрения, наряду с философией, участвуют и все другие науки, и в этом смысле мировоззрение выходит за пределы философии.

О несводимости мировоззрения к философии говорит и тот факт, что первое существовало еще до возникновения второй, в лоне мифологии и религии. При этом следует учитывать, что в обществе действует единая со всей природой закономерность, согласно которой появление нового вида растения или животного не означает прекращения жизни старого, давшего новому жизнь. Напротив, старое может даже пережить новое. Так происходит и в обществе, где появление нового исторического типа мировоззрения не означает прекращения существования предыдущего исторического типа и где мифологическое, религиозное и философское сознание сосуществуют, образуя подчас самые причудливые сочетания.

Здесь напрашивается следующее замечание. Гегелем была разработана диалектическая концепция развития через снятие, как такое отрицания новым старого, которое сохраняет, удерживает все положительное в содержании старого, в силу чего возникновение нового, по Гегелю, не давало никаких перспектив для продолжения существования старого. В известном смысле эта же концепция была заимствована и марксизмом. В строгом соответствии с ней в первые послеоктябрьские годы страна жила в напряженном ожидании скоро грядущей мировой революции, поскольку считалось, что появление нового

общественного строя не давало никаких перспектив для продолжения существования старого, капиталистического строя. Чуть позже рост атеизации населения явился поводом для метафизически мыслящих администраторов начать процесс разрушения церквей, — за религией отрицались всякие перспективы на существование в будущем. Еще позже — и опять в строгом соответствии с той же чисто спекулятивной концепцией — была разработана программа ликвидации неперспективных деревень.

Во всех этих и многих подобных случаях действительное отрицание новым старого никак не означало уничтожение этого старого. Приспосабливаясь, видоизменяясь, оно продолжало жить, находя свою нишу в общественной жизни, а иногда и рассчитывая на реванш. Итак, возникновение философии не приводит к уничтожению ни мифа, ни религии, вследствие чего анализ основных исторических типов мировоззрения: мифа, религии, философии (или, в более широком плане, науки вообще) — имеет не только историко-теоретическое, но и повседневно-практическое значение.

Миф зарождается в эпоху формирования родового строя как необходимое условие духовного единения людей на основе культа тотема (мифического прародителя данного рода, как правило, животного, реже растительного, происхождения, искаженно отражающего действительное единство человека с природой) и культа предков. Мифология характеризуется как мировоззрение, поскольку все основные проблемы последнего в ней уже представлены: происхождение мира и его устройство (хаос и космос), пути возникновения наиболее важных явлений природы и общественной жизни, тайны рождения и смерти человека, его место и предназначение в мире.

В эпоху, когда зарождалась мифология, основным видом человеческой деятельности было не производство продуктов (скотоводство и земледелие), а присвоение данного природой (охота и собирательство). Поэтому главный упор в мифологическом сознании делался не на осмысление естественных закономерностей, а на целесообразность деятельности, что привело к наделению сознанием и волей всей природы. Магия, ритуалы, заклинания, жертвоприношения, вера в предопределенность судеб человеческих одушевленными силами природы — вот что характеризует мировоззрение первобытного человека. *Миф есть первая синкретическая (нерасторжимая, целостная) форма общественного сознания, в которой причудливо сочетались верные наблюдения с вымыслом, реальное и иллюзорное, материальное и идеальное.*

В этом своем классическом виде мифологическое сознание гибнет вместе с античной эпохой, но элементы его, иногда значительные, продолжают жить и поныне, и можно предположить, что миф

еще очень долго будет существовать как необходимая форма освоения действительности.

В эпоху «развитого социализма» наиболее распространенными были миф равенства, миф общенародного государства и т. п. В последнее время в связи с мощным всплеском иррационализма мифотворчество приобретает еще большие масштабы. Социально-экономический и политический кризис, переживаемый обществом, отсутствие ясных и убедительных рецептов выхода из этого кризиса, известный паралич экономической, политической, социологической и других наук образуют определенный вакуум, который мгновенно заполняется неомифологией. Существуют как мифы, зарождающиеся стихийно, «снизу», так и внедряемые сознательно, «сверху». Причем мифы стараются проникнуть во все поры социального организма, не только в сознание, но и в саму «плоть» общественной и частной жизни. Здесь и политические мифы, когда та или иная группировка, движение приписывают своим лидерам и их программам чудодейственную силу, что вызывает чуть ли не религиозный экстаз у их сторонников, и экономические мифы, когда мифологизируется способность рынка быть панацеей от всех наших бед, и медицинские мифы, когда чудесное исцеление от бесчисленного числа заболеваний обещается после нескольких сеансов телеговорильни.

Мифология все более осваивает внеземной мир (рассказы «очевидцев» встреч с НЛО проникают уже на Центральное телевидение), а земной мир все более оказывается подчиненным небесному, о чем не перестают напоминать прорицатели, предсказатели, колдуны белой и черной магии и пр., — представлен весь набор эпохи мифологического сознания. Но есть, разумеется, и отличие от классического мифа первобытной эпохи: нынешние мифы зачастую (но не всегда) пытаются найти подпорку либо в научной и околонаучной аргументации, либо в религиозной, либо в той и другой одновременно, т. е. налицо богатая палитра всевозможных эклектических сочетаний разных исторических типов мировоззрения.

Мифологическое мировоззрение, развиваясь, неизбежно превращается в условиях перехода к классовому обществу в религиозное мировоззрение. Между мифом и религией существует тесная связь, сходство: отражение действительности в фантастической форме, наделение вещей и явлений сверхъестественными свойствами, одухотворение материального и опредмечивание идеального. Религиозно-магические обряды входят в состав мифологии на зрелом этапе ее развития, а мифы — неотъемлемое слагаемое любой религии.

Но религия не только порождается мифом, развивает его, но и отрицает: если мифология не знает разделения веры и знания, естествен-

ного и сверхъестественного, поскольку всякий мифический объект для нее достоверен и очевиден, то религия раздваивает единый мир на мир сверхъестественный и мир естественный; если в мифологии борьба человека с силами природы изображается как героическая борьба, в которой человек дерзает вступить в единоборство с самим богом, то религия низводит человека до положения «раба божьего», всецело уповающего на божественную благодать.

То, что религиозное мировоззрение не столько продолжает мифологическое, сколько отрицает его, прекрасно иллюстрирует наша действительность, когда наиболее негативно-принципиальная оценка распространения неомифологии в обществе дается со стороны служителей культа. Здесь, впрочем, религия верна своим извечным традициям: вспомним, например, судебный процесс над древнеримским писателем Апулеем за связь с магией и чарами. Это и понятно, поскольку распространение веры в колдунов, прорицателей естественным образом сужает социальную базу верующих в традиционные религиозные догматы. Кроме того, здесь сказываются глубокие корни в культуре и сильные интеллектуальные традиции религии.

Суть любой религии — вера в сверхъестественное. Из нее вытекают, ею определяются такие компоненты религиозного мировоззрения, как вера во всемогущество Бога-творца, представление о бессмертии души, вера в «спасение».

Научное, философское мировоззрение, приходящее на смену мифологическому и религиозному, находится с ними в отношениях диалектического противоречия, предполагающего как различия, так и единство. Если религия основана на догмах, то наука — на сомнении («подвергай все сомнению»), если целью религии является служение вере, то целью науки — пытливые поиски истины, если религия исходит из непререкаемых авторитетов, то наука невозможна без независимости и свободы. (Мы описываем здесь лишь господствующие тенденции, прекрасно сознавая, что реальная жизнь полна исключений: существуют как «еретики» в религии, так и ортодоксальные мыслители в науке. И, например, совершенно прав был Э. Мах, заявивший, что вера в непогрешимость механики И. Ньютона на целое столетие задержала развитие человеческой мысли в области физики).

Между тем между религией и философией существует и глубокое внутреннее единство. Не случайно поэтому существование религиозной философии, внесшей несомненный вклад в мировую культуру. Единством мифа, религии и философии является их мировоззренческая составляющая, решение ими одних и тех же всеобщих, т. е. вечных, проблем человеческого бытия.

Деление мировоззрения на три рассматриваемых исторических типа является лишь самой общей, приблизительной его классификацией, поскольку каждый исторический тип включает в себя огромное множество подтипов. В случае философии, например, речь должна идти о таких подтипах, как материалистическое и идеалистическое, метафизическое и диалектическое, а также рационалистическое и иррационалистическое мировоззрение.

Кроме того, типология мировоззрения может быть проведена и по другому основанию — по субъекту, и тогда в качестве типов выделяются индивидуальное, групповое, классовое, национальное и общечеловеческое мировоззрение. Каждый из этих типов мировоззрения имеет свои качественные особенности и может рассматриваться относительно обособленно от других типов. Так, например, анализ индивидуального мировоззрения оказывается наиболее плодотворным при исследовании творчества выдающихся ученых. В этом случае более выпуклой становится не только ценность их известных открытий, но и допущенные ошибки, а также еще не востребованные их идеи.

Мировоззрение не является собственностью только философии. По мере фундаментализации конкретных наук, насыщения их философским содержанием, их гуманизации мировоззренческая функция становится все более очевидной. Известная конвергентность, растущая взаимная потребность и взаимопроникновение философии и конкретных наук являются общей закономерностью их развития. Отсюда следует, что формирование научного мировоззрения, его структура не могут быть поняты без учета как философии, так и гуманитарных и естественных наук.

Мировоззрение образует не сумма естественных и общественных наук, а их особый сплав, осуществляемый философией. Естественнонаучные знания при этом включаются в мировоззрение в «снятом виде», пропущенные сквозь призму оценочного отношения к миру. Это же относится и к комплексу социально-гуманитарных наук. Переоформленные таким образом элементы научного знания входят в мировоззрение не разобщенно, а в интегрированном виде, как частица единого сплава мировосприятия в целом: ведь философия в силу специфики своего предмета является наукой обобщающей, синтезирующей достижения различных видов человеческого познания.

Возрастание роли мировоззрения в общественной жизни, связанное с ростом демократических свобод и прав человека, вынуждает ученых исследовать его более тщательно и рассматривать системно. В ходе его различают исходное мировоззрение, формируемое у личности на уровне обыденного сознания, и научное мировоззрение, сознательно формируемое в процессе воспитания и обучения.

Исходное, так называемое ненаучное, мировоззрение, не подкрепляемое непосредственными научными данными, не опирающееся на современную науку, есть самое распространенное, постоянно встречающееся мировоззрение среди людей. Именно в нем развертываются все самые интересные его коллизии. Игнорирование до недавнего времени существования множества пластов реального мировоззрения, воплощающих фактический стержень проживания человеческих жизней, попытка насадить единое догматическое мировоззрение осознаются сейчас как проявление корыстных интересов административно-бюрократического аппарата, для которого человеческое разнообразие, дарование, талант представляли смертельную угрозу. Ведь в формировании мировоззренческой ориентации человека важный вклад вносят повседневный опыт людей, непосредственные условия быта и жизни, переживания, эмоции и т. п.

Уступая в многоплановости, многоцветности исходному мировоззрению, научное, философское мировоззрение в то же время имеет свои преимущества, делающие его более адекватным сознанию и деяниям высокообразованной личности.

Следует еще раз подчеркнуть, что сами по себе ни философия, ни естественные и другие науки мировоззрения не формируют. Для этого необходимы, с одной стороны, убежденный педагог, способный к проблемному, диалоговому общению, с другой — мыслящий учащийся, задумывающийся о смысле человеческого бытия.

§ 2. Картина мира как сплав естественнонаучного и философского воззрения на мир

Известно, что мировоззрение включает в себя не все знание о природе, а наиболее общие представления о ней, вследствие чего ученые выделяют в естественных науках следующие элементы, являющиеся промежуточными этапами на пути формирования мировоззрения: картину мира, идею, стиль мышления, парадигму.

Мировоззрение не сводится к картине мира, но в то же время без соответствующей картины мира не существует. Картина мира является синтезированным, целостным представлением о природе на данном этапе развития научного знания. В ней синтезированы результаты конкретных наук со знаниями мировоззренческого характера. В процессе обучения, а затем практической деятельности специалистам приходится постоянно сталкиваться с минимизацией и актуализацией, свертыванием и развертыванием информации, опредмечиванием и распредмечиванием знаний. Эти процедуры связаны с формированием и использованием научной картины мира, являющейся одним из элементов мировоззрения.

Методологической основой выделения локальных картин мира является проведенное Ф. Энгельсом разделение основных форм движения материи. При этом синтез физической, химической и биологической картин дает естественнонаучную картину природы. В прошлые века, когда основное развитие получала физика, естественнонаучная картина природы и физическая картина природы зачастую отождествлялись. В настоящее время химия и биология убедительно показали свою самостоятельность и фундаментальность. Не случайно, например, термин «химическая картина природы» в последнее время приобретает все большие права гражданства. Отождествление же рядом авторов естественнонаучной и физической картины природы уже не имеет под собой оснований, является рецидивом представлений прошлых веков.

Некоторые представители естественных наук видят мировоззренческую функцию своей науки лишь в том, что в ней проявляются те или иные философские положения. Такой взгляд на мировоззрение является устаревшим, он был свойствен тому времени, когда только философия была способна давать подлинно синтетическое знание, а потому отождествлялась с мировоззрением в целом. Сейчас философия отказалась от претензии быть «наукой наук», а конкретные науки перешли от собирания и анализа эмпирического материала к теоретическому синтезу знания и поэтому приобрели собственное мировоззренческое лицо. Хотя в формировании научной картины мира участвует философское знание, сама эта картина вырабатывается прежде всего естествоиспытателями. Причем последние способны озадачить философов, заставить их внести существенные коррективы в общее мировоззрение. Так, новейшие космические исследования показали, что бытовавшие с XVI века представления о широком распространении жизни во Вселенной несостоятельны, что жизнь на Земле является уникальным явлением [1]. Это, бесспорно, внесет коррективы в традиционные представления философов о жизни в сторону более ответственного к ней отношения.

Общенаучная картина мира есть предельная форма систематизации теоретического знания. Она представляет собой высшую ступень в иерархии форм научного знания. Двумя важнейшими ее составляющими являются естественнонаучная картина природы и социальная картина мира. Общая научная картина мира не может быть разработана без учета специфики социальной формы движения материи. В последнее время получила обоснование картина общественной жизни как важнейшего элемента научной картины мира. Исследователи отмечают, что без включения социальной картины мира общую картину мира построить невозможно. Социальная форма движения не

просто локальный фрагмент, а своего рода универсальный интегратор всего предшествующего. Представление о социальной картине мира тесно связано с преобразующей деятельностью человека, с изменениями, которые вносит в природный мир техносфера, искусственные материалы, индустрия культурных ценностей. Естественнонаучные знания включаются при этом в «снятом» виде, пропущенные сквозь призму оценочного отношения человека к миру. Это же относится и к комплексу социально-гуманитарных наук, достижения которых также включаются в мировоззрение не в непосредственном виде, а через призму общечеловеческих, национальных, социально-классовых и личностных позиций и интересов людей. Переоформленные таким образом элементы научного знания входят в мировоззрение не разобщенно, а в интегрированном виде, как частицы единого сплава мировосприятия в целом. Именно из этого вытекает первостепенное значение философии в формировании научного мировоззрения, ведь философия в силу специфики своего предмета является наукой обобщающей, синтезирующей достижения различных видов человеческого познания, что делает ее квинтэссенцией всей духовной культуры человечества.

Мировоззренческая культура связана, с одной стороны, с усвоением достижений, традиций прошлого, с другой — с новаторским, творческим их применением, что особенно важно в наше многослойное, бурное время. Из обусловленности мировоззрения производственными отношениями, формой собственности вытекает, что по мере усиления дифференциации общества в нем следует ожидать появление качественно новых мировоззренческих типов. Если раньше говорили о едином, марксистско-ленинском мировоззрении, то сейчас осознается множественность его типов, существующих в нашем обществе. И такой подход является единственно научным, если под научностью понимать объективно-верное отражение действительно существующего многообразия.

Это разнообразие, эта мировоззренческая свобода имеют свой подлинный смысл только в том случае, когда они не приводят к истребляющей войне локальных (национальных, классовых, религиозных) мировоззрений, а являются основой построения цельного мировоззрения, объединяющего человеческий род общей ответственностью.

Для решения этой задачи важнейшее методологическое значение имеют идеи величайшего ученого-энциклопедиста В. И. Вернадского. Еще в юношеском возрасте, спрашивая себя в дневнике, зачем нужно вырабатывать в себе мировоззрение, Вернадский записал: «Для ясного осознания гуманистической природы науки, которая работает для поднятия и улучшения человечества; чтобы не замыкаться в

узком кругу своей специальности, ибо когда теряется мировоззрение, теряется высшее осмысленное удовольствие, доставляемое наукой; для деятельностно-преобразующего отношения к миру, обществу, в котором ты живешь и которое движешь к своему идеалу, чтобы и ты сам, и другие после тебя достигли наивысшего счастья» [2].

Изучая историю науки, Вернадский писал, что научное мировоззрение меняется со временем, оно не есть нечто неизменное. Поэтому только часть господствующих ныне идей может перейти в будущее, другая же часть будет выработана ходом времени отдельными людьми или группами, стоящими, как правило, в стороне от господствующего мировоззрения. Поэтому истина нередко в большей степени открыта еретикам, чем ортодоксальным представителям научной мысли.

Вернадский хорошо видел нетождественность понятий «научное мировоззрение» и «научная истина», ведь только часть господствующего мировоззрения составляет истинное знание, остальная часть может быть фикцией. Поскольку более истинное познание отдельных ученых или даже целых групп не принимается во внимание господствующим мировоззрением, постольку мировоззрение любой эпохи, как правило, не отражает полностью научную истину своего времени. Так, например, Птолемеево представление о Вселенной входило в состав научного мировоззрения известной эпохи, в то время как многие истинные научные теории длительное время отвергались научным сообществом. Чтобы истина была понята современниками, одной хрустальной ясности и стройности, строгого доказательства еще недостаточно. Нужно совпадение нередко совершенно исключительных благоприятных условий, нужна долгая работа, принимающая во внимание настроение и привычки мыслящих людей науки. Ведь научное мировоззрение — сложное и своеобразное выражение общественной психологии [3]. (Здесь Вернадским метко схвачено определенное сходство научного и обыденного мировоззрения: тому и другому присущи элементы неистинного знания, там и там существуют психологические стереотипы, препятствующие усвоению новых истин).

Вместе с тем Вернадский ясно видел неразрывную диалектическую взаимосвязь научного мировоззрения и научной истины: «Для научного развития необходимо признание полной свободы личности, личного духа, ибо только при этом условии может одно научное мировоззрение сменяться другим, создаваемым свободной, независимой работой личности. С другой стороны, научное мировоззрение — есть то мировоззрение, которое вырабатывает и развивает научную истину, т. е. такого рода независимую от личности часть знания, которое является уделом всего человечества без различия рас, племен и времен» [3].

Очень важным, хотя и не осознанным до конца нашим временем является утверждение Вернадского о том, что любая одна наука не в силах выработать мировоззрение, для этого необходимо использовать опыт других сторон духовной жизни человечества: «В общем мы не знаем науки, а следовательно, научного мировоззрения, вне единовременного существования других сфер человеческой деятельности; и поскольку мы можем судить из наблюдения о развитии и росте науки, все эти стороны человеческой души необходимы для ее развития, являются той питательной средой, откуда она черпает жизненные силы, той атмосферой, в которой идет научная деятельность». Здесь особенно он выделяет важность союза философии и естествознания, выступая решительно против попыток заменить философию наукой: «... иногда приходится слышать, что роль философского мировоззрения и даже созидательная и живительная роль философии для человечества кончена и в будущем должна быть заменена наукой... Никогда не наблюдали мы до сих пор в истории человечества науки без философии, и, изучая историю научного мышления, видим, что философские концепции и философские идеи входят как необходимый, всепроникающий науку элемент во все времена ее существования» [3].

Эти идеи В. И. Вернадского — важнейшие методологические установки, которые должны быть использованы при формировании личности, стремящейся к знаниям. Они подтверждают справедливость суждения бывшего «научного еретика», что многие важные истины зарождаются вне столбовой дороги ортодоксальной научной мысли.

§ 3. Философия реализма как фундаментальный синтез материализма и идеализма. Исторические формы реалистического мировоззрения

Мировоззрение определяется прежде всего тем, как решается проблема бытия. В традиционном плане онтология, т. е. философское учение о бытии, трактовалась как учение о мире, каким он существует вне и независимо от человека. Такое представление об онтологии вытекало из определения материи как объективной реальности, существующей вне и независимо от человека. Таким образом, уже здесь, в исходном философском учении происходит разрыв материи и духа и противопоставление их друг другу. При этом понятие «дух» закрепляется за человеком, а материя оказывается лишенной духа. А многочисленные попытки в истории философии перебросить мост от материи к духу или от духа к материи не давали должных результатов.

В этих условиях мы предлагаем новую парадигму, т. е. новый стиль мышления, новую мировоззренческую систему. Парадигма эта сводится к тому, что в действительности материя и дух представляют

неразрывное внутреннее единство на всех уровнях организации бытия. Это значит, что дух соотносится не только с человеком, но, в принципе, с любым состоянием материи. В известном смысле можно утверждать, что одушевленной оказывается вся материя, но, конечно, не в духе традиционного панпсихизма, о чем подробнее будет сказано ниже.

При этом мы не можем здесь согласиться с Тейяром де Шарденом в том, что духовная (по его терминологии — радиальная) составляющая эволюционного процесса соединяется с материальной (тангенциальной) составляющей только тогда, когда она достигает сравнительно высокого уровня организации, т. е. на высоких уровнях эволюции материального мира [4]. Получается, что, пока материя не достигла высоких уровней организации, материя и дух оказываются оторванными друг от друга. Фактически близка к этой точка зрения марксизма, упорно отстаивающего тезис о том, что дух соотносится только с человеком, как высшим продуктом эволюции. Правильнее здесь будет говорить о том, что интенсивность проявления духа на разных уровнях организации материи будет различной, но духовный компонент присущ материи на любом уровне.

Для научного мышления характерно глубокое убеждение в том, что любой материальный объект может быть представлен в виде некоторой совокупности пространственно локализованных элементов и системы отношений между ними. В этом случае как раз и происходит разрыв между материей и духом, ибо что касается духа, то он не может быть выражен в рамках строго научных, пространственно-временных представлений, в системе категорий «пространство», «время», «причинность» и др. Многовековые попытки науки сделать это ни к каким положительным результатам не привели. И как следствие данного положения — изгнание понятия «дух» из научно-материалистической философии. Маркиз де Сад, известный не только как скандальный писатель, но и как философ-материалист, в своем произведении «Тереза-философ» выразил эту ситуацию, новое отношение к духу предельно четко и ясно: «Что такое сознание? Как оно так может: существовать и одновременно нигде не быть? Если оно где-то есть, то оно должно занимать какое-то место, если оно занимает место, то ясно, что оно из чего-то состоит, а если оно из чего-то состоит, то это и есть материя. Значит, дух, сознание есть химера или же это — проявление материи». Итак, если дух существует, значит, он должен занимать какое-то пространство, если он занимает какое-то пространство, значит, он имеет качественную определенность. Иными словами, дух — либо материя, ее проявление, либо химера. Так и считала научная философия два последних столетия. А между тем существует

огромный исторический опыт, который не позволяет вписать проблему духа в столь простую схему.

Утверждение новой онтологии сопровождается созданием новой картины мира. Существующая картина мира носит явно выраженный сциентистский характер, что четко выражается в ее традиционном названии «научная картина мира». Поскольку она носит последовательно научный характер, в ней, естественно, не нашлось достойного места для человека. Поэтому не удивительно, что, наряду с ней, во все времена, вплоть до настоящего, формируются такие картины мира, как художественная, философская, религиозная, мифологическая и т. п. Все эти картины мира существуют изолированно и очень трудно поддаются стыковке и интеграции.

Конечно, и раньше были определенные догадки по поводу такой картины мира на разных этапах развития человеческого общества. Здесь можно указать на взгляды представителей эпохи Возрождения (Леонардо да Винчи, Дж. Бруно и др.), а также представителей русского космизма (А. Л. Чижевский, В. И. Вернадский, Л. Н. Гумилев и т. д.). В качестве примера можно указать также принцип «позитивного всеединства» В. С. Соловьева, философию «общего дела» Н. Ф. Федорова, на понимание человека как конспекта мира у П. А. Флоренского. Однако положения всех указанных авторов, как правило, формулировались в виде интуитивных догадок. Мы же сознательно используем целостный подход и соответствующую методологию для построения новой онтологии и соответствующей ей картины мира.

В истории человеческой мысли были уже многочисленные попытки преодоления разрыва материи и духа, создания целостной интегративной картины мира. При этом предлагались самые разнообразные формы синтеза, что нашло свое отражение в различных названиях, среди которых чаще других встречаются «гилозоизм», «панлогизм», «пантеизм» и др.

Гилозоизм (в переводе с греческого — вещество и жизнь) — философское учение об универсальной одушевленности природы, приписывающее способность ощущать и мыслить всем формам материи. Хотя термин «гилозоизм» был введен только в XVII в., сами гилозоисты существовали и раньше. Классическим трудом, дающим яркое представление о гилозоизме, является работа Дж. Бруно «Диалоги».

Пантеизм (в переводе с греческого — все и бог) — философское учение, отождествляющее понятия «бог» и «природа». Пантеисты утверждали, что одушевленность природы гарантируется тем, что сама природа есть бог, т. е. самой природе приписываются все свойства духа, по крайней мере уровни одушевленности, присущие человеку. Известно, например, что Б. Спиноза приписывал своей субстанции (при-

роде) способность мыслить, объявив мышление, наряду с протяженностью, ее атрибутом, т. е. неотъемлемым свойством.

Панпсихизм (в переводе с греческого — все и душа) — философское учение, по которому вся природа обладает одушевленностью, психикой. Среди психологов одно время широкое распространение получили представления, что психика присуща не только человеку и высшим животным, но и другим материальным объектам. Этой позиции в той или иной мере придерживались и некоторые философы, среди которых можно назвать Д. Беркли, Д. Юма и Э. Маха.

Панлогизм (в переводе с греческого — все и учение) — философское учение, согласно которому единственными движущими силами всякого развития в природе и обществе являются законы логики. Панлогизм, наиболее полно развитый в философии Г. Гегеля, фактически приписал не только человеку, но и всей природе способность к логическому мышлению.

Нью-эйдж (в переводе с английского — новый век) — современное учение, широко использующее научную аргументацию и массовую культуру для объяснения единства материи и духа. Но, на наш взгляд, обыденный уровень, на котором ведется рассмотрение проблемы, приводит к тому, что и дух и материя оказываются крайне слабо выраженными.

Для лучшего выявления позитивных и негативных сторон существующих попыток синтеза материи и духа рассмотрим одно из этих учений, наиболее близкое к реализму в нашем его понимании, пантеизм, более подробно.

Нам представляется, что пантеизм является учением привлекательным для философии, ибо оно стремится объяснить многообразие мира из некоторого единого принципа, содержащего в себе жизнь и разумность. Теоретически пантеизм можно представить себе в двух формах, которые и были реализованы в ходе развития религиозной и философской мысли. С одной стороны, можно представить себе положение, когда единичное и многообразное (природа) исчезают, растворяются в бесконечном единстве божественного бытия, а с другой — когда бесконечное единство (Бог) разливается во всяком многообразии явлений.

Итак, мы видим, что в рамках пантеизма четко ставится проблема соотношения материального и духовного (Бога и Природы). И решение предлагается как слияние этих двух принципиально противоположных начал, в результате чего исчезает одна из противоположных сторон: либо Природа растворяется в Боге, либо Бог разливается во всей Природе. Здесь предполагается, что материальное и духовное в своей основе имеют все же нечто общее.

Мы же исходим из того, что материя и дух являются слиянно-неслиянными. В таком случае проблема с самого начала выводится за границы пантеистических представлений. Эти начала взаимно дополняют друг друга и всегда сосуществуют друг с другом: материя не существует без духа, а дух без материи (природы). Но они не могут превращаться друг в друга, что вовсе не исключает их взаимного влияния. По обосновываемому нами реалистическому мировоззрению, материя и дух, составляя единую субстанцию, представляют, тем не менее, два разных лика этой субстанции. Иными словами, реализм на место привычных монизма и дуализма с необходимостью ставит *дуалистический монизм*, признающий единую субстанцию, но с двумя противоположными ликами, не сводимыми один к другому. Здесь может быть установлена аналогия с известным в психологии явлением: психо-физиологическим парадоксом. Данный парадокс заключается в том, что психическое не выводимо полностью из физиологического, хотя и находится с ним в нерасторжимом единстве.

Все перечисленные концепции, пытавшиеся установить единство материи и духа (гилозоизм, панпсихизм, пантеизм, нью-эйдж, панлогизм и другие), оказались несостоятельными потому, что они с самого начала исходили из тезиса, что материя и дух в чем-то являются если и не тождественными, то, по крайней мере, аналогичными друг другу, что предполагало их выводимость одного из другого. И не случайно, поэтому, вечно существующие в философии попытки преодоления дуализма материи и духа так и не дали должных результатов, которые бы были приняты научным сообществом.

Вместе с тем движение научного сообщества к согласию, компромиссам, а также все большее внимание к вненаучным методам познания, к союзу философии с другими отраслями духовной деятельности создают реальные предпосылки для превращения реализма в одно из важнейших, если не самое важное философское направление.

В движении к реализму у философии есть и свои собственные внутренние предпосылки. Дело в том, что всем наукам присущи две противоположные тенденции развития: дифференциация и интеграция. Действительны они и для философии, причем в последние века преобладала первая тенденция — дифференциация, разложение. Это привело к тому, что когда-то единая философия разделилась на множество мелких самостоятельных учений, мало или никак не связанных друг с другом. Если философию сравнить со священным сосудом, в котором хранились высшие достижения человеческого духа, то сейчас этот сосуд разбился на множество мелких осколков, и каждый именно себя считает хранителем и продолжателем вековечных традиций. Практически каждый из этих осколков (направлений), как это ни парадоксально зву-

чит, претендует на определенный синтез, не осуществленный никем до него. Так, практическая философия соединила теорию с практикой, психоанализ — философию с решением задач в психиатрии, позитивизм применил философскую методологию к решению актуальных проблем науки, экзистенциализм, соединив философию с искусством, решил смысложизненные проблемы философского существования, марксистская философия соединила философскую теорию с практикой революционного преобразования мира и т. д.

В отличие от всех существующих школ и направлений, реалистическая философия единственная способна осуществить не *локальный*, а *глобальный* синтез. Это связано с предельно широким содержанием, которое исторически вкладывается в термин «реализм». Этим термином, во-первых, обозначается идеалистическое направление развития философской мысли. Здесь уместно вспомнить реализм средневековой философии, который, признавая реальность существования универсалий (общих понятий), фактически восходит к идеализму Платона. Реализмом, во-вторых, обозначалась и материалистическая ветвь философии: от А. И. Герцена в XIX веке до реализма и неореализма современной англо-американской философии (Дж. Мур). Реализмом, в-третьих, называется направление в философии, пытающееся синтезировать крайности материализма и идеализма.

По-видимому, первым, кто это пытался сделать, был Фома Аквинский, который, преодолев крайности реализма и номинализма, свое направление назвал «умеренным реализмом». И хотя его реализм нельзя назвать полным, поскольку он был осуществлен в рамках ортодоксального богословия, но Аквинский сделал главное для реализма: он объявил о необходимости синтеза науки и религии, т. е. научного и вненаучного знания.

Первым реалистом в рамках рационалистической философии был И. Кант. Для традиционно мыслящих материалистов и идеалистов позиция Канта представлялась непоследовательной, противоречивой, и ему в равной мере доставалось и от материалистов, и от идеалистов. Кант добавил еще одно важное звено в здание реалистического мировоззрения: он показал необходимость сочетания чисто рационалистических подходов с творческим воображением, без которого знание о мире не может быть полным. Вот что по поводу реализма писал последователь И. Канта Ф. Шеллинг: «Поскольку я познаю, объективное и субъективное так объединены в самом знании, что невозможно одно счесть более первичным, чем другое. Нельзя различить, что ранее, что позже — единство того и другого дается сразу... Наподобие этих двух деятельностей совершенно так же обусловливают друг друга идеализм и реализм. Если рефлексия распространяется лишь на

идеальную деятельность, то получается идеализм с его утверждением, что предел полагается единственно самим Я. Если же рефлексию я обращаю исключительно на реальную деятельность, то получается реализм, характеризующийся утверждением, что предел не зависит от Я. Если же рефлексия моя распространяется на то и другое, то возникает нечто третье, что можно назвать идеал-реализмом, или тем, что до сих пор было известно под наименованием трансцендентального идеализма» [6]. Реализм изначально исходит из признания неразрывной связи теоретических конструкций и практической деятельности людей, объективного существования предметов и субъективного (творчески-преобразующей деятельности познающего субъекта), материального и идеального. Эти идеи получили широкое распространение в России. Влияние Шеллинга на русскую духовную культуру осуществлялось наиболее ощутимо по двум каналам: через философию и искусство, тесно взаимодействующих между собой.

Следует отметить, что реализм в России имел свою специфику. С одной стороны, он проявлялся в многообразии форм: наука, искусство, философия, политика, педагогика, а с другой — в силу этого обстоятельства, имел размытые границы. Ярким представителем реализма в науке был Д. И. Менделеев, который, преодолев противоположность материализма и идеализма, считал, что окружающему миру изначально присущи три равнозначимые составляющие, а именно: материя, энергия и дух.

В философии позиции реализма последовательно придерживался А. И. Герцен, который признавал универсальность ума как всеобщего свойства материи и тем самым как бы перебрасывал мост между материей и духом. Как известно, в последовательном идеализме и материализме все выводится исключительно из духа или материи, и поэтому переходной мост становится бессмысленным. Свое мировоззрение реализмом называл и Д. И. Писарев. Реализм у него означает переход от философии теории к философии практики.

В искусстве XIX в. широкое распространение получило течение, также присвоившее себе название реализма. Реалисты, пытаясь отразить действительность таковой, какова она есть, с необходимостью должны были рассматривать ее как единство материи и духа. Это можно видеть хотя бы на примере передвижников, наиболее стойких приверженцев реализма в изобразительном искусстве. Они открыто порвали с официальной академической традицией в живописи, требовавшей следовать классическим эталонам, идеалам, и ориентировались на изображение реальных процессов и явлений окружающего мира. Например, в картинах И. Левитана единство материи и духа воплощалось в единстве душевного мира автора с реальным пейзажем. Все сказанное

в равной мере относится и к другим видам искусства: музыке («Могучая кучка»), литературе (от А. Пушкина до Ф. Достоевского). В более позднем течении социалистического реализма найденная гармония духа и материи была, к сожалению, нарушена вследствие доминирования идеи революционного развития, подобно доминированию идеи Бога в средневековой схоластике. Здесь мы видим неумолимое проявление положения диалектики о смыкании крайностей, переходе их друг в друга: доведенный до предела материализм неминуемо становится идеализмом, в соответствии с которым жизнь начинает восприниматься не такой, какая она есть на самом деле, а через призму революционной идеи об этой жизни.

В сфере политики реализм представляли С. Суворов, А. Луначарский, В. Базаров, А. Богданов и др. Их манифестом была книга «Очерки реалистического мировоззрения», изданная в 1904 г., где перечисленные авторы подробно излагали свою позицию.

Теоретические концепции реализма находили свое выражение и в обыденной жизни, в частности в деятельности появившихся в это время многочисленных реальных училищ, которые ставили в качестве основной задачи гармоничное сочетание процессов образования и воспитания с получением навыков, необходимых для успешной профессиональной деятельности. Таким образом, мы видим, что реализм не является чисто философским направлением, ибо требует объединения всех основных сфер духовной деятельности человека (философии, науки, искусства, политики, педагогики) со сферами практической деятельности, а потому он проявляется в каждой из них специфическим образом.

Итак, реализм понимался неоднозначно не только в истории мировой философской мысли, но и в истории русской культуры. Если реализм Писарева тяготел к вульгарному материализму и противопоставлялся только идеализму, то реализм типа Богданова — Базарова имел явную идеалистическую окраску; недаром свой реализм они определяли как «чистый идеализм познания». Наиболее взвешенным и аргументированным нам представляется понимание реализма, данное Д. И. Менделеевым. Поскольку предложенное им понимание реализма наиболее созвучно нашему, остановимся на его взглядах подробнее.

Прежде всего следует отметить, что Менделеев оставался на прочных научно-материалистических позициях, не впадал в идеалистическую крайность, как Луначарский с товарищами: «Мировая трагедия на том и основана, что духовное, внутреннее и личное не существуют сами по себе, без материального, внешнего и общественного и сими последними в такой же мере определяются, как и обратно, с тем яв-

ным ограничением, что материально-внешнее, что бы ни говорили Платон и всякие иные мудрецы, возникает раньше, начальнее и назойливее духовно-внутреннего» [7].

Из признания факта исторической, генетической первичности материального перед идеальным в общественной жизни, а также факта, что материальные потребности должны удовлетворяться «первее всего», Менделеев не делал вывода об онтологической первичности материального или об его первостепенности. Напротив, в плане онтологическом материя и дух — равновеликие составляющие, поскольку в качестве вечной, несливаемой, исходной, все определяющей троицы он признавал вещество (или материю), силу (или энергию) и дух (или психоз). Таким образом, Менделеев избежал той ошибки, которую допустил марксизм, когда относительную первичность материального перед идеальным в общественной жизни он онтологизировал, возвел в абсолют. Менделеев отказался от материализма и идеализма в пользу реализма, поскольку первые есть древние формы философствования, основанные на непримиримой вражде, современному же состоянию духа более соответствует реализм, стремящийся к мирным решениям возникающих конфликтов. «Истинный идеализм и истинный материализм представляют продукты древности, реализм же дело новое сравнительно с длиною исторических эпох. Так, например, как идеализму, так и материализму свойственно стремление к наступательным войнам, определяемым или просто материальными побуждениями и нуждами, или идеальными стремлениями народов, а реализм всегда идет против всяких наступательных войн и стремится уладить противоречия, исходя из действительных обстоятельств, в государственной же жизни — от истории. Идеалисты и материалисты видят возможность перемен лишь в революциях, а реализм признает, что действительные перемены совершаются только постепенно, путем эволюционным» [7].

Реализм не только в наибольшей степени отвечает современному уровню развития общества, он, кроме того, в большей степени отвечает чаяниям русского народа «... нельзя отказать в том, что реализм присущ некоторым народам по преимуществу, как идеализм и материализм другим. И я полагаю, что наш русский народ, занимая географическую середину старого материка, представляет лучший пример народа реального, народа с реальными представлениями. Это видно уже в том отношении, какое замечается у нашего народа ко всем другим, в его уживчивости с ними и его способности поглощать их в себе, а более всего в том, что вся наша история представляет пример сочетания понятий азиатских с западноевропейскими. Мне кажется, что теперь, именно теперь нужнее всего уразуметь указанные разли-

чия. Так как, с одной стороны, нас многое влечет в сторону ответа идеальным требованиям, с другой стороны, громко говорят материальные потребности народа, а с третьей — русская истории внушает реальное сочетание тех и других и понимание недостаточности всякой односторонности, которая не свойственна только реализму, стремящемуся узнать действительность в ее полноте без одностороннего увлечения и достигать успеха или прогресса путем исключительно эволюционным» [7]. Мы разделяем представление, что особенностям российского национального менталитета более свойственна философия реализма, поскольку русский народ, как никакой другой, способен соединить в себе несоединимое: европейскую хватку, практицизм, ориентацию на материальное с азиатской созерцательностью, иррациональностью, погруженностью во внутренний мир.

Мировоззрение реализма (реалистическое мировоззрение) не получило в дальнейшей истории нашей страны должной оценки и распространения. Это связано с тем, что здесь на многие десятилетия господствующее положение заняла философия марксизма, ориентированная на доминировании материи и игнорировании духа. Ей противостояла столь же односторонняя идеалистическая философия. Ожесточенная и бесконечная борьба между ними оттеснила на задний план, заглушила на долгие годы все остальные школы и направления. В наши дни, с крушением господствующего положения марксистской философии, снова, по принципу маятника, исследователи впадают в другую крайность — в идеализм. Поэтому восстановление реалистического мировоззрения приобретает сейчас особую актуальность.

С момента возникновения философии и в течение более чем 2500-летнего ее существования происходила и происходит непримиримая борьба материализма и идеализма, когда за реальное признается либо только идеальное: панлогизм, иррационализм, волюнтаризм, либо только материальное: материализм, позитивизм, прагматизм. Бесперспективность такой борьбы наводит на мысль, что возникла типичная патовая ситуация, когда ни одна из борющихся сторон не в состоянии одолеть другую. В истории философии были, конечно, попытки подняться над этими противоположностями, но они не привели к позитивным результатам. Это говорит о том, что необходим какой-то компромисс между материализмом и идеализмом.

Реализм, по нашему мнению, может рассматриваться как наиболее удачная, наиболее продуктивная форма такого согласия. То, что абсолютизация либо духа, либо материи неизбежно ведет в тупик, хорошо иллюстрирует пример гегелевской диалектики. Абсолютизируя борьбу материализма и идеализма, он пришел к выводу, что «противоречие есть жизненный нерв всякого развития». Фактически перед

нами абсолютизация антагонизма. Заимствование этого положения К. Марксом, Ф. Энгельсом, а затем и В. И. Лениным и его последователями повлекло за собой многочисленные социальные потрясения (революции, гражданские войны, террор и пр.), стоившие человечеству многих миллионов жизней. В результате в обществе сформировалась установка на борьбу, непримиримость к инакомыслию, что продолжает сказываться и в наши дни.

Это не следует понимать в том смысле, что мы отрицательно относимся к диалектике, в том числе и к гегелевской. Но одновременно для нас являются очевидными и ее существенные недостатки. Соглашаясь с тем, что противоречия действительно лежат в основе всякого процесса (движения, развития), мы не можем утверждать абсолютность борьбы. Еще античные философы — Пифагор, Гераклит и др. — справедливо считали, что противоречие лежит и в основе гармонии (не только борьбы). Если этот тезис станет достоянием коллективного разума, то это сможет освободить политическую ситуацию в мире от многих присущих ей катаклизмов.

Учение о противоречии, единстве противоположностей, находящихся в сущности всех явлений и процессов, называется *диалектикой*. Соответственно, противоположное направление, изучающее явления мира застывшими, по изолированным частям, называется *метафизикой*[1]. В начале нашего столетия известный русский религиозный философ Н. А. Бердяев убедительно доказывал невозможность материалистической диалектики, поскольку материализм, принимая часть (материю) за целое (весь мир) неминуемо не способен к целостному, адекватному отражению действительности. Позже известный советский философ В. И. Свидерский не менее убедительно показал невозможность и идеалистической диалектики, поскольку идеализм, принимая часть, отдельную сторону (дух) за всю реальность, также не способен к полноценному пониманию действительности.

Оба философа равно правы. И материализм, и идеализм, кичащиеся своим монизмом (т. е. сведением мира к единому началу), не способны увидеть мир во всей его полноте и целостности, в единстве противоположностей — в единстве материи и духа. Абсолютизация ими односторонности не случайно породила нетерпимость и воинственность. И только реализм, доходя до признания единства и взаимопро-

[1] С крушением господствующего положения марксистской философии, когда, как это часто бывает, вместе с водой выплескивается и младенец, многие философы отреклись от диалектики и метафизикой стали называть онтологическую составляющую философии. Мы сохраняем верность основным положениям диалектики и в силу этого необходимость понимания метафизики как антипода диалектики. (Авт.).

никновения двух наиболее фундаментальных противоположных сторон мира — материи и духа, составляет философию подлинно глобального синтеза. Лишь единицы среди философов и ученых мира доходили до этого глобального синтеза. Но ведь были такие!

Реализм является той самой «бритвой Оккама», которая единственная способна дать адекватное отражение мира во всей его реальности и полноте. Ведь только реализму под силу осуществить синтез односторонних философских направлений — материализма и идеализма, ибо он с этой целью и создавался. Только реализм способен осуществить синтез рационализма и иррационализма, поскольку, наряду с научно-рациональными подходами, дающими знание о материальной составляющей мира, он способен на творческое воображение, сказочное мировосприятие, восторг, столь необходимые для освоения духовной составляющей мира. И поэтому только утверждение реалистического мировоззрения будет способствовать возрождению философии, как высшего проявления человеческого духа.

Почему реалистическая философия, являясь наиболее целостным, наиболее богатым из всех существующих направлений философии, так и не обрела господствующие позиции? На рубеже XVIII—XIX вв. впервые обосновывалась возможность реалистической философии. На рубеже XIX—XX вв. уже доказывалась ее необходимость и будущее господствующее положение. Сейчас — и снова на рубеже веков — осуществляется третья, и возможно решающая, попытка утвердить реалистическую философию. Почему же до сих пор она так и не заняла предсказанное ей господствующее положение в философии? На наш взгляд, основных причин три.

Первая причина — внутренняя. Дело в том, что в рамках самой философии синтез материалистического и идеалистического представлений невозможен. Поэтому мало объявить себя реалистом и даже верно обосновать его сущность и необходимость. Многие так называемые реалисты по этой причине скатывались либо на позиции вульгарного материализма (Д. И. Писарев), либо — на позиции идеализма, что характерно для философов, называвших себя идеал-реалистами (Ф. Шеллинг, В. Вундт, Н. О. Лосский). Подлинный реализм предполагает и требует не только сочетание материализма и идеализма, но и философии с наукой и вненаучным знанием. Для этого надо выйти за пределы собственно философии, к целостному знанию, которое вобрало бы в себя все лучшее, что достигли философия, наука, искусство и религия. Несмотря на то, что такой синтез у всех на устах, более того, он стал даже своеобразной модой, философия, по большому счету, к такому синтезу сейчас не готова. Очень многие философы высказывают убеждение, что целостное знание вообще невозмож-

но и что его никогда не было. Но целостное знание, которое раньше называлось синкретическим, было реальностью у древних народов и раннегреческих философов, которое смогли сплавить воедино, не разрывать и не противопоставлять научные, религиозные, художественно-образные и философские представления. Да и позже мы не раз встречаем людей с целостным представлением о мире. Сейчас все более утверждается мысль, что время разбрасывать камни проходит, настает время их собирать, т. е. целостное знание, стремление к нему становится знамением времени.

Вторая причина — внешние условия, которые не способствовали утверждению реалистической философии. XX век явился веком двух мировых войн и последовавшей за ними глобальной мировой холодной войны. С завершением ее мы (в том числе и Россия) сразу же вступили в полосу локальных военных конфликтов, что также не способствует распространению среди населения идей компромисса, согласия, а среди философов — идеи «третьего пути». Воинственность, неприятие инакомыслия, распространенность идей «борьбы до последнего конца» — все это далеко не лучшая ситуация для выработки реалистического мировоззрения. Как следствие — воинственное неприятие идей философского реализма в нашем обществе со стороны подавляющего большинства философов.

Третья причина — чисто психологическая — состоит в родовом (призрак рода) неприятии срединного пути. Нам слишком долго внушали, что середина есть болото (Маркс), что середина презренна (Ленин), что всякий третий путь есть предательство, есть путь в никуда, — и такое представление стало чуть ли не аксиомой. И почему-то забылось народное представление о середине как золотой середине, в котором намного больше мудрости. Но реалистическая философия не есть середина, а именно синтез, снимающий крайности двух абстрактных линий в истории философии — материализма и идеализма. А как синтез она не сводится к механической сумме составляющих ее частей, а представляет новое знание, зачастую принципиально отличное и от материалистического и от идеалистического.

Манифест реалистической философии:

— *реалистическая философия* призвана преодолеть известный разрыв материи и духа, материального и идеального;

— *материя* должна определяться по-новому, как объективная реальность, допускающая возможность фиксирования с помощью органов чувств и приборов, противоположная духу, но вне и без него не существующая;

— *дух* определяется как нематериальная составляющая мира, связанная с материей и без нее не существующая, но определяющая ак-

тивность материи, ее способность к самоорганизации, порядку и гармонии на базе закономерностей;

— *онтология* теперь может быть определена как учение о всеобщих характеристиках мира в контексте их взаимоотношения с соответствующими характеристиками человека, ибо человек понимается как «конспект мира», как ключ к его разгадке и в конечном счете как микрокосм;

— новое понимание онтологии неизбежно влечет за собой и новое понимание *гносеологии*, когда выравниваются в правах научные и вненаучные формы и методы познания, а отношение между ними строится по принципу дополнительности, обеспечивающему стереоскопическое видение мира.

Итак, возможна ли на этот раз победа реалистического мировоззрения? Если новый век станет веком компромиссов, поисков согласий, то реалистическая философия неизбежно завоюет господствующие позиции. Но если он явится лишь модификацией ушедшего века, то реалистическая философия неминуемо будет выброшена на свалку истории, как это уже не раз происходило в прошлом.

Литература:

1. Квасов Д. Д. Общие закономерности возникновения и развития Земли и планет. Л., 1986.

2. Из дневников В. И. Вернадского // / Природа. 1967. № 10. С. 101.

3. Вернадский В. И. Труды по всеобщей истории науки. М., 1988. С. 51—67, 58, 85.

4. Тейяр де Шарден. Феномен человека. М., 1980.

5. Кукушкина Е. И., Логунова Л. Б. Мировоззрение, познание, практика. М., 1989.

6. Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма. Л., 1936. С. 11, 74.

7. Менделеев Д. И. Заветные мысли. М., 1995. С. 393—394, 5, 6.

8. На переломе. Философия и мировоззрение. (Философские дискуссии 20-х годов). М., 1990.

ГЛАВА 2.

СМЫСЛ И НАЗНАЧЕНИЕ ФИЛОСОФИИ

§ 1. Предмет и основные вопросы философии

Философия есть учение о всеобщих характеристиках мира, месте человека в этом мире, его способностях и возможностях познавать мир и воздействовать на него. Философия — это знания, выходящие за пределы непосредственного жизненного опыта человека и человечества; это знание, обращенное в бесконечность. Здесь уместно привести рассуждения Аристотеля из его «Метафизики» о том, что боги создают мир, а философы затем поднимаются над миром и пытаются познать и оценить его, т. е. в чем-то сравняться с богами. Чтобы решиться на это, требуется известная смелость, гордость духа. Но зато философия дает ощущение величайшей свободы. Именно отсутствие привязанности ее к непосредственным практическим нуждам делает человека-философа наиболее свободным.

В философии изначально много парадоксального. Будучи менее всех других наук привязанной к утилитарности, полезности, она тем не менее возникает раньше других, казалось бы гораздо более важных для человека наук: математики, экономики, медицины и др. Обращаясь к универсалиям, всеобщему, и в этом смысле абстрактному, она его рассматривает не само по себе, а сквозь призму человеческого бытия. То есть в ней соединяется несоединимое: самое абстрактное и самое конкретное знание. Поэтому более кратко можно дать следующее определение философии: *философия есть знание о мире, пропущенное через душу человека.* И именно это является ее предметом. Но предмет философии не существует как нечто незыблемое, раз и навсегда данное. Он уточняется, конкретизируется, варьируется через ее основные вопросы.

Длительное время считалось бесспорным, что основным вопросом философии является вопрос об отношении материи и сознания, поскольку от его решения зависит разделение философов на материалистов и идеалистов, борьба между которыми якобы и определяет всю историю философской мысли. Это был тезис. Затем, с перестройкой, пришел антитезис, по которому признавалось, что данный вопрос является надуманным и в действительности борьба материализма и идеализма ничего не определяет. Но, как показал еще Гегель, в научном познании, если оно правильно, на смену тезису и антитезису неминуемо приходит плодотворный синтез, ставящий все на свои места.

В середине XIX в. К. Маркс и Ф. Энгельс поставили в центр своей философии вопрос об отношении материи и сознания. Но если мы

возьмем ту же Германию более раннего или более позднего периода, то увидим, что творчество Л. Фейербаха и А. Шопенгауэра озарялось совсем иными основными вопросами. В науке, как известно, абстрактных истин нет, истина всегда конкретна, и это относится к любому вопросу науки, в том числе и так называемому основному. Только конкретно-исторический подход является научно состоятельным. Сама идея основного вопроса философии является бесспорно плодотворной, но абсолютизация его для всех времен и народов научно несостоятельна.

Основным в философии мы называем вопрос, решение которого определяет содержание философской мысли в данную эпоху, в данном регионе, в данном направлении. В истории философии можно выделить как основные вопросы, красной нитью проходящие через всю историю, затрагивающие так или иначе все школы, все течения, так и основные вопросы, характерные для отдельных эпох, регионов и даже отдельных философов. Из основных направлений, проходящих через всю историю философии, можно, на наш взгляд, выделить борьбу материализма и идеализма, рационализма и иррационализма, а также борьбу между философским направлением, признающим единичное, конкретное единственно истинным (номинализм), и философским направлением, считающим истинным лишь общее (реализм).

То, что борьба материализма и идеализма не является досужим вымыслом, подтверждает не только старая, но и самая новейшая история. Если раньше десятилетиями не издавались труды виднейших религиозных философов, то сейчас фигура умолчания вокруг известных философов-материалистов. Вопрос об отношении материи и сознания определяет не только принадлежность к материализму или идеализму, но и отношение между основными разделами самой философии: учением о бытии (онтологией) и учением о познании (гносеологией). Именно поэтому материализм и идеализм можно понимать как крайние направления, абсолютизирующие какую-то одну сторону предмета философии.

Вопрос о том, является ли мир в своей основе рациональным, т. е. поддающимся разумному, логическому объяснению, или иррациональным, мы также относим к основным, поскольку различное его решение привело к выделению двух самых глобальных ветвей мировой философии: западной, тяготеющей к рационализму, и восточной, тяготеющей преимущественно к иррационализму. Такое разделение в известном смысле условно, поскольку западная философия, особенно в периоды кризисов, тяготеет к иррационализму, восточным мотивам, а в восточной ветви всегда присутствуют элементы рационализма. Что касается современного состояния философской мысли в нашем обще-

стве, то, пожалуй, основным содержанием многих «философских» работ являются мистика, магия, оккультизм, в чем можно убедиться, побывав в философском отделе любого книжного магазина.

Борьба номинализма и реализма не ограничивается рамками решения проблемы универсума в средневековой схоластике, а также является вечной проблемой в философии. В четком виде она была поставлена еще в эпоху Античности, в известном споре Аристотеля с Платоном: что истиннее — окружающий нас, чувственно воспринимаемый мир конкретных вещей или потусторонний мир идеальных сущностей? Из этого общего вопроса вытекает и более конкретный, столь актуальный сейчас для нас вопрос: что важнее — интересы конкретных людей или интересы общего (общества, государства, нации)?

Помимо названных общих основных вопросов, существуют и частные основные вопросы, являющиеся таковыми для отдельных регионов, эпох, школ. Так, у раннегреческих философов основным был вопрос об основоначалах мира. Основным вопросом у И. Канта был вопрос о познавательных способностях человека. В философии экзистенциализма основным был вопрос о смысле жизни, что совершенно справедливо отмечено А. Камю в «Мифе о Сизифе», когда он говорит, что стоит ли жизнь труда жить или не стоит — значит ответить на основной вопрос философии. Если же мы обратимся к русской антропологической философии начала XX века, то здесь основных вопросов окажется почти столько же, сколько и известных имен, ибо каждый был своеобразен, каждый открывал новое направление (всеединство, персонализм, космизм и т. п.), не принадлежа ни к какой из существующих школ.

Итак, диалектика общего и отдельного — вот тот методологический ориентир, который, позволяя разобраться в основном вопросе философии, помогает правильно решить и проблему предмета философии. Последний также оказывается конкретно-историческим, и в нем вечное соседствует с изменяющимся, привносимым определенной эпохой, самобытным талантом философа.

§ 2. Философия в системе наук

В 1989—1991 гг. на страницах журнала «Философские науки» проходила оживленная дискуссия по вопросу, является ли философия наукой. Ее открыла статья А. Никифорова, в которой автор утверждал, что «философия никогда не была, не является и, надеюсь, никогда не будет наукой» [1]. К сущностным характеристикам науки, как известно, относятся системность знания, наличие своего предмета исследования, специфического научного аппарата (категории, законы,

принципы) и собственных методов познания. Все эти характеристики в полной мере присущи философии, которая имеет собственную область исследования (всеобщие свойства мира, рассматриваемые сквозь призму человеческого существования в этом мире), свой научный аппарат (категории философии известны любому школьнику) и специфические методы познания, разработанные для философии Гегелем. Поэтому отрицать ее научный статус могут только науковедчески малограмотные ученые.

Чтобы выяснить, какая это наука, обратимся к структуре философии. Современная философия существует в трех лицах: онтология (учение о бытии, о всеобщей, объективной диалектике), гносеология (учение о познании, о субъективной диалектике) и философская антропология (философское учение о человеческой деятельности, об объективно-субъективной диалектике).

Философия в ее онтологической ипостаси родственна естественным наукам, ибо, как и все естественные науки, она изучает характеристики объективного мира. Поэтому категории философии и естественных наук во многом совпадают, являются зачастую общими (движение, пространство, время, причинность, свойство, отношение, элементы, система, изменчивость, прогресс и т. п.). Не случайно также в русле философии зародилась натурфилософия как учение, органически сочетающее философское и естественнонаучное знание.

Антропологическая, человековедческая составляющая философии посвящена проблемам человеческого бытия в этом мире, сущности и предназначения человека, смысла и ценности его жизни. То есть в этой своей ипостаси философия является чисто гуманитарной наукой, поэтому классическое гуманитарное образование с необходимостью включало в себя философию, и сейчас мы возвращаемся к этой традиции.

В гносеологии, понимаемой как логика и методология научного познания, философия наиболее близка к техническим наукам, поскольку речь идет здесь о технических в известном смысле приемах, способах правильного достижения истины. Именно в этом разделе философии больше всего формул, схем, графиков, что считается отличительной особенностью технической науки. Показательно также, что методологию нередко определяют как технологию мышления.

Итак, спецификой философии является ее способность быть одновременно естественной, гуманитарной и технической наукой, что делает философию (и только философию!) «своей» для каждой из двух с половиной тысяч существующих ныне наук.

§ 3. Место философии в духовной культуре человечества

Философия не была бы философией, если бы она принадлежала только к наукам. Все аргументы, доказывающие, что она не наука, так же верны, как и противоположные утверждения.

Одномерные ученые, а метафизики все являются таковыми[2], способны воспринять только какую-то одну направленность философии — сциентистскую или антисциентистскую. Среди них существует даже определенное «разделение труда»: неопозитивисты настаивают на научной, сциентистской ориентации философии, отвергая ее мировоззренческую, идеологическую функцию, а экзистенциалисты, напротив, понимая философию как ценностно-мировоззренческую, иррационально-субъективную форму восприятия, лишают ее научного статуса. К. Ясперс, например, квалифицировал философский сциентизм как род научного суеверия, как «эрзац-философию».

Между тем, подобно тому как философия родственна любому направлению науки, родственные связи обнаруживаются у нее со всеми проявлениями культуры. Как ни парадоксально, но все аргументы противников научного статуса философии также оказываются верными. Философию ведь интересует не сам мир, а мир в контексте человеческого существования в нем, т. е. в любой оригинальной философской системе отражается личностное мировосприятие ее автора. Философию можно сравнить с драгоценным ожерельем, каждый камень которого по-своему прекрасен и незаменим. Поэтому философия относится к сфере культуры и обладает всеми ее характеристиками. Так, мы не можем говорить о русской или немецкой математике, русской или немецкой физике, но с полным правом говорим о русской и немецкой поэзии, музыке, философии.

Важнейшим инструментом философского постижения бытия является логика. Поэтому с полным основанием можно утверждать, что философия становится доказательной научной дисциплиной только с Аристотеля, подарившего человечеству логику. До Аристотеля философия основывалась большей частью на художественных образах и интуитивных озарениях. Но и интуитивное озарение является важнейшим элементом философского постижения мира. И прав был Ф. Достоевский, утверждавший, что философия — та же поэзия, только высший ее градус. С поэзией философию сопоставляли К. Ясперс и В. И. Вернадский.

Античная философия действительно вышла из эпической поэзии — первые философские сочинения были написаны в поэтической фор-

[2] Среди метафизиков могут быть очень талантливые и даже знаменитые люди, но всех из роднит одно качество: они часть принимают за целое, а целое сводят к части.

ме. И хотя в дальнейшем философы перешли на прозу, во все времена их произведения зачастую облекаются в формы художественных произведений: диалоги, исповеди, философские повести и письма, философско-литературные эссе, рассказы путешественников и т. п. Родственные связи отмечаются у философии и с другими видами искусства. Так, П. Л. Капица сравнивал ее с музыкой, а Г. Марсель даже написал образец собственной музыки в одном из своих философских трактатов; экспериментировал в музыкальной сфере и Ж.-Ж. Руссо. Но философия близка не только к искусству, но и к любой другой сфере духовной культуры человечества: политике, морали, религии и т. п.

С политикой и идеологией ее роднит обостренное внимание к проблеме обустройства человеческой жизни. Ведь именно в философии неприятие существующих режимов оборачивается порождением утопических учений. И не кто иной, как философ, прочно удерживает среди представителей всех наук пальму первенства по числу гонимых и отверженных. Их насильственно лишают жизни: через отравление (Сократ), вскрытие вен (Сенека), обезглавливание (Т. Мор), сожжение (Дж. Бруно), расстрел (П. А. Флоренский); их ссылают (Н. Г. Чернышевский), высылают (А. И. Герцен), объявляют сумасшедшими (П. Я. Чаадаев). И когда сегодня некоторые философы, отдавая дань моде, объявляют о деполитизации и деидеологизации философии, они порывают с общей философской традицией.

С моралью философию роднит пристальное и заинтересованное внимание к проблеме смысла жизни, счастья и свободы человека, проблеме нравственного отношения личности к ценностям природы и общественной жизни. А именно на эту сторону дела в истории развития предмета философии обращали пристальное внимание такие выдающиеся мыслители, как Сократ, Платон, Аристотель, Боэций, И. Кант, И. Фихте, Г. Гегель, Ф. Энгельс, В. С. Соловьев и ряд современных западных философов: К. Ясперс, А. Камю. Так, в своем гениальном произведении «Утешение философией» позднеримский философ Боэций, опираясь на учения Сократа, Платона, Аристотеля, развивает вопросы нравственно-гражданского осмысления бытия, места человека в современном ему обществе, его ответственности за свои поступки и деятельность. В этой связи Боэций показывает, что ученые, овладевшие философской истиной, становятся мужественными ее защитниками и ни при каких жесточайших испытаниях судьбы, даже перед казнью, не отказываются от высоких принципов человеческого существования: добра, справедливости, верного служения Отечеству и своему народу. Так, к приговоренному к смертной казни Боэцию приходит в образе величественной и мудрой женщины Философия, которая обращается к нему с такими словами: «О, мой

питомец, разве я могу покинуть тебя и не разделить вместе с тобой бремя, которое на тебя обрушили те, кто ненавидит самое имя мое! Ведь не в обычае философии оставлять в пути невинного без сопровождения, мне ли опасаться обвинений, и устрашат ли меня новые наветы? Неужели ты сейчас впервые почувствовал, что при дурных нравах мудрость подвергается опасности?» [2]. Далее приводятся примеры того, что еще в древние времена, еще до Сократа и Платона философия как высшая мудрость сталкивалась в битве с глупостью и безрассудством и добивалась победы над несправедливостью и заблуждениями толпы. «Поэтому, — продолжает Боэций, — не должно вызывать удивление то, что в житейском море нас треплют бури, нас, которым в наибольшей мере свойственно вызывать недовольство наихудших (из людей)» [2].

Можно было бы еще и еще умножать примеры, доказывающие тождественность философии с другими видами культуры, но и из сказанного ясно, что только философия может быть названа *квинтэссенцией культуры*, поскольку она вобрала в себя наиболее существенные достижения практически всей культуры, включая науку. Она единственная сохранила, пронесла через все эпохи свой синкретический (нерасторжимо целостный) характер. И эта целостная природа философии, заключающая в себе единство науки и культуры, как нельзя лучше соответствует духу нашего времени, новым историческим задачам.

§ 4. Место философии в духовном мире человека

В технотронную эру, которая на наших глазах подходит к своему печальному финишу, человек рассматривался, прежде всего, как придаток машины, способный к выполнению строго определенной функции, в связи с чем все образование сводилось к выпуску узкого специалиста. В этих условиях целостный характер философии представлялся чужеродным, никому не нужным явлением, а философы обыденным сознанием воспринимались как люди не от мира сего.

Но на наших глазах происходит смена эпох: технотронный век вытесняется эрой человека. И образование теперь будет нацелено на формирование гармоничной личности, наиболее удобно чувствующей себя в изменяющихся условиях жизни. А это значит, что целостная природа философии как нельзя лучше созвучна новым задачам, решаемым обществом и реформируемой школой.

Рассматривая роль человека-философа в жизни общества, невольно приходишь к мнению, что философичность является квинтэссенцией интеллигентности. Русское слово *«интеллигент», «интеллигентный»* заимствовано из французского языка, где оно обозначало умелого, умника, мастерового и куда пришло из латыни (интеллектуальный — умствен-

ный). Но русская интеллигенция придала собственный смысл, собственное содержание этому слову, в результате чего в некоторых странах, в частности в Англии, оно переводится как русское слово, с русским его значением, близким английскому «джентльмен». Интеллигентность — это сплав культурности, нравственности и оппозиционности.

Что касается культурности, то тут все очевидно. Если философия — это синтезированное человеческое знание о природе, мире и человеке, то философ должен обладать обширными знаниями в различных областях. Ведь недаром Сократ сказал, что философ подобен пятиборцу: он должен заниматься и физикой, и этикой, и математикой. Но философ никогда ни физик, ни математик, потому что его познание преследует другие цели. Будучи квинтэссенцией культуры человечества, философия не отменяла и не может заменить культуру. Культура есть необъятное явление, включающее и разные роды деятельности (искусство, религию, право, мораль, педагогику, политику и т. п.), и разные виды, школы, направления, конфессии, разные стили, жанры... Но, не заменяя культуру, философия заимствует из ее сокровищницы все самое ценное, в силу чего приобщение к философии есть самый прямой путь приобщения к ядру культуры. Когда хотят подчеркнуть величие человеческого духа, в качестве примеров чаще всего приводят философов.

Занятие философией не приносит прямой конкретной пользы, и, возможно, поэтому оно более нравственно и более свободно, независимо даже от эпохи. Платон в своем «Государстве» утверждал, что правителями должны быть философы, так как они, бескорыстно устремляясь к наиболее полному и совершенному знанию, являются и наиболее нравственными людьми. «Раз философы — это люди, способные постичь то, что вечно тождественно самому себе, а другие этого не могут и застревают на месте, блуждая среди множества разнообразных вещей, и потому они уже не философы, то спрашивается, кому из них следует руководить государством?» [3]. Это было сказано в эпоху расцвета афинской демократии. Но и в эпоху разложения афинского рабовладения, разложения нравственности, в эпоху Нерона, когда хотели подчеркнуть необычность следования человеком высоким моральным принципам, его по традиции называли философом [4].

Что касается оппозиционности, то здесь существует целая схема ее развития. Вначале — оппозиционность против общепринятых духовных установок, в частности против общепринятой религии, которую философы прозвали мифом, т. е. сказкой. (Сократ, как известно, за небрежение к общепринятым богам поплатился жизнью.) Затем — оппозиционность против расхожих идей, против истинности знания, получаемого с помощью чувств; наконец — высшая степень иронии —

ирония против собственного знания («я знаю только то, что ничего не знаю»). Философы резче, чаще, чем представители всех других наук, заявляют о своем незнании, сомнении. Метод иронии «подвергай все сомнению» — один из вечных способов философствования. Именно поэтому истинный философ не идет на поводу, не является, как многие другие, рабом общепринятого, а до всего доходит сам и, следовательно, сам несет ответственность за свои убеждения, высказывания. Это и есть квинтэссенция интеллигентности.

Но дело не только в том, что философичность является наиболее ярким выражением основных черт, характеризующих интеллигентность. Роль философа в обществе более значительна и не до конца еще познана. Обратим внимание на следующий факт. Две самые славные эпохи в истории человечества как по количеству гениев, так и по культурному потенциалу — это Античность и Возрождение. И только в эти эпохи (случайно? закономерно?) профессия философа была самой почетной, престижной. Только в эти эпохи философы могли быть либо прямыми наследниками царских фамилий, либо выходцами из богатейших аристократических семейств. Занятие философией в Греции была настолько престижным, что Гераклит, дабы остаться философом, уступил титул царя (басилевса) своему брату. И самое главное, что этот поступок был оценен его современником Антисфеном как «свидетельство его высокомудрия» [5]. Факт этот не единичен. По свидетельству Аристотеля, философ Эмпедокл также отказался от предлагавшейся ему царской власти [5].

Только в эти две эпохи философы были либо близкими друзьями (учителями) правителей (Перикл и Анаксагор, Александр Македонский и Аристотель), либо правителями (Сенека, Боэций — первые консулы Римской империи, Т. Мор, Ф. Бэкон — канцлеры Англии). И нельзя не согласиться с Р. Декартом, кстати, выходцем из аристократической семьи, что каждый народ тем более гражданствен и образован, чем лучше в нем философия, и поэтому нет для государства большего блага, чем иметь истинных философов.

Литература:

1. Никифоров А. Л. Является ли философия наукой? // / Филос. науки. 1989. № 6. С. 61.

2. Боэций. Утешение философией. М., 1990. С. 193, 194.

3. Платон. Государство /// Соч. Т. 3. Ч. 1. М., 1971. С. 285.

4. Петроний Арбитр. Сатирикон. М., 1990. С. 83.

5. Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. С. 177, 322.

ГЛАВА 3.

СМЫСЛ И НАЗНАЧЕНИЕ НАУКИ

§ 1. Наука, ее структура и функции

Прежде чем наука приобрела современный вид относительно законченного продукта духовного производства, долгое время шло формирование ее предпосылок. Это связано с определенным этапом общественного развития: отделение умственного труда от физического, появление государства, классовой структуры общества и т. д. Отбор, дифференциация и интеграция духовного труда никогда не прекращались и не прекращаются до сегодняшнего дня. Чтобы сформировалась некая совокупность особо упорядоченных интеллектуальных действий, в ее основании или тезаурусе должен обнаружиться определенный набор хаотичных, неупорядоченных действий, из которых впоследствии будет производиться отбор. Науку можно определить как сверхупорядоченный систематизированный духовный труд. Но чтобы вести речь об особой ее специфике в ряду других форм общественного сознания, следует развернуть, по возможности, весь спектр предпосылок ее формирования. Тезаурус науки очень богат. Здесь уместны строчки А. А. Ахматовой: «О, если б знали, из какого сора растут стихи, не ведая стыда!». Космос обыденного сознания, формулирующий основную массу потребностей общества, собственно научная деятельность и философия, масса околонаучных, псевдонаучных, паранаучных и антинаучных форм сознания, искусство, мораль, правосознание, религия и мифология — все это служит тезаурусом науки. Отбор, в конечном счете, осуществляют люди, занятые наукой, ученые. Их деятельность, движимая идеалами жизненного призвания, профессии, служения обществу, является главным инструментом отбора из множества вариантов, из массы видов и форм духовной деятельности. Появление этого множества вариантов действий не случайно. Оно происходит в момент созревания какой-то важной общественной потребности. Появление такой потребности, запроса или социального заказа — это своеобразная бифуркационная точка, момент разветвления эволюционной линии развития общества. Она как бы экзаменует разного рода способы духовного производства на предмет их способности ее удовлетворения.

Отбор наиболее эффективных организаций духовного труда осуществляется, во-первых, благодаря их успеху в конкурентной борьбе, во-вторых, в связи с практической применимостью и оптимальной воплощаемостью знаний в действительность, что обеспечивает той или иной организации наибольшую социальную устойчивость.

Длительная практика отбора наиболее эффективных, а следовательно, и социально устойчивых организаций интеллектуального труда приводит к появлению науки как особого процесса производства рациональных и эмпирически проверяемых знаний и отделению их от всех других духовных продуктов, в частности от фантазий и идеалов. Для идеала характерно сознательное изменение мира (объекта) в соответствии с потребностями, желаниями и фантазиями человека (субъекта). *Истина же, напротив, выражает процесс сознательного изменения субъектом своих представлений и знаний в соответствии с миром (объектом).* Так, Платоном (V—IV вв. до н. э.) еще не проводится отчетливого водораздела между идеалом и истиной. Его вечные, совершенные и неизменные идеи, как прекрасные бестелесные формы, олицетворяли собой абсолютную истину, то есть полностью выражали истинное содержание вещей. Объективный мир как бы подчинился фантазии великого философа, а платоновский идеал — небесные идеи — становились одновременно истинами земного мира и человека. Его ученик, Аристотель (IV в. до н. э.), напротив, видит в совершенствовании и уточнении знаний идеал науки. Если для Платона в познании вечных идей, а не тленных вещей, главным остается стремление к идеалу, то для Аристотеля в познании вещей главным становится познание их сущности. А это и есть стремление к истине, к истинному знанию.

С той поры, как в деятельности творцов науки сформировался общественно значимый стереотип поведения, отделяющий стремление к идеалу от стремления к истине, началось формирование науки, которая существенным образом изменила структуру духовной культуры. Если для производства истинных знаний требуются критическое переосмысление ранее накопленных знаний и регулярная экспериментальная проверка новых знаний, то для утверждения идеала требуются вера и жертвоприношения. Через жертвенность человек привязывается к идеалу, несмотря даже на его несоответствие с действительностью. Чем больше жертвенность, тем сильнее вера в идеал. Для деятельности, постигающей истину, напротив, характерно сомнение, а не вера, критика существующего образа действительности и стремление экспериментально его подтвердить или опровергнуть. Истинное знание несет ответственность за действительность, а идеал (образ желаемой действительности) — за сознательную деятельность людей вообще и научную в частности. Идеал, таким образом, является предпосылкой науки, а ее целью становится истина.

Наука, как идеал, воплощается в особом социальном институте. Стремление людей к такому идеалу объясняется его привлекательностью. Немаловажную роль здесь играет привилегированность науки в

обществе, ее тесная связь с интересами господствующих классов, элитарность, корпоративная замкнутость, принадлежность человека к сообществу ученых, слою интеллектуалов с особым образом жизни, с особым языком (научным жаргоном) и традициями. Престижность профессии ученого характеризуется и возможностью реализовать возвышенный смысл жизни.

Однако долгое время научная практика не приносила непосредственной экономической выгоды. Лишь в конце XIX в. некоторые частные исследовательские лаборатории превратились в промышленные, а ученые-изобретатели в бизнесменов-предпринимателей. Характерный пример — жизнедеятельность Т. Эдисона.

Как социальный институт, наука, интегрированная в общественное разделение труда, является отраслью духовного производства. На цели и средства, методы и выбор предметов науки решающее влияние оказывают потребности производства: нужды материальной сферы, организационно-политическая жизнь, различные формы общественного сознания, характер идеологии и господствующее в обществе мировоззрение, уровень технического развития и оснащения всех сфер жизни, запросы гуманитарной культуры и логика развития самого человека, его способностей и потребностей, страх перед смертью, потерей здоровья, гибелью культуры.

Наука все отчетливее проявляет себя как наиболее важный элемент общественного производства, как самое развитое и в то же время уязвимое его звено. С одной стороны, на науку возлагают все большие надежды, создают слишком отвлеченный ее идеал, полагают ее чуть ли не единственным спасительным средством перед лицом надвигающихся глобальных проблем, а с другой стороны, наука — всего лишь одна из ипостасей человека, выражение его многосторонности, т. е. «человеческого слишком человеческого» (Ф. Ницше). Наука не может заменить религию, мораль без того, чтобы самой не превратиться в религию или мораль. Мощь науки, свет ее истины не могут быть монополизированы ни отдельным классом, ни нацией без того, чтобы не нанести тем самым непоправимого вреда человечеству. Они внеклассовы, интернациональны, общечеловечны. Наука просто обязана сохранять «белые одежды», сохранять непорочными, незапятнанными свои идеалы.

Что же такое наука? *Особый рациональный способ познания мира, основанный на эмпирической проверке и логико-математическом доказательстве.* Рациональность традиционно понимается как постоянное обращение к аргументам разума и максимальное исключение эмоций, страстей и субъективных мнений при формировании знаний. «Наука как рациональное орудие изучения мира и его динамики, где

она сама является продуктом такой динамики» (К. Ясперс). «Наука как область знаний и навыков» (К. Поппер). «Наука как продукт, созданный человеком, и особый мир, трансформируемый и проявляющийся через человека» (М. Хайдеггер). «Наука как знание, приравненное к природной силе» (Ф. Бэкон). Таково разнообразие представлений о науке.

С расцветом науки связана ее широкая дифференциация, появление множества отдельных дисциплин, исследующих свою часть мира и достигающих успеха благодаря специфическим методам и средствам. В настоящее время зафиксировано свыше 15 тыс. конкретных наук. Эта тенденция оборачивается все большей фрагментарностью взглядов на мир, их раздробленностью. Узкие специалисты порой просто не понимают друг друга.

В противовес дифференциации в науке имеют место мощные интеграционные процессы. Объединяются не только усилия ученых, но, прежде всего, обобщаются знания, методы научного исследования. Наука охватывает как бы единым взглядом все более обширные области мира. Предметом науки становится то, на что раньше покушались лишь мощные философские умы: структура материи, сущность живого, проблема смерти и т. д. В основе интеграции лежит логика развития науки, которая стремится познать системную сложность взаимосвязей мира. Так, современная биология широко использует методы физики, химии, геологии. Возникают новые интегративные научные дисциплины: биофизика, биохимия, биогеохимия. Однако процессы научной интеграции не ограничиваются созданием основ для междисциплинарных исследований. Важное значение приобретает интеграция естественных наук и гуманитарных знаний.

Традиционный образ ученого, этакого «кабинетного червя», «жреца храма науки», чуждого волнениям суетного мира, ушел в прошлое. Все чаще выдающиеся ученые испытывают потребность жить интересами общества (А. Эйнштейн, А. Сахаров). Происходит «обмирщение» науки. Она перестает быть «книгой за семью печатями». Каждый образованный человек, отказавшись осваивать необъятный арсенал специальных научных знаний, вполне способен постичь интегрированный научный продукт, какие-то общенаучные представления о мире.

Издавна в науке возникла традиция создавать «картины мира» — синтезированные, целостные представления о природе на данном этапе развития научного знания. В структуре научной картины мира выделяются два главных уровня: концептуально-понятийный и чувственно-образный. Концептуальный уровень представлен философскими понятиями (материя, движение, пространство, время и др.), принципами (принцип всеобщей взаимосвязи, принцип развития и др.), а также

общенаучными понятиями (поле, вещество, энергия и др.) и законами (закон сохранения и превращения энергии, закон эволюционного развития и др.). Чувственно-образный уровень — это совокупность наглядных представлений о мире (например, планетарная модель атома Резерфорда, образ метагалактики как расширяющейся сферы или представление о спине электрона как о вращающемся волчке). Существуют уже достаточно разработанные картины мира, относящиеся к трем областям знаний: о природе, обществе и человеке. Естественнонаучная картина мира включает в себя физическую, астрономическую, химическую, биологическую картины мира. Социальная картина мира включает художественную, религиозную, социологическую, антропологическую картины мира. Это миры глазами идеального физика, биолога, художника, антрополога и т. д.

Начиная с давних времен человек пытался осмыслить целое, создавая в своем воображении полную, упорядоченную систему объектов, явлений и их причин.

Картины мира — это арена конкурентной борьбы разного рода образцов научной деятельности. Существование такого рода образцов (парадигм), признанных всеми научных достижений, которые в течение определенного времени дают модель постановки проблем и их решений научному сообществу [1], создало возможность формирования сначала частнонаучных картин мира, а затем и общенаучных. Именно в парадигме, как в идеале, зеркале научной деятельности, наиболее выпукло отражены структура науки и ее функции.

Структура научного способа познания включает следующие уровни: эмпирический, теоретический и философский.

На эмпирическом уровне совершается процесс получения знания в результате взаимодействия человека (субъекта) с природной или социальной средой (объектом) посредством органов чувств. Исследователь получает конкретную информацию о единичных явлениях. На этом уровне познания применимы наблюдение, эксперимент и измерение.

Теоретический уровень включает систематизированное выражение сущности изучаемого явления в форме понятия, суждения и умозаключения. На основе конкретного эмпирического материала выводятся общие закономерности, охватывающие определенный класс явлений, формируются гипотезы и теории. На этом уровне используются такие методы, как гипотетико-дедуктивный метод, абстрагирование, идеализация, формализация, анализ и синтез, мысленный эксперимент и т. п.

Эмпирический и теоретический уровни знания различаются по предмету (на втором уровне он может иметь свойства, которых нет у эмпирического объекта), средствам (во втором случае это мысленный

эксперимент, моделирование и т. д.) и результатам исследования (в первом случае эмпирическое обобщение, во втором — гипотеза и теория).

Философский уровень дает возможность установить место предмета науки в системе мира как целого и связать его с мировоззрением. Ученым присуща такая мировоззренческая философская установка, которая возникает на основе обобщения данных всех наук. Научное мировоззрение подразумевает следующие принципы:

1. Принцип объективности (если в исходном суждении мы приходим к солипсизму, следовательно, допущена ошибка в исходных посылках теории).

2. Принцип познаваемости (если в ходе рассуждений мы приходим к абсолютной непознаваемости в смысле И. Канта или Д. Юма, то имела место ошибка в исходных посылках).

3. Принцип детерминизма (т. е. признание существования объективной закономерности в природе).

4. Принцип эволюционизма (т. е. мир рассматривается как результат эволюционных изменений).

5. Принцип рациональности (подразумевает критерий осмысленности, отсутствие логических противоречий).

6. Принцип верифицируемости (т. е. опытной проверки суждений, прямой или косвенной).

7. Принцип соответствия (подразумевает связь между абсолютной и относительной истинами) [2].

Мировоззренческие установки ученых неизбежно трансформируются в функции науки, целостно выражающие ее структуру, такие, как объяснение, понимание, предсказание.

Объяснение — это подведение явления, факта или события под некоторый общий закон, теорию или концепцию. Для того чтобы объяснить, например, почему яблоко падает с дерева на землю, а не взлетает в воздух, следует подвести этот факт под закон всемирного тяготения, открытый И. Ньютоном.

Понимание — это способ, посредством которого можно интерпретировать (истолковывать) те или иные явления, как природной, так и духовной действительности. Если какой-либо объект или явление нельзя подвести под имеющиеся законы или теории, то необходимо углублять свое понимание действительности, т. е. отыскивать новые, более основательные причинно-следственные связи, а возможно и пересматривать существующие теории. Особенно эта функция актуальна в гуманитарных науках, где велика роль интерпретации.

Предсказание — это вывод предположений о фактах или явлениях из имеющихся установленных законов и теорий, причем эти пред-

положения остаются гипотезами до тех пор, пока они не будут подтверждены эмпирически.

Если объяснение и понимание относятся к явлениям настоящим или прошедшим, то предсказание направлено в будущее и дает возможность прогнозирования. Но в то же время предсказание носит вероятностный характер. Вероятность предсказания в естественных науках достаточно велика, тогда как в гуманитарных она мала. Прогнозирование сегодня приобретает особую значимость. Научное прогнозирование предсказывает общую вероятностную тенденцию, и этим оно отличается от предсказаний, находящихся за пределами научной методологии (пророчеств, вещих снов, гаданий и т. п.).

§ 2. Науки естественные, гуманитарные и технические

В истории развития философской и научной мысли имели место неоднократные попытки объединения различных знаний в соответствии с единым универсальным принципом. Разного рода классификации, т. е. разделения вещей по родам и видам, применялись и по отношению к наукам. Сюда относятся попытки классификаций наук Аристотеля, Ф. Бэкона, французских энциклопедистов, О. Конта и позитивистов XIX в., Гегеля, как завершителя немецкого классического идеализма, Ф. Энгельса и марксистов, а также множества современных ученых.

Аристотель в целом следовал общей логике и традиции античной философии, выделяя науки о природе (физику), о познании и душе (логику) и об обществе (этику). Однако именно Аристотель, как основоположник многих новых наук (биологии, метеорологии и т. д.), предложил дополнительный, оригинальный принцип классификации наук в соответствии с выполняемыми ими функциями: науки творческие (поэтика, риторика, диалектика), науки практические (этика, политика, медицина, астрономия) и науки теоретические (логика, математика, физика, первая философия) [3].

Ф. Бэкон (XVII в.) разделял науки в соответствии со способностями человеческой души: памятью, воображением и разумом. С памятью связаны исторические науки (естественная, гражданская история, история церкви); с воображением — поэзия, как изображение мира не таким, какой он есть на самом деле, а в соответствии с желаниями и идеалами человека; с разумом связаны науки о природе, о человеке и о Боге, т. е. естествознание, теология и то, что принято называть вненаучным, паранаучным знанием (магия, алхимия, астрология, хиромантия и т. п.).

О. Конт (XIX в.) отверг принцип деления наук по различным способностям ума. Он полагал, что принцип классификации должен опи-

раться на предметы наук и определяться связями между ними. Контовский принцип располагал науки по простоте и общности их предметов и соответствующих им методов. Так, математика обладает всеобщим предметом и методом, следом за ней идут механика, науки о неорганических телах, науки об органических телах, социология.

Во второй половине XIX в. Ф. Энгельс связал предметы наук с формами движения материи. Позитивистский принцип классификации наук (О. Конт, Г. Спенсер) был им развит, поскольку оставлял открытой возможность возникновения новых наук на базе неизвестных еще форм движения материи.

Современные классификации в целом сводятся к трем блокам: естественно-математические науки, философско-гуманитарные и технико-прикладные. В основании такой классификации явно прослеживается влияние античной мысли (Аристотель), позитивизма, марксизма, и особенно духовной ситуации XX в., средоточием которой оказалась проблема человека. Именно человек обладает знаниями о природе (естествознание), о себе самом (гуманитарные науки) и о плодах своей деятельности по преобразованию мира (технические науки).

Естественные науки. Знания о природе представляют собой целостную систему, структурная сложность и содержательная глубина которой отражает бесконечную сложность и глубину самой природы. Познание природы достигается путем практической и теоретической деятельности человека. Все знания о природе должны допускать эмпирическую проверку.

Поскольку все науки возникают из ситуации взаимоотношений субъекта и объекта (по И. Канту), то, понятно, что науки о природе больше внимания уделяют объекту, чем субъекту. Но для современного естествознания становится принципиально важным соблюсти строгую меру внимания не только к объекту, но и к субъекту. История естествознания дает в этом смысле наглядный урок. Так, для классического естествознания начиная с XVII в. характерна тенденция полного «исключения из описания и объяснения всего, что относится к субъекту и процедурам его познавательной деятельности» [4].

Для неклассического естествознания (конец XIX — сер. XX в.) характерно допущение корреляций между объектом и процедурами познавательной деятельности, возникает понятие «объекта в пределах приборной ситуации», которое может существенно отличаться от «объекта за пределами приборной ситуации».

Наконец, в постнеклассической науке о природе изменился сам предмет исследования. Теперь он не ограничивается только объектом, детерминированным средствами научного познания, а включает в

свою орбиту и субъекта. Предмет науки представляет собой уже субъект — объектную систему в ее самодвижении и развитии.

Долгое время парадигмы естествознания определяли ход развития всего комплекса наук, и даже философии. Так, геометрия Евклида находит свое отражение в формулировке И. Канта априорных основ чувственного познания и рассудка человека, — настолько ее «парадигмальность» была убедительна для немецкого философа. Та же ситуация складывалась вокруг физики И. Ньютона (XVII в.) и физики А. Эйнштейна (начало XX в.), вокруг открытий Г. Менделя (конец XIX в.), Д. Уотсона и Ф. Крика (сер. XX в.).

В XX в. «пальма первенства» постепенно переходит от естественных к социально-гуманитарным наукам. Политэкономические исследования К. Маркса, социология М. Вебера становятся образцом истинно научного подхода для многих ученых и научных школ.

Гуманитарные науки. Само понятие гуманитарные, т. е. человеческие, идет от первых гуманистов эпохи Возрождения, которые в XV—XVI вв. взяли на себя труд возродить в оригинале наследие античных мыслителей, прежде всего поэтов, писателей, философов, историков, т. е. тех, кто работал над возвеличиванием человеческого духа и его мощи. Гуманитарные науки связаны с конкретным, единичным, уникальным субъектом и его достижениями, имеющими нечто общее с духовным состоянием других субъектов, т. е. вызывающим у них определенный духовный резонанс.

Из трех вышеперечисленных функций науки для гуманитарных наук наиболее подходит понимание (интерпретация). Гуманитарные науки имеют дело с единичными, уникальными фактами, событиями, явлениями социокультурной, духовной природы, которым в наименьшей степени присущи однородность и тождественная повторяемость. Их чрезвычайно трудно подвести под общие концепции, теории, законы, т. е. объяснить. Что касается функции предсказания, то она в гуманитарных науках, в отличие от естественных, реализуется в достаточно малой степени. Предсказать какое-либо социальное событие, дальнейший ход истории значительно сложнее, чем предсказать солнечное затмение или приближение метеорита к Земле.

Взгляды на предмет гуманитарных наук чрезвычайно противоречивы. Согласно Г. Риккерту, законы в гуманитарных науках являются не номологическими (отражающими регулярные, повторяющиеся связи между объектами или явлениями), а идеографическими (интерпретирующими неповторимые единичные факты и явления с позиций конкретных авторов). По мнению неокантианцев, в гуманитарных науках следует опираться не на причинные связи и законы, а на цели, намерения, мотивы, интересы людей. С точки зрения марксиз-

ма, напротив, исторические закономерности «пробивают себе путь» в обществе с необходимостью природного процесса и действуют помимо воли и желания людей. Подобная антиномия, впрочем, разрешима в рамках самой гуманитарной науки, хотя и требует квалифицированной философской помощи. Сознательная деятельность людей, представленная здесь в виде мотивов и интересов, всегда детерминирована определенной, сложившейся в прошлом, исторической ситуацией, но, в свою очередь, определяет будущие контуры истории, становясь, таким образом, как бы частью объективного «исторического пейзажа». Одно переходит в другое и обратно. Если отрывать сферу сознательной деятельности людей от исторических условий, в которых она протекает, тогда не избежать фаталистических или волюнтаристских интерпретаций, субъективно-идеалистических или объективистских концепций философии истории.

Постижение предмета гуманитарных наук все чаще связывают с герменевтикой, которая изначально существовала как экзегетика. Под герменевтикой подразумевается не только метод гуманитарных наук (искусство и теория истолкования текстов), но и учение о бытии (онтология). В настоящее время в ней традиционно выделяется два подхода: психологический и теоретический. К психологическому относят понимание, основанное на переживании одним человеком духовного опыта другого, его чувств, настроений, эмоций. Чтобы понять автора, надо внутренне пережить то, что пережил он. Теоретический подход подразумевает раскрытие смысла идей, целей, мотивов авторов, т. е. стремится понять, что они хотели донести до нас и чем эта донесенная до нас информация может обогатить наше понимание жизни. Писателя надо понять лучше, чем он сам себя понимал, — гласит принцип герменевтики. Другой принцип заключается в том, что понимание отдельного фрагмента обусловлено пониманием целого (текста, документа, истории) и, наоборот, целое может быть постигнуто благодаря достигнутому пониманию отдельных фрагментов (так называемый «герменевтический круг»). Еще один важный принцип герменевтики гласит, что понимать — означает понимать другого, т. е. находить общее с ним в мировоззрении, культуре, правах, языке и проч. [5]. Возникает вопрос, а можно ли использовать герменевтику для изучения природы? На первый взгляд кажется, что нет, ибо в природе мы имеем дело с повторяющимися, сходными, единообразными группами объектов и явлений. Но ведь и в природе ученые также сталкиваются с уникальными, неповторимыми, не укладывающимися в рамки известных закономерностей, существующих теорий объектами и явлениями. В данном случае ученый также стремится понять и интерпретировать природу таких объектов и явлений, выявить закономерность или выдвинуть новую

гипотезу их объяснения. Однако в этом случае природный объект неизбежно теряет свою «уникальность». На фоне этого особенно наглядным является пример различных интерпретаций разными учеными и научными школами объектов микромира.

Идеальным был бы вариант использования герменевтики в естествознании, если допустить, что «природа — текст, написанный Богом», который надо расшифровать. В этом русле мыслил и Г. Галилей: природа — книга, написанная языком математики, и человек, не сведущий в математике, ее не поймет.

Методы естественных наук могут быть в определенных аспектах использованы для познания социальных явлений. Опыт исследования экономических, демографических, экологических процессов, например в деятельности Римского клуба, в расчетах сценария «ядерной зимы» К. Сагана и Н. Моисеева, показывает относительную успешность такого использования. То же самое относится к оправданности частичного применения исторической концепции К. Маркса или концепций А. Тойнби, О. Шпенглера (о замкнутости и цикличности цивилизационных процессов). Всем этим теориям присуща вполне четкая и рациональная, но сухая и абстрактная схема. Специфика же самого предмета исследования с его красочностью, полнотой жизни, индивидуальностью из этих схем исчезает, как если бы взяли в качестве объекта изучения жизнь российского общества середины прошлого века и исследовали бы ее только по политическим, экономическим, демографическим и проч. теориям, забыв про романы Л. Толстого, Ф. Достоевского. Сам К. Маркс считал, что чтение романов О. Бальзака дает ему для понимания экономической ситуации во Франции начала XIX в. несравненно больше, чем самое тщательное изучение экономических таблиц и биржевых сводок.

Технические науки изучают преобразованную и поставленную на службу человеку природу. «Технэ» в переводе с древнегреческого означает искусство. В античных театральных представлениях в кульминационный момент нередко появлялся «Бог из машины», движимый искусно сконструированным блочным механизмом. Так техника (искусство) явилась посредником между человеком и Богом, человеком и судьбой, человеком и природой. Т. Кампанелла (XVI в.) полагал, что человек в своих желаниях не останавливается на вещах этого мира, а желает еще большего — возвыситься над небом и миром. Не имея быстрых, как у лошади, ног, человек изобретает колесо и повозку, не будучи в состоянии плавать как рыба, он изобретает корабли, а, мечтая о полетах, подобно птице, он создает летательные аппараты.

Феномен техники включает ряд смыслов. Первый — это инструментальное понимание техники. Под техникой понимается совокуп-

ность искусственно созданных материальных средств деятельности или совокупность артефактов, используемых как средства деятельности. В этом смысле техника — всегда вещи, созданные людьми из неорганического субстрата и ими используемые. Во втором смысле техника понимается как искусный процесс деятельности или как мастерство, например техника земледелия, мореплавания, врачевания и т. д. Ныне в этом значении чаще всего употребляется слово «технология», обозначающая совокупность знаний и умений изготовления чего-либо. Третий смысл техники понимается предельно широко как способ деятельности, образ жизни и образ мысли, например язык, сначала устный, а затем и письменный — это техника, современные мировые религии — это тоже техника [6].

В отличие от естественных наук, технические науки (прикладная механика, радиоэлектроника, горное дело, агрономия, генная инженерия, фармакология и т. д.) являются более конкретными, т. к. изучают конкретные объекты, созданные человеком, «вторую природу», а также утилитарными, поскольку они ориентированы не на познание сущности явления как такового, а на конкретный результат, имеющий практическое применение. Но без естественных наук технические науки развиваться, в принципе, не могут, ибо первые задают им основу, вскрывают сущность процессов, используемых в технических системах.

В свою очередь и гуманитарные науки тоже оказывают свое влияние на технические. Техника создается человеком и для его потребностей. Она включается составной частью в процесс его жизнедеятельности и при этом не должна подчинять человека себе, лишать его свободы и творческого начала. Возникшая на этой почве техническая и инженерная этика призвана предупреждать перекосы общества в сторону техницизма.

Технические науки имеют тенденцию к прогрессу, который обусловлен социальной потребностью практических научных достижений, используемых в производстве. Однако здесь есть свой предел и переход в свою противоположность: прогресс в одном отношении есть регресс в другом. Не зря издавна считают, что техника как «дар богов» может оказаться «ящиком Пандоры».

§ 3. Место науки в духовной культуре человечества

Духовная культура человечества представляет собой сложное динамическое образование, и неудивительно, что место и роль науки в ее структуре постоянно меняется. Такие изменения становятся особенно заметны на протяжении последних двух столетий. Здесь намечается явная тенденция доминирования науки над всеми другими компонентами духовной культуры. Такое доминирование неизбежно влечет за собой ряд последствий, как позитивных, так и негативных.

Экспансия науки часто приводит к деформации духовной культуры. Если философия сумела найти с наукой точки соприкосновения и установить плодотворный диалог, то, например, религия испытывает значительные трудности во взаимоотношении с ней.

За последние десятилетия стало ясно, что наука потеряла монополию на истину. Наравне с наукой существует и вненаучное (паранаучное) знание, дающее определенный ракурс истинных представлений о действительности. Новая ситуация настоятельно требует от науки пересмотра некоторых общепринятых установок, ценностей, мировоззренческих ориентаций. Этот процесс внутренней перестройки науки пока еще только начинается. Например, она вынуждена идти на определенные уступки в формирующемся диалоге с религией.

Развитие науки приводит также к росту потока новаций, использование которых открывает широкие возможности для развития общества. Однако хорошо известно, что новации могут носить как конструктивный, созидательный, так и деструктивный, разрушительный характер. Причем заранее невозможно предсказать, какой характер будет иметь та или иная новация применительно к конкретной ситуации. Это приводит к тому, что в наши дни общество вынуждено ограничивать или даже запрещать те или иные научные исследования, которые генерируют новации, представляющие потенциальную угрозу для общества и человека. Речь идет о таких областях, как некоторые направления генной инженерии, психофармакология, химия отравляющих веществ, конструирование психотронных генераторов и т. п.

Опыт истории показывает, что каждая цивилизация вырабатывает более или менее эффективные механизмы контроля над использованием результатов научных открытий, представляющих опасность для общества и человека. Эти механизмы связаны с выработкой моральных и правовых норм и соблюдением религиозных и культурных традиций. Должны вырабатываться также и охранительные меры, которые бы исключали возможность овладения этими результатами более низко организованными цивилизациями. В наши дни это относится, прежде всего, к тоталитарным режимам и различным экстремистским группировкам.

Из сказанного напрашивается вывод, что в современном обществе наука и техника должны развиваться в гармонии с другими компонентами культуры. Эти представления нашли свое выражение, в частности, в философии русского космизма.

Сейчас мы все больше убеждаемся в том, что использование результатов развития науки и техники в интересах человека в большой мере зависит от мировоззренческих установок, которые формируются при активном взаимодействии всех компонент духовной культуры и, прежде всего, философии.

В составе культуры, как целостного образования, наука постоянно меняет свой облик. На ее развитие оказывают влияние не только внешние факторы, такие, например, как экономический потенциал общества, но и факторы внутренние, идущие со стороны научного сообщества, которое в наши дни оказалось неоднородным. Это сказывается на развитии науки, которое нередко определяется лишь незначительной частью научного сообщества. Именно в ней формируются новые идеи, ценностные ориентации и мировоззренческие установки, далеко не всегда совпадающие с теми, которые навязываются обществу в рамках той или иной господствующей идеологической доктриной, что особенно четко проявляется в тоталитарных режимах. Подавляющее же большинство членов научного сообщества утеряло гуманистические идеалы, этические и эстетические принципы, стремление к открытости и свободе и рассматривает науку лишь как средство к существованию.

В случае несовпадения установок научного сообщества с идеологическими стереотипами наука подвергается жестким ограничениям и массированному давлению со стороны государства. Многочисленные примеры этому хорошо известны из истории недавнего прошлого сталинистской России и нацистской Германии. Здесь развитие науки приобрело крайне неравномерный и уродливый характер. В Германии она прямо смыкается с оккультизмом и вырождается в систему прямо антинаучных представлений. В России развивались лишь те отрасли, которые служили интересам военно-промышленного комплекса. Ряд наук вообще был ликвидирован (психоанализ, генетика и т. д.), а другие сильно деформированы (биология, лингвистика и т. д.). Многие настоящие ученые были репрессированы (П. Флоренский, Н. Вавилов и др.), тогда как политические авантюристы и шарлатаны процветали (М. Митин, Т. Лысенко, А. Презент и многие др.). Еще в более плачевном состоянии находились гуманитарные науки и философия.

Крушение тоталитаризма в России породило новую ситуацию, которая, однако, оказалась тоже не слишком благоприятной для развития науки. Наука, конечно, освободилась от идеологического давления и контроля со стороны государства, но резко изменились экономические возможности. В результате значительно замедлились темпы развития ранее процветающих сфер научных исследований и одновременно начала размываться элитарная компонента научного сообщества, часть которой стала переориентироваться на работу за границей. Отсутствие финансирования вообще поставило ряд отраслей научного и технического знания на грань катастрофы.

Эволюция отношений науки и государства породила специфическую ситуацию в современном обществе, где произошел раскол на тех-

ническую и гуманитарную культуру, что хорошо описал Ч. Сноу как «две культуры». В результате в обществе значительно падает интерес к гуманитарному знанию, что приводит к падению культурного уровня населения и к увлечению «массовой» культурой.

Из всего сказанного можно сделать вывод, что в рамках духовной культуры наука проходит ряд ступеней в своем развитии, связанных как с давлением и диктатом государства, идеологии, религии, так и с относительной свободой науки в рамках общества. Сейчас мы сталкиваемся с иным аспектом зависимости, а именно с абсолютизацией связей науки с техникой и технологией, когда наблюдается самодостаточность этой научно-технической фазы в развитии науки. И в этом можно видеть угрозу развития науки как таковой. Здесь ситуация похожа на ту, которая имеет место при овладении йогой. В процессе духовного совершенствования каждый ученик проходит через фазы, на которых он становится способным совершать экстраординарные действия (управление работой внутренних органов и т. п.). Но если он останавливается и начинает совершенствовать только эти способности, то его развитие прекращается. Он становится в лучшем случае цирковым фокусником и немедленно исключается из группы как неспособный к дальнейшему развитию.

Литература:

1. Кун Т. Структура научных революций. М., 1975.

2. Бранский В. П. Философские основания проблемы синтеза релятивистских и квантовых принципов. Л., 1973. С. 10.

3. Аристотель. Топика. Кн. 8. М., 1978. Гл. 1.

4. Степин В. С. Философская антропология и философия науки. М., 1992. С. 177.

5. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 221-316.

6. Шаповалов Е. А. Русские вопросы философии техники. СПб., 1999. С. 13-15.

ГЛАВА 4.

ИСТОРИЯ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ ФИЛОСОФИИ И НАУКИ

Возникновение философии и науки — общеисторическая закономерность эволюции духовной культуры человечества, а их взаимодействие имеет давнюю историю, в которой находят место и гармоничные отношения, и острые затяжные конфликты. В этой связи необходим хотя бы краткий исторический экскурс в процесс их формирования и развития от античности по настоящее время.

§ 1. Становление философско-научного мировоззрения в эпоху Античности

Первый этап в истории взаимоотношений философии и науки связан с античной философией. Возникнув в VII—VI вв. до н. э. и просуществовав до VI в. н. э., философия представляла собой единое поле философского и научного знания, в рамках которого и были заложены основы европейской рациональности. Нераздельность, слитность, синкретизм характеризуют зарождающуюся философско-научную мысль. Первые греческие философы были и первыми математиками, физиками, астрономами, физиологами. Хотя научное знание возникает иногда и вне философии, но, возникнув, оно интегрируется с философией и дозревает в ее рамках, чтобы позднее вновь от нее отделиться.

Возникновение в античности философско-научного мировоззрения имело большое значение: оно привело к отстранению от объяснения мироздания мифологии и религии; замене фантастического, религиозного рассказа обоснованной аргументацией, рационалистическими соображениями. Установка на человеческий разум как на средство познания, ориентация на поиски рациональных причин всего происходящего отличает философский подход от мифологического и религиозного. Появление философского мировоззрения означало духовную революцию в истории человеческой мысли, которая выражается формулой «от мифа к логосу», «от мифологических представлений к теоретическому мышлению».

Основной узел проблем, рассматриваемый античными философами, был связан с анализом естественных причин возникновения, развития и строения мира в целом и входящих в его состав отдельных элементов. Позднее Аристотель назвал эту науку физикой (от слова фюсис — природа), а мыслителей, которые ею занимались, — физи-

ками или физиологами. В дальнейшем это учение получило название натурфилософии, в котором органически сочетается философское и естественнонаучное знание. Мыслители античности за качественным многообразием чувственно воспринимаемых вещей пытались найти некое единое первоначало, из которого возникают и в которое превращаются по истечении определенного времени все вещи и явления. Философы были убеждены, что за многообразием вещей скрывается их единство, что в основе всего сущего лежит некая единая субстанция, которая не возникает и не исчезает, но которая составляет все вещи материального мира. Субстанция (или первоначало) остается неизменной при всех превращениях материальных объектов.

Для определения логической природы мирового первоначала античные мыслители вводят понятие «архэ». Согласно своему первичному политико-юридическому значению (архэ — быть первым, начинать, господствовать; архэ — начало, происхождение, правительство, власть), данное понятие выражает основную идею философского мировоззрения: порядок мира не устанавливается каким-то деятелем, а изначально содержится в материальном элементе, из которого все происходит и состоит. Порядок естественных сил не представляется более и отражением родственных отношений богов, как это было характерно для мифологии. Формирует космос и управляет им не персонифицированная надприродная сила, а всеобщее начало, рассматриваемое как первооснова, великий принцип самой природы. В этом заключалась суть философского научного мировоззрения античности.

Для милетской школы таким первоначалом была «вода» Фалеса, разумная и божественная, апейрон Анаксимандра (беспредельный, неопределенный материальный источник разнообразия и изменчивости всех вещей), воздух Анаксимена. Центральной темой размышлений милетцев была тема космоса, который они понимали как единое, подвижное целое, не нуждающееся в своем существовании ни в каком внешнем факторе. Космос при этом отождествлялся с природой, которую и необходимо было исследовать в рамках философии и зарождающегося в ее рамках научного знания, понять ее сущность, раскрыть причины ее возникновения и развития. Милетцы были первыми в европейской культуре, кто осознал и сформулировал наиболее фундаментальные философские проблемы.

Заслуга ранних греческих философов заключалась в том, что они заложили основы теоретической науки, выдвинув теоретические проблемы, связанные с изучением природы: проблемы космогонии, космологии, происхождения жизни, антропологии, что в дальнейшем привело к дифференциации научных исследований. Осознание более высокой значимости философского знания по сравнению с част-

нонаучным обусловило первые попытки, хотя и весьма несовершенные, применения общефилософских принципов к научно-теоретическим гипотезам. Начала осознаваться методологическая функция философии, к осуществлению которой впервые подступили пифагорейцы и Демокрит.

Значение учения пифагорейцев в развитии философии и науки в том, что они расширили не только математическое знание, решив целый ряд специальных проблем арифметики, геометрии, стереометрии и разработав концепцию теоретической математики в целом, но существенно продвинулись вперед и в других областях частнонаучного исследования, сформировав общетеоретическую концепцию космологии, астрономии, акустики, психологии, антропологии.

Следующий шаг в развитии научного знания, в частности микроструктуры мира, был сделан атомистикой, основоположником которой считается Демокрит. Его учение осталось практически неизменным на протяжении длительного этапа истории естествознания. Спустя много столетий Дж. Бруно, П. Гассенди, И. Ньютон, М. В. Ломоносов развивали и модифицировали атомистику задолго до того, как существование атомов стало экспериментально обоснованным фактом. Греческий атомизм выступал в качестве универсального теоретического объяснения устройства Вселенной в целом и ее частей с присущими им особенностями.

Совершенно оригинальную физическую теорию представляет собой платоновское учение о строении материи. Она не является ни повторением, ни переработкой учения атомистов. По Платону, вещи состоят из элементов, элементы из частиц. Различия между элементами он объясняет структурой частиц, которые состоят из более мелких единиц. Они могут разрушаться и переходить друг в друга, по причине чего их нельзя назвать атомами (неделимыми). Таким образом, Платон поставил проблему, которая нашла свое окончательное решение лишь в науке XX столетия.

Платон был один из первых философов, который стремился выйти за рамки науки о природе, четко отграничивая философские и гносеологические проблемы от естественнонаучных, что подготовило почву для создания науки нового типа — естествознания.

Синтезом достижения всей греческой науки и философии является всеобъемлющая научно-философская система Аристотеля. Этот синтез знаменовал собой также и начало последующего разделения наук, основы которого были заложены в учении Платона. Единая, нерасчлененная наука о природе, основоположником которой по праву считается Фалес, подошла в этот период к своему естественному концу, хотя математика, а затем астрономия выделились в самостоятель-

ные дисциплины еще в конце V в. до н. э. В эпоху Аристотеля на очередь дня встало выделение из философии других точных и естественных наук: механики, оптики, зоологии, ботаники, физиологии.

Краеугольным камнем философии Аристотеля является учение о материи и форме. В этой связи Аристотель исследует проблему причинности возникновения и изменения вещей. Концепция четырех причин (формальной, материальной, движущей и целевой) и составляет содержание познавательной деятельности любой науки. Большое значение Аристотель придавал проблеме движения, которое понимал как любое изменение вообще. Он различал четыре вида движения: возникновение и уничтожение, качественные изменения, количественные, пространственные перемещения. Величайшей заслугой Аристотеля является развитие им гносеологии и диалектики, которую он понимал как метод познания, метод поиска истины. При этом философ показал, что структура мышления определяется диалектической структурой бытия. Аристотель создал формальную логику, науку о законах мышления. Значительную роль сыграла и классификация наук Аристотеля. Она безраздельно господствовала вплоть до создания в XVII в. Ф. Бэконом другой классификации. Выработав общее понятие науки, Аристотель включил в ее область три сферы человеческой деятельности: познавательно-теоретическую, практическую и творческую. Теоретические науки включают в себя физику, математику, «первую философию», которые различаются по предмету и способам исследования. С физикой тесно связана психология, с математикой — астрономия, оптика, механика, учение о гармонии. В пределах практической науки Аристотель выделил этику, экономику и политику. К творческим наукам философ относит риторику и поэтику.

Существенную часть теоретического наследия Аристотеля составляют космологические взгляды и учение о живой природе. Аристотель по праву считается основоположником биологической науки: он первый в истории науки дал классификацию животного и растительного мира. Резюмируя творчество Аристотеля, следует подчеркнуть, что ему удалось создать гармоничное, законченное и самодостаточное учение, господствовавшее на протяжении не одного столетия и сыгравшее огромную роль в развитии науки.

Подводя общие итоги развития античной философии, необходимо отметить, что в Древней Греции было построено целостное философско-научное мировоззрение. Философы античности, с одной стороны, направляли свои усилия на аккумуляцию всех видов специального знания и его дальнейшую разработку, а с другой — стремились привести их в разумную связь с основополагающими философскими принципами. При этом знания носили синкретический характер.

Строгое решение поставленных проблем путем логических рассуждений привело к разработке дедукции — метода, определившего развитие отраслей научного знания в средние века, в том числе математики, для которых дедукция была идеалом научной строгости со времен «Начал» Евклида.

§ 2. Философия и естественнонаучная мысль в эпоху Средневековья

Средние века занимают особое место в истории науки и философии. Продолжаясь тысячелетие, они познали и периоды глубокого политического, экономического и интеллектуального варварства (VI—XI вв.), и эпоху исключительно плодотворную, беспримерную по интенсивности интеллектуальной и художественной жизни (XII—XIV вв.), которой Европа обязана готическим искусством, схоластической философией и пробуждающейся наукой. Этому способствовало и развитие товарного производства, совершенствование ремесел, расширение торговли, рост городов, а также распространение знания арабских мыслителей, заново открывших для Запада античную философию и науку.

Философия и наука в арабо-мусульманских странах

В период раннего феодализма философия и естественнонаучная мысль на Востоке обрела относительную самостоятельность. Широко известна деятельность арабских ученых в этот период времени в области математики и астрономии, механики и химии, медицины и литературы, географии и философии.

IV—XII вв. — это век расцвета культуры, науки и философии. Арабский мир вполне справедливо провозгласил себя преемником и продолжателем мира эллинистического. Были переведены, прокомментированы и освоены основные философские и научные труды греческих мыслителей. Более того, арабские ученые сделали значительный вклад в развитие существовавшего научного знания.

Круг проблем арабоязычной философии достаточно широк: это и онтологические проблемы, и гносеологические, и антропологические, и социальные. Значительное место в философии занимала проблема классификации имеющегося знания и их соотношения. Аль-Кинди (IX в.), положивший начало арабской философской традиции и ставший «философом арабов», полагал, что философия выступает в качестве основы энциклопедического научного знания. Тот, кто всерьез занимается философией, должен знать математику, точнее, комплекс математических наук, в который входят арифметика, геометрия, наука о звездах (астрономия и астрология) и гармония.

Оригинальную классификацию привел Аль-Фараби. Она включает 4 раздела. В первый входит наука о языке (законах, управляющих сло-

вами языка), второй посвящен логике (науке о правильном мышлении), третий — математике, включающей в себя комплекс дисциплин (арифметику, геометрию, оптику, науку о звездах, науку о музыке, науку об искусных приемах — строительстве, плотничьем деле и др.); в четвертый раздел Аль-Фараби относит две науки: а) естественную науку, или физику, рассматривающую естественные и искусственные тела; б) метафизику, в которой мыслитель выделял два аспекта: гносеологический и онтологический.

Несколько иная классификация наук была представлена в трактате «О классификации рационалистических наук» Ибн-Синой (Авиценна; 980—1037), который делил рациональные науки на две части: теоретическую и практическую философию. Теоретическая философия, в свою очередь, подразделяется на три науки: метафизику, математику и физику. Тройственное деление сохранял Ибн-Сина и для практической философии: первая — наука об управлении городом, вторая — об управлении домом, третья — наука об управлении самим собой.

Ибн-Сина настаивал на логической строгости построения мысли, на точных методах доказательств и на признании значения чувственных восприятий для познания, отстаивает принцип единства логического мышления и опыта, разума и эксперимента. Только ту науку он считал действенной, в которой теория соединяется с практическим применением.

Своеобразную энциклопедию знания создал *Ибн-Рушд* (Аверроэс; 1126—1198), которая включала в себя материалы по медицине, астрономии, юриспруденции, филологии, философии. В своих трактатах Ибн-Рушд обосновывал необходимость разделения религии и науки, которые получают обособленные сферы применения. Выступая за эмансипацию науки и философии, ученый ратовал за предоставление им автономии и известной свободы от церковной опеки. В этой связи он сформулировал учение о двойственной истине.

Значение арабо-исламской средневековой философии и науки весьма велико. Это новый и во многих отношениях более высокий этап развития философской и естественнонаучной мысли, приведший к расцвету культуры, важнейшим открытиям в астрономии, химии, математике, медицине, оптике, которые прославили арабо-исламскую науку и оказали громадное влияние на европейскую научную мысль. Благодаря трудам арабских мыслителей Западная Европа познакомилась с античным наследием, прежде всего с Аристотелем, восприняла свободомыслие и неутомимый поиск идеального человеческого объединения, дарующего людям счастье.

Естественнонаучное направление в западноевропейской схоластике

Натурфилософские произведения Аристотеля, теоретическое наследие арабоязычных ученых и философов стали стимулами развития естествознания и философии в Западной Европе XII—XIII вв. Усиление тяги к знанию способствовало возникновению школ, переименованных затем в университеты. Статус университета определялся санкцией королей или римских пап.

Центром научно-преподавательской деятельности в XIII в. стал Оксфордский университет, в котором не было жесткого контроля римской инквизиции и в котором возникла первая оксфордская школа философов. Основателем ее являлся епископ Линкольна *Роберт Гроссетест* (1175—1253). Зная еврейский, арабский, греческий языки, он один из первых стал переводить естественнонаучные произведения Аристотеля непосредственно с оригинала и писать к ним комментарии. Не меньшую роль он сыграл и как автор естественнонаучных трактатов, в которых подчеркивал значение опытного познания и роль гипотез. Не случайно о нем пишут как о практике экспериментального естествознания, что было чрезвычайно важно для освобождения развивающегося научного знания от спекулятивных и догматических установок теолого-философского мышления его эпохи.

Роджер Бэкон (ок. 1214—1294) на три века раньше своего знаменитого однофамильца Фрэнсиса Бэкона усмотрел в современном ему знании «четыре величайших препятствия к постижению истины» — следование авторитетам, сила привычки, ссылка на мнения и, наконец, показная мудрость, прикрывающая невежество.

Линию, начатую Гроссетестом и Бэконом, продолжил *Уильям Оккам* (ок. 1300—1349), выдвинувший идею радикального эмпиризма. Подобно тому как знания чувственных вещей начинается с ощущения, т. е. интуитивного чувственного знания, научное знание чисто постигаемых вещей начинается с интуитивного разумного знания этих умопостигаемых вещей. Причем из наблюдения в опыте одного явления невозможно однозначно вывести необходимость другого. Можно лишь строить различные допущения, основанные на тех или иных принципах. Число таких допущений должно быть минимальным. Оккам впервые сформулировал принцип простоты научного знания, вошедший в методологию науки под названием «бритвы Оккама», острие которой было направлено против схоластики и расчищало поле деятельности естествоиспытателей.

Средневековая философия в целом имела прогрессивное значение, с одной стороны, подготовив возрождение классической древности, с другой — став провозвестником опытного естествознания. Важную роль сыграла и средневековая диалектика, развиваемая схо-

ластикой. Построенная на рационалистических принципах, диалектика создала научный философский аппарат, скрупулезно оттачивая дефиниции и выстраивая классификации, сумела выработать терминологию, которой пользуется научное знание до сих пор. Движению к науке способствовали и дискуссии номиналистов и реалистов о природе универсалий (категорий единичного и общего), без которых не может обойтись ни одна наука. Эти и другие проблемы способствовали развитию самостоятельности научной мысли, ее активности, расширению сферы рациональности.

§ 3. Формирование новой картины мира в эпоху Возрождения

Основные методологические принципы, сформулированные в рамках средневековой научной мысли, стали решающим ориентиром в развитии знания в эпоху Возрождения.

Обратившись к культурному наследию античности, мыслители эпохи Ренессанса не только усвоили античные традиции, но и осуществили ее оригинальную переработку, создав новую пантеистическую картину мира, отождествляющую природу и Бога, возвеличивающую природу и человека и преодолевающую ложное противопоставление «природного-божественного», «конечного-бесконечного», «временного-вечного».

Теоретическую почву, на которой возникла новая натурфилософия, подготовил естествоиспытатель и философ, кардинал римско-католической церкви *Николай Кузанский* (1401—1464). Вариации его идей просматриваются в сочинениях многих его последователей. Н. Кузанский предлагает рассматривать природу трояко: 1) как дух, разлитый во Вселенной; 2) как идеальное бесконечное пространство; 3) как бесконечное разнообразие чувственно данных вещей. Такая концепция, безусловно, разрушает конечный космос античности и средневековья. Радикальные выводы делает Кузанец и о бесконечности Вселенной, которая в отличие от божественной бесконечности «привативна», в противном случае мир был бы равен Богу. Поскольку мир не имеет границ, то «центр его повсюду, а окружность нигде — считает философ. Поэтому Земля не центр Вселенной, она подобна другим планетам и не является неподвижной».

Не менее значительна в методологическом плане и гносеологическая концепция «ученого незнания», которую Кузанский противопоставил рациональному обоснованию теологических истин, самоуверенному схоластическому «знанию» о боге и мире. «Ученое незнание» не есть отказ от познания и мира и Бога, не есть уход на позиции скептицизма. Речь идет лишь о невозможности выразить полноту знания в терминах схоластической формальной логики.

Вместе с тем, полагал философ, возможность познания заложена в самой природе человеческого разума. Если бог развертывает из себя мир, то человеческий разум при соприкосновении с природой развертывает из себя «предметы рассудка». Начало процесса познания невозможно без чувств, на основе которых с помощью рассудка разум составляет понятия о вещах. Истина — бесконечный процесс, познание никогда не может быть завершено, ибо бесконечен его объект, истина неисчерпаема. Значительную роль отводил Н. Кузанский математизации знания, экспериментам и техническим приборам, различным инструментам, тем самым он снял границу, которая существовала в античности и средние века между наукой, основанной на опыте, и наукой, основанной на размышлении. Кроме того, он сформулировал принцип связи научного познания с реальным, техническим преобразованием природы.

Под сильным влиянием Кузанского оказался *Леонардо да Винчи* (1452—1519). Занимаясь философией природы, Леонардо да Винчи отвергал любое знание, не опирающееся на непосредственное изучение окружающей среды. Только та наука может претендовать на истину, которая опирается на опыт. Достоверность, опытная обоснованность и разумная доказательность есть главные признаки истинной науки. Леонардо, по сути, отрицал теологию, считал ложными науками алхимию, астрологию. Следуя традиции Кузанского, Леонардо ратовал за математизацию знания о природе, и сам пытался использовать математические методы исследования в механике, которую именовал «раем математических наук». Задачу науки итальянский мыслитель видел в установлении причинной связи природных явлений, в выявлении законов природы.

Коренной пересмотр всей физической и философской картины мира сделан *Николаем Коперником* (1473—1543). С его именем связывают освобождение естествознания от теологии. Именно с этого периода исследование природы заявило о своей независимости и самостоятельности. Коперник создает гелиоцентрическую систему мира, в которой не Земля, а Солнце является центром нашей планетной системы. Коренному пересмотру подвергается и вопрос о причине и характере движения небесных тел. Не бог выступает конечным источником движения, а сферическая шарообразная форма планет, их природа. Тем самым принцип самодвижения вводился не только в космологию, но и в философскую картину мира. Открытие Коперника являло собой образец теоретической смелости, он вошел в историю науки и философии как ученый-новатор, открывший путь к познанию законов механического движения в природе, создавший новое мировоззрение, воспринятое его преемниками.

Последователем и ярким пропагандистом идей Коперника был *Джордано Бруно* (1548—1600). Являясь носителем радикальных традиций свободомыслия, Бруно вступил в яростную борьбу с официальной религией и схоластикой. Учтя опыт развития науки, он сумел сделать ряд блестящих теоретических обобщений философского и естественнонаучного характера, чем и объясняется острый конфликт с христианством, закончившийся для него трагически. В противоположность схоластам и теологам Бруно возвеличивал природу, материальный мир, порождающий бесчисленные формы жизни из самого себя. Решительно требовал Бруно свободы мысли для ученого, остро критикуя инквизицию за всевозможные предписания и запреты.

Таким образом, философия и наука в эпоху Возрождения становится на путь самостоятельного от религии и церкви развития. Более того, именно в этот период происходит дифференциация научного знания от прежней единой нерасчлененной науки. Окончательно отпочковывались отдельные области знания — астрономия, механика, математика, позднее физика, химия, биология. А это, в свою очередь, способствовало возникновению нового экспериментального метода познания. Эмпирическое естествознание выдвинуло требование опытного исследования, опытной проверки и доказательства любых утверждений, любых выводов. Наука вместе с философией все решительнее выступают против отживших теологических теорий, против догматизма религиозного мировоззрения. Для философии этого периода уже просматривалась задача теоретической разработки и обобщения приемов опытного познания, выявления источников и достоверности знания, полученных из опыта, которая была практически решена в философии Нового времени.

§ 4. Научная революция и философия в XVII—XVIII вв.

На смену эпохам средневековья и Возрождения пришло Новое время, которое датируется XVII—XVIII вв. В социальной области в этот период происходили ранние буржуазные революции (в Нидерландах, Англии, Франции, Северной Америке), положившие начало формированию капиталистического способа производства, который, в свою очередь, обусловил потребность в новой науке, развитии опытного знания как главного средства решения практически важных для производства того времени технологических задач. В этой связи необходимо было активизировать исследования реальных фактов и процессов с целью отличия действительных связей от антропоморфных и вымышленных, навязанных природе схоластикой средневековья. Длительный период созерцания средневековым человеком чуждой ему природы, сменившись осознанием единства и гармонии с ней в эпоху Возрожде-

ния, обернулся в XVII в. стремлением к ее строгому изучению и подчинению. Природа стала «пробным камнем» в познании, что привело к радикальным сдвигам в представлении о ее статусе и отношении к ней человека. Происходило глубокое переосмысление и переоценка способа научного исследования и метода отыскания истины.

Как было показано выше, революционную роль в развитии опытного естествознания сыграла созданная Н. Коперником гелиоцентрическая модель мира, заложившая основы точного кинематического описания движения в Солнечной системе. Горячим сторонником этого учения стал *Иоганн Кеплер* (1571—1630), который впервые заинтересовался идеей числовых соотношений между планетами. Число известных в то время планет, включая Землю, равнялось шести, и возникла задача отыскать простые числовые отношения между их расстояниями от Солнца. При этом он пытался обосновать старую, еще времен Пифагора, идею о числовой гармонии планетных сфер. Применяя различные комбинации и опираясь на результаты двадцатилетних наблюдений небесного свода датским астрономом Тихо Браге, Кеплер открыл три закона движения планет. Это открытие, видимо, было осуществлено в результате применения двух способов познания — непосредственного наблюдения и математики. Последняя, базируясь на рационалистических способах доказательства, как бы дополняет простое наблюдение, способствуя обнаружению более глубоких, невидимых теоретических истин.

Галилео Галилей (1564—1642), продолжив борьбу за естественнонаучную картину мира, выработал основы «новой физики, пришедшей на смену аристотелевской. Так, занимаясь проблемами механики, он открыл закон падения, согласно которому пройденные падающими телами пути пропорциональны квадратам времени падения; приблизился к закону сложения сил и к принципу бесконечно малых величин; разработал понятие «момент», выражающее меру (или количество) движения тела, определяемую массой и скоростью; вплотную подошел к основной категории механики «инерция», что говорит о том, что он нащупал принцип сохранения механической энергии.

Все эти достижения осуществлялись также при посредстве опыта и математического метода. Но, в отличие от Кеплера, Галилей в понимание опыта внес существенное дополнение. Во-первых, сам характер его исследований (изучение закономерностей падения тел с Пизанской башни, применение телескопа для исследования небесных светил) говорит о том, что опыт с этого времени принял форму эксперимента, в структуру которого стало возможно включение прибора, во много раз усиливающего показания наших органов чувств. Во-вторых, эксперимент у него сочетался с математическим описа-

нием, что позволяет определить его как мысленный (воображаемый) эксперимент в отличие от реального. Все это давало возможность вскрыть более существенные стороны и закономерности механических процессов. Можно сказать, что со времени Галилея механика стала превращаться в универсальную методологию всех областей знания.

Исаак Ньютон (1642—1727) в основном завершил разработку механистической картины мира, которая была господствующей в естествознании и материалистической философии вплоть до первой половины XIX в. Опираясь на работы Кеплера, Галилея, Декарта, он сформулировал основные законы классической механики, открыл закон всемирного тяготения, исчисление бесконечно малых величин (дифференциального исчисления), выдвинул основоположения теории света.

Свою механистическую картину мира он изложил в знаменитом труде «Математические начала натуральной философии» (1687), определявшем развитие естественнонаучной мысли более двухсот лет. Выявив силы тяготения, Ньютон применил сформулированные им законы механики для определения движения небесных тел. Он доказал, что планеты и все космические тела (кометы, спутники и т. д.) движутся под влиянием центральных сил, направленных к большим телам (Солнцу, Земли и т. д.), и что эти силы обратно пропорциональны квадратам расстояний. Силы тяготения действуют мгновенно, они не присущи ни космическим телам, ни атомам. Иначе говоря, источник движения (сила) находится вне материальных тел — в боге. Материя же косна, не способна сама по себе к движению, развитию.

Ньютон вслед за Галилеем являлся активным сторонником эксперимента. Его высказывания: «Гипотез не измышляю» и «Физика, берегись метафизики» — красноречиво говорят о том, что этот мыслитель, в отличие от Декарта, доверял опыту и индукции больше, чем утверждениям, полученным рациональным дедуктивным путем. Однако, как и все естествоиспытатели того времени, он не смог окончательно порвать с натурфилософскими спекуляциями, о чем свидетельствует допущение существования бога в качестве перводвигателя, а также идеи об абсолютном пространстве и времени, т. е. о том, что никак не подтверждается в экспериментах.

Готфрид Вильгельм Лейбниц (1646—1716) — немецкий философ и ученый-энциклопедист в историю естествознания вошел как крупнейший математик, открывший независимо от Ньютона дифференциальное и интегральное исчисления. Ему принадлежат идеи счетной машины, математической логики, закона сохранения и превращения энергии. Он первый употребил термины «материалисты» и «идеалисты».

Лейбниц считал, что в основе материи лежат монады — простые, неделимые субстанции, «истинные атомы природы», «элементы вещей», некое духовное начало, не подвластное пространству и времени. Но это такое начало, которое обладает силой и действием. Монады вечны и возникают из непрерывных «излучений божества». Возникнув, они не остаются неизменными, а развиваются. В зависимости от степени их развития они делятся: 1) на простые, обладающие лишь смутными представлениями; 2) на монады-души, обладающие ощущениями и представлениями (например, животные); 3) на монады-духи, обладающие разумом (например, человек). Согласно идее развития, монады на каждой ступени переходят друг в друга: каждая последующая ступень содержит в себе то, что было более или менее скрыто и «туманно» в предшествующей. Так, он говорил: все во Вселенной находится в такой связи, что настоящее всегда скрывает в своих недрах будущее, и всякое настоящее состояние объяснимо естественным образом только из непосредственно предшествовавшего состояния. Основываясь на этом принципе, он пришел к выводу об органическом родстве всех живых существ и связи их с неорганической природой. Именно этот процесс свидетельствует, по Лейбницу, о великом законе — законе непрерывности в природе: «... все явления подчинены закону непрерывности...».

Значительный вклад в развитие науки и философии XVIII в. внесли и русские мыслители, в частности *Михаил Васильевич Ломоносов* (1711—1765). Опираясь на свои естественнонаучные открытия, которые в ряде случаев на столетие опередили ход развития естествознания, Ломоносов постоянно стремился к широким философским обобщениям. Его многочисленные труды не только создали прочную естественнонаучную базу материализма, но и положили начало русской материалистической философии. В области натурфилософии внимание Ломоносова было сосредоточено на изучении материи, движения и их законов. Он впервые естественнонаучным путем обосновал вечность и неуничтожимость материи и движения, открыв закон их сохранения.

Ученый делил движение на два вида (внешнее и внутреннее) и на три рода (вращательное, колебательное и поступательное). Признание внутреннего вида движения позволило ему объяснить природу тепловых явлений, о существовании которых говорил еще Ф. Бэкон. Ломоносов обнаружил, что «теплота тел состоит во внутреннем их движении», тем самым исключив такие ненаучные понятия, как «теплород», «флогистон» и пр., и подведя науку к преодолению метафизики, механицизма, деизма. Очевидно, Ломоносов был близок к мысли, что движение суть изменение вообще. Видя в движении

деятельную силу природы, ученый подходил к признанию внутренней активности материи. Однако механистическое в целом понимание природных процессов ограничивало дальнейшее развитие ряда его глубоких и плодотворных догадок. Движение бралось только как перемещение, и всякий его акт сводился к механическому взаимодействию неживых или живых тел. «Тела приводятся в движение одним только толканием», — утверждал Ломоносов. Но если каждое данное тело получает движение только от толчка соседнего, то должен быть и первый толчок, а также существо, его давшее, — бог, творец, первый двигатель. В этом, в поиске первотолчка, заключался наиболее слабый пункт механицизма вообще.

Немецкий ученый, философ *Иммануил Кант* (1724—1804) в одной из первых своих работ «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755) разрабатывает небулярную теорию, которая вошла в науку под именем космогонистической гипотезы Канта — Лапласа. Он, отказываясь от божественного первотолчка, утверждал, что Вселенная не создана, а возникла во времени из хаотического облака разнообразных частиц и пребывает в бесконечном изменении под действием законов механики. Закон тяготения он дополнил концепцией притяжения и отталкивания и действием этих совокупных сил объяснил всю небесную механику, выводя ее из неких энергетических центров, в том числе и Солнца. Теория Канта явилась важнейшим достижением в разработке проблем объективной диалектики.

Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770—1831) рассматривает мир и его развитие не вне абсолюта, а внутри его: абсолютный дух был включен им в работу истории, а развитие мира было представлено как история абсолютного. Это позволило ему подняться к новым высотам в понимании диалектики, в особенности в духовной сфере.

В натурфилософии же Гегеля природа рассматривается в ее духовной сущности, а не в ее материальной конкретности. Поэтому она включает элементы диалектики, однако, это будет не истинная диалектика, а отчужденная, грубая диалектика абсолютной идеи (духа). Истинная диалектика, ведущая к совпадению объективного и субъективного, в объяснении природы невозможна. Гегель считает, что естествоиспытатель, изучая природу, во-первых, «всегда остается в сфере конечного» и хотя видит противоположности, однако не видит всеобщей связи. Это хорошо видно на примере механики, где, например, пространство и время рассматриваются изолированно друг от друга. Так, философ предвосхитил научную идею единства пространства и времени задолго до того, как возникла неклассическая физика, теория относительности Эйнштейна, рассматривающая материю, движение, пространство и время в их неразрывном единстве. Во-вторых,

он ошибочно считал, что естествоиспытатель имеет дело с косным, материально-телесным материалом (идея Платона и Аристотеля), не «выносящим противоречий», а следовательно, исключающим развитие, качественное превращение одного в иное. В природе есть лишь «рядоположенное» изменение в форме бесконечного простого перемещения в пространстве, совершающегося по кругу. Поэтому не случайно, что Гегель отвергал представление о химическом процессе, как о взаимодействии атомов, оспаривал факт, что вода состоит из водорода и кислорода, а также оставил без внимания гипотезу Канта о возникновении во времени Солнечной системы путем развития. Новое, по Гегелю, возникает только в духовной сфере. Таким образом, в своей натурфилософии Гегель не смог преодолеть метафизичность механистического понимания природы, хотя уже в его время догадки о развитии стали возникать в таких науках, как геология, эмбриология, физиология растений и животных, органическая химия.

Карл Маркс (1818—1883) и *Фридрих Энгельс* (1820—1895) — создатели диалектического материализма, общенаучным принципом которого выступает единство философии и естествознания. Для них это единство является результатом объективного процесса развития, логики научного познания природы и необходимой предпосылкой разработки научной картины мира.

§ 5. Разработка современной естественнонаучной картины мира

В XIX в. философская мысль в Западной Европе развивалась под сильным влиянием выдающихся достижений естествознания, и прежде всего физики, биологии, химии, математики. Эти достижения способствовали, с одной стороны, завершению механистической картины мира, с другой — разрушению ее. Все более усиливалась связь науки и техники.

В области техники были созданы и получили широкое использование технологические машины и их системы, а также паровой двигатель английского механика Дж. Уатта. С середины XIX в. стали существенно упрощаться передаточный механизм машин, появились машины-автоматы. В технологический процесс впервые было широко введено электричество (сварка, электроинструмент). Все это существенно повысило качество машин. Теперь сущность техники стала заключаться не только в замене ручного труда человека, но и в выполнении тех операций, которые ему недоступны.

Что касается науки рассматриваемого периода, то, прежде всего, следует сказать о достижениях физики. В первой половине XIX в. бурно развивались такие ее области, как механика, оптика, электро- и термодинамика. Характерной чертой этого развития явилось то, что

оно осуществлялось в результате все более широкого применения в них достижений математики. Так, например, в XVIII — 1-й половине XIX в. трудами математиков *Л. Эйлера, Ж. Л. Лагранжа, К. Ф. Гаусса, М. Ф. Остроградского* и механиков сформировалась новая отрасль математического естествознания, которая получила название теоретической механики.

В области электродинамики в результате трудов *Л. Гальвани, А. Вольта, Х. К. Эрстета, А. М. Ампера, М. Фарадея* и других возникли и более обоснованы такие основополагающие для разработки новой картины мира идеи, как взаимосвязь, взаимопревращаемость различных сил природы, активная роль среды, в том числе и пустого пространства, в физических процессах, существование новой (наряду с веществом) формы материи — поля, излучаемого и поглощаемого частицами и распространяемого в пространстве с конечной скоростью. Все эти идеи подводили естествоиспытателей к поиску наиболее общего, фундаментального закона природы, закона сохранения и превращения энергии, окончательная формулировка и утверждения которого принадлежат врачам *Ю. Р. Майеру, Л. Ф. Гельмгольцу* и пивовару *Д. Джоулю* (1842), хотя впервые его выявил Ломоносов. Это говорит о том, что общие законы природы могут быть всесторонне осмыслены только на базе всего естествознания.

Революционному изменению старой картины мира способствовало также открытие рентгеновских лучей (*В. Рентген*, 1895), радиоактивности (*А. Беккерель*, 1896), электрона (*Д. Томсон*, 1897), радия (*Пьер и Мария Кюри*, 1898), квантов (*М. Планк*, 1890), атомного ядра (*Э. Резерфорд*, 1911). Эти открытия вели к радикальным переменам, прежде всего к крушению представления о неизменных атомах. Стало ясно, что неизменных тел в природе нет, их форма, размеры и масса зависят от скорости движения. Однако хотя эти открытия приводили к новым, непривычным представлениям, от «явного для нас» ко все более «неявному для нас», тем не менее они еще оставляли неизменным классическое понимание таких фундаментальных свойств материи, как пространство и время.

Большую роль в развитии новых взглядов на пространство сыграли математики *Н. И. Лобачевский* (1792—1856) и *Б. Риман* (1826—1866), которые создали логически непротиворечивую геометрию, отличающуюся от евклидовой описанием не только трехмерного, но и многомерного пространства. Они пришли к выводу, что аксиомы геометрии не врожденные, как думал Декарт, и не априорны, как считал Кант, а приобретаются с опытом, имеют опытное происхождение. Это был очень важный шаг в развитии представлений о пространстве и научного мышления в целом.

Наиболее резкой критике механистическая картина мира подверглась со стороны австрийского физика и философа *Эрнста Маха* (1838—1916). Критикуя концепцию абсолютного времени Ньютона, Мах заявил, что она не имеет никакого практического значения, так как это время существует независимо от вещей и поэтому не поддается измерению движением. Отбросив абсолютные пространство и движение, Мах пришел к мысли о том, что механика имеет дело только с относительным движением, т. е., с тем, которое дается нам в опыте. Высказав данную идею, Мах, однако, не уделил ей особого внимания. Это сделал *Жюль Анри Пуанкаре* (1854—1912), который в 1902 г. возвел ее в принцип, в универсальный закон природы. Но и Пуанкаре не был последовательным в своих выводах, считал, что экспериментальные факты могут в будущем опровергнуть этот принцип, т. е. по существу, становился на точку зрения противников новой теории, жаждавших ее экспериментального опровержения.

Лишь *Альберт Эйнштейн* (1879—1955) понял, что принцип относительности — закон такой же абсолютной силы, как закон сохранения и превращения энергии. В своей специальной (1905) и общей (1916) теориях он пришел к выводам: 1) не только в механике, но и в электродинамике и оптике никакие свойства явлений не соответствуют понятию абсолютного покоя; 2) для всех координатных систем, для которых справедливы уравнения механики, справедливы также электродинамические и оптические законы; 3) свет в пустоте всегда распространяется с определенной скоростью, не зависящей от состояния движения излучающего тела; 4) понятие «светоносный эфир» становится излишним, так как исключается абсолютно покоящееся, или пустое, пространство, наделенное особыми свойствами; 5) исключается и концепция абсолютного времени Ньютона, текущего «само по себе»: пространство и время относительны, зависят от скорости движения. На основе этих выводов Эйнштейн определил знаменитое соотношение между массой и энергией, по которой энергия равна массе, умноженной на скорость света в квадрате.

Итак, возникло новое физическое пространственно-временное миропонимание, а старые представления о неизменных атомах, о массе как постоянном количестве вещества, о законах Ньютона как незыблемых устоях физической картины мира, об абсолютном пространстве и времени рухнули. В непривычных процессах была обнаружена дискретность, изменчивость. Возникла новая, релятивистская физика, развитие которой связывается с утверждением квантовой механики и квантовой электродинамики, теории элементарных частиц и современной астрофизики.

Важный вклад в разработку научных представлений о мире внесли химики и биологи. Достижения в химии связаны, прежде всего, с открытием *Дмитрием Ивановичем Менделеевым* (1834—1907) одного из основных законов естествознания — периодического закона основных элементов (1862). Опираясь на достижения Лавуазье, Дальтона и других химиков, Менделеев обратил внимание на связь качественной и количественной сторон химических явлений, которую он выразил словами: «свойства атомов и частиц зависят, прежде всего, от их массы...» [1]. Величайшая заслуга Менделеева состоит в том, что он сумел раскрыть конкретный вид этой связи, воплотив ее в периодический закон. Объединив все элементы в систему, Менделеев получил единую «узловую линию отношений меры» (Гегель), где количественное изменение атомного веса влечет за собой качественное изменение химических свойств элементов. Отныне нельзя уже было, как раньше, рассматривать элементы изолированно, вне их взаимосвязи. Более того, все это приводило к мысли о том, что химический состав живых и неживых тел один и тот же, что законы химии имеют равную силу для органических и неорганических тел. По словам самого Менделеева, «периодический закон открыл для естественной философии новую область мышления» [1].

Систематическое изучение живых организмов с помощью микроскопа, достижения в области палеонтологии, анатомии, физиологии, зоологии, ботаники, разработка понятия «вид» и система классификаций животных и растений (*К. Линней*, 1733), создание клеточной теории (*М. Шлейдан* и *Т. Шванн*, 1838—1839), открытие закономерности наследственности (*Г. Мендель*, 1859) — все это дало такое количество материала, что стало возможным возникновение биологии («биология» — термин *Ж. Ламарка*, 1809). Подлинный переворот в этой науке, а следовательно, в биологической картине мира, произвело учение *Чарльза Дарвина* (1809—1882), который открыл движущие силы эволюции, объяснил ее механизм и дал материалистическое толкование целесообразности строения живых существ. И то, что не все выводы Дарвина находят подтверждение на современном этапе развития науки, никак не отменяет величие его научного подвига.

Итак, в период XIX — начала XX в. в истории опытного естествознания произошла новая революция. Главным ее содержанием явился процесс перехода от механистической к качественно новой, естественнонаучной, картине мира, в основе которой лежат идеи о неоднородности и неисчерпаемости явлений, об их взаимных связях и взаимопереходах, об их качественном усложнении и развитии. Научная революция с необходимостью привела и к серьезным преобразованиям в понятийном аппарате науки и методах научного познания, а

также к новому подходу в соотношении теоретических концепций и объективных характеристик предмета исследования, что обусловило крах натурфилософского понимания во взаимоотношении философии и науки. Исчезла необходимость в оправдании спекулятивной гегелевской натурфилософии, выступавшей в качестве «науки наук» и возвышавшейся над конкретно-научным знанием. Философия в этот период утрачивает функции методологического руководства, директивности и теоретического объяснения логики развития науки, а потому актуальной в философии стала задача изменения ее предмета, и поиска новых форм связи философии с наукой. В связи с этим представляется целесообразным указать, что в XIX—XX вв. возникает целый калейдоскоп философских систем и учений, различающихся и предметом своего исследования, и своеобразным отношением к науке. В нем выделяется несколько основных типов философствования: рационалистический, представленный различными формами позитивизма, а также марксизмом, иррационалистический (экзистенциализм, «философия жизни», фрейдизм, персонализм и пр.), религиозно-спекулятивный и др. Поскольку устойчивым сюжетом в иррационализме является обличение науки и ученых в «антигуманистическом» характере научных открытий, постольку необходимо хотя бы вкратце рассмотреть позицию одного из сциентистских философских направлений — позитивизма, претендующего на пересмотр традиционной философской проблематики и предлагающего определенную интерпретацию различных типов человеческой деятельности и своеобразного альянса философии и науки.

§ 6. «Наука — сама себе философия»: негативный опыт позитивистского проекта

Философия позитивизма, или философия позитивного (т. е. конкретно-научного) знания, была создана французским мыслителем *Огюстом Контом* (1788—1857). Конт поставил перед собой задачу избавить философское знание от абстрактной умозрительности. Он утверждал, что «наука — сама себе философия» и что метафизика (т. е. классическая философия), как учение о сущностях и причинах явлений, должна быть устранена, а ее место должна занять позитивная философия.

Такое стремление к «онаучиванию» философии имело под собой солидные эпистемологические и социальные основания. Как было показано выше, познавательная автономия науки формировалась через размежевание с натурфилософией Нового времени. В свою очередь, это размежевание знаменовало собой то историческое фиаско, которое потерпела философия первой половины XIX в. в деле конструи-

рования ею абсолютной и окончательной системы бытия в целом и природного мира в частности. Гегелевская философия (наука наук) претендовала на достижение познавательной конкретности в абсолютном объеме. Однако естественнонаучные подвижки середины XIX в. (в физике, химии, биологии) свидетельствовали о том, что наука не намерена впредь оставаться поставщиком фактического материала ко двору его величества натурфилософского умозрения.

В социальной практике ситуация также определенно вышла из-под философского контроля. Взамен торжественно обещанного царства разума — потрясшие всю Европу революции, война, только по названию Крымская, а по сути мировая и т. п. Все это явные свидетельства неспособности классической философии преодолеть умственный разброд на началах рациональности. Иррационалистическая же реакция не замедлила воспоследовать (С. Кьеркегор, А. Шопенгауэр, Ф. Ницше и др.).

Позитивизм и пытается спасти рациональность посредством «выведения» ее из науки (так называемая «положительная рациональность»). Эта последняя заключается в исследовании «полезных» законов, выводимых из наблюдений и являющихся основой предвидения, которое возможно на основе постоянства отношений между явлениями. Реальность, достоверность, точность и полезность — таковы суть черты положительной рациональности как «истинного» философского мышления.

Позитивизм справедливо называют *философией порядка*. Согласно таким воззрениям, умственная анархия, порождающая «революционное состояние народов», может и должна быть преодолена на базе положительной рациональности, исключающей бесконечные философские словопрения. Можно сказать, что позитивизм провозгласил идею «союза» естествоиспытателей против философов.

В своей программной работе «Курс позитивной философии» О. Конт выделяет три состояния человеческого разума: теологическое, метафизическое и позитивное. В теологическом состоянии разум ориентирован на исследовании первых и конечных причин и рассматривает явления как продукты действия сверхъестественных факторов. В метафизическом — сверхъестественные факторы заменены отвлеченными сущностями, которым приписывается способность порождать все наблюдаемые следствия. Наконец, «в позитивном состоянии человеческий разум, признав невозможность достигнуть абсолютных знаний, отказывается от познания внутренних причин явлений и всецело сосредоточивается... комбинируя рассуждение и наблюдение, на изучении действительных законов, т. е. неизменных отношений последовательности и подобия» [2]. Пользуясь терминологией Конта, можно ска-

зать, что в его трактовке взаимоотношений науки и философии (метафизики) признается их последовательность, но отрицается подобие, т. е. Конт не признает познавательного статуса философии, она представляет для него чисто исторический интерес.

Методологию опытного познания и индуктивной логики в духе позитивизма разрабатывал *Джон Стюарт Милль* (1806—1873). Лишь индукция, по его мнению, является подлинно научным методом. При этом онтологической базой для индуктивных обобщений служит присущее самим вещам сходство.

Таковое сходство биологических и социальных систем акцентировал и, соответственно, разрабатывал в социологии *Герберт Спенсер* (1820—1903). Согласно его представлениям, прогресс в общественной жизни сродни дарвиновской органической эволюции. Основным законом социального бытия Спенсер считал выживание наиболее приспособленных обществ, при этом вектор как биологической, так и социальной эволюции направлен в сторону большей дифференциации органов.

Вторая историческая форма позитивизма связана с революционными процессами в естествознании на рубеже XIX и XX вв. Плотность, непроницаемость и механическое перемещение вещей — постулаты естественнонаучного материализма прошлого — «испарились» вследствие открытия явления радиоактивности, сложной структуры атома, свойств элементарных частиц, относительности пространства и времени и т. п. Как следствие, мир предметов науки, во мнении многих видных ученых и философов, утратил свой объективный статус и предстал в образе некоей теоретической конструкции, призванной лишь служить целям познавательной деятельности субъекта. Создателями данной редакции позитивизма, получившего название *эмпириокритицизма* (т. е. философии критики опыта), были австрийский физик *Эрнст Мах* (1838—1916) и швейцарский психолог и философ *Рихард Авенариус* (1843—1896).

Теоретический багаж эмпириокритицизма связан главным образом с разработкой концепций: *элементов мира*, которые отождествляются с «нейтральными элементами опыта»; *принципиальной координации*, т. е. нерасторжимой связи познающего субъекта и среды; *критики интроекции*, т. е. неправомерного «вкладывания» мыслей и восприятий в мозг человека, а также *экономии мышления*, суть которой в устранении из мыслительного процесса тех понятий, содержание которых выходит за границы «чистого опыта».

Эстафету традиции, идущей от О. Конта, подхватили в XX в. представители *неопозитивизма*. Его появление и развитие связано с прогрессом в таких отраслях науки, как логика, математика и языкозна-

ние. Указанный прогресс был достигнут в значительной степени благодаря фундаментальному вкладу таких выдающихся ученых и философов, как *Готлиб Фреге* (1848—1925), *Алфред Уайтхед* (1861—1947), *Бертран Рассел* (1872—1970) и других. Идеи неопозитивизма разрабатывались главным образом участниками и последователями *Венского кружка* 1930-х гг. Это *Морис Шлик* (1882—1936), *Рудольф Карнап* (1891—1976), *Отто Нейрат* (1882—1945), *Алфред Айер* (1910—1989) и другие.

Неопозитивизм, в целом восприняв программу позитивистов прошлого, стремился создать абсолютную науку, призванную охватить все познание реальности на основе новых логико-математических и семантических достижений. Ближайшей же целью ставилось очищение науки от метафизики как знания, не имеющего познавательного значения. Метафизические суждения считались лишенными смысла, поскольку они не связаны с фактами, которые могли бы быть проверены эмпирическим путем. Методологическая процедура сведения какого-либо суждения к факту чувственного опыта, с целью определения наличия или отсутствия смысла, получила название *верификации*. Только успешно прошедшее данную процедуру суждение квалифицируется как научное.

Ко второй половине XX в. позитивистская направленность на то, чтобы при посредстве «логической терапии» санировать вначале науку, а затем и весь духовный мир, себя изживает. Появляется *постпозитивизм*, который отбросил один за другим все позитивистские каноны, осуществив переориентацию проблематики от символической логики к истории науки. В его понятийном аппарате схвачены существенные моменты развития научного знания. Примером могут служить «научно-исследовательская программа» *Имре Лакатоса* (1922—1974), «парадигма» и «научная революция» *Томаса Куна* (р. 1922) и т. п. Теоретической основой такой переориентации явился фальсификационизм *Карла Поппера* (1902—1994). В этом учении статус научности связывается не с эмпирическим подтверждением какого-либо суждения, но с эмпирическим опровержением (*фальсификацией*) оного. Наука, таким образом, обрела достаточно динамический вид выдвижения, опровержения и смены гипотез.

Постпозитивизм отказывается признавать жесткие границы между наукой и философией. Напротив, утверждается осмысленность философских положений, их неустранимость из научного знания. Куновская парадигма как система образцов, регулирующих познавательный процесс в определенной отрасли науки на определенном отрезке времени, должна опираться на ряд фундаментальных положений, неопровержимых по определению и, таким образом, носящих метафизический характер. Так называемое «твердое ядро» научно-исследо-

вательской программы Лакатоса также состоит из метафизических утверждений. В эпистемологическом анархизме *Пола Фейерабенда* (р.1924) с его девизом «без хаоса нет познания» этот ревизионистский процесс отхода от стандартов позитивизма обретает завершение. Анархистская эпистемология принципиально отрицает возможность универсальной методологии (а именно такую пытались сконструировать позитивисты), поскольку, по мнению Фейерабенда, всякое обновление знания предполагает отказ от старых методологических шаблонов. В науке «все дозволено». Творческое мышление несовместимо с любыми методологическими прописями.

Понимание социальной функции знания также трансформировалось по сравнению с позитивизмом XIX в. Здесь безусловно сыграло большую роль то обстоятельство, что обозначенная Контом (и актуальная для его времени) дилемма «революционное состояние — социальный порядок» в XX в. сменилась дилеммой «тоталитаризм — демократия». К. Поппер в своем знаменитом философско-публицистическом произведении «Открытое общество и его враги» отверг как опасное заблуждение непреложные объективные законы общественного развития. Это заблуждение обрекает людей на тотальную несвободу и жизнь в обществе, закрытом для критики. Напротив, так называемому *открытому обществу* присуща установка на рациональную критику, возможность целесообразно и сознательно управлять социальными процессами и накапливать опыт в деле обуздания «наглой вседозволенности» бюрократических институтов в интересах всех членов общества. Вместе с тем Поппер вынужден признать, что сам по себе выбор в пользу критического рационализма не может быть доказан опытным путем; предельным основанием его остается иррациональная вера в разум. Это признание значимости для познавательной и социальной деятельности факторов, по сути иррациональных, лежащих вне опытной науки, было впоследствии развито эпистемологами — последователями Поппера.

Таким образом, чаяние классического позитивизма о преодолении умственной анархии при посредстве «позитивного синтеза» научного знания не оправдалось. Более того, можно констатировать, что историческая судьба позитивистских идей свидетельствует об отказе от той претензии на абсолютную познавательную самодостаточность, которую выразил Конт в своем высказывании. В этих условиях решение проблемы познавательного самоопределения науки предполагает признание принципиальной сложности познания, наличия в нем многообразных и по-своему необходимых форм. При этом должное решение указанной проблемы предполагает познавательный союз философов и ученых.

Идея такого союза имеет длительную предысторию. В древности философия и естественное знание составляли единое целое. Потребность в рациональном осуществлении тогдашней экономической жизни, с одной стороны, и неукротимое стремление человеческого ума выйти за пределы конкретно-сущего — с другой, обусловили становление в античный период основ математики, астрономии, аграрных знаний, а также возникновение философии. При этом философские и естественнонаучные концепции существовали и взаимодополняли друг друга.

В средние века происходит разрыв такого единства. Однако, становясь служанкой теологии, философия не только не стремится к изоляции от науки, а ищет способы ее реабилитации (учение о двойственной истины, разделение предмета науки и религии) и готовит почву для возникновения экспериментальной науки (оксфордская школа).

Новый импульс для восстановления связи философии и естествознания возникает в эпоху Возрождения в трудах Д. Бруно и Н. Коперника, Г. Галилея, Леонардо да Винчи, И. Ньютона. Становясь на пути самостоятельного от религии и церкви развития, философия вместе с наукой все решительнее выступают против отживших теологических форм, против догматизма религиозного мировоззрения. В философии уже просматривалась задача теоретической разработки и обобщения приемов опытного познания, выявление источников и критериев достоверности научного знания. Философы Нового времени, Просвещения, разделяя гносеологический пафос своих предшественников, утверждали, что знание не только сила, но и высшая ценность культуры, и способ создания условий для всеобщего счастья. Не случайно, что наука в XVIII в. начинает приобретать все более прочный фундамент: она становится особым социальным инструментом со своей системой научных учреждений и подготовкой кадров.

Что же касается философии, то свою задачу она видит в решении гносеологических и методологических проблем, стоящих перед научным знанием. Философы (Шеллинг, Гегель), пытаясь подменить науку, стремятся построить целостную систему философских наук своей эпохи, носящих по преимуществу разрозненный характер. Поэтому утверждается идея философии как «науки наук» (Гегель). Постигая умозрительным путем субстанциальную природу, философия одновременно брала на себя функцию и методологического руководства научным познанием, естественно, что данное обстоятельство привело, в свою очередь, к конфликту между философией и наукой, отразившемуся в возникновении позитивизма.

Позитивистская версия преодоления такого положения дел в системе «наука — философия» рассмотрена выше. Эта версия фактичес-

ки исходила из обратного соотношения познавательной значимости элементов указанной системы: утверждение «наука сама себе философия» по сути противоположно утверждению «философия есть наука наук».

Иную версию явила собой марксистская философия, взявшая на вооружение диалектический метод Гегеля, но отбросившая натурфилософский снобизм последнего. По мнению классиков марксистской философии, именно диалектический характер современного естествознания определяет необходимость союза ученых, развивающих естественные науки, и философов, развивающих диалектические идеи. Вместе с тем в марксизме акцентировалась и социально-практическая подоплека такого союза — участие в общей борьбе за практическое переустройство мира на коммунистических началах. Поэтому В. И. Ленин и его последователи, разрабатывая данную проблему, особый упор делали на значимость союза в деле утверждения «диалектико-материалистического» мировоззрения ученых, формирования у них «партийности» и тем самым снижали общеметодологическую составляющую в диалоге философов и естествоиспытателей.

Именно такая ограниченность узкими партийно-политическими задачами в конечном счете девальвировала марксистскую версию союза. Но это не означает девальвации самой идеи. Остро осознавал необходимость союза философии и науки А. И. Герцен. В «Письмах об изучении природы» он неоднократно отмечал, что естествоиспытатели, не обладая научным философским методом, обнаруживают беспомощность при попытках обобщить накопленный эмпирический материал и запутываются в водовороте причин и следствий. Герцен полагал, что метод «в науке вовсе не есть дело личного вкуса». Он был убежден, что для успешного развития и философии, и науки необходима диалектическая взаимосвязь их между собой и насущными нуждами общественной жизни. О необходимости союза конкретных наук и философии говорят труды и вся практическая деятельность ученых-новаторов: Дарвина и Эйнштейна, Вернадского и Вавилова, Бора и Больцмана, Борна и Бройля, уделявших огромное внимание в своем творчества разработке философских проблем.

Философия ставит перед собой задачи, выходящие за рамки наличного познавательного и практического опыта, она способна генерировать образы возможного мира, а следовательно, и очертить контуры будущих взаимоотношений в системе «наука — философия». Необходимость союза философии возрастает в условиях современных интегративных процессов, характеризующих развитие естественных, технических и всех гуманитарных наук. Именно на пути интеграции возникают нетрадиционные формы и виды знания, тесно связанные

с философией. Другое обстоятельство, подтверждающее необходимость органического единства философии и науки, связано с философским осмыслением результатов научно-технического прогресса, использование которых должно соответствовать гуманистическим ценностям, нуждам и потребностям человека.

Использование новейших достижений науки и техники способствует реальному гуманизму. Но сами по себе эти достижения могут быть не только социально бесплодными, но даже и вредными, если они не имеют человеческого измерения. Так, во-первых, правительства под давлением монополистических группировок в промышленности, строительстве, космонавтике и обслуживающих их академических кругов зачастую принимают к исполнению грандиозные «проекты века»; во-вторых, ученые, инженеры в союзе с технократами берутся за практическое применение новых природных феноменов, не уяснив себе негативные последствия своих действий. Без гуманистического, нравственного осмысления результатов научно-технического прогресса человечеству грозят новые, более страшные катаклизмы, чем чернобыльская трагедия.

Но существует еще один, не менее важный, положительный результат междисциплинарной кооперации ученых. Дело в том, что совместные научные исследования будут накладывать свой благотворный отпечаток на формирование зрелой и всесторонне развитой, т. е. целостной, личности ученого демократического общества. Если его научная эрудиция и высокий профессионализм органически сольются с высокой нравственностью и культурностью, то это будет заметным шагом на пути реализации известного положения итальянских гуманистов, в соответствии с которым настоящая духовность содержит в себе три составные части — науку, искусство и нравственные отношения между людьми. Уже сегодня культурность современного специалиста надо понимать как интегральное выражение его интеллектуального, нравственного и художественного развития. А это значит, что существует объективная тенденция ко все большему смыканию чисто научного знания и знания, выходящего за рамки «чистой науки» и называемого сегодня вненаучным знанием, т. е. тем знанием, которое приносят мораль, искусство, религия и другие формы духовного освоения мира.

Литература:

1. Менделеев Д. И. Избр. соч. М., 1934. Т. 2. С. 169, 257.

2. Конт О. Курс позитивной философии // Родоначальники позитивизма. СПб., 1912. Вып. 4. С. 2.

ГЛАВА 5.

КУЛЬТУРА КАК ПРЕДМЕТ НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ, ФИЛОСОФСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ И ХУДОЖЕСТВЕННОГО САМОСОЗНАНИЯ

Методология познания определяется двумя факторами: с одной стороны, *особенностями предмета познания*, с другой — *историческим уровнем развития самой методологии*, как общими для всей познавательной деятельности гносеологическими принципами, так и специфическими для определенной группы наук (естественных, математических, гуманитарных и т. п.) и для каждой конкретной научной дисциплины. Когда же речь заходит об отличиях научного познания мира и философского, и художественного, то к этим детерминантам добавляется третья — *своеобразие самих этих способов познания*. Поэтому нужно с самого начала определить, каковы эти детерминанты, тем более что на все три перечисленных вопроса философы дают весьма различные ответы.

§ 1. Культура как система, ее строение и конкретные модификации

Представление автора этих строк о сущности, функциях и законах развития культуры было изложено с необходимой обстоятельностью и обоснованностью в его книге [1]; сейчас придется ограничиться кратким изложением итогов предпринятого исследования.

Системный анализ бытия приводит к выводу, что культура возникает исторически в процессе антропосоциогенеза, как условие выживания вырывавшихся из животного мира популяций предлюдей и их превращения в подлинных людей — в тот новый род живых существ, который Аристотель назвал Zoon politicon — *общественное животное*, а в дальнейшем ученые предлагали новые, казавшиеся им более точными определения: Homo sapiens — *Человек разумный*, Homo sapiens sapiensis — *Человек разумный разумнейший*, Homo faber — *Человек работающий*, Homo ludens — *Человек играющий*, Homo loquens — *Человек говорящий*, и различные иные, фиксирующие то, что данный мыслитель считал главным, определяющим качеством человека; все эти дефиниции, несомненно, верны, но потому и односторонни. Необходимость преодолеть эту односторонность привела к определению сущности человека понятием Homo agens — *Человек деятельный*, поскольку и мышление, и работа, и игра, и речь являются конкретными проявлениями общего человеческого качества, отличающего нас от животных — точнее, *исторически отличившего* и каждый раз повторяющего это в жизни отдельного человека.

Поведение животных не выходит за границы *жизнедеятельности*, то есть таких действий, которые необходимы и доступны каждому виду для обеспечения его жизни и которые кодируются и транслируются генетически; человек же не получил от природы, и каждый ребенок не получает от рождения в своем генофонде ни умения вить гнездо, или рыть нору, или вить паутину, или охотиться на других животных, ни таких способов общения с себе подобными, какие есть у птиц, у пчел, у летучих мышей, у обезьян, и он должен был, для того чтобы выжить в жестокой борьбе с другими животными и с природными стихиями, «изобрести» некие *биологически не программируемые действия и искусственные органы*, с помощью которых эти действия можно было бы успешно осуществлять. Совокупность таких операций и необходимых для этого орудий — от создания каменного рубила до современного компьютера, от звуковой словесной речи до нынешних разнообразных средств коммуникации и общения, от охотничьего танца первобытных людей до богатств художественного творчества людей XX века — и является *культурой*.

Культура — не дар природы, не дар богов и не дар залетных гостей из космоса, а *плод собственной творческой деятельности человека*, обретший удивительную способность обратного воздействия на своего творца — способность *творить его как Человека*, способность *«очеловечивать»* его, превращать животное в Человека — и в историческом процессе филогенеза, и в биографическом процессе онтогенеза. В обоснованном здесь понимании культура — это *способ бытия человека*, плод его деятельности, выходящей далеко за пределы жизнедеятельности и охватывающей все три проявления деятельности людей — *материальную, духовную и художественную* (в которой духовная и материальная активности взаимно отождествляются, порождая особый, отличный от других сфер культуры, образный текст) — ее формы. Соответственно, различаются три сферы культуры — *материальная*, включающая *технико-технологическую* культуру, *физическую* культуру и *социально-организационную* культуру; *духовная*, образуемая четырьмя основными направлениями духовной деятельности — *познавательным, ценностно-осмысляющим и ценностно-ориентирующим, творческо-преобразовательным и обеспечивающим общение людей; художественная*, проявляющаяся в творческом воссоздании бытия человека в мире средствами, предоставляемыми всем «миром искусств».

При всех очевидных различиях этих трех сфер они взаимосвязаны в единое целое, друг друга опосредуя и находясь в прямой зависимости одна от другой, что позволяет заключить: культура является *сложно-организованной системой: а)* системой *функциональной*, «работаю-

щей» на человечество; б) системой *динамической, развивающейся*; в) системой *саморефлектирующейся* и потому *саморегулирующейся, самоуправляющейся*.

Необходимо отметить, что в наше время едва ли не главным предметом дискуссий стала проблема соотношения понятий «*культура*» и «*цивилизация*» — иногда их употребляют как синонимы, иногда трактуют цивилизацию как высшую ступень истории культуры, последовавшую за дикостью и варварством, иногда, напротив, как стадию деградации культуры, утраты ею ее возвышенно-духовного содержания, иногда как техницистски-прагматическую оппозицию возвышенно-духовной по сути своей культуры.

§ 2. Культурология и философия культуры

Как бы ни различались взгляды мыслителей на сущность культуры, все они видят в ней некую сложную целостность, охватывающую различные формы общественного сознания и деятельности людей; уже отсюда следует, что познание культуры предполагает изучение *всех конкретных культурных явлений* — науки, философии, морали, религии, образования, искусства и т. д., а для тех, кто признает и наличие материальной культуры, — изучение техники, физической культуры и спорта и т. д. — и одновременно изучение *целостного бытия культуры*. Так различаются культурология и философия культуры: *культурология* является комплексом относительно самостоятельных дисциплин, каждая из которых специализирована на изучении определенного явления культуры, структурного, функционального или исторического — таковы *археология и этнография, лингвистика и фольклористика, литературоведение и искусствознание, религиоведение и науковедение, история философии и история техники* и т. д.; *философия культуры* изучает культуру как сложное системное целое, в соответствии со свойственным философии подходом к познанию и осмыслению бытия, тем самым связывая философское умозрение со всем комплексом культурологических наук.

Связь культурологии и философии культуры двусторонняя: с одной стороны, адекватное представление о содержании, строении, функционировании и развитии культуры требует освоения той информации, которую философия культуры может получить *от всех культурологических дисциплин*, с другой же стороны, все они могут изучать конкретные культурные явления именно как *явления культуры*, только при условии понимания ее целостно-системного существования, функционирования и развития, поскольку каждое такое явление выполняет в жизни культуры определенную роль (*«часть служит целому»*, согласно теории систем) и взаимодействует с другими подсисте-

мами культуры. Так, например, культурологический подход к изучению религии предполагает выявление ее связей со всеми другими сторонами жизни общества — с политикой, наукой, философией, искусством, педагогикой, с формами быта и традициями народа; поскольку же религиозное сознание и практика культа имеют множество конкретных форм и претерпевают определенные изменения в истории человечества — скажем, принятие христианства на Руси, раскол и формирование различных сект, рождение ислама на Востоке, Реформация на Западе — постольку культурологический анализ религии, в отличие от богословской догматики, должен раскрыть все те материальные и духовные силы, которые обусловили эту диверсификацию конфессий и их исторические судьбы.

Точно так же изучение архитектуры как феномена культуры предполагает не чисто технологическое описание проектирования и конструирования сооружений, а связь строительства с уровнем материального производства и с особенностями духовной жизни общества, с потребностями экономики, политики и религии, с типом эстетического сознания и стилем скульптуры и живописи... И чем полнее представление философии культуры о существовании и развитии религии, зодчества и всех других явлений культуры в ее целостном *контексте,* тем полнее и глубже будет вырабатываемая этой философской дисциплиной теоретическая модель культуры и постижение законов ее исторического развития.

Философия ищет ответы не только на вопрос *«что есть бытие»,* но и на вопросы *«какова его ценность для человека»* и *«каким оно должно быть, чтобы жизнь человека имела смысл».* Но если на первый из этих вопросов ищет ответы *онтология* — учение о бытии, каким оно является *объективно,* вне и независимо от наших представлений, желаний, идеалов, то ответы на второй и третий касаются *отношения субъекта к объективной реальности, отношения человека к миру,* а значит, характеризуют *бытие культуры.* Философское осмысление культуры присутствует поэтому имплицитно во всех учениях и всех разделах философии, но необходимость *«философии культуры»* как особого раздела философского дискурса, в котором вся эта проблематика развертывалась бы эксплицитно, была осознана только в XIX веке. В наше время необходимость эта ощущается тем более остро, что роль культуры неизмеримо возросла в жизни человечества в связи с научно-техническим прогрессом, сделавшим смертельно опасными для самого существования человечества как масштабные силовые способы разрешения социальных противоречий — мировые и гражданские войны, политические революции, так и продолжение вековечной «войны» человека с природой, и внешней для него, производственной, и его собственной, экзис-

тенциальной. Общая ситуация бытия человечества, сложившаяся на рубеже второго и третьего тысячелетий, выдвинула на авансцену его жизненных, экзистенциальных интересов *проблемы экологии*, то есть взаимоотношений культуры и природы, и если технологически тактическая их разработка является задачей *культурологических наук*, то осмысление стратегии деятельности человечества в этом направлении есть прерогатива *философии культуры*.

Так, мы подошли к рассмотрению еще одного *методологического* аспекта познания культуры — соотношения *теоретического и исторического* ее изучения.

§ 3. Теоретический и исторический подходы к культуре

Своеобразие проблем, связанных с познанием взаимоотношений культуры и природы, проистекает из того, что природа практически не изменялась на всем протяжении существования культуры, тогда как культура находилась в *непрерывном процессе видоизменения*. Поэтому культурознание — и на уровне наук о культуре, и на уровне философии культуры — должно делать ее историю предметом самостоятельного изучения, сопрягая синхронический его «разрез» с «разрезом» диахроническим.

Сопряжение это имеет двойственный характер — *непосредственное* исследование истории культуры и всех культурных явлений и *опосредованное*, выражающееся во включении исторического угла зрения в теоретический анализ. В XIX веке исследования истории литературы и других искусств, философии, науки, а иногда и культуры в целом, в масштабах различных эпох или исторического существования наций, регионов, всего человечества, и после Гегеля и Конта стали самостоятельной отраслью культурологического знания и педагогической практики в гимназиях и университетах; историческое освещение культурных процессов оставалось главным направлением культурологии и в XX столетии, делая предметом исследования само изменение содержания и форм культуры в процессе ее развития в различных условиях ее существования. Так, перед исследовательским взором культура представала как закономерное движение от *первобытной к древневосточной, затем к античной, к средневековой, к ренессансной* и т. д.; поскольку историческая жизнь человечества выступает в многообразии национальных структур, культура приобретает *национальную определенность*, оказываясь русской, грузинской, французской, китайской и т. д.; поскольку на протяжении всей истории цивилизации, после распада исходного социального единства первобытных коллективов, каждая нация дробилась на сословные, классовые, профессиональные группы, это непосредственно проявлялось в ее

культуре, которая выступала как *дворянская, буржуазная, крестьянская (фольклор), пролетарская, как культура ремесленников, монахов, художников (так называемая «богема»), военнослужащих и т. д.*

С другой стороны, теоретические исследования все чаще вбирали в себя исторический взгляд на содержание, строение и функционирование культурных форм — например, в «Исторической поэтике» А. Веселовского или в уже упоминавшейся «Философии культуры» автора этих строк. В этом свете становится понятной неудовлетворенность культурологической мысли методологией структурализма, поскольку она была основана на абстрагировании синхронного анализа от диахронного и исключении исторического подхода из методологии системного исследования. Между тем, он является органическим компонентом системного исследования, что доказала синергетика, сумевшая органически объединить синхронию и диахронию в изучении динамического бытия сложных и сверхсложных систем.

Принципы познания культуры складывались на протяжении нескольких столетий, гораздо позже, чем родились науки о природе и обществе. Оно и неудивительно — ведь культура, понимаемая как способ бытия человека, охватывающий все богатство форм его духовной, практической и духовно-практической деятельности, является системой более сложной, чем природа, общество и сам человек, поскольку она охватывает и его собственные качества, и создаваемый им предметный мир, и взаимоотношения человека и человека, человека и природы, человека и общества, человека и мира вещей — «второй природы». Если математика стала подлинной наукой уже в античности, если астрономия стала таковой в XVI веке, физика — в XVII, политическая экономия — в XVIII, химия и биология — в XIX, психология и социология — в XX, то познание культуры в ее целостном бытии и закономерностях ее развития приобретает научные контуры только в наше время. Для дальнейшего успешного движения в этом направлении необходимо рассмотреть пройденный культурологическим знанием путь, на котором вырабатывались его методологические принципы, имея в виду, что задача эта, подобно гносеологической разработке общих принципов познавательной деятельности человека, находится в сфере компетенции философии.

§ 4. Методологические принципы изучения культуры (история и современность)

Изучение истории наук о культуре и ее философского осмысления показывает прямую зависимость методов ее познания от общего уровня познавательной деятельности, от господствующей в ней методологической парадигмы и, еще конкретнее, от взаимоотношений познания природы и антропосоциокультурной реальности.

Само выделение культурологического знания, начавшееся в Европе в XVIII веке, в теоретической мысли Дж. Вико, А. Тюрго, Ш. Монтескье, Ж. Кондорсе, Г. Гердера [2], отвечало зарождавшемуся в культуре Просвещения пониманию *взаимосвязанности разных форм деятельности человека как его самодеятельности, необходимой для жизнеобеспечения человеческого рода.* Отсюда и первоначальные опыты рассмотрения *истории культуры как деятельностного аспекта истории человечества.*

Первоначальные, выраженные в древнейших мифах, познавательные интересы человечества были направлены им на природу, а не на самого себя, но осуществлялось мифологическое познание в форме наивного перенесения на природу собственных свойств человека — таково происхождение *очеловечивания и одухотворения природных сил, тотальная антропоморфизация природы* (унаследованная от мифологического сознания искусством с его метафорическим языком), и даже математические знания у исторических их истоков были также погружены в мифологическое осмысление мира — вспомним хотя бы учение пифагорейцев. Но уже в XVII веке математика, полностью освободившаяся от этой антропоморфизации, оказалась *основой объективно-научного знания.* Показательно, что это признавали столь различно мыслившие философы, как И. Кант и К. Маркс. Однако на изучение культуры математический метод не мог распространиться, ибо суть ее *не в количественных, а в качественных отношениях*, и находило возможным опереться на те области естествознания, которые содержат именно качественные характеристики бытия, функционирования и развития природных явлений; речь идет в первую очередь о *биологии.*

Так сложилось *обратное соотнесение* природы и антропосоциокультурной реальности — *перенесение на культуру тех знаний, которые наука добывала в ходе изучения природы*: великий ренессансный мыслитель Н. Макиавелли уподоблял политическую деятельность людей поведению львов и лисиц, тот же подход лежал в основе знаменитой формулы основоположника социологии Т. Гоббса «человек человеку — волк» как закона общественной жизни, Дж. Вико перенес на историю культуры закономерности развития живых организмов — от рождения через молодость, зрелость, старость и смерть; такая организмическая модель будет применяться и в XIX, и в XX веке многими историками культуры, которые исходили из аксиоматической предпосылки, будто все эволюционные процессы должны обладать той же структурой, какая свойственна жизни организма. Примечательно уже то, что и в научной терминологии, и в обыденной речи само понятие «*жизнь*», обозначающее *природно-биологическую* форму бытия, было перенесено на его *социальную* и *культурную* формы, радикально от-

личные от биологической; эта же метаморфоза происходила с множеством других слов при выработке терминологии социально-гуманитарных наук: первоначальный *«природный»* смысл этих понятий превращался во *«внеприродный»* при их метафорическом использовании для обозначения общественного бытия, культуры, духовной жизни человека — таков «превращенный» политический смысл понятий *верхи* и *низы*, *правые* и *левые*, *красные* и *зеленые*, «превращенный» эстетический смысл понятий *возвышенное* и *низменное*, этический смысл понятий *духовный подъем* и *нравственное падение*, и т. д.; такие натурфилософские понятия, как *время* и *пространство*, *структура* и *функция*, превратились в категории наук об обществе и культуре.

Но эти науки заимствовали у естествознания не только термины, они перенимали *методы познания*, что породило позитивистскую методологию *редукционизма*, основанную на отождествлении социокультурных форм бытия с биологическими. Это не могло не вызвать реакцию — В. Виндельбанд, Г. Риккерт, В. Дильтей выявили в начале XX века существенные отличия наук, изучающих явления культуры, от наук о природе, а впоследствии их противопоставление приняло еще более резкую форму: получившая широкое распространение антитеза *«гуманитарность — научность»* [3] означала, что культурологии вообще отказывают в статусе науки, сближая ее с публицистикой, и даже с искусством. Однако, наряду с этой позицией, в середине XX столетия разработка новой методологической парадигмы познавательной деятельности — *методологии системных исследований*, опиравшейся на *теорию систем* [4], а затем развивающей ее принципы *синергетики* [5] — позволила опровергнуть это противопоставление. Что же принесло это движение познанию сущности культуры?

Во-первых, оно позволило преодолеть традиционный *суммативный* взгляд на культуру, представляющий ее как совокупность самостоятельных областей деятельности, которые можно и нужно изучать разрозненно, усилиями специалистов, в надежде, что собранные в одной книге или в многотомном издании эти очерки сложатся в целостную картину. Между тем уже *холизм* — философское учение, название которого его основоположник Я. Смэтс произвел от греческого «холос» — *целое* исходило из того, что *«целое больше, чем совокупность составляющих его частей»*, поскольку оно образуется не только этими частями, но *и отношениями между ними*, то есть *структурой* целого. Следовательно, в каком бы масштабе культура ни становилась предметом изучения — как культура человечества, культура нации, культура сословия или класса, отдельной личности, — она должна рассматриваться *в соотнесении составляющих ее подсистем, сфер, деятельностных компонентов, в их взаимовлияниях и взаимоопосредованиях.*

Если же предметом культурологического изучения является то или иное конкретное культурное явление — идеологическое, научное, художественное, техническое, коммуникативное, оно должно рассматриваться не «*крупным планом*», абстрагированно от других, а *в контексте целостного бытия культуры, в соотнесенности с другими частями этой ее живой целостности.*

Во-вторых, *синергетика* произвела радикальный пересмотр представлений о закономерностях процессов развития, открыв возможность:

а) исследовать развитие культуры как ее *саморазвитие*, то есть как процесс *внутренне детерминированный*, управляемый *имманентными данной системе движущими силами;* при этом необходимо в полной мере учитывать влияние на данный процесс его среды, и природной, и социальной, но не сводить историю культуры к пассивной реакции на происходящее вовне — в развитии общества (взгляд вульгаризированного марксизма) или в природе (идея Л. Н. Гумилева о космическом порождении «пассионарности»);

б) рассматривать развитие культуры как процесс взаимодействия присущих ей противоположных энергий — «*порядка и хаоса*», по терминологии И. Пригожина: *порядка* — как стабилизирующей духовной силы, организующей определенные исторические состояния культуры, и *хаоса* — как *переходного состояния* от одного типа упорядоченности к другому, более сложному, необходимому для того, чтобы этот последний сформировался и обнаружил свою прогрессивность; тем самым хаос перестает трактоваться как нечто *абсолютно отрицательное,* обнаруживая свою способность порождать «новый порядок» как более совершенную гармонию;

в) исходить из того, что эти переходы осуществляются *нелинейно*, то есть в процессе параллельных поисков оптимальной траектории дальнейшего развития, в ходе их конкурентного соревнования, в котором критериальное значение имеет влияние *будущего*, именуемое «*аттрактором*» — *силой притяжения настоящего к будущему;*

г) понимать, что выбор данной траектории определяется взаимодействием, с одной стороны, объективной и имперсональной логики процесса развития, а с другой — *свободных действий* отдельных личностей, умноженных на те или иные *случайности.*

Таковы возможности, предоставляемые культурологическому знанию системно-синергетической парадигмой. Однако претворение их в действительность — пока еще предварительное, эскизное — непосредственно зависит от творческого освоения данной методологии культурологической мыслью. Дело в том, что и системный подход, и синергетика сложились в ходе изучения *природных* явлений и процес-

сов — *биологических и физических*, поэтому правомерность их применения к изучению объектов социокультурных была — а для традиционалистски мыслящих гуманитариев остается поныне — весьма и весьма проблематичной. Это объясняется тем, что перенесение способов познания *сравнительно простых объектов* (механических, физических, химических, биологических) на изучение явлений и процессов несравненно более сложных, *специфически человеческих* (духовных, культурных, социальных) оказывается *сведением сложного к простому, многомерного к одномерному, высшего к низшему, то есть* упрощением и вульгаризацией данного метода. «Подведение» общества, культуры, человека «под власть» всеобщих законов бытия неспособно принести существенного прироста информации их познанию, поскольку такой подход выявляет в *сверхприродных формах бытия* лишь их «нижний слой», общий для них и для природы. Следовательно, необходимо привести системно-синергетический метод познания антропосоциокультурных объектов в соответствие *со степенью их сложности*. Теория систем предоставляет для этого все возможности, так как она вводит принцип различения систем по уровню их сложности. Приведу два примера, иллюстрирующих данный тезис.

Системный подход, сложившийся в биофизиологических исследованиях (Л. фон Берталанфи на Западе, П. К. Анохин в России), ограничивал исследование живых систем *структурным и функциональным* аспектами их анализа, поскольку и организм, и поведение животного, и структура популяции могут успешно изучаться при их *синхроническом* рассмотрении, *в отвлечении от диахронии*; это приводило к тому, что первоначальной формой системного подхода стал *структурализм* и что широкое распространение получил понятийный бином «системно-структурный», а П. К. Анохин, установивший зависимость структуры от функции, назвал свою концепцию «теорией функциональной системы» [6]; таким образом, в обоих вариантах методологической программы системных исследований *отсутствовал исторический аспект анализа* (что вызывало, кстати говоря, резко отрицательное отношению к ней советского философского официоза, объявившего системный подход «враждебным диалектике»).

Другой пример. В процессах самоорганизации, протекающих в термодинамических системах, синергетика обнаружила недооценивавшуюся прежде наукой *роль случайности*, особенно значительную в переходных состояниях хаоса, в условиях *бифуркации* и, тем более, *полифуркации* (термин, предложенный С. П. Курдюмовым), то есть при открывающихся перед системой разных путях ее возможного дальнейшего развития. История культуры подтверждает действие этой закономерности. Каждый мог бы привести немало примеров того, ка-

кое влияние оказывает случай на перспективы движения культуры — напомню хотя бы приведенный Вольтером не без юмора пример с носом Клеопатры, изящная форма которого предопределила ход европейской истории; пример этот имеет вполне рациональный смысл — с таким же правом можно утверждать, что не перебеги заяц дорогу суеверному А. Пушкину, ехавшему в Петербург накануне декабрьского восстания, но вернувшемуся в Михайловское, тем самым избежав постигшего участников восстания жестокого наказания, развитие нашей литературы, искусства, культуры было бы во многом иным... В конечном счете и рождение, и смерть великого деятеля культуры в определенном смысле всегда есть «игра» случая... Понятно и то, что, согласно выводам синергетики, в стабильных условиях, при господстве «порядка», наиболее последовательно проявляющегося в традиционных обществах и в традиционных культурах, влияние случайностей на исторический процесс минимизируется, поскольку власть традиции «микширует» все отклонения, которые несет с собой случай, а в переходных состояниях, в условиях воцаряющегося в культуре хаоса, случай, если можно так выразиться, «вырывается на свободу» и может оказать решающее влияние на ход развития культуры.

Но к этому нужно добавить, что познание всех культурных явлений и процессов должно учитывать значение другого фактора, природе неизвестного, — *свободы воли действующих лиц*. В этой связи считаю необходимым отметить неправомерность отождествления «случая» и «свободы» как факторов развития, ибо в жизни природы *нет фактора свободы* (употребляемое физиками понятие «свобода воли электрона» есть не что иное, как *метафора,* которую нельзя понимать буквально, так же, например, как смысл слова «*пение*» в выражении «пение птиц»), а в жизни человека и, соответственно, в развитии культуры действуют *оба фактора*; существенное различие между ними состоит в том, что «*случайность*» есть определенная форма *объективного стечения обстоятельств*, подобно встрече Пушкина и зайца, а «*свобода*» — *выбор субъектом своего поведения,* в данном примере — решение поэта вернуться в свое имение. Соответственно, в изучении развития культуры далеко не равнозначны учет влиявших на этот процесс случайностей и выявление свободно принимавшихся ее творцами решений.

Это значит, что освещавшаяся в свое время Г. В. Плехановым проблема роли личности в истории не может быть решена абстрактно, без учета *различий в силе творческого потенциала*, которым обладает человек в определенных социальных и культурных условиях, и *мере свободы*, которую предоставляет ему общество; если случайности как некая бытийная реальность сопутствуют жизни человечества на протяжении всей ее истории, то свобода становится реальной силой со-

циокультурного развития *только после выхода общества и культуры из состояния традиционности*. И более того, необходимо иметь в виду, что роль свободы личности *неодинакова в разных сферах культуры* — наиболее значительна в художественном творчестве, наименее действенна в материальной культуре, а все другие сферы деятельности располагаются между этими полюсами своего рода спектром, ибо в каждом виде деятельности (религиозном, политическом, научном, игровом, речевом и т. п.), в общественной и в частной жизни есть *своя мера свободы*, а значит, и ее влияния на ход развития культуры нации, региона, всего человечества.

Уже отсюда можно заключить, что когда синергетический подход к изучению культуры сводят к иллюстрированию тех закономерностей, которые выведены из анализа процессов самоорганизации более простых, природных систем, то приращения культурологического знания не происходит, все ограничивается простым переименованием в специфические термины синергетики того, что уже известно о жизни культуры и ее развитии. Это особенно отчетливо видно в тех случаях, когда к описанию истории культуры применяют *циклично-волновую схему*. Варианты подобного описания истории искусства и культуры многократно использовались и задолго до рождения синергетики, но они не удовлетворяли ученых из-за очевидного упрощения бесконечно более сложного процесса духовного развития человечества, превращавшегося в своего рода маятник, качающийся из стороны в сторону (в прошлом веке появилось даже специальное социально-психологическое понятие «начало антитезы» для объяснения подобного «качания» человеческой деятельности). Конечно, история культуры знает разного масштаба волновые колебания и циклические хроноструктуры, однако, будучи на несколько порядков более сложным процессом, чем все, протекающие в природе, и даже чем процессы экономические в самих социальных системах (а на них нередко ссылаются культурологи, которые рассматривают кондратьевскую теорию волнового развития экономики как некое предвестье синергетической теории, доказывающее ее *всеобщий характер*, а значит, применимость в социокультурной сфере), процессы развития различных культурных явлений и культуры в целом не могут быть сведены к волновым колебаниям и циклическим круговоротам. Ибо задача познания сложных систем состоит не в том, чтобы обнаружить наличие простого (простое всегда составляет *основу сложного*, но *лишь основу*!), а в том, чтобы выявлять *отличие сложного от простого*, понимая, что это отличие является не чисто количественным, а *качественным*.

§ 5. Философия и искусство как сознание и самосознание культуры

Системно-синергетический подход философии к анализу строения, функционирования и развития культуры приводит к выводу, что ее познание осуществляют не только науки и философия, но и искусство, причем оно не дублирует познавательные усилия культурологических наук и философии культуры, но решает на этом пути присущими ему средствами собственные задачи. Примечательно, что один из самых глубоких исследователей художественной литературы XX века В. Днепров выделил особый жанр романа, назвав его *«романом культуры»*, — речь шла в первую очередь о таких произведениях, как «Доктор Фаустус» Т. Манна и «Игра в бисер» Г. Гессе; но вполне правомерно расширить морфологические и исторические границы этого жанра, отнеся к нему и бесчисленные автопортреты художников, и роспись Рафаэля «Афинская школа», и «Маленькие трагедии» А. Пушкина, и повесть Н. Гоголя «Портрет», и картину И. Крамского «Христос в пустыне», и «Жизнь Клима Самгина» М. Горького, и «Мастера и Маргариту» М. Булгакова, и фильмы А. Куросавы «Расемон» и «Восемь с половиной» Ф. Феллини, и весь «театр абсурда»... Суть проблемы, однако, не в том, что во многих великих произведениях искусства культура становилась прямым и непосредственным предметом познания, а в том, что и во всех других случаях, что бы искусство ни изображало, и даже тогда, когда оно ничего не изображало, предпочитая создание абстрактных композиций, оно оказывалось, сознавал ли это сам художник или не осознавал, *самопознанием культуры*, которая его сформировала и которую он представлял в своих творениях: так пейзажи К. Лоррена, Я. Рейсдаля, Дж. Уистлера, К. Моне, В. Ван Гога, И. Левитана, Ци Байши, Г. Нисского существенно различны и самоценны именно потому, что воссоздают не природу саму по себе, а *природу, ставшую культурой*, ибо творческий акт каждого истинного художника и является чудодейственным *превращением природного факта в феномен культуры*. Тем самым искусство занимает в целостном «теле» культуры функциональное место рядом с философией, поскольку она является *мировоззрением культуры*, то есть удовлетворяет ее потребность в познании *мира*.

Понять данную гносеологическую ситуацию помогает нам опирающаяся на теорию систем кибернетика. Один из ее видных представителей Д. Поспелов в свое время показал, что каждая функциональная и развивающаяся система должна иметь два необходимых и дополняющих друг друга «механизма»: — один, предоставляющий ей информацию о том, что происходит *вовне*, в среде, с которой она связана своей деятельностью, обменом вещества, энергии и информации, и другой, способный предоставлять системе информацию о том,

что происходит *внутри нее*, о ее меняющихся состояниях. Выразительным примером может служить то самонаблюдение обыденного нашего сознания, подтверждаемое научными исследованиями психологов, что в нашей психике способности *познания мира* симметрично соответствует способность *самопознания*, способности *оценивать происходящее в среде* — способность *самооценки*, способности *преобразовывать реальность* — способность *самоизменения, самопреобразования, самовоспитания*, способности *общения* с другими людьми, с явлениями природы, с образами искусства — способность *самообщения*, причем это «само» выступает на двух уровнях, *эмоциональном и рациональном* — как *самочувствие и самопонимание;* обобщающими понятиями являются приобретшие уже категориальный статус понятийная пара «*сознание — самосознание*».

Именно эту категориальную пару академик Д. Поспелов использовал как деметафоризируемую метафору в системном представлении кибернетических систем; естественно, что она применима и для *характеристики культуры*, что нетрудно проверить ее анализом. А он показывает, что успешное функционирование и развитие культуры, действительно, обеспечивается, с одной стороны, той информацией о ее социальной и природной среде, которую приносит ей философия, поэтому если не синонимом, то сущностным ее определением является термин «*миро*воззрение», то есть понимание *мира во всей его полноте и целостности*, а с другой — самоощущением и самопониманием культуры, включающими ее самопознание, самооценивание, интенцию самопреобразования и самообщения — говоря одним словом, работу ее *самосознания*.

Вопреки распространенному в философской среде представлению, будто самосознанием культуры является философия, таковым же является искусство — это явствует уже из различия между содержанием понятий «*со*знание» и «*по*знание» и, соответственно, «*самосознание*» и «*самопознание*». Различие это состоит в том, что познание есть *лишь одна из составляющих* сознания и, соответственно, самопознание — самосознания. Функция сознания — и индивидуального, и общественного — состоит в том, чтобы дать его носителю — личности, нации, классу, человечеству — *целостное представление* о его отношениях с действительностью, со средой, с миром, а это значит, согласно теории деятельности, *трехмодальную информацию — гносеологическую, аксиологическую и проективно-праксиологическую*, то есть: *знание бытия* (включая бытие человека, общества, культуры как познаваемых форм объективного бытия), его *ценностное осмысление* и создание *проекта* (модели, прообраза, идеала) его практического изменения. Идентична структура самосознания, с той лишь разницей, что его предме-

том является не *объективное* бытие, а *субъективное*, рефлектируемое бытие *самого субъекта деятельности*.

Но отсюда проистекает и различие способов осуществления их функций («функция определяет структуру», по П. Анохину): *неразрывность* в искусстве — точнее, *тождественность изображения объективного и выражения субъективного*, тем самым рассказывая нам не о мире в его «в-себе-и-для-себя-бытии», а о мире, *субъективно преломленном*, то есть о *культуре*, можно сделать только в *конкретно-образной форме*, в которой субъективность предстает целостно, в единстве ее рациональных и эмоциональных, рецептивных и конструктивных духовных сил, тогда как адекватным способом решения философией ее мировоззренческих задач является *теоретический дискурс*, ибо полагаемую объективной сущность бытия, управляющие им законы можно описать только тем языком, на котором говорит наука — языком абстрактных понятий.

Правда, реальный историко-культурный процесс являет нашему взору немало примеров своего рода «обмена функциями» между этими формами духовной деятельности — образование «превращенных форм» философии, когда она хочет говорить языком искусства, и опытов решения искусством философских проблем; но это говорит лишь о том, что культура не знает жестких границ между различными ее сферами, а также о *кризисных, переходных ситуациях* в истории культуры, когда в наступающем хаосе она пытается вырваться за пределы традиционных форм своего бытия и ищет новые ментальные структуры, в большей степени соответствующие неведомой искомой форме духовности: так было в эпоху романтизма в начале XIX века, сто лет спустя в эпоху модернизма, такова и современная постмодернистская ситуация. Но эти «флуктуации» не могут отменить тот «функциональный инвариант» соотношения философии и искусства, который ведет историка культуры, с одной стороны, к изучению ее художественных «автопортретов» на всех этапах ее истории, когда они становятся едва ли не главным источником для выявления *своеобразия каждого исторического типа культуры*, а с другой — к изучению истории философии как основного источника знаний *о развивающемся в этой истории миропонимании и лежащей в его основе познавательной парадигме*.

Таким образом, положение философии и искусства в культуре двойственно: они находятся *внутри культуры*, представляя собой *ее подсистемы*, и в то же время делают ее *предметом своего рассмотрения*, но философия при этом *опирается на науку* — с тех пор, как она вырвалась из плена религии и сбросила с себя теологические оковы, искусство же находится с наукой *в отношениях дополнительности*, в боровском смысле этого понятия, то есть осваивает действительность

способом, не только противоположным *абстрактно-логическому дискурсу*, но и альтернативным ему. Хотя в культуре, в отличие от микромира природы, эта альтернативность преодолевается постоянными опытами синтезирования науки и искусства — от поэм Лукреция и Ломоносова до современной научной фантастики, научно-популярного кинематографа и «научно-художественного» жанра в литературе, синтезы эти остаются маргинальными, ибо здесь возможно лишь некое *«скрещение»* теоретической абстракции и эмоциональной образности, а не рождение *самостоятельного и оригинального культурного текста*. Ф. В. Шеллинг мечтал о слиянии в будущем искусства и науки, считал его возрождением мифологического сознания, однако нет никаких оснований соглашаться с великим романтиком в том, что создание «новой мифологии» необходимо и возможно.

Литература:

1. Kagan M. S. Mensch — Kultur — Kunst. Hamburg, 1994; Каган М. С. Философия культуры. СПб., 1996.

2. Философия культуры: становление и развитие. СПб., 1998.

3. См., напр.: Сноу Ч. Две культуры. М., 1972.

4. Блауберг И. В., Юдин Э. Г. Становление и сущность системного подхода. М., 1973; Каган М. С. Системный подход и гуманитарное знание. Избр. статьи. Л., 1991; Пелипенко А. А., Яковенко И. Г. Культура как система. М., 1998.

5. См. работы Г. Хакена. И. Пригожина и И. Стенгерс; русских ученых Е. Н. Князевой и С. П. Курдюмова, В. П. Бранского, В. В. Васильковой.

6. Анохин П. К. Принципиальные вопросы общей теории функциональных систем. М., 1971.

ГЛАВА 6.

ЦЕННОСТИ, ИХ ПОЗНАВАТЕЛЬНАЯ И РЕГУЛЯТИВНАЯ ФУНКЦИИ

§ 1. Ценностное отношение в системе деятельности

Важный аспект изучения познавательной деятельности человека — анализ взаимоотношений *познания и ценностного сознания;* поскольку же наука является высшей формой познавательной деятельности, эти взаимоотношения реализуются, с одной стороны, в научно-теоретическом, включая философское, *познании ценностей*, а с другой — во *влиянии ценностных ориентаций общества и личности на функционирование и развитие науки.* Что же представляет собой *ценностное сознание?*

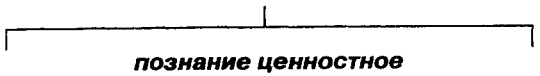
Как показал системный анализ духовной деятельности человека, при всей своей кажущейся аморфности и «плазмообразности», она имеет достаточно определенную, исторически сложившуюся структуру, обусловленную необходимостью эффективного управления практической деятельностью Homo sapiens'a, поскольку она не обеспечивается, в отличие от поведения животного, инстинктивно функционирующими и генетически транслируемыми программами. Структура эта возникает, прежде всего, из необходимости связать *отражение реальности*, которая является предметом деятельности, с *«опережающим отражением»*, по удачной формулировке П. К. Анохина, реальности, призванным создавать проекты того, что должно быть практически, реально, материально создано субъектом деятельности (К. Маркс называл это *«идеальным преобразованием»* действительности, опосредующим ее *«реальное»* изменение, а Н. А. Бернштейн — созданием *«моделей потребного будущего»*, то есть проектов того, что должно быть создано, сделано, сотворено). Изображу схематически — не только в интересах наглядности, но главным образом для доказательства системного характера данной декомпозиции — этот уровень структуры духовной деятельности:

Духовная активность субъекта

отражение реальности, проектирующее преображение реальности

Отражение реальности, в свою очередь, распадается на два различных, но равно необходимых для практики процесса — *познание* субъектом объективного бытия, то есть получение информации о *присущих*

ему сущностных свойствах, связях и отношениях, закономерностях строения, функционирования и развития, и *ценностное осмысление* субъектом этого бытия, то есть получение информации о *значении данных его свойств, связей и отношений для субъекта.*



Если целью познания является *истина* — как правило, относительная, но все же адекватно отражающая предмет познания, то целью ценностной оценки является осознание *ценности*, то есть положительного или отрицательного значения объекта для оценивающего субъекта. Если в роли субъекта выступает личность, устанавливающая ценность некоего объекта для себя (например, когда некто говорит: «Я вижу смысл моей жизни в служении науке (искусству, революции, богу, своим удовольствиям)», или: «Это замечательное произведение искусства!», или: «Я боготворю эту женщину, она самая прекрасная женщина в мире!»), то она выступает как *субъект ценностного отношения*, если же она видит в себе *представителя того или иного совокупного субъекта* — нации, сословия, класса, пола, поколения, профессии, конфессии, политической партии, тогда ее ценностное суждение претендует на *внеличностную, имперсональную*, но субъективную же оценку, в отличие от суждения ученого, формулирующего объективную истину. Скажем, суждение мусульманина: «Нет Бога, кроме Бога, и Магомет пророк его», которое расходится с суждением христианина или буддиста, а тем более атеиста, так же как оценка совершенства монархического строя или республиканского в политической сфере ценностного сознания, так же как признание или отрицание в XX веке эстетической ценности произведений экспрессионизма, абстракционизма, концептуализма. Наконец, ценностное суждение может выноситься личностью от имени человечества как *абсолютного субъекта* — такой смысл имеют *общечеловеческие ценности*, действительные или кажущиеся таковыми: утверждение ценности жизни, классической триады «вера, надежда любовь», дружбы, храбрости, верности, бескорыстия... Сюда же могут быть отнесены и ценности истины, добра и красоты, при условии, что они, как и предыдущие ценности, зависят от содержания, в них вкладываемого [1].

Сущностное отличие ценностного отношения к действительности от познавательного к ней отношения определяет необходимость познания самого этого отличия; конкретные формы ценностного сознания изучаются соответствующими науками — этикой, эстетикой, полито-

логией, религиоведением, различными искусствоведческими дисциплинами, его психологические механизмы — научной психологией, его социальная детерминация — социологией, его укорененность в различных типах культуры — культурологией, этнографией, исторической наукой, а общие принципы ценностного отношения субъекта к объекту, включая и его самооценивание — философской теорией, именуемой *аксиологией,* отличающейся от философских теорий познавательной деятельности — *гносеологии* или *эпистемологии* [2].

История аксиологии показывает, что центральное понятие этой философской науки — *ценность* — употребляется в двух значениях: в широком, охватывающем *и позитивные, и негативные формы ценностного отношения* (в этом смысле к классу ценностей относятся и добро и зло, и красота и уродство, и священность и святотатство, и т. д.), и в узком, когда под ценностями имеются в виду *только позитивные с позиций данного субъекта ее формы* (добро, красота, священность и т. д.), а негативные называются в этом случае *антиценностями.* Такая двойственность связана с тем, что каждый субъект, и индивидуальный, и совокупный, вырабатывает свои ценности, но при всех их различиях они принадлежат *к одному классу* духовных явлений, который отличается по своей модальности от класса *знаний.*

Необходимость познания бытия как условие его целенаправленного практического преобразования была уже рассмотрена в предыдущих главах настоящей книги. В данной главе нужно выяснить, в чем состоит *необходимость ценностного осмысления* реальности, как оно *конкретно осуществляется* и какую роль играет *в разных сферах познавательной деятельности.* Решение этой задачи предполагает понимание многомерной структуры познавательной деятельности: различаются ее *уровни — практическое (обыденное, вненаучное)* познание и познание *специализированное, научное;* различаются ее формы: *мифологическое* познание, *научное, философское, художественное*; различаются ее предметные сферы: познание *природы* (естествознание), *общества* (обществознание), *человека* (гуманитарное знание), *культуры* (культурология), а еще более конкретно — *математическое* знание, *физическое, биологическое, экономическое, литературоведческое* и т. д.; наконец, различаются ориентации познания — на *внешний для личности мир*, и природный, и социальный, и культурный, и ее *самопознание.* Вполне естественно, что роль ценностного сознания далеко не одинакова в этом многомерном пространстве познавательной деятельности человечества.

Так, и в мифологии, и в искусстве, равно как в обыденном сознании и в самосознании личности, ценностное отношение неразрывно связано с познавательными устремлениями субъекта, тогда как в специализированном теоретическом познании, и научном, и философ-

ском, эти две позиции сознания расходятся и вступают в сложные взаимоотношения. Эти взаимоотношения обнаруживаются на двух уровнях — *неосознаваемом психологическом* и *осознанном идеологическом*, поскольку ученый и философ, как всякий человек, имеет в своем сознании определенные ценностные ориентации, складывающиеся к тому же *иерархически* — то есть с преобладанием, например, религиозных ценностей, или политических, или экзистенциальных, или эстетических, — это не может не влиять так или иначе на направление и характер его теоретической деятельности, когда же система его ценностей осознается им как определенная *идеология*, он делает предметом методологической рефлексии связь этой идеологии — религиозных убеждений, политических воззрений, нравственных принципов и т. д. — со своей познавательной деятельностью в той или иной ее сфере, и не может не соотносить результаты этой рефлексии с господствующими в обществе идеологическими установками.

О психологическом, неосознаваемом, или только частично осознаваемом, уровне влияния систем ценностей на деятельность ученого можно сказать лишь то, что она имеет место всегда, что отличает деятельность живого человека от совершающей познавательные операции машины, но удельный вес этого уровня зависимости науки от ценностных ориентаций исторически меняется и индивидуально вариативен. Понятно, что на первых этапах истории науки — в Древнем Египте, Китае, даже Греции — потребность и способность методологической рефлексии были несравненно менее развиты, чем в Новое время в Европе, а в XX веке они стали несравненно более активными, чем в XIX и, тем более, в XVII, вплоть до разработки на этом этапе истории науки и философии таких теорий, как *социология науки, психология научного творчества, парадигмальная структура развития науки*. Вместе с тем на каждом этапе истории научной мысли у одних ее представителей стремление осознать, обосновать, защитить свое понимание связи познания и ценностей оказывалось развитым гораздо больше, чем у других, в силу индивидуальных особенностей их психики — это можно увидеть и в средние века, и в эпоху Просвещения, и в нашей стране в советское время, и сегодня в науке западного мира; именно поэтому одни ученые замыкаются в решении своих научных проблем, полностью отвлекаясь от идеологической жизни своего общества, а другие активно включаются в эту жизнь и выступают не только как ученые, но и как теологи, как политики, как нравственные проповедники.

История науки свидетельствует, что это оказывало на нее отрицательное воздействие — и в средние века, и в фашистской Германии, и в Советском Союзе. Оно и неудивительно — каковы бы ни были те ценности, которым хочет подчинить свою познавательную деятельность

ученый, это означает *навязывание закономерностей одной формы деятельности другой*, неизбежно подрывающее основы последней, ибо они ей *чужеродны*. Вспомним легендарное восклицание Галилея: «А все-таки она вертится!...» или ответ Лапласа Наполеону на вопрос, где же место Бога в его концепции мироздания? — «У меня не было надобности в этой гипотезе, сир».

Из сказанного выше о различной природе знания и ценности как отражения субъектом *отношений между объектами* и осознания субъектом *значения для него объекта*, то есть *отношения между ними*, явствует, что различия между знанием и ценностью можно уподобить различиям между корпускулярными и волновыми свойствами элементарных частиц в микромире: знания и ценности рождаются в разных деятельностных ситуациях — подобно тому, как альтернативные свойства электрона обнаруживаются в разных экспериментальных ситуациях, становясь тем самым тоже *альтернативными* — вот ведь почему нельзя способами познания установить истинность той или иной веры, того или иного политического идеала, того или иного эстетического суждения, той или иной художественной структуры; древняя максима — de gustibus non disputandum est («о вкусах не спорят») — относится ко всем ценностным оценкам, потому что и о красоте, и о добре, и о прогрессе, и о боге, и о смысле жизни как экзистенциальной ценности люди всегда спорили, спорят и будут спорить, пока сохраняются их субъектные качества, наука же открывает в бытии то, что не зависит от отношения субъекта и различий между субъектами.

Правда, в отличие от микромира природы, в котором между волновыми и корпускулярными свойствами элементарных частиц нет никакой связи, знания и ценности, как уже отмечалось, способны к взаимодействию, а в определенных формах деятельности и к слиянию в одно образное целое; оно и понятно — ведь мир культуры на несколько порядков сложнее, чем физический микромир, потому и степень независимости его элементов меньшая. Но как бы ни складывались отношения между знаниями и ценностями, а значит, между науками и идеологиями, они являются принципиально различными формами духовной деятельности, в равной мере необходимыми обществу и культуре, что и определяет их асимметричность и взаимную дополнительность их функций: функция познания, наиболее последовательно реализуемая наукой, — *добывать информацию об объективных свойствах и отношениях бытия*, функция ценностей — *ориентировать познание в необходимом социальному субъекту направлении*. Поэтому в целостном пространстве культуры роль ценностей в научном познании проявляется по-разному и *на разных этапах ее истории*, и по отношению *к разным наукам*. Рассмотрим обе ситуации более конкретно.

§ 2. Роль ценностного сознания в функционировании и развитии разных отраслей науки

Методологический анализ роли ценностного сознания в работе ученого был бы недостаточно конкретным, если бы мы ограничились сказанным и не рассмотрели особенностей этой роли *в разных областях науки,* и на уровне различий между *большими группами наук* — естественными, техническими, общественными, гуманитарными, математическими, философскими, и на уровне различий между *отдельными дисциплинами* в пределах каждой из этих групп. Ибо влияние ценностного сознания на функционирование науки определяется тремя факторами: *удельным весом ценностного отношения к изучаемой наукой области бытия; соотношением единичного и общего в предмете познания каждой науки; потребностями практики, и производственной, и социальной, и педагогической, в информации, добываемой данной наукой.* Рассмотрим все три фактора более внимательно.

Вряд ли нужно доказывать, что с тех пор, как бытие человечества вышло из первоначальной прямой и грубой зависимости от природы, значение социальных и культурных обстоятельств жизни людей имело для них несравненно большее значение, чем природные условия их существования, тем более что первые зависели от выбора человека, а вторые были объективной данностью, с которой приходилось мириться, как бы к ней люди ни относились. Солнце можно было обожествлять, на него можно было молиться, пытаться его заклинать, но изменить его реальную силу воздействия на жизнь было невозможно; поэтому к объективным формам бытия природы нужно было приспособиться, изменяя их в процессе труда в той мере, какая на каждой ступени истории оказывалась доступной техническому гению человечества. Естественно, что отношение к природе требовало все более широкого и последовательного преодоления мифологического ее восприятия, в основе которого лежит именно ценностное сознание, и развития того *объективно-безоценочного познания закономерностей ее материального бытия*, которое и призвана осуществлять наука, ибо только такое знание позволяет развиваться технике и технологии производства. Математика и явилась «идеальной» формой научного знания, что, отвлекая количественные и структурные отношения материальных объектов от особенностей их качественного и содержательно-субстратного существования, она достигла предельно возможного «очищения» объективного от субъективного, знания от ценностного отношения (предельно возможного — потому что освободившись от мистики чисел и структур и будучи неподвластна влиянию политических, этических и экзистенциальных ценностей, она сохранила и даже развила, как мы помним, в XX веке свою зависимость от цен-

ностей эстетических). Такая *безоценочность познавательной установки* свойственна всем наукам о природе, обеспечивая объективность истин, добываемых в них тем субъектом познания, которого И. Кант назвал «*трансцендентальным*», ибо он освобождается от всякой субъективности отношения к познаваемому.

Что же касается познания «социальной материи», явлений культуры, бытия самого человека, то тут возможности познающего субъекта обрести качество «трансцендентальности» оказываются крайне ограниченными — они могут реализовываться только в тех познавательных ситуациях, в которых необходимо и возможно выявление количественных или структурных отношений в этой сфере бытия, то есть таких, в которых элиминируется конкретность индивидуального бытия человека, события, процесса, артефакта. Ибо, как только мы имеем дело с познанием единичного, конкретно-человеческого и тем более уникального, неизбежно вступает в дело наше к нему ценностное отношение. Именно по этой причине В. Дильтей и неокантианцы противопоставили в свое время «науки *о культуре*» (или «*о духе*») «наукам *о природе*», считая, что если последние имеют целью «*объяснение*» познаваемого, то первые способны только на «*понимание*», а оно представляет собой герменевтическую процедуру, то есть *особую форму ценностного осмысления постигаемого явления*. Примеры подобных различий: психологическая наука, изучающая структуру человеческой психики, работает тем же безоценочным методом, что и биологическая наука, изучающая психическую активность животного (зоопсихология), а ученый, изучающий психологию конкретного исторического персонажа — Петра I или Николая I — не может «отключить» свое к нему отношение — политическое, нравственное, эстетическое — из этого исследования, даже если к тому и стремится в поисках «абсолютной объективности»; «добру и злу внимая равнодушно» мог описывать исторические реалии только летописец-документалист, как точно охарактеризовал метод Пимена А. С. Пушкин, но не ученый, и сам Пушкин, исследуя как ученый историю пугачевского бунта, не мог, да и не хотел, скрывать своего отношения к российскому бунту — «бессмысленному и беспощадному», по его оценке. Другой пример — ставшее классическим в искусствознании исследование Г. Вельфлина «Основные понятия истории искусства», методологическую основу которого автор определил как «*историю искусства без имен*», что означает — *и без оценок*, ибо выявление структурных инвариантов ренессансного и барочного произведений архитектуры, живописи, скульптуры потребовало отвлечения от эстетической, художественной, нравственной, религиозной ценностей каждого произведения; такой же строго научный, безоценочный подход был

применен в «Исторической поэтике» А. Веселовского, в «Морфологии сказки» В. Проппа, в «Морфологии искусства» автора этих строк; когда же задачей искусствоведа, а особенно художественного критика, становится изучение *своеобразия творчества определенного художника и каждого его произведения,* тогда подобное отвлечение становится невозможным, ибо реальное бытие художественного творения состоит именно *в реализации его ценностных свойств.*

Таким образом, соотношение познания и ценностного осмысления различно в разных областях науки; отсюда позитивистское мышление делает вывод, что гуманитарное знание, впускающее в свое содержание ценностное отношение к познаваемому, нельзя вообще считать *научным.* Так, в англо-американской литературе сложилось противопоставление *sciences* и *humanities* (оно хорошо описано в брошюре Ч. Сноу «Две культуры» [3]; более основательной представляется уже упоминавшаяся позиция В. Дильтея и представителей неокантианства начала XX века В. Виндельбандта и Г. Риккерта, которые, различая *«генерализирующий»* метод наук о природе и *«индивидуализирующий»* метод наук о культуре, считали все же последние *науками,* поскольку их основная задача состоит в *познании* рассматриваемых ими явлений [4]. И действительно, труд историка, этнографа, культуролога, литературоведа является подлинно научным именно в той мере, в какой он, независимо от своих ценностных суждений, способен выявить *объективно присущие предмету его исследования свойства, особенности его содержания, строения, функционирования, развития.* Реализация этой способности и отличает не *естественные* науки от *гуманитарных,* а *науку* от *публицистики,* которая принадлежит не миру наук, а сфере идеологии, что бы при этом ни становилось предметом обсуждения публициста — события общественной жизни, портрет некоей личности или открытие физика, биолога, математика.

§ 3. Роль ценностного сознания в истории научного познания бытия

В истории взаимоотношений науки и ценностей различаются три периода.

На первых этапах истории культуры, пока господствовало в ней *мифологическое сознание* в любых его формах, и пока, соответственно, культура имела *традиционный характер,* зарождавшаяся научная мысль полностью зависела от религиозных ценностей; сама математика приобретала, как у пифагорейцев, мифологическую трактовку. Вместе с тем традиционализм данных типов культуры служил трудно преодолимым препятствием для развития науки, ибо заставлял ученых подчинять свою исследовательскую мысль вначале содержанию мифов, а затем положениям Священного Писания, Торы

и Талмуда, Корана. Формулой первой является известное изречение Тертуллиана: *Credo quia absurdum est,* то есть «*Верую, потому что недоступно разуму*». Соответственно, наука ценится здесь лишь постольку, поскольку она может служить укреплению веры или, по крайней мере, решает практические задачи, нейтральные по отношению к вере, — скажем, геометрия используется в землеустройстве и строительстве. Ценностное подчинение науки вере свойственно всем традиционным культурам, поскольку сила традиции обеспечивается в них содержащейся в мифе картиной мира. Наука могла развиваться в культурах этого типа — древневосточных и средневековых европейских — лишь поскольку она могла обслуживать религию или решать практические задачи в сферах строительства, землеустройства, мореплавания, торговли, запредельные мифологическому канону.

Первый прорыв подобной власти ценностного сознания над научным познанием был осуществлен в античной Греции, где грандиозные успехи наук были связаны с принципом, афористически сформулированным Аристотелем: «*Платон мне друг, но истина дороже*!». История показала, однако, что такое сознание было недолговечным — победа христианства в средневековой Европе вернула сложившееся в древневосточных культурах безусловное подчинение знания вере, с предельной четкостью сформулированное одним из «отцов церкви» — теологом Тертуллианом. Церковь не только богословскими рассуждениями защищала не подлежавшую сомнению истинность библейского мифа, но «огнем и мечом» поддерживала власть своих ценностей над научными знаниями. Яркие примеры тщетных попыток ученых вырваться из этого подчинения являет нам история взаимоотношений Галилея, Дж. Бруно, с католической церковью.

Начавшийся в эпоху Возрождения на Западе процесс эмансипации науки от власти религии положил начало второму этапу взаимоотношения естественнонаучного познания и ценностного сознания — наука повела борьбу за независимость и от религии, и от политических ценностей, и от ценностей нравственных; формула этого этапа — лозунг Ф. Бэкона «*Знание — сила*». Обретавшаяся независимость знания от ценностей и обеспечила бурный научный и основанный на нем технико-технологический прогресс в XIX—XX вв. Наиболее последовательно эта ситуация была осознана позитивизмом XIX века и постпозитивизмом XX: философия объявила науку *самоценной формой человеческой деятельности*, независимой ни от религии, ни от политики, ни от нравственности; более того, именно на науку возложены были надежды на прогресс человечества и разрешение всех социальных противоречий. От идей «отца позитивизма» О. Конта развитие этого взгляда

привело сто лет спустя к идеологии *сциентизма* — этому своеобразному культу «позитивного» знания, то есть экспериментально добываемого, верифицируемого и реализуемого в той или иной сфере практики.

Эта ситуация была иронически описана в широко известном в свое время стихотворении Б. Слуцкого «Физики и лирики»:

Что-то физики в почете,
Что-то лирики в загоне.
Дело не в сухом расчете,
Дело в мировом законе...

Единственной ценностью, эвристическое значение которой важно для развития науки, было признание математиком А. Пуанкаре значение *красоты* как критерия истинности в науке, после чего широкое распространение в научной среде получили убеждения: «*Если красиво — значит верно*», и напротив: «*Если некрасиво — значит неверно*»; один из самых интересных примеров — описание Дж. Уотсоном и Ф. Криком роли этого убеждения в истории их открытия структуры ДНК — действительно красивой знаменитой «двойной спирали». Однако *эстетическая ценность* является единственной, которая рассматривается учеными не как нечто внешнее для процесса познания истины, а как имманентное и этому процессу, и его результатам, свойство самого познания.

Первым вестником кризиса позитивистского отрыва науки от ценностей и становления нового типа их взаимоотношений стали после Второй мировой войны угрызения совести А. Эйнштейна, тяжело переживавшего свою ответственность за применение его научных открытий в создании атомной бомбы и ее варварское применение в бомбардировках мирных японских городов Хиросима и Нагасаки. Новым опровержением идеи самоценности науки стало несколько десятилетий спустя вторжение ученых в структуру гена, приведшее к зарождению на этой теоретической основе так называемой «генной инженерии», а затем и разработка технологии «клонирования», применимой не только к животным, но и к человеку.

В наши дни есть все основания полагать, что начался новый этап истории взаимоотношений науки с ценностным сознанием, который вернее всего было бы понимать как становление *их диалога*. Ибо глобализация всех процессов, протекающих ныне в жизни человечества, которого отрыв знаний от ценностей привел на грань самоубийства, требует от науки не возвращения к средневековому подчинению религиозным ценностям или осуществленному большевизмом и фашизмом ее порабощению ценностями политическими, поскольку и те, и другие *дробят человечество и порождают конфронтации*, нередко кровавые, но взаимосвязи научного познания мира — и природы, и об-

щества, и самого человека — с подлинно *общечеловеческими ценностями,* которыми могут быть только ценности *нравственные.* Будущее покажет, какой характер примет эта их связь, но о необходимости обретения ее оптимальной формы говорит уже то, что такова единственная альтернатива самоубийства человечества, не способного иным образом справиться ни с экологическим кризисом, ни с кризисом генетико-антропологическим.

Литература:

1. Столович Л. Н. Красота. Добро. Истина. Очерк истории эстетической аксиологии. М., 1994.
2. Каган М. С. Философская теория ценности. СПб., 1997.
3. Сноу Ч. Две культуры. М., 1972.
4. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М., 1998.

РАЗДЕЛ II.
ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ И НАУКИ

ГЛАВА 7.
БЫТИЕ, МАТЕРИЯ, ДУХ

§ 1. Природа и дух как основные слагаемые бытия

Единого понятия для обозначения мира в целом не существует, и он обозначается разными терминами: мир, природа, материя, Вселенная, бытие, мироздание. При этом, как правило, различные отрасли знания дают ему разное определение. Физик назовет его материей, скажет, что она состоит из вещества и поля, только эта реальность фиксируется приборами и только с ней имеет дело наука. Астроном назовет мир Вселенной, Вселенная же состоит из галактик, образующих в совокупности метагалактику. При этом часть астрономов отождествят Вселенную и метагалактику, другие возразят им, заявив, что метагалактик много и Вселенная шире, чем одна наша метагалактика. Богослов заявит, что мир называется бытием, а бытие состоит из бога, как сущности этого бытия, и мира, им созданного. Последний, в свою очередь, подразделяется на мир посюсторонний, т. е. на мир, в котором мы проживаем, и на мир потусторонний, где будут находиться души праведников и грешников.

Философ в качестве важнейших видит в мире иные элементы, а именно — природу и дух.

Термин «природа» употребляется в трех разных значениях: как окружающий ландшафт, как биосфера и как материя в целом. Мы здесь понимаем природу в предельно широком ее значении, тождественном материи. Объекты природы состоят из вещества и поля, они могут быть зафиксированы органами чувств или приборами. Под духом же мы понимаем нематериальную составляющую мира. *Дух — это не сами элементы природы, а способ их взаимосвязи, закон их функциони-*

рования, это активное начало природы, определяющее ее способность к движению, к бесконечному многообразию своих проявлений, к самоорганизации, гармонии, порядку.

Будучи нематериальной составляющей природы, дух не может быть зафиксирован приборами и именно поэтому его часто не желает признавать наука. Многие годы в отечественной философии понятие «дух» отождествлялось с «мыслящим разумом», а попытки объективировать его, распространить за пределы человеческого разума считались недопустимой ересью. Между тем обоснование духа как живого начала, присущего всей природе, должно способствовать утверждению в массовом сознании благоговейного, трепетного отношения ко всему сущему. А любовь к природе есть важнейшее условие восстановления гармонических взаимоотношений между человеком и природой.

Материальность (природность) окружающего мира не требует доказательств: любой здравомыслящий человек с детских падений и ушибов прекрасно осведомлен, что окружающий его мир реален, материален и чувственно воспринимаем. Труднее обстоит дело с доказательством реальности идеального: как можно доказать существование того, что не имеет ни веса, ни размера, что не воспринимается ни чувствами, ни приборами?

Здесь нам должно помочь рассуждение И. Канта о двух родах реальности: понятия о предмете и самого предмета. Сто талеров в кармане и понятие о ста талеров в голове тождественны между собой. Именно их тождественность позволяет нам узнавать реальные деньги, сопоставляя их с тем идеальным образом, который содержится в нашей голове. Но, несмотря на их тождественность, реальные сто талеров есть прибавка к имуществу, в то время как понятие о ста талерах к имуществу ничего не прибавляет: на них нельзя ничего купить.

Итак, общим местом в философии является признание существования двух реальностей: реальности материальной и реальности идеальной. Общим местом также является понимание сознания, или мыслящего разума, как духа, ибо соотнесенность его с идеальной, духовной субстанцией несомненна. Ведь именно потому, что мышление наше по своей природе идеально, т. е. оно не имеет ни веса, ни размера, информация, вмещаемая в нашей голове, может быть бесконечно большой. Но ведь мы полагаем дух неотъемлемым свойством всего мироздания в целом, а не только нашего сознания. Возможно ли доказательство этого, если все приборы здесь бессильны? Поскольку опытная проверка здесь не годится, мы используем далее два рода доказательств: историческое и теоретическое.

§ 2. Историческое обоснование всеобщности духа

Начнем с истории, с тех фактов ее, которые подтверждают духовность всего существующего. Как уже отмечалось выше, только самым древним философам было дано почувствовать и понять мир во всей его целостности и неделимости, каким он на самом деле является. Затем эта способность была утрачена, утрачена вплоть до наших дней. Утрата эта произошла в силу того, что наука обречена на развитие через односторонность. Только выхватывая, абстрагируя отдельные стороны, моменты в окружающей действительности и изучая их по отдельности, ученый может совершить действительное открытие. Т. е. грандиозные и несомненные успехи науки даются дорогой ценой — ценой утраты целостного мировосприятия, характерного для людей донаучной эры.

Вся система образования строится на фундаменте незыблемости авторитета науки. Практически все изучаемые предметы суть облегченный вариант соответствующих наук. Существует всеобщий стереотип, что только научное знание является истинным, всякое другое — ложно. Но мы живем в эпоху переоценки ценностей, когда многие, казалось бы, нерушимые догмы на наших глазах рушатся. Происходит это и с переоценкой ценности научного знания. Наука отказалась сейчас от монопольного права владения истиной, признав равные права на нее за всеми другими формами постижения мира: искусством, религией, жизненным опытом и т. п. После бурного всплеска 1960—1970 гг., когда нескончаемым потоком выходили книги, посвященные научно-технической революции, прославляющие безграничные силы и способности науки, наступило законное отрезвление. Наука действительно способна постичь очень многое и нет пределов ее совершенствования, и в то же время у нее, как и у всякого другого познания, существуют свои пороги. Наука может что-то постичь, только разорвав единое целое на отдельные, абстрактные стороны и моменты. Ученый при этом питает иллюзию, что исследуя мир по отдельным элементам, он сможет впоследствии эти элементы снова сложить и таким образом получить полное знание об исходном целом. Но ученые уже разорвали мир на две с половиной тысячи суверенных наук, между которыми часто нет взаимопонимания. И типичной, например, является ситуация, когда на одной конференции врачи не понимают друг друга, поскольку изучение болезней человека они разбили на десятки, сотни специальностей и специализаций, где каждая говорит на своем собственном языке.

Еще больше ограниченные способности науки проявляются при изучении живого начала, которое вообще не подвергается анатомированию. Если, например, специалисты возьмутся за изучение человека,

то один станет изучать ухо, горло, нос, другой — легкие, третий — сердце, четвертый — работу мозга и т. д. И когда соберутся все эти знания, мы получим много интересных сведений о человеке, но ничего не узнаем о его душе. При разложении (анализе) и соединении (синтезе) — обязательных научных операциях, — душа «исчезает». И поэтому не случайно, что если в философии, искусстве, религии дух, душа, духовность являются вечными темами, ибо они не подвергают мир анатомированию, а рассматривают его всегда целостно, то лишь немногие представители науки доходят до признания духовного начала в мире.

Поэтому задача сейчас, как это ни парадоксально звучит, состоит в том, чтобы возвыситься до мироощущения и миропонимания древнего человека, еще не знающего никаких наук. В европейской рационалистической традиции отношение к уровню сознания первобытного человека и его главному продукту духовного производства — к мифологии — всегда было как к чему-то примитивному, заведомо низшему по сравнению с сознанием современного человека. В связи с этим возникает вопрос: неужели человек, не обладающий никакими научными познаниями, в чем-то может по уровню превосходить студента, изучившего десятки научных дисциплин? Неужели мифологическое сознание может быть в чем-то выше научного?

Современное научное сознание все решительнее свидетельствует именно об этом. Постараемся непредвзято подойти к этому вопросу, заново переосмысливая многочисленные примеры истории. Итак, уже древние философы прекрасно понимали, что двумя равновеликими началами, дающими в совокупности все бесконечное богатство мира, являются природа и дух. Правда, сами природа и дух выступают у них под разными именами: общего названия для них еще не было предложено. По мнению отца философии Фалеса, двумя первоначалами, дающими все богатство мира, являются вода и душа. Душу он понимает как активное начало природы, сообщающее ей движение и изменение. Не всякая вода является источником жизни, а только вода одушевленная, т. е. живая. По мнению Гераклита, двумя важнейшими первоначалами выступают огонь (материальное) и логос (идеальное). Логос при этом понимается как мысль, закон. Мир изменчив, как постоянно изменчив огонь. Но закон, по которому он изменяется, — логос — неизменен. Материальное и идеальное начала мира другой древний философ Анаксагор называл гомеомериями, или семенами вещей, и нусом, или умом. У Аристотеля дух как что-то простирающееся за пределами видимого мира, противопоставленное ему и кардинальным образом от него отличающееся был представлен в виде эфира. Эфир у него действительно обладает всеми свойствами, которые приписываются духу: его движение кардинально отличается от

движения земных тел, он пронизывает все пространство, не подчиняясь законам, которым подчиняются земные тела. Представления об эфире сохранились вплоть до начала нашего столетия. К сожалению, в более поздние времена эфиру пытались приписать телесные свойства. Понятно, что все попытки эмпирически их обнаружить окончились провалом, ибо таких свойств у него в принципе не могло быть. В конце концов, уже в начале нашего столетия эфир был отвергнут как несуществующая субстанция.

В раннеантичной философии органическое единство материи и духа считалось само собой разумеющимся, поэтому проблемы их соединения еще не существовало. Она возникла позже, когда материя и дух материализмом и идеализмом были окончательно разорваны и противопоставлены друг другу. По сути, проблема эта начинается с Аристотеля, сформировавшего научный статус философии и разделившего природу на одушевленную и неодушевленную.

Помимо истории философии, аргументы в пользу духовности мира дает и история человечества, особенно ранних ее периодов, когда сознание человека не было еще раздроблено на области узкоспециализированного знания, оно еще было в состоянии схватывать мир целостно. Такие целостные представления о мире, когда духовная компонента его не отвергается, а, напротив, признается само собой разумеющейся, на ранних ступенях развития человечества получили название анимативма и анимизма.

Анимативм (от латинского — одушевленный) — всеобщее «оживотворение» природы, наиболее древняя попытка целостного осмысления мира человеком, выражающаяся в безличной одушевленности природы. Присущ дорелигиозной стадии развития человечества, поскольку анимативм не связан еще с обрядами.

Анимизм (от латинского — дух, душа) — возникшая на основе анимативма вера в существование сверхъестественных двойников как у человека, так и у других объектов природы. Это представление о существовании духовных (нематериальных) сущностей и существ и вера в возможность общения человека с ними. От латинского слова «анима» и произошло название древнейшей формы религии.

Для анимативма и анимизма характерно уравнивание людей с животными, растениями, солнцем, землей и т. д. Анимативты и анимисты считали, что все живое, все мыслит. Этими представлениями пронизаны мифы, а также созданные народом былины, сказания, сказки. В соответствии с анимативческими представлениями человек любил, боялся и уважал природу. Всеобщее одухотворение и оживление природы вызывало у людей благоговейное отношение ко всем живым существам, к каждому дереву, к каждому водоему.

Но не только все народы на ранних ступенях своего развития ясно ощущали духовное начало мира. Любой нормальный ребенок в раннем детстве способен ощущать волшебные волны духовности, идущие к нему от всех окружающих предметов. Вспомните свое раннее детство, когда вы могли подолгу лежа на спине смотреть на движущие тучки и неясное волнение охватывало вас, когда вы видели солнечные зайчики в воде и улыбались им, считая, что они вас приветствуют, когда у вас были свои любимые и нелюбимые камни и горки, когда вы могли разговаривать с цветами, а они смотрели на вас живыми глазами. Способность ощущать живое начало природы под воздействием принятой в обществе научно-рационалистической системы образования и воспитания с годами утрачивается у большинства людей, но, видимо, каждый может вспомнить об этих своих ощущениях раннего детства. Итак, не только общество, но и каждый ребенок на ранних этапах своего развития способен ощущать живое начало мира. Но вот как сравнительно недавно еще писал об анимизме Философский словарь, изданный в 1987 г., т. е. уже в эпоху перестройки: «Основной причиной возникновения анимизма был крайне низкий уровень развития производительных сил и вследствие этого незначительный запас знаний, неспособность человека противостоять стихийным силам природы, которые представлялись чуждыми, таинственными».

По поводу утраты способности видеть в природе одушевленное начало ученые высказывают следующее соображение. Древний человек не знал единственно истинного, т. е. научного представления о мире, поэтому мыслил его по образу и подобию своему, т. е. налицо обыкновенный антропоморфизм — перенос черт человека, в том числе его духовности, на окружающий мир. Такого рода рассуждения выглядят достаточно логичными, но не очень убедительными. Дело в том, что человек стал для человека главным объектом рассмотрения достаточно поздно. Первые века философия существовала как натурфилософия, поскольку ее интересовала прежде всего природа, окружающий мир. И только Сократ ставит человека в центр изучения. Так как же человек мог переносить что-то на природу, если себя он еще не знал?

Чтобы яснее были наши рассуждения обратимся к следующему примеру: когда, в какой период человек становится для себя главным объектом внимания? Когда молодой человек начинает всерьез задумываться над смыслом жизни, более ответственно относиться к своему поведению, более придирчиво выбирать себе друзей? Когда человек начинает испытывать потребность вести дневник, не обязательно письменный, и даже писать стихи? Обычно это происходит на пороге юности, т. е. в 14—16 лет. Но ведь волны духовности воспринимаются

человеком гораздо раньше этого периода. Более того, к юношескому возрасту многие эту духовную связь с природой теряют. Поэтому вряд ли можно объяснить анимизм древних и ребенка тем, что они переносят на природу свои черты.

Только в самые последние годы ученые все более решительно становятся на сторону дикаря: именно ему и маленькому ребенку открыта та тайна бытия, то ощущения жизнесущности всего Мироздания, которое затем, к сожалению, очень многими (но не всеми) утрачивается. Наше время, по сути своей, является временем синтетическим, временем целостного осмысления мира. Время разбрасывать камни (разделять мир на отдельные суверенные области научного знания) прошло, наступило время собирать камни, т. е. пытаться ощутить мир в реально присущей ему целостности. Не случайно поэтому такая тяга сейчас ощущается к античной философии, к языческим верованиям.

§ 3. Природное воплощение духа как философская проблема

От исторических фактов перейдем к теоретическим аргументам. Выше дух — на основе античной традиции, но с использованием сегодняшнего уровня развития науки — трактовался нами как способность природы к самоорганизации, как законы функционирования и изменения природы. Поскольку все законы имеют четкую логическую форму, зададимся вопросом: что такое логика?

Логика во всех учебниках определяется как наука о законах правильного мышления. Но правду ли говорят учебники? Присуща логика только человеческому мышлению или всей природе? Логичны, предсказуемы, объяснимы ли явления природы или они носят алогичный, иррациональный характер? Все законы природы, известные на сегодняшний день, имеют логичную форму. Вспомним любой из них: «На тело, погруженное в жидкость, действует выталкивающая сила, равная весу вытесненной телом жидкости». Логично? Да. Эту логичную форму мы навязали природе для лучшего ее понимания, или она действительно присуща ей? Практически любой закон может быть проверен экспериментально, и опыт доказывает, что логическая форма не навязана закону человеком, а есть его, закона, собственная принадлежность. Любой здравомыслящий человек хорошо знает, что, чем дальше от источника тепла, тем будет холоднее, а чем ближе — тем теплее. Любой знает, что если опустить тяжелый предмет, то он упадет на землю. Т. е. его действия будут предсказуемы, правильны, логичны. Здесь даже можно высказаться еще более крамольно. Единственным существом на Земле, действия которого алогичны, непредсказуемы, иррациональны, является человек. Положение это глубоко и обстоятельно было обосновано величайшим знатоком человеческой души — Ф. М. Достоевским. Отсюда следует, что *логику*

правильно бы было определять как учение о принципах устройства мира, характеризующих его предсказуемость, рациональность, применимых также частично к сознанию и поведению человека.

При этом ясно, что природа не только логична. В ней также имеет место алогичное, иррациональное, непредсказуемое, что характеризуется как «очевидное и невероятное». Речь идет о более важном: и природе и человеку присуще как рациональное, логичное начало, так и начало иррациональное, алогичное. Это значит, что человек не имеет монопольного права на логику, это значит, кроме того, что панлогисты были не так уж не правы, распространяя логику на всю природу.

Еще в первые десятилетия нашего века известный ученый-марксист А. А. Богданов последовательно утверждал изоморфность (соответствие) законов самоорганизующейся природы и принципов технического прогресса. Логика техники, по Богданову, отражает Логос единого мира, и поэтому «человек в своих сознательных действиях повторяет бессознательное действие природы». Отстаивая идентичность сознательных действий человека бессознательным деяниям природы, а технической организации общества закономерностям организации природы, Богданов, по сути дела, на новом витке науки, на фундаменте техномарксизма обосновывает в своей «Тектологии» справедливость ряда пантеистических построений Спинозы.

На общих принципах устройства живых и неживых систем, т. е. фактически на признании единой логики их устройства и управления, основана наука кибернетика, в основе которой как раз и лежит математическая логика. Но ведь логика традиционно относится только к сфере духа, к законам мышления. Естественное и неумолимое распространение ее на всю природу неизбежно свидетельствует о духовности последней.

Нематериальность, духовность законов природы может быть обоснована и по-другому. Известно, что проявление законов природы всегда материально и может быть отмечено как приборами, так и (не всегда) — органами чувств человека. Известно также, что закон существует еще до действия, им определяемого, и, например, камень упадет вниз, поскольку еще до его падения существует закон всемирного тяготения. Но если мы попытаемся обнаружить его до действия, мы это сделать не сможем. Возникает парадоксальная ситуация: закон природы, бесспорно, существует до действия, им определяемого, — в противном случае мы никогда бы не смогли этого действия предсказать, но найти сам закон до его действия никому не удается. Этот парадокс может быть разрешен только одним образом: признанием нематериального характера природы законов. Таким образом, тот, кто признает реальность законов природы, должен признавать и реальность духа.

Еще одним важным свидетельством в пользу наличия в природе нематериального, духовного начала является ее способность к самоорганизации, гармонии, симметрии, порядку. Порядок, гармония, строй природы постоянно воспеваются поэтами всех времен. Вот, например, строчки Ф. Тютчева:

Певучесть есть в морских волнах,
Гармония в стихийных спорах,
И стройный мусикийский шорох
Струится в зыбких камышах.
Невозмутимый строй во всем,
Созвучье полное в природе, —
Лишь в нашей призрачной свободе
Разлад мы с нею сознаем.
Откуда, как разлад возник?
И отчего же в общем хоре
Душа не то поет, что море,
И ропщет мыслящий тростник?

В свое время Демокрит обратил внимание на то, что на морском побережье маленькие морские камешки ложатся рядом с маленькими морскими камешками, а большие — рядом с большими. Те, кто совершал прогулки по берегу моря, знают, что берег или на километры состоит из песчаного пляжа, или из мелкой гальки, или из крупной, или из валунов. В природе не бывает, чтобы все было смешано в кучу, и если так действительно бывает, то это деяния человека, а не природы. В природе все гармонично, в том числе и самой «дикой»; достаточно посмотреть на звездное небо, лес, горы, даже болото, чтобы убедиться в этом. Если есть какая-то дисгармония в природе, что-то отталкивающее в ней, то это, как правило, следы человеческой деятельности. Но стоит человеку, оставив изрытые котлованы или горы мусора, уйти, как природа за какое-то время сможет воссоздать нарушенную гармонию. Эта тяга природы к гармонии, способность ее гармонизировать кризисные состояния человеческой души, восстанавливая в ней покой и равновесие, должна вызывать у человека благоговейное отношение к природе, чувство родства с ней.

Можно привести еще аргумент в пользу наличия в окружающем мире нематериального начала, или духа. Если человек, как в этом убеждена наука, действительно является творением Природы, и она поэтому вполне заслуженно получила название Природы-Матери, то спрашивается: могла ли неживая мать родить живого ребенка? Иными словами, мы только тогда сможем понять душу человека, если признаем наличие в природе родственного образования — духа.

§4. Душа как конкретное воплощение духа

Отрицание диалектическим материализмом духа как всеобщей характеристики бытия неизбежным следствием имело отрицание и души. Архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий) совершенно справедливо отмечал, что материализм именно потому не желает признавать душу, что ничего не хочет знать о духе. В пятитомной Философской энциклопедии, изданной в 60-е гг., про душу сказано следующее: «Душа... в религии и идеалистической философии и психологии — будто бы особое нематериальное (независимое от тела) оживотворяющее и познающее начало». Далее авторы рассуждают следующим образом: признание в человеке двух начал: материального (тела) и нематериального (души) — было бы уступкой дуализму, на которую наука решительно пойти не может. Поэтому термин «душа» она заменяет термином «психика», понимая последнюю как социально обусловленную функцию мозга.

Итак, отрицание духа автоматически сказывается на отрицании души. Но именно категория «дух», в свое время напрасно отвергнутая наукой как якобы устаревшая, которая обозначает нематериальную составляющую природы, демонстрирует всю ее неисчерпаемую мощь и величие, ее необъятные творческие способности, проявляющиеся в том числе и в появлении человеческого сознания. И теперь уже, с возвращением в философию этого понятия, не сознание парит над природой, как якобы высшее ее достижение, а, напротив, сознание само стремится приблизиться к осмыслению необъятного и всемогущего духа мироздания.

Поскольку человек является составляющей природы, притом такой ее составляющей, в которой по необходимости сходятся все ее силовые линии, постольку он потенциально наделен способностью возвыситься до ощущения бесконечности духа. И возвышение это осуществляется с помощью души. Подобно тому, как дух есть реально существующая нематериальная составляющая бытия, душа есть нематериальная составляющая человека, но такая составляющая, которая определяет и предопределяет его характер, поведение.

Неразрывность духа и души подтверждается как христианским вероучением (своеобразным языком и специфическими образами), так и историей науки, где дух и душа либо вместе признавались, либо вместе отрицались. Их неразрывность означает, во-первых, что душа не может быть понята иначе, как конкретизация, проявление мирового духа, и, во-вторых, сама универсальность духа находит свое подтверждение в существовании душ у всех предметов, как одушевленных, так и неодушевленных.

Существование души у человека является темой соответствующей главы, поэтому здесь мы не будем на этом подробно останавливаться, тем более что вряд ли это существование сейчас может встретить серьезное возражение. Сложнее является вопрос наличия души у растений

и животных. Еще более сложным представляется вопрос возможности вступления в психологический контакт с металлами и камнями.

Подобно тому как дух является особой, нематериальной реальностью, так и души не имеют ни веса, ни размера, они не воспринимаются ни органами чувств, ни приборами. Из этого следует, что при доказательстве наличия душ у животных, растений, камней, металлов требуется особая деликатность, тонкость, обращенность к жизненному опыту, миру душевных переживаний.

При обосновании животной души можно использовать три рода доказательств: ссылка на авторитет религии, ссылка на авторитет науки, ссылка на жизненный опыт. Для тех, кто верует в религиозные догматы, доказательством наличия душ у животных может быть обращение к Библии, трудам богословов. «И сказал Бог: да произведет вода пресмыкающихся, душу живую; и птицы да полетят над землею, по тверди небесной» (Быт.,1, 20). «И сотворил Бог рыб больших и всякую душу животных пресмыкающихся, которых произвела вода, по роду их, и всякую птицу пернатую по роду ее. И увидел Бог, что это хорошо» (Быт.,1, 21). «И сказал Бог: да произведет земля душу живую по роду ее, скотов, и гадов, и зверей земных по роду их. И стало так» (Быт.,1, 24). «А всем зверям земным, и всем птицам небесным, и всякому пресмыкающемуся по земле, в котором душа живая, дал Я всю зелень травную в пищу. И стало так» (Быт.,1, 30). Библия устами пророка Екклесиаста даже утверждает некоторое тождество животных и человека: «Участь сынов человеческих и участь животных — участь одна; как те умирают, так умирают и эти, и одно дыхание у всех и нет у человека преимуществ перед скотом». «Кто знает: дух сынов человеческих восходит ли вверх и дух животных сходит ли вниз, в землю?» (Еккл., 3). Положение о наличии душ у животных до сих пор разрабатывается в трудах богословов. В качестве примера можно привести книгу архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого) «Дух, душа, тело», изданную в Петербурге в 1994 г.

Для тех же, кто более верит в авторитет науки, может быть предложена аргументация из большого числа научных книг, обосновывающих наличие души у животных: от трактата Аристотеля «О душе» до книги Ч. Дарвина «О выражении эмоций у человека и животных».

Студентам же, ориентирующимся на жизненный опыт, можно предложить обратиться к тем, кто любит животных и имеет их у себя дома, поскольку для них наличие души у животных не является вопросом. Богатый материал на эту тему можно найти в периодической печати, посвященной домашним животным, прежде всего кошкам и собакам.

В последнее время накапливается все больше фактов, говорящих о сложном внутреннем мире растений и даже их способности реагировать на мир психических состояний человека. При этом зачастую

оказывается, что многие самые современные открытия лишь повторяют то, что давно было известно в восточной мудрости. Садовые растения — фруктовые деревья, кустарники — имеют свой собственный цикл развития. Человек может научиться взаимодействовать с ним, вступая с растениями в психологический контакт, разговаривая с ними, от чего последние могут либо ускорить свое развитие, либо вообще перестать расти. Это зависит от способности человека найти с растениями нужный контакт, подчинить своей воле, чтобы оно дало ожидаемый результат. На это обстоятельство обратили внимание еще древнекитайские садоводы. Если ты «не понравился» растению, оно может дать прямо противоположный ожидаемому результат. При этом контакт человека с растительным миром осуществляется либо сознательно, либо бессознательно. Когда люди не понимают этого, они могут своим плохим настроением нанести растению вред. Поэтому при плохом настроении лучше оставить растение в покое, не мешать ему своими эмоциями, не заряжать его своей отрицательной энергией. В Китае еще с VIII—IX веков нашей эры существовали школы, где учили садоводов методам психологического воздействия на растения.

Духовность растений и животных подтверждается также тем фактом, что человек способен вступать с ними в определенный психологический контакт. Так, известно, что кошка способна снимать стрессы, забирать на себя отрицательную энергию, поэтому общение с ней действует на человека успокаивающе. Напротив, общение с собакой поднимает жизненный тонус, действует возбуждающе.

Сходные результаты наблюдаются и при общении с растениями. И если дуб, береза и сосна заряжают человека энергией, подпитывают его, то осина, тополь и черемуха, напротив, «отсасывают» энергию, поэтому лишний контакт с ними может навредить человеку. Дозированное же воздействие их действует исцеляюще: снимает различные воспаления, боли. Таким образом, природа не только создает организм здоровым и закладывает в него защитные силы, но и сама готова прийти к нему на помощь. Поэтому древнее выражение «природа лечит» не так уж далеко от истины.

Целительные силы растений, их способность восстанавливать физическое и духовное равновесие человека были отмечены очень давно, в частности в мировоззрении друидов. Современные научные исследования не подтверждают наличие жесткой связи между наиболее благоприятным для человека растением и временем его рождения. Отмечено только, что у любящих друг друга людей подпитывающие и ослабляющие организм деревья совпадают.

В психический контакт с человеком вступают не только деревья, но и вообще все растения. В. П. Казначеев обратил внимание на то, что

опытным путем была установлена способность растений вырабатывать условные рефлексы. Растения адекватно реагируют на приближение к ним «врага», «друга» и просто нейтрального человека, что фиксируется приборами. Как растения способны вырабатывать условные рефлексы, не имея для этого нервную систему, — для современной науки это является загадкой, но сам этот факт сомнению не подлежит.

Способностью вступать в определенный психологический контакт с человеком обладают не только растения и животные, но и камни с металлами. Многие женщины глубоко убеждены, что украшения из определенных драгоценных камней «не принимают» их, они чувствуют себя в них дискомфортно. Другие камни, напротив, «любят» их, они способны поднять настроение, сделать его радостным. Например, общение с кошкой успокаивает человека, а с собакой — возбуждает, изделия из серебра приносят успокоение, а из золота — возбуждение. Именно поэтому врачи не рекомендуют дарить золотые украшения гипертоникам.

Давно известно, что камни способны концентрировать энергию, оказывающую влияние на физическое и духовное состояние человека. Так, еще в древности служители церкви обратили внимание на то, что сапфир умеряет страсть, успокаивает душу во время богослужения. Вот что писал об этом камне знаток самоцветов Иван Грозный: «Кто носит сапфир при себе, тело умножает, и благолепие лицу подает, пот лишний унимает и похоти телесные смиряет, а измены открывает, страх отгоняет». Астрология считает сапфир весьма полезным для творческих работников и не случайно некоторые известные художники, в частности Михаил Булгаков имели этот камень в качестве талисмана.

Можно привести и еще аргумент в пользу духовности таких «бездуховных» предметов, как камни. Люди, разбирающиеся в драгоценных камнях, способны увидеть в них сказочную красоту, прекрасную гармонию, таинственную глубину, т. е. все то, чего нет в искусственных украшениях. Но понятия «прекрасное», «гармония», «таинственность» традиционно относятся к характеристикам духовности.

Все приведенные факты были известны давно. В современной науке они получают лишь новое, дополнительное обоснование. Но само наличие способности у всех объектов природы: животных, растений, камней, металлов — вступать в определенный психологический контакт с человеком и оказывать при этом на него определенное воздействие, есть важнейший аргумент в пользу признания всеобщности некоего духовного начала в природе.

Хотя идея присущности духа всему мирозданию под напором собственной логики развития научного знания становится все более распространенной и даже модной, все же она не стала еще общепринятой, есть еще отдельные ученые, которые отождествляют дух с мыслящим

разумом, т. е. ограничивают его сферу только человеком. В последнее время, правда, делаются робкие попытки расширения сферы духа, но все равно он ограничивается только человеком, обществом и культурой. «Дух выступает в трех формах бытия: как дух отдельного индивида (личный дух), как общий дух (объективный дух) и как объективированный дух (совокупность завершенных творений духа)» [1]. Мы же понимаем дух предельно широко, как характеристику всего бытия. Именно поэтому в следующем параграфе мы привлекаем в союзники авторитеты, безусловно убежденные в идее Живого Космоса.

§ 5. Русские поэты и космисты о жизнесущности мироздания

Поэт О. Мандельштам провидчески сказал, что кто не понимает нового, тот ничего не смыслит в старом, а кто смыслит в старом, тот обязан понимать и новое. В своих письмах он резонно отмечал, что у нас между наукой и поэзией пошлейшее разделение труда, полное отсутствие интереса и любострастия.

Очень верное замечание! Признав только за собой право на монопольное владение истиной, наука спесиво отрицает его у других сфер духовной деятельности человека: искусства, религии, народно-эпического сознания. Но ведь они тоже с неподдельным интересом относятся к окружающему миру и своими методами, на своем языке пытаются проникнуть в его тайны. Поскольку у них иные, чем у науки, подходы к миру, постольку они способны проникнуть в тайны, науке не подвластные. Если наука откажется от гордыни, более уважительно станет относиться к другим родам духовной деятельности, ей откроются многие новые тайны, которые существенно обогатят ее.

Рассмотрим данное утверждение на примере рассматриваемой темы. В русской поэзии всегда, — начиная с Пушкина и Лермонтова и кончая Блоком, Пастернаком, Ахматовой, — проводится идея взаимосвязи человека с космосом: наличие космического начала в человеке и человеческого начала в мироздании. Обладая повышенной духовной чувствительностью, поэты многие темы почувствовали и обозначили раньше науки. Поэт острее ученого чувствует переплетенность земного и небесного, человеческого и природного начал. Приведем для примера только одно стихотворение С. Есенина, написанного им в 1919 г. и не имеющего названия:

Душа грустит о небесах,
Она нездешних нив жилица.
Люблю, когда на деревах
Огонь зеленый шевелится.
То сучья золотых стволов,
Как свечки, теплятся пред тайной,

И расцветают звезды слов
На их листве первоначальной.
Понятен мне земли глагол,
Но не стряхну я муку эту,
Как отразивший в водах дол
Вдруг в небе ставшую комету.
Так кони не стряхнут хвостами
В хребты их пьющую луну...
О, если б прорасти глазами,
Как эти листья, в глубину.

Искренность и глубокое чувство не позволяют видеть здесь лишь игру слов, — поэт, бесспорно, пишет правду. Когда он утверждает, что душа нездешних нив жилица, это значит, что он действительно чувствует, что его душа питается корнями во вселенском духе и о нем грустит.

Если наука, как правило, отвергает духовную компоненту мира, философия, будучи синтезом научного и вненаучного знания, то признает ее, то отрицает, искусство же, целиком относящееся к вненаучному виду познания, духовное начало мира никогда не ставит под сомнение. Все виды искусства духовность мира глубоко чувствуют и отражают в своих произведениях, но мы останавливаемся прежде всего на поэзии, поскольку в ней эта духовность наиболее очевидна.

Наука основана на анатомировании (анализе), выведении (индукции и дедукции), экспериментальной проверке, считая только эти методы единственно правильными, ведущими к истине. Никаким из этих методов поэзия не пользуется. Она не разлагает мир на абстрактные части, поэтому она не убивает его живого начала. Ее «методами» являются интуиция, озарение, вдохновение; ее приемами, определяющими строй ее языка, являются метафора, гипербола, сравнение. С точки зрения науки, это все «неправильные» методы, с их помощью нельзя постичь истины, а можно лишь воспаряться над ней в чисто субъективистских конструкциях, дающих кое-какое знание только о внутреннем мире поэта. И потребовалось нынешнее крушение сциентистских (научных) иллюзий, чтобы все стало на свои места, чтобы определилось истинное место науки в системе знания.

Знания, добытые философией, искусством, религией, больше не характеризуются как однозначно антинаучные (хотя по инерции все еще многие так продолжают считать). Введение в научный оборот знаний, полученных вненаучными видами познания, ненаучными методами, необыкновенно расширяют горизонт науки, придавая ей второе дыхание.

Какие выводы могут быть сделаны на основании этих общих рассуждений? Поэзия, как и все другие виды искусства, дает глубокое знание о

мире, являющееся дополнительным к научному знанию. Приемы, методы, которыми пользуется поэзия, являются адекватными ее природе, дающими способность наиболее глубокого проникновения в тайны мира, прежде всего касающиеся ее духовной компоненты, в познании которой классическая наука бессильна. Метафора, гипербола и другие приемы поэзии не уводят от истины, а, напротив, позволяют лучше постичь ее. Если читатель научится понимать поэтические слова буквально, он много нового узнает о мире. Когда поэт, например, пишет о духовности всего сущего, его следует понимать буквально, поскольку его поэтический язык, его приемы позволили поэту эту тайну открыть и передать ее нам.

Рассмотрим для примера первую строфу безымянного стихотворения Ф. Тютчева:

Не то, что мните вы, природа:
Не слепок, не бездушный лик —
В ней есть душа, в ней есть свобода,
В ней есть любовь, в ней есть язык...

Здесь поэт обращается к природе как к субъекту. Человек привык только себя считать субъектом, природа же для него всегда объект, дающий ему определенные блага для жизни. Для поэта не так, для него природа — это вселенский субъект, это живой организм, живущий по закону живого и требующий к себе соответствующего отношения.

Поэт при этом хорошо видит, что большинство людей утратило способность воспринимать природу как живую, как мать, давшую человеку жизнь. Он не винит их, как нельзя винить глухонемого за то, что он не понимает окружающей жизни, но о таких людях он, продолжая свое стихотворение, с сожалением пишет:

Они не видят и не слышат,
Живут в сем мире, как впотьмах,
Для них и солнцы, знать, не дышат
И жизни нет в морских волнах.
Лучи к ним в душу не сходили,
Весна в груди их не цвела,
При них леса не говорили
И ночь в звездах нема была!
И языками неземными,
Волнуя реки и леса,
В ночи не совещалась с ними
В беседе дружеской гроза!
Не их вина: пойми, коль может,
Органа жизнь глухонемой!
Увы, души в нем не встревожит
И голос матери самой!

Не только поэтам, но и русским космистам также всегда было открыто живое начало Космоса. Это связано с тем, что русский космизм является уникальным научно-культурологическим феноменом, достижением многовековых усилий философов, естествоиспытателей, писателей, поэтов, религиозных деятелей и безвестных хранителей народной памяти. Поэтому, как отмечает исследователь русского космизма В. Н. Демин, космизм — это не просто знание, а особое прочувствование Вселенной: научно осмысленное, эмоционально-личностное, вследствие чего оно особенно созвучно целостным, интегративным тенденциям в современной науке.

Идея жизнесущности мироздания красной нитью проходит через творчество всех русских космистов, как религиозного (В. С. Соловьев, Н. Ф. Федоров, Н. А. Бердяев, П. А. Флоренский), так и естественнонаучного (В. И. Вернадский, К. Э. Циолковский, А. Л. Чижевский) направлений. Это направление успешно развивается уже второе столетие. Наше время в нем представляют Л. Н. Гумилев, В. П. Казначеев, Н. Н. Моисеев и др.

Один из известных русских космистов К. Э. Циолковский писал: «Вселенная в математическом смысле вся целиком живая, а в обычном смысле ничем не отличается от животного» [2].

Одновременно с Циолковским и независимо от него концепцию Живой Вселенной развивал В. И. Вернадский. Биогеохимический подход к изучению природы, осуществленный Вернадским, помог открыть неизвестное ранее существование живого вещества, участвующего в круговороте всех химических элементов. Жизнь эта проявляется в непрерывно происходящих в планетарном масштабе миграциях атомов из биосферы в живое вещество и обратно. Тем самым ставится вопрос о космичности живого вещества. В данной связи им вводятся такие понятия, как «всюдность жизни», «сгущение жизни», «давление жизни». Под давлением энергии живого вещества формируется биосфера — планетарная область распространения жизни. Биосфера — это явление космического порядка, она является земной оболочкой, в которую непрерывно проникает космическая энергия, космические излучения и лучепускания солнца, поддерживающие равновесие между биосферой и живым веществом. Согласно главному биохимическому принципу Вернадского, биогенная миграция атомов космических элементов в биосфере всегда стремится к своему максимальному проявлению; все живое вещество планеты служит источником свободной энергии и оказывает непосредственное воздействие на социальные процессы.

Это положение дальше развил Л. Н. Гумилев. По его мнению, источником естественноисторического процесса этносов как раз и является энергия живого вещества Земли, которая воздействует на этносы по космически запрограммированным каналам. При этом избыток биохими-

ческой энергии живого вещества, позволяющий преодолеть инстинкт самосохранения и приводящий к физиологичекому, психическому и социальному сверхнапряжению, получил название *пассионарности*, а люди, наделенные соответствующим энергетическим зарядом и обладающие повышенной тягой к действию именуются *пассионариями*. Философам и ученым еще предстоит установить пока еще не выявленные закономерности взаимообусловленности нервно-биотических и физико-космических процессов. Но ясно одно, что все эти проблемы замыкаются на общенаучную проблему Живого Космоса.

То, что у русских космистов определено как Живой Космос, нами определяется как Дух, поскольку именно он является тем живым началом, которое вносит жизнь в Космос.

В. И. Вернадский, говоря о формах проявления Космоса, отметил здесь различие, какое существует между наукой и другими сферами постижения мира. «Таких форм мы научно принимаем *пока* две — материю и энергию. В философии, религии, художественном творчестве к ним прибавляется и третье начало — духовное начало в той или иной форме его проявления» [3]. (Слово «пока» здесь подчеркнуто нами — оно весьма характерно!). И далее Вернадский недвусмысленно показывает на чьей стороне его симпатии: «Возрождение разных форм виталистических и энергетических гипотез является проявлением научного критицизма. Оно является реакцией против незаконно охватившего науку философского представления, ей чуждого. К тому же это философское представление связано с материализмом, тем философским течением, которое было живым в конце XVIII, середине XIX века и которое в тех проявлениях, в каких оно выражается в науке, является историческим пережитком в современной философии» [3]. Отстаивая идею вечности и безначальности жизни, наличия в мироздании жизнесущностного начала, т. е. духа, Вернадский несомненно подчеркивает свою принадлежность к реалистическому мировоззрению. Поэтому не совсем справедливо его утверждение, что наука признает только два слагаемых мира — материю и энергию. Величайшие ученые — из отечественных это, прежде всего, Д. И. Менделеев и В. И. Вернадский — доходили и до признания третьего начала мира — его духа, что, по их мнению, открывает перед научным творчеством широчайшие горизонты.

Литература:

1. Краткая философская энциклопедия. М., 1994. С.146.

2. Циолковский К. Э. Космос есть животное // Человек. 1991. № 6. С.79.

3. Вернадский В. И. Начало и вечность жизни. М., 1989. С. 85, 111—112.

ГЛАВА 8.

АТРИБУТЫ И МОДУСЫ БЫТИЯ

§ 1. Атрибуты материального бытия

Учение о бытии включает в себя не только мировоззренческую установку, принципиальный взгляд на проблему существования человека, мыслей и вещей, мира вообще, но также и взгляд на сущность бытия. Материализм на протяжении 2,5 тыс. лет сохраняет свою аутентичность (самотождественность) благодаря тому, что провозглашает сущностью бытия материю. Идеализм опирается на понимание сущности бытия как духовного, нематериального начала (Бог, дух, идея). Существуют и другие варианты. Так, Шопенгауэр называет сущностью бытия мировую волю. У Канта сущность бытия неизвестна человеку из-за принципиальной ограниченности его познавательных способностей: основой мира может быть что угодно — уже названное, заявленное историей философии, или неизвестное начало, одно или множество начал.

Помимо монистических концепций сущности бытия есть плюралистические варианты онтологических моделей. Одна из самых распространенных — дуализм, утверждающий, что в основе всего существующего лежат два всеобщих независимых начала: материя и дух. Менее распространенные плюралистические концепции указывают на наличие трех, четырех и более самодостаточных начал бытия, утверждают, что сущность бытия не может быть сведена к одной основе, так как одно всегда останется равным самому себе, губя тем самым возможность своего изменения, тогда как многие начала могут в силу своих различий создавать разные композиции и этим способствуют изменению вещей, их развитию. Следует признать, что объединяющим элементом всех указанных онтологических учений является категория материи, так или иначе представленная в каждой из них. Без глубокого уяснения понятия материи, ее атрибутов невозможно оценить ни одной онтологической модели.

1.1. Бытие — субстанция — материя

Категории бытия, субстанции, материи на протяжении всей истории философии в разные ее периоды и по разным причинам содержательно то сближались, то удалялись друг от друга, порой затеняли одна другую, порой высвечивали одна в другой то, чего раньше никто из философов не видел. Мостиками, перемычками, постоянно или временно их связывающими, выступали другие, самые разные категории и понятия.

Устойчивое — изменчивое. В античной философии субстанция противополагалась процессу, как нечто устойчивое изменчивому. В ней видели абсолютную, вечную неизменную основу бытия. Субстанция оказывалась «тем фантомом, за которым все гонялись» (Н. Гартман). Натурфилософское понимание сущности бытия (субстанции) сегодня заинтересуют лишь немногих, но она замечательна творческим беспокойством человеческого духа. Сначала под субстанцией понимали наиболее распространенное вещество, первовещество (архэ): вода, воздух, огонь, земля (первые школы «физиков» Древней Греции). Однако уже Анаксагор замечает, что земля не более начало, чем золото, а вода — не более чем кровь или молоко. Затем возникли умозрительные модели бытия и его первооснов: качественные «семена всех вещей» (Анаксагор); единое, неизменное бытие — субстанция (Парменид); числа (Пифагор); атомы (Демокрит); эйдосы (Платон). Постепенно это разнообразие субстанций дифференцировалось в две прямо противоположные группы, поддержанные соответствующими философскими школами: первая — материальные начала, где субстанция сводится к понятию субстрата (школа Демокрита — Эпикура); вторая — бестелесные, идеальные начала бытия, где субстанция противополагается субстрату (школа Платона). Субстрат — вещество, материя как носитель движения, отношений, формы и т. д. Платоновские эйдосы (идеи), будучи бестелесными, идеальными, неделимыми, прекрасными, образуют все природные вещи при соединении с субстратом — материей. При этом идеи остаются вне вещей, сообщая последним форму и движение. Демокритовы атомы — это идеальные, неизменные, несотворимые и неуничтожимые осколки парменидова бытия, форма и величина которых неподвластна органам чувств человека, но постижима умом. Атомы движутся в пустоте, меняя пространственное положение относительно друг друга и свой «порядок» в вещах. Агрегатные состояния атомов подвержены смене во времени. Атомы определяют характер движения, присущего им «от природы». Материя становится абсолютным, стабилизирующим началом мира, субстанцией, равной бытию, прямо противоположной небытию (пустоте). Но теория атомов содержала и явный недостаток — невозможно было определить источник качественного многообразия вещей.

Количество — качество. Для Аристотеля «сухим остатком» атомизма было количество, количественные отношения вещей. Носителем же качества Аристотель провозгласил не субстрат, а саму вещь, как первую сущность, субстанцию единого бытия. Материя им понимается как возможность всех вещей превращаться в действительность благодаря существованию нематериального начала — формы, которая сообщает вещи ее качественное своеобразие, неповторимость. В итоге философский

статус материи значительно занижался по сравнению с формой. Это положение закрепилось и в средневековой схоластике. Согласно Фоме Аквинскому, ничто материальное не может существовать без формы, которая в свою очередь зависит от «формы всех форм» — Бога. Бог — абсолютно нематериален. Он создает все вещи. Необходимость в чистом субстрате (материи) логически отпадает. Бог — единство всего многообразия мира, сущность всего существующего, источник всякого качества и движения. Реабилитация материи в эпоху Возрождения и Нового времени разворачивается через возвышение понятия природы, которому придаются все фундаментальные характеристики бытия: устойчивое в изменчивом, единое в качественном и количественном многообразии, непрерывное в дискретном и т. д.

Непрерывное — дискретное. Эта проблема — одна из самых сложных в истории философии. Р. Декарт, крупнейший мыслитель Нового времени, предложил свое решение этой проблемы и тем самым вновь подтвердил права материи на роль субстанции. «Прежде всего, под природой я отнюдь не подразумеваю какой-нибудь богини или какой-нибудь воображаемой силы, а пользуюсь этим словом для обозначения самой материи» [1]. Задача Декарта состояла в том, чтобы осмыслить субстанциальную непрерывность материи, проявленную в свойствах и формах движения ее дискретных образований. Попытку схоластики ввести в содержание вещей (материальных тел) некие «скрытые качества», объясняющие их непроницаемость, нагреваемость и т. д., и тем самым ограничивающие познаваемость материальной субстанции, он отверг. Декарт решается на умозрительную реконструкцию атома. Основной ячейкой его модели материи, в отличие от атомистической модели, является не атом, а эфирный вихрь. Эфир как всепроникающая субстанция, связывающая все элементы мира, впервые была введена еще Аристотелем. Эфирный вихрь представляет собой вращательную движущуюся массу в сплошной механической среде — эфирной жидкости. Согласно Декарту, материальные частицы должны возникать и исчезать (разумеется, из эфира и в эфир) при сохранении постоянного количества вещества во Вселенной, чтобы их дискретность могла вписаться в непрерывность субстанции материи (природы). Декартова концепция материи, хотя и приобрела по сравнению со старыми учениями совершенно новые и оригинальные краски, все же отличалась узостью механистического взгляда и бедностью атрибутов по сравнению с его же учением о духовной субстанции. Кроме того, неразрешимый дуализм двух субстанций разрывал целостность его философской системы. Б. Спиноза, как последователь Декарта, в своем учении о единой субстанции попытается найти соглашение между духом и материей.

Гармония — противоположность. Эти категории сделались ключевыми в учении Б. Спинозы. Опираясь на пантеистические тенденции философии Возрождения (Природа — «Бог в вещах» — Д. Бруно), Спиноза придает субстанции всеобщность, приписываемую природе, а еще ранее — Богу. Субстанция — причина самой себя. Она существует всецело благодаря своей сущности, то есть в ней сущность совпадает с существованием как в Боге. Она бесконечна, то есть вездесуща в пространстве и вечна во времени. Она едина, то есть везде единообразна, ее законы всюду и всегда одни и те же. Она неделима. Ее вечные атрибуты — это протяжение (аналог материи, по Декарту) и мышление (духовная субстанция Декарта). То, что было у Декарта разъединено в виде противоположных субстанций, у Спинозы соединяется в виде атрибутов одной — единой субстанции. Для классиков немецкого идеализма (Фихте, Шеллинга, Гегеля) субстанция Спинозы — это застывшая, закосневшая Природа, пребывающая вне развития, тем более что голландский мыслитель отвел движению и времени роль модусов (преходящих свойств), а не атрибутов. Необходимость поиска источников самодвижения субстанции (духа), а также развитие природы, материи побудила их заняться проблемой конечного и бесконечного.

Бесконечное — конечное. Гегель сделал возможным логически мыслить материю в ее действительном многообразии и качественной неисчерпаемости. Источником последней является крайняя неустойчивость конечного. «Бытие конечного таково, что внутри себя оно уже содержит семя разложения: час рождения — это и час смерти конечного». Конечные образования погружены в океан бесконечного, которое накапливает все эти возникновения и исчезновения в процессе отрицания. Этот принцип новый, его не было у Декарта. Гибель конечного — не простое исчезновение, а отрицание новым старого, с преемственностью содержания, что позволяет диалектически связать конечное с бесконечным. В гегелевской диалектике заново оживают все категории, которые работали в истории философии и, в частности, определяли концептуальное ядро понятия бытия, субстанции, субстрата, материи.

Онтологическая концепция. Гегелевская диалектика была приспособлена марксизмом именно к самодвижению материального Абсолюта, (субстанции), что позволило создать ряд важнейших материалистических обобщений, сыгравших большую роль в истории новейшей философии. Речь идет о современных моделях материи. Материя провозглашается объективной реальностью, основополагающие свойства и законы которой не зависят от воли и сознания людей. В учении о бытии (онтологии) понятие материи входит рядом своих фундаменталь-

ных принципов и атрибутов, в числе которых принцип несотворимости и неуничтожимости материи. Этот принцип проявляется в совокупности конкретных законов сохранения устойчивости материи в процессе ее изменения. Так, в процессах взаимопревращений материя сохраняется как основа возникновения ее новых форм, свойств и качеств. Этот процесс находит свое выражение в законе сохранения и превращения энергии, где постулируется, что при любых процессах превращения общее количество массы и энергии остается неизменным. Исчезновение конкретной вещи означает лишь ее превращение в другую вещь. Рождение же означает возникновение вещи из другой вещи. Следовательно, возникают и исчезают лишь конкретные формы материи, но не она сама. Основы онтологической модели материи были заложены на заре философии, а ключевые категории, объясняющие укорененность материи и ее атрибутов в ткани бытия, были в целом разработаны задолго до эпохальных открытий физики и химии.

Гносеологическая концепция. В данном случае материя определяется через восприятие ее субъектом. Одним из первых такую концепцию предложил французский философ-материалист П. Гольбах, который утверждал первичность и несотворимость материи и природы, существующих независимо от человеческого сознания. Материя — это совокупность всех существующих тел. Простейшими элементами материи являются неизменные и неделимые атомы. Материя есть объективная реальность, которая тем или иным образом воздействует на наши органы чувств, вызывая ощущения. Далее эту гольбаховскую традицию продолжают марксисты и своего апогея она достигает в трудах В. И. Ленина. «Материя есть философская категория для обозначения объективной реальности, которая дана человеку в ощущениях его, которая копируется, фотографируется и отображается нашими ощущениями, существуя независимо от них» [2]. Последующая традиция советской философии в целом опиралась на это определение, создавая догматические варианты онтологии и гносеологии. Как уже говорилось, материальная субстанция бесконечна и неисчерпаема.

Методологическим и мировоззренческим недостатком гносеологической концепции материи, разработанной в основном советской философией, можно считать ее неоправданно жесткую привязку к определению материи, данному В. И. Лениным. Так, законы природы, общественные отношения и духовный мир отдельного человека не даны нам в ощущениях, а потому не должны по определению являться объективной реальностью или, наоборот, должны редуцироваться к данным в ощущениях явлениям природы и общества. Но это приведет нас либо к заблуждению, либо к вульгаризации.

Атрибутивная концепция. Наиболее значимой в настоящее время является атрибутивная модель материи, основы которой заложил Б. Спиноза. Спиноза придал мышлению роль атрибута, тогда как материалисты традиционно полагают сознание модусом, то есть свойством только высокоорганизованной материи (человека, человеческого общества). Он также не только пронизал материю мышлением (духом), но и дух в свою очередь пронизал материей, придал ему материальную подоплеку. Материя, согласно Спинозе, одушевлена, дух материален, а бытие (субстанция) соединяет их в неразрывную целостность. Такая атрибутивная концепция не была воспринята последующим развитием философской мысли, но именно она заключает в себе наиболее плодотворные идеи относительно атрибутивного характера мира.

1.2. Атрибуты и модусы

Не следует, однако, отождествлять понятия мира, бытия, субстанции, материи. Философское понятие мира включает не только материальные, но и духовные явления, не только действительные события и их предпосылки, но и возможные события в разной степени их вероятности. Бытие указывает на то, что существует только действительный мир явлений и процессов. Материя — основа природных явлений. Субстанция в самом широком смысле есть первооснова, матрица для формирования объектов и явлений не только природы, но мира вообще. Следовательно, понятие субстанции более широкое, чем понятие материи. Но коль скоро нас интересует материя, то мы воспользуемся содержанием категории субстанции, чтобы со всей возможной полнотой отразить свойства материи, как субстанции природных явлений.

Атрибут — это всеобщее, неотъемлемое свойство субстанции. Атрибуты проявляются у всех явлений природы и познаются как действительная сущность материи. К атрибутам относят движение, пространство и время, отражение и информацию, структурность, качественную неисчерпаемость и др.

Движение. Еще Аристотель выделял четыре возможных вида движения: возникновение и уничтожение; количественные изменения; качественные изменения; механическое перемещение. Наличие движения Аристотель обосновывал через вечный абсолютно неподвижный перводвигатель (Бога).

В истории философии первым, кто обосновал атрибутивный (всеобщий) характер движения, был Дж. Толанд. Компромиссную позицию заняли И. Ньютон и Р. Декарт. По их мысли, Бог, подобно мастеру-часовщику, запустил маятник огромных мировых часов, а далее они уже идут по своим собственным законам.

С возникновением философской системы Г. Гегеля по-новому стал рассматриваться вопрос об источнике движения. Любое изменение

(движение) состоит из противоположных моментов: устойчивости (покоя) и изменчивости, дискретности и непрерывности. Источник движения, по Гегелю, есть внутреннее противоречие или противоречивое явление. «Противоречие есть жизненный нерв всякого движения».

Движение в природе (материальное движение) всегда связано с конкретным носителем (объектом). Эта связь движения и субстрата образует конкретную форму движения, которая относительно неизменна, пока существует субстрат. С исчезновением субстрата форма движения преобразуется в другую форму, связанную уже с другим субстратом. Движение не прерывается, хотя и видоизменяет форму в связи с возникновением и исчезновением разных конкретных носителей-субстратов.

Согласно Гегелю, в природе существует три основные формы движения: механическая, химическая и органическая. О конкретных формах движения в науке и философии после Гегеля стали говорить в середине XIX века. С именем Ф. Энгельса связано выделение следующих форм движения материи: механическая, физическая, химическая, биологическая и социальная. На сегодняшний день нам стало ясно, что в рамках каждой из вышеперечисленных форм можно выделить множество других. В физике, например, появились такие формы, как ядерно-полевая, электрическая, квантово-механическая, тепловая и др.

Несмотря на связь и взаимопереходы, каждая форма движения материи обладает качественным своеобразием. Относительно высокая форма движения материи включает в себя относительно более низкие, но не сводится к последним, не разлагается на них без остатка. Если процесс такого сведения осуществляется, то это есть проявление редукционизма. Так, понятно, что человека нельзя представить как совокупность атомов, молекул, органов, автономных частей и даже как целостный биологический организм. Человек есть нечто большее, существо социокультурное, обладающее сознанием, а это-то как раз и ускользает от нас при редукционизме.

В истории науки и философии имела место дискуссия по поводу отождествления энергии (движения) и материи. Так, известный немецкий химик В. Оствальд в конце XIX века предполагал, что правильнее говорить не о движении, а об энергии. При ударении руки твердым предметом мы чувствуем только энергию. Там, где люди привыкли воспринимать материальные объекты, они воспринимают лишь чистую энергию, с точки зрения Оствальда. Некоторое оживление энергетизма было связано с интерпретацией формулы А. Эйнштейна $E = mc^2$. Однако оказалось, что никакого перехода материи в энергию здесь не происходит.

Из всего вышеизложенного видно, что движение обладает следующими свойствами:

— движение объективно, то есть оно существует независимо от воли наблюдателя и его знаний о нем;

— движение абсолютно (всеобще), то есть оно существует всюду, везде и всегда, где есть материя;

— движение относительно, то есть оно существует не вообще, а в виде конкретных форм движения, рассматриваемых друг относительно друга, каждая из которых конечна, относительна и преходяща;

— движение противоречиво, ибо выступает в неразрывном единстве двух противоположных моментов: момента устойчивости и момента изменчивости. Частным случаем устойчивости является покой, который представляет собой сохранение состояния движения. Речь идет о философском смысле относительности и абсолютности движения, которое ничего общего не имеет с физическим смыслом этих понятий.

Пространство и время. В истории науки и философии представления о пространстве и времени постоянно эволюционировали.

В IV—V вв. до н. э. у представителей элейской школы возникли серьезные трудности в интерпретации пространства и движения. Парменид и Зенон Элейский полагали, что существует лишь бытие (мир, до предела заполненный веществом или особой материей), а небытия (пустоты) нет. Поскольку Парменид относил движение, в частности пространственное перемещение, к чувственно воспринимаемым феноменам, то есть к предметам, существующим во мнении, а не в знании, то пространство и движение иллюзорны и в действительности не существуют. Пространство, таким образом, не ассоциируется со связями между телами, а есть само бытие, единое и неделимое. Демокрит ввел в философский дискурс пустоту и атомы, тем самым разделив пространство (пустоту) и материю (атомы), что позволило ему конструировать движение как реальность, по сути, противопоставленную взглядам элеатов. Пустота — бесконечная пространственная протяженность, вместилище атомов у Демокрита и Эпикура. Бытие — бесконечная пространственная протяженность, но не вместилище чего-либо, ибо вне бытия ничего нет, внутри него нет частей, все слитно и едино. Так возникли две крайние позиции в истории философии: первая — у Парменида, показывая, что пространство, если оно и существует, то неотделимо от бытия (материи), и есть протяжение бытия (материи); вторая — у Демокрита, что пространство отделено от тел и существует в виде пустого вместилища, наделенного бесконечной протяженностью.

То же можно сказать и о времени. У Платона время отделено от вещей (то же и у Демокрита), а у Аристотеля время присуще самим

вещам (количество движения). Действительно, любое явление характеризуется последовательностью этапов развития, длительностью своего существования. Тела и явления меняются: возникают и исчезают, увеличиваются и уменьшаются. По этим изменениям люди научились понимать время. Так, Аристотель связывал время с движением и считал, что время есть количество движения. Иного взгляда придерживался его учитель Платон, для которого время было эквивалентно потоку, все за собой увлекающему и поглощающему, потоку, существующему независимо от всего сущего.

Проблемой времени интересовались и в эпоху Средневековья. Наиболее интересные размышления о времени представлены в философии Августина Аврелия. Он считал, что время (как и пространство) присуще земным, сотворенным Богом телам и творится оно вместе с телами. Однако мы переживаем в душе своей лишь момент настоящего «сейчас», прошлого уже нет, а будущего еще нет. Прошлое и будущее существуют лишь благодаря способностям нашей души (памяти и надежде). Время есть растяжение души, а не число движений, изменений. Настоящее постигается интуитивно. Рассмотрение времени перемещается в психологическую плоскость, где получаются интересные результаты. Время и пространство, согласно Августину, являются атрибутами сотворенной материи, но эта атрибутивность не распространяется на Бога как творческое начало, сотворившее материю.

В учении И. Ньютона мы имеем обобщение многовековых представлений о пространстве, времени и материи, и их соотношении. Он создал учение об абсолютности пространства и времени. С точки зрения Ньютона, абсолютность означает полную независимость пространства и времени друг от друга и от движущейся материи. Он приводил пример, что пространство подобно сцене, декорации — времени, а материя — актерам. Когда актеры сыграли спектакль, они покидают сцену, в то время как декорации и сама сцена остаются. В концепции Ньютона пространство и время характеризуются определенными свойствами, являющимися результатом многочисленных эмпирических исследований. Так, пространству присущи такие свойства, как: протяженность, трехмерность, бесконечность, плоский характер (подчиненность геометрии Евклида), изотропность. Время имеет следующие свойства: длительность, однонаправленность (от прошлого к будущему), необратимость, изотропность и бесконечность. Свойства пространства и времени связаны с вполне определенными характеристиками действительности.

Такие представления И. Ньютона о пространстве, времени и движущейся материи вызвали резкое возражение со стороны Г. Лейбница. Он истолковывал пространство и время как закон. С его точки зре-

ния, пространство есть закон связи сосуществующих наряду друг с другом состояний, а время — закон смены этих состояний. Если, с точки зрения Ньютона, пространство, время и материя были абсолютно независимы друг от друга, то, с точки зрения Лейбница, наоборот, они образуют неразрывное единство. Понятно, что свойства пространства и времени зависят от соотносящихся между собой материальных объектов. Эти взгляды нашли свое отражение в известной «Переписке с Кларком» по вопросам пространства и времени.

Лишь в начале XX века, благодаря открытию теории относительности А. Эйнштейном, была окончательно доказана связь пространства, времени и движущейся материи. Сегодня ученые говорят о неразрывном пространстве—времени, определяемом материальными телами (их массой, расположением, скоростью движения). В теории относительности Эйнштейна было убедительно показано, что фундаментальные свойства пространства и времени однозначно определяются характером тяготеющих масс. И это прекрасно понимал сам создатель теории относительности, который на вопрос о том, что дала его теория по сравнению с ньютонианской, ответил следующее: если, с точки зрения Ньютона, вы уберете тяготеющие массы, то пространство и время останутся; с точки же зрения теории относительности, если вы уберете из мира движущуюся материю, то вместе с ней исчезнут пространство и время. Так, например, в окрестностях тяготеющих масс меняются геометрические свойства пространства (действует уже не геометрия Евклида, а геометрия Римана), время же замедляет свое течение.

Следует выделить общие свойства пространства и времени:

— объективность, то есть пространство и время существуют независимо от воли и сознания людей;

— абсолютность пространства и времени, то есть не существует материального объекта вне пространственно-временных характеристик;

— относительность пространства и времени означает зависимость их существования от свойств движущейся материи, то есть нет пространства и времени как таковых, а речь должна идти о конкретных пространствах и временах, каждое из которых конечно, относительно и преходяще. Так, теория относительности открыла новое понимание пространства и времени с новыми свойствами. В квантовой механике имеет место новый вид пространства и времени: пространство не является трехмерным и дискретным, а время может быть даже не одномерным и обратимым;

— противоречивость пространства и времени выражается в единстве протяженности (непрерывности) и дискретности (прерывности) пространственной структуры. Время есть единство длительности и

мгновенности. Мгновенность есть момент «сейчас», лишенный длительности, а длительность — продолжительность существования, его сохранение.

Специфика пространственно-временных отношений зависит от объекта и его структуры. В соответствии с этим в физике выделяют следующие пространственно-временные формы: макро-пространство-время, микро-пространство-время и мега-пространство-время. В то же время существуют и биологическое, психологическое, социальное и другие пространства-времена. Остановимся вкратце на некоторых из них.

Биологическое пространство-время. С точки зрения В. И. Вернадского, это пространство характеризуется такими свойствами, как асимметрия левого и правого, симметрия кривых линий поверхности и др. Время в живых организмах тоже протекает по-разному. Чем мельче организм, тем цикл его развития короче во времени, а чем крупнее, тем дольше. Так, мотылек живет всего сутки от вылупления до физической старости, успевая при этом еще и позаботиться о потомстве, тогда как слоны живут до ста лет. То же можно сказать и о сроках вынашивания детенышей различными животными. Любое растение имеет свой период вегетации, то есть свое время развития. Таким образом, следует отметить, что биологическое время характеризуется неравномерностью [3].

Психологическое время и пространство. Так, часто можно услышать, что группа или коллектив людей создают вокруг себя благоприятную или неблагоприятную обстановку, называемую психологическим климатом. В пространстве, формируемом благоприятным психологическим климатом, приятно находиться, а из неблагоприятного хочется уйти.

Очень интересен и психологический аспект рассмотрения времени. Об этом уже когда-то говорил Августин Аврелий, который понимал под временем растяжение души человека, то есть зависимость восприятия времени от состояний индивида. Всем известно, что события радостные, интересные для человека протекают быстро и незаметно, а грустные и тоскливые тянутся намного дольше общепринятого астрономического времени.

Социальное пространство и время. Это пространство формируется (если на то нет указаний свыше) согласно механизмам самоорганизации. Внешне социальные пространства, например крупные города, имеют спиралевидную структуру (структуру концентрических кругов) или структуру шестигранников. Это можно проверить, исследуя или старинные европейские города, или расселение древних инков и ацтеков. Естественное распределение пространства: центр (кремль, ра-

туша), а от него в виде кругов или спирали расходятся жилые дома, лавочки, мастерские и проч., завершает построение крепостная стена или ров (как правило, в форме шестигранника). Что же касается времени, то оно в разных социальных структурах течет по-разному. Темп жизни в крупных городах значительно выше, чем в маленьких. Это зависит, скорее всего, от интенсивности общественной жизни, событий, активности людей и их вовлеченности в социальную жизнь. То же можно сказать и о протекании времени в различных классах, социальных слоях и группах.

Некоторые авторы убеждены, что к общепринятым атрибутам следует добавить структурность материи, информацию и отражение и др. Рассмотрим некоторые из них.

Структурность. Структурность выражает устойчивый момент материальных и духовных процессов. Сохранение во времени процесса изменения, полагают одни философы, обусловлено структурой этого изменения. Другие философы, наоборот, основой структуры полагают время (время — основа структурности). Третьи философы в основе мира видят идеальное бытие (Платон, Г. Лейбниц, Н. Гартман). Основываясь на структуре идеального бытия, материальный мир является одним из возможных миров. Мир идеального — это структура всей полноты возможного для реального материального мира. Структурность материи выводима из структурности идеального (духовного) бытия. В этом смысле понимается и известное утверждение Г. Галилея о том, что философия в книге природы написана языком математики, поскольку математические законы управляют природой. Если исходить из материального определения структуры как способа связи элементов, частей целого, то материальную структуру следует определить как способ связи атрибутов и модусов субстанции, материи. Можно ли считать такой способ связи вневременным? Нет, поскольку он неизбежно меняется, хотя и не исчезает вовсе. Этого не учел в свое время Б. Спиноза.

Г. Гегель полагал любую структуру как продукт развития, а в ее основе усматривал внутреннее противоречие. Каждый атрибут представляет собой противоречивое единство, или целое, состоящее из противоположностей, поскольку в одном отношении он выступает как один атрибут, а в другом — как прямо противоположный. То же касается атрибутов устойчивости и изменчивости, непрерывности и дискретности. Таким образом, структурность может быть рассматриваема как атрибут материи, поскольку она выражает связь между атрибутами самой материальной субстанции.

Отражение и информация. Отражение является всеобщим свойством, атрибутом материи. Оно проявляется как результат взаимодей-

ствия любых материальных систем и означает воспроизведение свойствами одной системы свойств другой системы. Поскольку отражение тесно связано с формами движения и взаимодействия, оно также образует ряд соответствующих форм: физическое, химическое, биологическое, психологическое и социальное отражения. В процессе взаимодействия и отражения происходит передача информации от одной системы к другой. Информацию можно определить как меру упорядоченности (Н. Винер). В процессе взаимодействия и отражения мера упорядоченности одной системы воспроизводится другой системой в той или иной степени изоморфности (одинаковости). Вряд ли можно отыскать исключение в мире материальных взаимодействий, где бы не совершались информационные процессы. Информацию наряду с отражением некоторые считают всеобщим свойством материальных систем. А. М. Мостепаненко считал, что информационные процессы имеют столь же широкую степень общности, как и энергетические (в живой и неживой природе). Любая энергетическая связь предполагает какую-то передачу упорядоченности элементов и структур в пространстве и во времени.

Атрибуты отличаются от модусов (неуниверсальных, невсеобщих свойств и состояний материи) тем, что если модусы показывают, чем отличается один конкретный вид материи от другого, то атрибуты показывают, чем отличается материя вообще от своей противоположности — духа. Дух не обладает пространством, временем, качеством, количеством, причинностью. Так, Н. Гартман считал, что реальное и идеальное бытие различаются радикально: числа, треугольники, ценности — нечто совершенно другое, чем вещи, события, личности, ситуации. Последние существуют во времени, индивидуально, материально или связаны с материей; первые вневременны, всеобщи, нематериальны.

Каковы бы ни были трактовки идеального бытия, духа, сознания, на общем содержании категории материи сходятся теперь многие философы разных школ и направлений. Материя — это субстанция, обладающая атрибутами и модусами, конкретное число и содержание которых определяется развитием науки, историко-философским процессом и просто здравым смыслом людей.

§ 2. Атрибуты духа

2.1. Дух как Ничто

В литературе давно разрабатывается проблема атрибутов материи. Она была четко сформулирована Б. Спинозой, который выделил два атрибута — мышление и протяжение, хотя и считал, что таких атрибутов имеется бесконечное множество. В наши дни справедливо счи-

тается, что, хотя Спиноза и поставил проблему атрибутов материи, но он не смог ее решить. Указанные им атрибуты фактически таковыми не являются, ибо признание атрибутивного характера мышления возвращает нас на позиции гилозоизма, а универсальность протяжения фактически означает абсолютизацию трехмерного евклидова пространства. Современная наука, в частности квантовая физика и теория относительности, убедительно показала, что классическая механика и евклидова геометрия отнюдь не являются универсальными моделями действительности.

Нам представляется, что мысль Спинозы глубже, чем просто выделение двух атрибутов, кстати, отнесенных не к материи, а к субстанции. Создается впечатление, что в этих двух атрибутах он акцентирует внимание как на материальной стороне субстанции (протяженность), так и на духовной (мышление). И естественно, что на этом уровне общности ничего третьего он найти не сумел. Бурное развитие науки в Новое время ориентировало мысль на материальной стороне реальности. И атрибутивная модель стала рассматриваться исключительно как модель материального бытия. Атрибуты материи, четко зафиксированные наукой к настоящему времени, были рассмотрены в предыдущем параграфе.

Что касается духовного мира, то его реальность практически никогда не отрицалась, по крайней мере, в философии и религии. Но тогда правомерно поставить вопрос об атрибутах духа, что наиболее четко было сделано Р. Декартом и Б. Спинозой. По Декарту, Бог есть духовная субстанция, которая непосредственно не проявляется в мире, но представлена двумя атрибутами, обладающими наличным бытием, — это мышление и протяжение. Бог обладает только атрибутами: абсолютностью, бестелесностью, беспричинностью, бесконечностью (которая трактуется как беспредельность и вечность), правдивостью (истинностью).

Субстанция наличного бытия, или мышление, — тоже атрибут Бога. Мышление, таким образом, есть наличное бытие Бога в мире, а модусы мышления и есть его атрибуты. Мышление проявляется через следующие модусы: длительность, порядок, число, универсалии (род, вид, отличительный признак, собственный признак и акциденция), восприятие, воля, аффекты, страсти и т. д. Модусов мышления ровно столько, сколько необходимо, чтобы проникнуть в тайну мира и материи, сотворенных Богом [4].

Проблему атрибутов духа рассматривал и Б. Спиноза [5]. Но в дальнейшем она не получила достойного развития. Может быть, это связано с тем, что априорно предполагалось, что духовные процессы (мышление, сознание, психика, да и сама жизнь), по крайней мере, в

принципе, порождаются материальными структурами. Однако современная наука все более и более убеждается в том, что из материи явления духа не выводятся. Последние представляют собой самостоятельное начало, наряду с материальным. Эти начала интегрируются в более глубокой реальности, для описания которой у нас нет средств, ибо весь опыт человека и человечества относится к области, где уже произошло выделение материального и духовного начал. Разделение материального и духовного начал характерно не только для науки, но и для религии, где оно даже еще больше доведено до взаимного противопоставления.

Дух, душа, духовность относятся к важнейшим темам религиозной рефлексии. Можно даже сказать, что религия претендует на известную монополию в освещении данных тем. Не случайно поэтому религиозные учебные заведения именуются «духовной семинарией» и «духовной академией», богословы называются «лицами духовного звания» или «духовенством», а религиозная музыка называется «духовной музыкой». По этой же причине даже сегодня некоторые представители светской интеллигенции, особенно деятели искусства, отождествляют понятия «духовность» и «религиозность», считая только религию носителем и высшим хранителем духовности.

Но проблема духа является вечной и в философии. Когда-то Н. А. Бердяев справедливо заметил, что предметное поле религии и философии практически совпадает и поэтому церковь видит в философах конкурентов и в прошлые времена преследовала их вплоть до физического уничтожения. Но в философии дух понимается не только иначе, чем в религии, но и поразному в разных философских школах и направлениях. Поэтому, прежде чем вести разговор о духе, нужно четко определить систему координат, в которой он будет рассматриваться.

В материалистической философии дух изгоняется из природы. Поскольку наука имеет дело только с той реальностью, которая воспринимается нашими органами чувств или приборами и с которой можно проводить эксперименты, постольку материалистическая философия, тесно связанная с наукой, признает реальность существования только материи, дух же ограничивается лишь областью сознания. В этом случае появление сознания воспринимается как чудо, которое наука сможет объяснить лишь в отдаленном будущем (В. И. Ленин). В идеалистической философии, казалось бы, дело обстоит прямо противоположным образом, поскольку дух здесь изначально трактуется как то первоначало, которое затем породило весь мир. Поскольку дух существует до и вне материи, постольку он представлен в виде чистых категорий, настолько «чистых» от всякого реального содержания, что здесь бытие может быть тождественным ничто (Г. Гегель). И в этом случае

триадические категориальные группы чинно шествуют в строгой последовательности друг за другом, — как на похоронной процессии.

Таким образом, и в материализме и в идеализме дух считается чем-то призрачным, смутным, неопределенным. Реализм же исходит из того, что материализм и идеализм являются древними и односторонними течениями, пропитанными предвзятыми суждениями. Реализм исходит из признания материи, энергии и духа тремя вечными основаниями мира, не сводимыми друг к другу, но друг без друга не существующими. Реализм исходит из того, что у идеализма и у материализма нет будущего, будущее — за реалистическим мировоззрением.

Мировоззрение реализма (реалистическое мировоззрение) не получило в истории нашей страны должной оценки и распространения. Это связано с тем, что здесь на многие десятилетия господствующее положение заняла философия марксизма, ориентированная на доминировании материи и игнорировании духа. Ей противостояла столь же односторонняя идеалистическая философия. Ожесточенная и бесконечная борьба между ними оттеснила на задний план, заглушила на долгие годы все остальные школы и направления. В наши дни, с крушением господствующего положения марксистской философии, снова, по принципу маятника, исследователи впадают в другую крайность, а именно — в идеализм. Поэтому восстановление реалистического мировоззрения приобретает сейчас особую актуальность.

В реалистическом мировоззрении дух понимается как 1) индивидуальный дух (сознание и подсознание отдельного человека); 2) общественный дух (менталитет); 3) объективированный дух (феномены культуры); 4) универсальный дух. *Дух* в его универсальном обличии определяется нами как нематериальное начало мира, связанное с материей и без нее не существующее, но определяющее активность материи, ее способность к самоорганизации, порядку и гармонии на базе закономерностей.

В последнем, наиболее важном для нас значении дух рассматривается как антипод материи, находящийся с материей в нерасторжимом единстве. Будучи антиподом материи, дух зачастую имеет противоположные материи характеристики. Это действительно духовное начало, ибо оно кардинальным образом отличается от всего, с чем человек имеет дело в своей повседневной жизни; оно не только противостоит ему, но не подчиняется никаким законам, сформулированным для материальных объектов (закону причинности, закону перехода количественных изменений в качественные и т. п.). К этому началу нельзя применять такие категории, как пространство, время, структурность, дискретность и т. п.

И если материя есть Все, то дух есть Ничто, но такое Ничто, которое равно Все. Это было прочувствовано и осознано еще древними

мудрецами. Еще Аристотель помимо четырех элементов, образующих весь материальный мир, предложил еще пятую сущность, или квинтэссенцию, — эфир, который обладает признаками, противоположными материальным. Так, в отличие от первых четырех элементов эфир не может быть ни теплым, ни холодным, ни сухим, ни влажным. Он не возникает и не уничтожается, подобно другим материальным объектам. Эфир — это нематериальная субстанция, которая, по Аристотелю, «не имеет материи, из которой она возникла». Эфир служит обоснованием несотворенности и неуничтожимости мира, он сообщает миру свойства вечного и блаженного живого существа — космического бога. Учение об эфире просуществовало в науке вплоть да начала XX века, до теории относительности А. Эйнштейна, после которой эти представления были решительно отвергнуты. Сейчас же ученые (В. П. Казначеев) вновь исподволь восстанавливают это понятие. Но это, на наш взгляд, не обязательно делать, поскольку есть более емкое и более адекватное понятие — дух, наличие которого и было почувствовано Платоном и Аристотелем и который был зафиксирован под названием «эфир».

Еще более определенно дух как Ничто трактуется в восточной философии. Вот как сказано об этом в Упанишадах: «Он, этот Атман, [определяется так]: «Не [это], не [то]». Он непостижим, ибо не постигается, неразрушим, ибо не разрушается; неприкрепляем, ибо не прикрепляется; не связан, не колеблется, не терпит зла» [6].

Эти идеи проходят через все века и, наконец, находят свое новое обоснование в философии экзистенциализма. Экзистенциализм склонен рассматривать свободу как проявление великого мирового Ничто. Согласно М. Хайдеггеру, Ничто есть фон и «безосновное основание» всякого бытия. Раз фоном бытия является Ничто, значит, бытие свободного человека глубоко трагично, ибо свобода оказывается родственной смерти. Но именно перед лицом смерти человек открывает свое подлинное бытие. Именно поэтому Ж.-П. Сартр утверждал, что «свобода — в небытии». Отсюда свободная личность понимается как «пустота в густоте бытия», «дыра небытия в бытии». Именно определение подлинного, т. е. духовного бытия как Ничто, приводит экзистенциалистов к трагическому утверждению, что человек — раб, Ничто.

Признание одушевленного начала — духа — на протяжении всей истории человечества, — от языческой эпохи и мифологического сознания и до современной эпохи и философского сознания, — способно порождать пессимистическое состояние духа человека. Человек чувствует себя абсолютно бессильным перед таким началом, и часто оно вызывает у него чувство страха и почтения. Для его обозначения использовались такие понятия, как Бог, Душа, Дух, Абсолют, Демон...

2.2. Дух как Нечто

Исследователи духа обычно акцентируют внимание на тех признаках его, которые противоположны материальным. Но у духа, на наш взгляд, есть и признаки, роднящие его с материей. Это — реальность существования, способность к изменчивости и наличие энергии.

Дух так же реален, как и материя, но это реальность иного рода, — реальность идеальная, а не материальная.

Иного рода и энергия у духа, что можно проиллюстрировать на следующем примере: сила тока в материальном мире и сила духа — в мире идеальном — не одно и то же. Во всяком случае, являющаяся реальной сила духа не может быть замерена приборами, наподобие силы тока.

Дух, кроме того, является крайне подвижным и может самопроизвольно концентрироваться в любом объекте: как в человеке, так и в растении, животном и даже в неодушевленном предмете. Такая концентрация духовного начала создает свою картину мира, в которой компоненты соотносятся не на основе связей и закономерностей, реально существующих между ними, а в зависимости от наличия в них духовного начала, уровня его «концентрации», т. е. его энергии. Тогда объект, где концентрация такого начала больше, чем в других, резко выделяется и в этом случае говорят о том, что в нем проявился Бог (теофания).

Такое начало не структурировано и здесь важно, что тот или иной объект является носителем этого начала в большей мере, чем другие. Концентрация такого начала не детерминируется какими бы то ни было законами, но сам факт концентрации духовного начала изменяет, причем значительно, систему отношений этого объекта со всеми другими. Тем самым происходит, по крайней мере, локальное, переструктурирование и деформация действительности.

В том случае, когда такое начало концентрируется в человеке, то он сразу чувствует это самым непосредственным образом в виде вдохновения, «безумия», прозрения или резком повышении внутренней активности. Здесь возникает существенно иное видение мира, которое фиксируется в виде нетрадиционных, необычных представлений, «безумных идей», фантастических образов, которые на поздних этапах развития общества воплощаются в произведениях искусства, научных концепциях, литературных произведениях, отмеченных чертами истинного творчества. В результате в подавляющем большинстве случаев деятельность и поведение человека становится непонятным для окружающих и часто отвергается ими как нечто болезненное, аномальное, алогичное. Однако в рамках архаического мифологического мышления это считается проявлением высшего нача-

ла (одержимости) и воспринимается как нечто положительное (отголоски этой ситуации мы встречаем в культе юродивых, шутов).

Для самого человека присутствие духовной силы воспринимается как сопричастность к какому-либо могущественному существу (Богу, Демону, Абсолюту). И часто он представляет себя в качестве слепого орудия его воли. Разумеется, такое существо может проявиться, где ему заблагорассудится. И тогда любой объект, как одушевленный (человек, животное, растение), так и неодушевленный (статуя, камень, храм, источник или даже целый регион) может стать носителем особой силы.

Проблема концентрации духовного начала была проанализирована Б. П. Вышеславцевым. Он отмечает, что в религиозной и светской традиции давно было замечено, что «возвышение разумной твари над природой осуществляется посредством усовершенствования природы» [7]. Этот процесс он называет сублимацией, которая возвышается над природой, не уничтожая ее, а восполняя, преобразуя и совершенствуя. То есть существует некоторое начало, которое совершенствует природу, воздействуя на нее. Нам представляется, что термин «сублимация» не совсем удачен, ибо он имеет несколько иной смысл, который он приобрел во фрейдистской психологии. Мы предпочитаем пользоваться термином «концентрация» духовного начала (духа).

Объекты, вокруг которых наблюдается повышенная концентрация духовного начала, отличаются от всех других и обычно их характеризует большая выраженность таких характеристик, как «гармония», «совершенство», «красота», «изящество», «утонченность» и т. п. По мере удаления от них начинают преобладать характеристики совершенно иного рода: «хаос», «деградация», «смерть».

Если мифология утверждает, что такая концентрация духа ничем не мотивирована, то ученые, занимающиеся проблемой духа и его концентрации, здесь имеют другое мнение. Концентрация духа, по мнению науки, осуществляется наиболее интенсивно в сложно организованных объектах, что прослеживается в лестнице: минералы, растения, животные, человек. В рамках каждой из указанных ступеней концентрация духовного начала может варьироваться в очень широких пределах. Так, в минеральном царстве она достигает максимального выражения в кристаллах, в царстве растений изменяется от простейших водорослей до высших растений, в животном царстве — от простейших одноклеточных до приматов, в человеке — от низших проявлений животных инстинктов до таких феноменов, как святость, творчество, вдохновение.

Таким образом, по данной концепции человек представляется носителем высшей духовной концентрации. По сути дела, близка к науч-

ной и точка зрения религии, по вероучению которой Бог вдохнул дух только в человека, возвысив тем самым его над всем прочим тварным миром. «Что же такое душа? В простейшем ее виде, у животных — это объединяемый самосознанием (умом у высших животных) комплекс органических чувственных восприятий, мыслей и чувств, следов воспоминаний или только (у низших) комплекс органических ощущений. Примитивный дух животных — это только дыхание жизни (у низших). По мере повышения по лестнице существ растет их духовность и к дыханию жизни присоединяются зачатки ума, воли и чувства.

У человека душа гораздо выше по своей сущности, ибо участвующий в ее деятельности дух несравним с духом животных. Он сможет обладать высшими дарами Святого Духа, которые св. пророк Исайя (11,1-3) называет духом страха Божия, духом познания, духом силы и крепости, духом света, духом разумения, духом мудрости, Духом Господним или даром благочестия и вдохновения в высшей степени» [8].

В данном конкретном случае нам трудно согласиться и с наукой, и с религией. По нашему мнению, нет достаточных оснований, чтобы ставить человека по степени духовной концентрации, безусловно, выше всего остального мира, по следующим причинам.

— Поскольку дух является нематериальной составляющей мира, не существует прибора, который мог бы замерить степень духовной концентрации в разных объектах, в силу чего приписывать изначально кому-либо (даже человеку) повышенную духовную концентрацию нет достаточных оснований.

— Нам более-менее известна сила концентрации духа в человеке, но мы ничего практически не знаем о степени такой концентрации у других явлений природы, поскольку этот вопрос был вне поля зрения науки.

— Здравый ум и народно-поэтическое сознание, наиболее тонко чувствующие и фиксирующие духовное состояние всех окружающих предметов, свидетельствуют, что дух человека, дух животных, дух минералов — суть разнокачественные явления, которые именно в силу их разнокачественности соотносить по принципу «ниже — выше» не корректно.

Для большей ясности сказанного приведем такой пример. В Коломенском, под Москвой, стоят шестисотлетние дубы. За свою многовековую жизнь они неоднократно бурями и грозами были скручены, обожжены, изуродованы. Но и такие изуродованные они продолжают поражать и восхищать человеческое воображение своей необъятной, недоступной человеку Жизненной Силой, имя которой — дух. С другой стороны, дух Платона продолжает восхищать и поражать человечество уже третье тысячелетие. Как сравнить эти духи и возможно ли это?

Ясно только, что дух дуба, превосходящий по своей жизненной природной энергии любого человека, уходит в небытие вместе с дубом, в то время как дух человеческий в своем первозданном виде может существовать не одно тысячелетие после его физической кончины.

Попробуем поставить наш вопрос в еще более заостренной форме. Где художник, поэт, музыкант находит больше духовных сил для своего творчества — в общении с природой или в общении с людьми? Бетховен утверждал, что он дерево любит больше, чем человека, и что общение с природой дает ему необычайно много для его творчества. Подобного рода признания можно найти практически у любого выдающегося деятеля культуры. Ведь именно общение с природой вызывало у них состояние высшего экстаза, творческого вдохновения. Достаточно вспомнить здесь многочисленные в отечественной литературе описания природы и ее воздействие на состояние героя.

Суммируя сказанное, можно сделать следующий вывод. Сравнивать по степени концентрации дух объектов, принадлежащих к разным видам и формам живого и «неживого» мира, — не корректно. Но можно сравнивать по степени концентрации объекты, принадлежащие к одному виду. Так, среди людей есть люди с повышенной концентрацией духа (их называют пассионариями) и есть люди, у которых эта пассионарность приглушена, а то и вообще отсутствует. То же справедливо и по отношению к ландшафтам, животным, растениям, камням...

Локальные концентрации духа существуют всюду и оказываются весьма благоприятными для объектов, находящихся в их окрестности. Здесь возникает своеобразная духовная «аура», которая способствует излечению заболеваний, возвышению духа и т. п. Давно известно, что в неорганической природе есть такие места и даже регионы, где человек чувствует себя наиболее возвышенно. Именно в таких местах с глубокой древности ставились храмы, монастыри, дворцы. В топографическом плане известно много случаев, когда христианские храмы возводились на местах языческих капищ. Концентрация духа в таких местах способствует активизации сознания человека, воздействует на психику людей, стимулирует их воображение. Многие здесь испытывают ощущение легкости, вдохновения, о чем не раз говорили поэты, художники, музыканты. (Вспомним, что знаменитая I симфония П. И. Чайковского «Зимние грезы» была навеяна посещением Валаама со знаменитым одноименным монастырем). Понятно, что во все времена и во всех странах люди пытаются побывать в таких местах, совершая туда длительные путешествия (паломничества в Мекку, Иерусалим, другие «святые места»).

Но существуют и области, где концентрация духовного начала выражена слабо, и они оказывают негативное воздействие на находя-

щиеся в них объекты, в том числе и на человека. Связано это с тем, что чем в большей мере духовное начало выражено, тем больше оно стимулирует гармонию, порядок, активность. На языке синергетики это получило название аттрактора (внешнего системообразующего фактора). Ослабление концентрации духа резко усиливает деструктивные процессы, способствует нарастанию влияния хаоса и разложения. На уровне обыденного сознания такие места получили название «гиблых», «проклятых» и т. п. мест. От таких мест рекомендуется держаться подальше, и в художественной литературе встречаются описания таких мест (Н. Гоголь. «Заколдованное место»). Хорошо известно, что нахождение в обществе плохих (с пониженной духовной концентрацией) людей также может оказывать неблагоприятное воздействие («дурной глаз», «энергетический вампиризм», «порча» и т. п.). Многие люди чувствуют интуитивно колебания концентрации духа на себе. Возрастание такой концентрации переживается как подъем настроения, вдохновение, желание творить и действовать; понижение же ее — как ощущение подавленности, отчаяния, депрессии.

В таком случае становится понятной логика человека, стремящегося находиться в том месте, где, по его мнению, присутствует повышенная духовная концентрация, ибо этим самым он становится как бы сопричастным к ней. Отсюда возникает культы священных мест (рощ, источников, храмов). К таким объектом устремляются большие массы людей.

Бесструктурность такой силы дает ей свободу пребывать в любом месте и тем самым стираются грани между человеком и всеми окружающими его предметами. Поскольку любой из объектов может стать местом концентрации этого духа, то вполне естественно, что они могут переходить друг в друга, превращаться друг в друга. И такие переходы постоянно происходят в мифологическом контексте. Женщина естественным образом превращается в дерево, камни становятся драконами, волны — нереидами. И все это происходит постоянно, буквально на глазах у людей. Скажем, для русских крестьян, согласно В. Далю, домовые, русалки, лешие, кикиморы были такой же реальностью, как и предметы домашнего обихода.

Поскольку отношения между людьми и всеми прочими объектами определяются не законами, установленными наукой, а степенью концентрации духовного начала, постольку возникает своеобразная иерархия, где верхние уровни соответствуют объектам с большей выраженностью духа, а низшие — с меньшей. При таком подходе к действительности структурная организация явно отступает на задний план, выдвигая на передний необычность тех или иных объектов, способность их поражать воображение. Такие особенности рассмат-

риваются как признак присутствия в объекте духа. Отсюда возникает культ высоких деревьев, камней странной формы, который в некоторых регионах (Литва, Сибирь, Алтай) сохранился до сих пор. Поскольку при таком подходе все объекты, по крайней мере, потенциально, оказываются носителями духовной силы, постольку они рассматриваются человеком как партнеры, с которыми можно и нужно вести диалог. Поэтому прежде чем срубить дерево, негр обращается к нему с просьбой разрешить совершить это действие. Точно так же сибирский охотник, прежде чем убить медведя, долго доказывает ему, что это необходимо, приводя соответствующие аргументы. И оленеводы Севера, перед убийством оленя, глядя ему в глаза, просят прощения перед его духом. В таком контексте все объекты действительности рассматриваются либо как дружественные, либо как враждебные по отношению к человеку. Но при этом важно, что между ними возможен диалог, ибо все они имеют некоторую общую духовную основу. Достаточно вспомнить, как люди просят животных или неодушевленные предметы помочь им в совершении тех или иных действий.

Итак, дух действительно есть Ничто, если подходить к нему с позиций здравого ума. Но он в то же время есть Нечто, что определяет внутренние силы мира природы и человека.

2.3. Материальность духа

Словосочетание «материальность духа» лингвистически представляет собой оксюморон, т. е. соединение понятий, внутренне несоединимых, типа: горячий снег. И тем не менее мы считаем правомерным использовать такое словосочетание. Дело в том, что и в материалистической и в идеалистической диалектике существует понимание того, что стороны, образующие диалектическое противоречие, находятся между собой в отношениях противоположности, различия и тождества, т. е. они не только взаимно отрицают друг друга, но и взаимопредполагают одна другую, друг без друга не существуют, более того, в определенном смысле находятся в отношении тождества друг с другом. Именно это мы и хотим показать в данном параграфе, где отношение духа с материей в трех последовательных аспектах рассматриваются в контексте противоположности, различия и тождества.

Материя и дух, будучи независимыми друг от друга началами, в то же время как стороны единого диалектического противоречия взаимосвязаны друг с другом, присутствуют один в другом. Известно, что дух непосредственно не дан нам в ощущениях. Что же касается материи, то именно ощущения являются единственным достоверным источником наших знаний о мире, что подтверждается всей европейской историко-философской традицией и наукой.

Раз мы что-то знаем о духовном мире, то должны признать, что духовные явления также каким-то образом представлены в наших ощущениях. Не случайно наука довольно успешно изучает духовные процессы, хотя возможности ее здесь, по сравнению с вненаучными формами познания, ограничены. Во вненаучных формах освоения мира (в сфере искусства, литературы, религии и пр.) постоянно говорится об ощущениях в сфере духовного мира. Но ощущения эти более интегративны и грани между ними не такие четкие, как в области научного познания. Так, говоря о цветах в области искусства, постоянно подчеркивают, что речь идет о цветах «теплых» и «холодных». В физическом же мире ощущения тепла и холода даются не в зрительных анализаторах, а в тактильных. И в сфере звуковых ощущений границы значительно раздвигаются и можно говорить о «малиновом звоне» или о «музыке небесных сфер» (Пифагор). Это относится и ко вкусу, который при духовном восприятии приобретает совершенно новые оттенки. Здесь, например, можно вспомнить о мифологическом «божественном нектаре» (амброзии).

Итак, мы отмечаем, что в наших традиционных пяти органах чувств косвенно отражаются духовные процессы. Но сейчас в психологии показано, что человеческие ощущения не ограничиваются ими. У человека есть и другие ощущения, среди которых можно назвать вестибулярное чувство, как ощущения своего положения в пространстве, чувство времени и др. Особое место занимает специфический орган чувств — сердце, которое играет большую роль в отражении духовных процессов.

С помощью всех этих ощущений строится картина мира, которая будет отличаться от картины мира, создаваемой в науке и в контексте обыденного опыта. Такие ощущения лучше фиксируют целостные характеристики действительности. Отклонение от стандартных ощущений, отражающих материальную сторону действительности, тем больше, чем сильнее концентрация в них духовного начала. Такая близость к духу может значительно изменить характер протекания материальных процессов: они будут оставаться материальными, но природа их будет изменена. Многим известно, например, явление «фаворского света», когда в определенное время в Иерусалиме тысячи людей становятся свидетелями того, что в течение примерно 10 минут огонь свечи не причиняет человеку никакого вреда, он не жжет его, а затем становится обычным огнем.

Дух присутствует во всех видах человеческой деятельности. И показателем его связи с материей служит эффективность, успешность такой деятельности. Эту связь вскрыл С. И. Булгаков, который убедительно показал, что только такая хозяйственная деятельность, ко-

торая активно включает в себя духовные компоненты, оказывается наиболее эффективной.

Этнографические данные показывают, что человек не может быть вписан в один материальный мир. Наряду с ним, он одновременно оказывается включенным в систему духовных миров. Уже человек примитивного общества живет одновременно не только в материальном, но и в мире предков, в мире специфических духовных ценностей, связанных с культом божества и т. п. Современный человек оказывается включенным в еще большее число духовных миров (искусство, религия, философия, литература, система нравственных ценностей и т. п.). И все попытки отделения человека от духовных миров влекут за собой деградацию и человека и этих миров.

На уровне органического и даже неорганического миров тоже можно говорить об одновременном включении объектов в материальные и духовные миры. Об этом, например, говорит то обстоятельство, что использование таких объектов человеком (амулетов, талисманов, оберегов) приобщает его, как ему кажется, к духовным мирам. Помимо обыденного сознания, нерасторжимая связь материального и духовного миров отмечается и в религии, в таком обряде, как евхаристия (причащение), когда вкушение вина и хлеба приобщает человека к Божественному миру.

Но и наука тоже установила неразрывную связь духа и материи, материальной и духовной компонент мира. «По моему глубочайшему убеждению, разум может излечить любую болезнь. Известны случаи самоисцеления рака, волчанки, ревматоидного артрита и многих других якобы неизлечимых заболеваний... Исследователи в области медицины, наконец, начали понимать, что мысли и чувства, эти невидимые импульсы, испускаемые сознанием, способны превращаться в молекулы вещества. Страх — состояние сознания — в тканях человека превращается в адреналин. Если бы не вырабатывался адреналин, страх не вызывал бы никаких реакций в поведении... Такой способ передачи информации, в сущности, представляет собой огромный парадокс. Мы привыкли смотреть на дух и материю как на два царства, две области реальности и не находили связующего звена между ними. Теперь мы начинаем понимать: царство духа и царство материи можно связать воедино, если ввести третий элемент, то самое, так необходимое, связующее звено: квант»[9].

Из всего сказанного напрашивается следующий вывод. Дух может «освещать» материю («иллюминация» в терминологии А. Августина), проникать через нее, подобно нейтрино, совершенствовать ее, но никогда не может превратиться в нее, даже в самых тонких ее проявлениях. При этом дух может более или менее адекватно отражать материю, по-

добно зеркалу. Значит, можно полагать, что материя и дух могут интегрироваться на базе информационных процессов, которые становятся более интенсивными по мере совершенствования организации материальных объектов. (Или представлять определенный материально-духовный квант, как об этом пишет Д. Чопра в вышеприведенной статье).

На всех уровнях организации материи, всеми органами чувств могут быть установлены взаимосвязи материальной и духовной компонент мира, но существуют два явления, где эта связь проявляется особо «весомо, грубо, зримо», — это свет и тепло, которые поэтому могут быть названы атрибутами духа, хотя они и имеют материальную природу.

Здесь уместно напомнить о культе светил (солнца, луны, звезд и т. п.), который был распространен у разных народов. Акт творения мира обычно связывается со светом, световым потоком. Правда, в христианстве говорится об особом свете, который не имеет своего материального источника. В Библии свет не связан с излучающим его телом, что следует хотя бы из того обстоятельства, что Бог создал свет в первый день Творения, а небесные светила — только на четвертый день. Свет, не связанный с источником, а свет как таковой, как атрибут духа, возникает в случае преображения, вознесения и пр. Свет и дух всегда связаны, не случайно поэтому наличие нимбов у святых. Не о таком ли духовном свете пишет Н. С. Гумилев:

Расцветает дух, как роза мая.
Как огонь, он разрывает тьму,
Тело, ничего не понимая,
Слепо повинуется ему.

Но свет воспринимается как духовное начало не сам по себе, а в сочетании с другим атрибутом духа — теплом. Это хорошо видно на примере отношения к солнцу и луне. Солнце обычно выступает как олицетворение дня, а луна, светящая отраженным, холодным блеском, — ночи. В отличие от солнца, луна часто выступает носителем злого начала (Геката в Греции, чертовщина у Н. В. Гоголя, шабаши ведьм и т. п.). Солнце и луна, как в известном смысле противоположные, олицетворяют, соответственно, жизнь и смерть.

Солнце с древнейших времен выступает как носитель жизни, света и тепла, которому особо поклоняются и почитают. В Древнем Египте бог солнца Ра признается как символ могущества, которое передается фараонам. В Древней Греции культ солнца восходит к культу Аполлона, который признавался богом солнца, покровителем гармонии, любви и муз. В древнеславянской мифологии особым почитанием пользовался бог солнца Ярило, и когда хотели возвеличить человека, его сравнивали с солнцем (Владимир Красно Солнышко). Не случайно в русском народном творчестве мотив сол-

нца (и петуха, как его провозвестника) является наиболее излюбленным. Это объясняется тем, что русский человек по своему менталитету обращен к жизни, а не к смерти.

Разумеется, восприятие солнца и луны в действительности намного богаче, чем указанные выше соотношения. Известно, в частности, что луна выступает не только как носитель злого начала, темных сил, но и как символ-покровитель влюбленных. Тем не менее, действительно в народном сознании горячее солнце символизирует жизнь, а холодная луна — смерть. Это мы связываем с тем, что тепло также является важнейшим материальным атрибутом нематериального духа.

Нерасторжимость духа и тепла с древнейших времен была осознана философским и народным сознанием. Согласно Пифагору, живет все то, что причастно к теплу. В русском и польском языках существует слово «духовка», обозначающая жаркое место в печи, в котором выпекаются хлебы и пироги. Здесь тепло и дух понимаются в известном смысле как тождественные. В то же время холод обычно ассоциируется с бездуховностью (холодная вежливость, холодные отношения). Г.-Х. Андерсен это тонко почувствовал, описав чертоги снежной королевы, в которых человек теряет свою духовность. И в научном представлении межзвездная холодная мгла является безжизненной, мертвой.

Итак, мы рассмотрели здесь в первом приближении атрибуты духа. Вполне возможно, что при дальнейшем рассмотрении данной проблемы многое в ней будет исправлено и дополнено. Ведь тема эта никогда не рассматривалась в научной философии, что естественно, поскольку наука, по определению, имеет дело только с реальностью материальной. Нам поэтому пришлось, помимо историко-философского материала, использовать также достижения мифологии, религии, народно-поэтического творчества, искусства. Но в этом и состоит суть реалистического подхода, который единственный способен дать наиболее адекватную картину мира, т. е. схватить, отобразить мир во всей его реальной полноте.

§ 3. Наука, искусство, религия и философия как сферы постижения бытия

Изначально научный взгляд на мир ориентирован на повторяемость, воспроизводимость, на выявление моментов всеобщности. При этом само собой разумеется, что все эти моменты присущи материальному миру. Когда же говорят о вненаучных представлениях о мире, тогда имеют в виду уже существенно иные характеристики, среди которых можно назвать такие, как свобода, уникальность, неповторяемость, невоспроизводимость.

О наличии резкой границы между научным и вненаучным знанием догадывался уже И. Кант, когда он говорил об антиномиях. С его точки зрения, мир свободы (этика) противоположен миру науки, где не может быть свободы, где господствует необходимость и детерминизм. Наука всегда протестовала против того, чтобы природе приписывать такие характеристики, которые не укладываются в рамки ее привычного категориального аппарата. Вместе с тем среди ученых и представителей вненаучного знания (философов, деятелей искусства, богословов) существовало и существует глубочайшее убеждение, что в природе существуют как компоненты, поддающиеся рациональному постижению, так и такие, которые ему недоступны. Выдающиеся философы, поэты и художники неизменно приписывали природе такие характеристики, как любовь, язык, красоту, гармонию и пр. (Пифагор, Платон, В. Соловьев, Ф. Тютчев, И. Левитан, В. Казначеев и многие другие).

Будучи ориентированной на постижение закономерностей материальной составляющей мира, наука имеет дело с явлениями повторяющимися, воспроизводимыми. В сфере же духовной составляющей мы сталкиваемся с явлениями уникальными, которые, в принципе, не могут быть повторены и воспроизведены. Не случайно, что выдающиеся произведения литературы и искусства единственны и неповторимы, как, впрочем, и выдающиеся философские концепции. Если, к примеру, какие-то законы науки неизвестны сейчас, то они неизбежно будут открыты другими исследователями. Но если великий художник, писатель, поэт, музыкант погибнет в молодом возрасте, то соответствующие произведения уже не создаст никто и никогда. Они принципиально не воспроизводимы.

Если наука мало пригодна для описания высших проявлений духа, на что уже не раз обращалось внимание в литературе, то философия, напротив, практически всегда связана с проявлением духа, ибо она формирует целостное представление о мире, включающее в себя как материальное, так и духовное начала. Если устраняется одно из них, то возникает деформированная модель мира и философская система начинает вырождаться. Это хорошо видно на примерах абсолютного материализма и идеализма, как явно односторонних подходов к действительности. И материализм, и идеализм построены по одной схеме: выпячивая одну сторону, одну грань мира (материю или дух), они при этом игнорируют другую, считая ее вторичной, производной. Такая позиция действительно предопределяет вырождение философии и модное в XX веке утверждение о смерти философии не так уж далеко от истины. Тем не менее, философия способна обрести второе дыхание и вновь заявить о себе как о квинтэссенции культуры человече-

ства на путях утверждения реалистического мировоззрения, в полной мере учитывающего и материальный и духовный аспекты мира.

Природа как целое объединяет в себе материальное и духовное начала. Именно поэтому она является объектом изучения и науки, и философии, и искусства, и религии. И в известном смысле в процессе познания единого мира все эти сферы духовного освоения его взаимно дополняют и взаимно проникают друг в друга. Осознание этого факта приводит к выводу, что между наукой, искусством, религией и философией должен постоянно вестись диалог. И к такому диалогу мы сейчас довольно быстро приближаемся. Сейчас уже многие признают, что, например, Земля, есть не только простое материальное тело, но одновременно живой суперорганизм, включающий в себя духовную компоненту. В силу этого она по необходимости является объектом изучения не только науки, но и философии, искусства, религии.

Тем не менее, часть консервативно настроенных ученых по-прежнему пытается ограничиться только сферой рациональных представлений и исключает из своего аппарата все то, что не укладывается в ее узкую методологическую схему (преимущественно логико-математическую). Они пытаются совсем отгородиться от всех форм вненаучного знания, от всего субъективного, индивидуального и уникального. Некоторые наиболее радикально настроенные авторы даже пытаются запретить намечающийся диалог всех форм духовного освоения мира и придают анафеме тех, кто к этому диалогу идет. Прежде наука была гораздо терпимей к вненаучному и паранаучному знанию. Известно, что уже Гиппократ настаивал на том, что врач не имеет права лечить людей, используя все имеющиеся в его распоряжении научные методы, если он не освоил астрологии. Да и многие современные выдающиеся ученые интуитивно чувствуют, что явления духа так или иначе должны быть введены в контекст науки. Это и хорошо известное положение Д. И. Менделеева о том, что каждый материальный объект имеет наряду с другими и духовную компоненту, и рассуждения В. И. Вернадского по поводу ноосферы, и высказывания А. Тамма и А. Эйнштейна о том, что настоящий ученый должен признавать существование иных форм мышления, кроме рационального и т. п. Сейчас наука все более решительно возвращается к тому, чтобы обязательно учитывать все формы вненаучного знания, о чем свидетельствуют не только работы В. П. Казначеева, Ф. Капры и многих других, но и введение в курс преподавания философии темы вненаучного познания.

Одновременно философия, искусство и религия все больше начинают признавать, что необходимо учитывать достижения науки. II Ва-

тиканский собор признал, что все конфликты католической церкви с наукой, в том числе и процессы над Дж. Бруно и Г. Галилеем, были результатом юридической ошибки. (Подробнее об изменении отношения религии к науке см. в главе 21, посвященной познавательным способностям религии). Целостное видение мира начинает все больше доминировать и не случайно в научном мире все отчетливее зреет убеждение, что время разбрасывания камней (умножения различных форм освоения мира) прошло, наступает время их собирать, т. е. пытаться дать целостное представление о мире.

Литература:

1. Декарт Р. Рассуждение о методе // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 251.

2. Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм // Полн. собр. соч. Т. 14. С. 117.

3. Вернадский В. И. Размышления натуралиста. М., 1988.

4. Декарт Р. Мир или трактат о свете // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 323—342.

5. Спиноза Б. Этика // Избр. произв.: В 2 т. М., 1957. Т. 1.

6. Брихадараньяка. Упанишада. М., 1964. Т. 3. С. 9—26.

7. Вышеславцев Б. П. Этика преображенного эроса. М., 1994. С. 50.

8. Архиепископ Лука. Дух, душа, тело. СПб., 1995. С. 56.

9. Дипак Чопра. Здоровье и квантовая механика // Наука и религия. 1990. № 1. С. 40.

ГЛАВА 9.

СИНЕРГЕТИКА: НОВАЯ НАУЧНАЯ МЕТОДОЛОГИЯ И НОВОЕ МИРОВИДЕНИЕ

§ 1. Роль синергетики в формировании современной картины мира

Синергетика (теория самоорганизации) — молодое научное направление, изучающее законы взаимоперехода порядка и хаоса, самоорганизации систем самой разной природы, возникло в 70-е годы XX века и за менее чем 30 лет своего существования совершила стремительную экспансию в различные отрасли научного знания. И сама синергетика, и связанная с ней проблематика соотношения порядка и хаоса стали своего рода общенаучной модой. К ее идеям и методам обращаются физики и математики, химики и биологи, экономисты и социологи, политологи и философы. С позиций теории самоорганизации теперь интерпретируются самые разные явления — рождение Вселенной, динамика горения, биологическая эволюция, практический менеджмент, современная урбанистика, формирование массовых политических пристрастий, развитие научной мысли и др.

Ясно, что секрет взрывного роста популярности синергетических идей связан с тем мощным импульсом, который дают научному творчеству методологические и мировоззренческие новации синергетики. В плане научной методологии речь идет о новациях в понимании и трактовке тех моментов развития и организации мира, которые прежде не являлись основным предметом классического, традиционного научного знания — условиями спонтанного самоструктурирования и самоорганизации сложных систем, возникновения порядка из хаоса.

Важной отличительной особенностью синергетики явилось и то, что она формировалась как междисциплинарное направление, на стыке целого ряда научных дисциплин (физики, математики, химии, биологии и др.), и поэтому как сам метод, так и выводы синергетики сразу обрели универсальный статус, касающийся миропонимания и мирописания в целом. Именно эта специфика нового знания привлекла к нему философов, представителей гуманитарного и социального знания, увидевших в синергетике объяснение универсальных, общемировых закономерностей развития и саморазвития. Благодаря осмыслению ими мировоззренческих новаций синергетики, ее стали рассматривать не просто как одно из естественнонаучных и общенаучных направлений, но и как особое мировидение, сопрягающее в себе и новейшие открытия научной мысли, и переосмысление многовеко-

вого накопленного духовного и интеллектуального опыта в понимании миропорядка и мироорганизации.

Для того, чтобы понять специфику синергетического подхода и его универсальный характер, обратимся к тому общенаучному ядру синергетического знания, в котором представлено новое понимание процесса самоорганизации систем самой разной природы.

Рождение структур порядка синергетика связывает с такими условиями существования системы, как *открытость, нелинейность, неравновесность.*

В открытой, активно взаимодействующей со средой системе одновременно протекают два разнонаправленных процесса. С одной стороны, часть своей энергии система растрачивает на свое существование, что ведет к росту *энтропии* (которая является мерой хаоса). С другой стороны, такая система постоянно подпитывается от окружающей среды энергией и веществом, и этот поток приходящих воздействий является *негэнтропийным* (т. е. уменьшающим меру хаоса) фактором.

В результате взаимодействия этих двух противоположных процессов в системе устанавливается особое неравновесное состояние, когда она становится крайне чувствительной к малейшим случайным отклонениям в своем развитии (*флуктуациям*), которые теперь способны поменять всю ее судьбу. Такой переломный, критический момент неопределенности будущего развития получил название *точки бифуркации.* Это состояние выбора системой пути своей эволюции. Все зависит от того, какую из флуктуаций она выберет для своего структурообразования. Система может выбрать путь дальнейшего энтропийного угасания (путь к хаосу, распаду структуры) или сохранения неопределенности развития. Однако в данном состоянии возможен и третий путь — рождение нового порядка, когда в системе спонтанно, по ее внутренним законам происходит самоорганизация и возникает особого рода новая структура (она имеет различные названия — диссипативная структура, странный аттрактор, детерминированный хаос и др.).

Особенностью такой структуры порядка является то, что она есть *синтез порядка и хаоса — хаоса на микроуровне и порядка на макроуровне*, что проявляется в синхронном когерентном, согласованном поведении элементов системы.

Роль хаоса в установлении порядка двойственна: с одной стороны, он поставляет материал (в виде флуктуаций) для построения структур порядка, поскольку в нем потенциально содержатся все будущие структуры, с другой стороны, хаос, связанный с диссипативным, рассеивающим, энтропийным началом, выполняет роль ножа скульптора, отсекающего все лишнее и оставляющего из всех возможных структур лишь самые жизнеспособные.

Но на этом жизнь порядка не завершается. Дело в том, что в нелинейной среде разные участки внутри одной системы развиваются и упорядочиваются с разной скоростью, и эта рассинхронизация может привести к развалу системы, т. е. хаос может прорваться с микроуровня на макроуровень. Дабы этого не произошло, система может спонтанно перейти в режим более осторожного, более замкнутого существования. Она старается отсекать флуктуации, делается более однородной, но при этом «угасающей»; в ней начинает расти энтропия, что ведет к возможной смерти от микрохаоса. Это может случиться, если система снова не впустит в себя необходимую дозу хаоса из внешней среды, активизируя свои контакты с окружающим миром. Таким образом, хаос может и создать порядок, и убить его, и поддержать.

Итак, порядок в такой модели самоорганизации является не постоянным, раз и навсегда данным; он предстает как становящийся, развивающийся процесс упорядочения, разворачивающийся в сложных взаимопереходах порядка и хаоса. Но обязательными условиями рождения порядка в открытой нелинейной системе являются следующие: состояние критической неравновесности системы, ее чувствительность к флуктуациям, ситуация бифуркационного выбора пути своего развития, установление иерархии (неоднородности) в структуре, сохранение роли и дозы хаоса в любой структуре порядка [(См. об этом подробнее: [1, 4, 6]).

В описании процесса возникновения порядка из хаоса синергетику интересуют, прежде всего, *нестационарные состояния, живая динамика, взаимопереходы разрушения и созидания*. В синергетическом описании возникает новый образ мира — мир открыт и сложноорганизован, *он не «ставший», а «становящийся»*, непрерывно возникающий и изменяющийся. Он эволюционирует по нелинейным законам, т. е. полон неожиданных поворотов, связанных с выбором путей дальнейшего развития.

Новационный потенциал синергетики и ее влияние как на научную методологию, так и на формирование современных мировоззренческих ориентаций наиболее очевиден при сравнении нового синергетического мировидения с классической картиной мира, которая определяла основные способы миропонимания и мирооописания, начиная с эпохи Нового времени.

Классическая наука основное внимание уделяла устойчивости, порядку, однородности, равновесию — тем параметрам, которые характеризуют замкнутые системы и линейные соотношения, в которых малый сигнал на входе вызывает равномерно по всей области малый отклик на выходе. В результате в рамках классической картины мира сложился определенный стиль мышления и понимания мира, основанный на следующих образцах (паттернах) мышления:

— предметом науки является общее, повторяющееся; науки об индивидуальном не существует; случайность изгоняется из научных теорий, она считается второстепенным, побочным фактором, не имеющим принципиального значения;

— общие положения должны формулироваться как точные знания, иметь математическое выражение; к этому идеалу должны стремиться и остальные науки; рационализированное знание отдает приоритет количественным и экспериментальным методам; научное объяснение есть, прежде всего, объяснение свойств целого из свойств его частей;

— наука есть знание о равновесном и устойчивом, в то время как неравновесность и неустойчивость есть негативное, разрушительное, что должно быть преодолено путем более глубокого проникновения в суть вещей; отсюда — особое внимание причинно-следственным связям; их нарушение есть результат неполноты нашего знания;

— процессы, происходящие в мире, обратимы во времени, а поэтому их предшествующая судьба и их будущее предсказуемы на неограниченно большие промежутки времени;

— развитие понимается как линейное, поступательное, без альтернатив; если и наблюдаются случайные альтернативы, то они поглощаются магистральным течением событий; отсюда — линейные модели управления системами (управляющее воздействие рождает желаемый результат).

Классическая картина мира начала ставиться под сомнение (как с методологических, так и с мировоззренческих позиций) в рамках самого естествознания в XIX веке — термодинамикой, в начале XX века — квантовой механикой. Но лишь во второй половине XX века развитие естествознания (в том числе и появление синергетики), философии и сама ускоряющаяся динамика социальных процессов подготовили условия для формирования новой картины мира.

Эта картина мира признает, конечно же, наличие в мире замкнутых систем, действующих как механизмы, но они в контексте нового миропонимания составляют лишь незначительную часть мировых явлений. В основном мир состоит из открытых систем, которые интенсивно обмениваются энергией, веществом, информацией с окружающей средой и, следовательно, характеризуются совершенно иными принципами — разупорядоченностью, разнообразием, неустойчивостью, неравновесностью, нелинейными соотношениями.

Новое мировидение подходит к краю классической парадигмы с ее культом рациональности, связывающей понимание мира с открытием детерминистических законов, и заглядывает за ее горизонт — туда, где кончается мир, организованный по правилам человеческого

рассудка, и начинается «неправильный», реальный мир. Можно привести вполне «синергетическое» высказывание Набокова: «То, что контролируемо, никогда не бывает вполне реальным. То, что реально, никогда не бывает вполне контролируемо».

Синергетическое мировидение позволяет осуществить определенный *методологический синтез* в рамках современной картины мира, так как она несет в себе стиль мышления постнеклассической науки, но вместе с тем — и существенные элементы предшествующих ей детерминистического (классического) стиля и вероятностного (неклассического) стиля, связанного с термодинамикой, открывшей необратимость физических процессов. Синергетическое мировидение представляет собой своеобразный (на первый взгляд, внутренне противоречивый) феномен. Стремясь научным, рациональным способом постичь то, что не было прежде предметом науки (хаос, порядок, становление — явления, не обладающие до сих пор точными определениями), она является *попыткой рационально объяснить нерационально устроенный мир*, или точнее — пытается создать рациональную модель нерационально устроенного мира.

Под влиянием синергетического познавательного сдвига сознание современного человека видит мир в *синтезе* таких тенденций и процессов (эвристических доминант), как обратимость и необратимость, детерминизм и случайность, равновесность и неравновесность, линейность и нелинейность, предсказуемость и непредсказуемость. В этом мире есть место всем этим явлениям, они не исключают друг друга. Поэтому говоря об образцах (паттернах) нового стиля мышления, инициированного развитием теории самоорганизации, отметим их эвристическую гибкость, амбивалентный (диалектический) характер. Вот как можно обозначить эти образцы (паттерны):

— предметом науки является не только общее, повторяющееся, но и случайное, индивидуальное, неповторимое (не только законы, но и события);

— естественный порядок мироздания не является от века данным, материя не инертна, ей присущи источники самодвижения и внутренней активности;

— математическое знание не является универсальным языком и стандартом познания — не менее важны качественные, «понимающие» методы;

— детерминизм в описании мира не исключает случайность — они согласуются и взаимодополняют друг друга: если в точке бифуркации действует (доминирует) случайность, непредсказуемость, то после выбора пути развития, на этапе более устойчивого существования системы в силу вступает детерминизм;

— развитие многовариантно и альтернативно как в перспективном, так и в ретроспективном плане, поэтому можно предположить, что так называемые «тупиковые», промежуточные или девиантные пути развития могут быть совершеннее или перспективнее избранного варианта развития;

— развитие происходит через неустойчивость, поэтому не следует опасаться, а тем более игнорировать роль хаоса, флуктуаций в развитии, — хаос не только разрушителен, но и конструктивен;

— процесс развития сочетает в себе дивергентные тенденции (рост разнообразия) и конвергентные тенденции (свертывание разнообразия);

— развитие мира происходит по нелинейным законам, т. е. нельзя сводить его к кумулятивной поступательности, темп и направление развития не заданы однозначно; отсюда — новое понимание проблемы управления сложноорганизованными системами: оно должно ориентироваться не столько на желание управляющего, сколько на собственные тенденции развития этих систем, а также допускать возможность существования зон (и моментов), свободных от контроля — непредсказуемых.

Таким образом, суть нового «диалога с природой», расширяющего традиционное научное понимание, заключается, по мнению И. Пригожина и И. Стенгерс, в том, что мы преобразуем то, что на первый взгляд кажется препятствием, ограничением, в новую точку зрения, которая придает и новый смысл отношению между познающим и познаваемым.

Новое мироописание есть описание, промежуточное между двумя противоположными картинами — детерминистическим миром и произвольным миром чистых событий. Реальный мир управляется не детерминистическими законами, равно как и не абсолютной случайностью. В таком промежуточном описании возникают новые формы познаваемости, поскольку мы обнаруживаем, что значительная часть конкретного мира вокруг нас до сих пор «ускользала из ячеек научной сети», по выражению Уайтхеда. Перед исследователем открываются новые горизонты, возникают новые вопросы, появляются новые ситуации, требующие нестандартных решений.

И поэтому можно согласиться с мнением В. Казютинского и В. Степина о том, что «коренное преобразование научной картины мира на основе достижений термодинамики неравновесных процессов и концепции самоорганизации вносит существенно новые моменты в основания научного поиска и оказывает воздействия на всю современную культуру. Возникают контуры грандиозного научного синтеза знаний о неорганической природе, жизни и человеке, философско-мировоззренческое зна-

чение которого, быть может, сопоставимо с последствиями крупнейших научных революций» [2].

§ 2. Синергетическое мировидение как путь к новому синтезу научного и вненаучного знания

Поскольку синергетика концентрирует свой исследовательский интерес на изучении порядка и хаоса, ее проблематика неизбежно пересекается с проблемной сферой философии и религии, которые в течение многих веков развивали свои представления об источниках, движущих силах и законах миропорядка и мироорганизации, являющихся предельными основаниями мирообъяснения.

Синергетическое мировидение, понимая развитие мира как нелинейное, спонтанное, поливероятностное, но не лишенное упорядочения, не только опирается на новейшие идеи современного естествознания, но и находит истоки в различных философских, культурных и религиозных традициях.

Благодаря появлению нового круга идей, инициированных синергетикой, в современном духовном развитии происходит творческое переосмысление, переоткрытие известных в философии и религии образов, символов, ценностей, что позволяет «оживить» для современного человека порой забытые, архаические или временно отодвинутые на периферию общественного интереса пласты и традиции истории и культуры. Под воздействием эвристического импульса синергетики осуществляется своего рода пересмотр и переакцентуализация накопленного духовного и интеллектуального опыта человечества и обнаружение в нем тех идей, концепций и ценностей, которые наиболее соответствуют мировоззренческим исканиям современного человека.

Что касается ареала философских концепций, то здесь обнаруживаются, в частности, корреляции идей синергетики с воззрениями следующих философов: Платона и Аристотеля (представления об эйдосах как потенциальных формах-образцах «земных» процессов, идея энтелехии), Гераклита (о роли огня как метафоры самовозобновляющегося и саморегулирующегося начала в универсуме), Лукреция (идея клинамена как спонтанного непредсказуемого отклонения, рождающего новое в природе), Р. Декарта (учение о космических вихрях как собственных формах организации природы), Г. Лейбница (монадология с идеями гармонии, когерентности, взаимосогласованности всех частей мира, идея преформизма, потенциально заложенного), Ф. Шеллинга (понятия организма и самоорганизации в природе по аналогии с творческими исканиями человеческого духа), И. Канта (идея самоорганизованного бытия и целеполагания целого как результата спонтанного взаи-

моналожения целей его частей), А. Бергсона (представления о необратимости эволюции, ее движущей силе в виде жизненного порыва), А. Уайтхеда (идея о роли процессуальности и когерентности событий в универсуме), К. Юнга (архетипы коллективного бессознательного), П. Тейяра де Шардена (идеи о направленности эволюции, эволюционной «мутовки» как веера бифуркационных возможностей развития, «нащупывания» и «изобретения» как флуктуационных мутаций саморазвития, негэнтропийного противостояния инволюции), русских философов-космистов (идеи коэволюционного развития человека и универсума), М. Хайдеггера (представления о природе времени и истины) и др.

Однако дело не только в укорененности идей самоорганизациии в философском мышлении, но, что более существенно, в том, что сама проблема миропорядка является ключевой для философского знания, стремящегося постичь наиболее общие характеристики мироздания и определить место человека в нем.

По сути дела всю историю философии можно рассматривать как смену различных моделей миропорядка и соответствующих этим моделям способов поведения человека как способов мироосвоения. Если наука как «любовь к знанию» несет более или менее объективную информацию о том, как мир устроен, то философия как «любовь к мудрости» означает знание (или интуитивные представления) о том, как человек должен вести себя в определенным образом устроенном мире.

Само рождение философии, ее самоидентификация в платоновской традиции есть попытка, постигнув законы Божественного миропорядка, перенести их в жизненную, бытийную практику простого человека, сорганизовать его жизнь по этим законам гармонии, ритма и меры. Говоря современным языком, если досократовская натурфилософская традиция выражала преимущественно *методологию* идеальной модели мира, опираясь на космогонические представления, то платоновские диалоги стали своего рода практическим (методическим) пособием поведения человека в богоустроенном мире. Таким образом, философия изначально и последовательно предстает как культурный медиум, посредник между абстрактными смыслами миропорядка и жизненной практикой человека.

Обращаясь к наследию религиозной мысли человечества, мы можем обнаружить, что проблема соотношения хаоса и порядка, а точнее, создания Богозаданного порядка из мирового Хаоса, выраженная в древних космогониях и трансформированная в мистических учениях, явилась истоком всех мировых религий. Так, например, космогонические мифы, изложенные в натурфилософских диалогах Платона, пифагорейском учении, орфической литературе, благодаря

неоплатонизму и гностицизму, оказали существенное влияние на мистическое христианство и теологию в целом.

Не случайно уже в первых работах, посвященных философскому и мировоззренческому осмыслению синергетических идей, были отмечены глубокие параллели между положениями теории самоорганизации и идеями древних космогоний, христианского мистицизма (в первую очередь, гностицизма), восточных религий. Само же новое мировидение стало связываться с новым пониманием специфики научного знания, расширяющего традиционные представления о научной рациональности. Так, один из основоположников теории самоорганизации И. Пригожин в статье «Наука, разум и страсть» высказывает мнение, что современная наука, претерпевшая в последние десятилетия концептуальные трансформации, «стала частью поисков трансцендентального, общих многим видам культурной деятельности: искусству, музыке, литературе» [5], заняв тем самым позицию, схожую с мистическим миропониманием. Ф. Капра в своей книге «Дао физики: исследование параллелей между современной физикой и мистицизмом Востока» говорит о необходимости осознания глубокой взаимосвязи современного естествознания и восточных мистических учений, в которых сокрыт прообраз современного методологического видения в естественных науках [3]. К примеру, отыскивая истоки идеи (образа) спонтанно самоорганизующейся материи, порождающей собственные динамические преобразования, Капра обращается к ранней греческой культуре, не делавшей различия между наукой, философией и религией. Речь идет о представителях Милетской школы, которых поздние греки называли «гилозоистами», «признающими материю живой», о Гераклите Эфесском, который верил в постоянно изменяющийся мир, в вечное становление.

Аналогичная система воззрений представлена в древней индийской и китайской философии. Согласно ей, мир (природа) есть не атомарная совокупность предметов, а единая нерасчлененная, вовлеченная в бесконечное движение реальность, живая и органическая, идеальная и материальная одновременно. А поскольку основными свойствами вещей являются подвижность и изменчивость, то обусловливающие движение силы берут начало не вне предметов (как полагали представители классической греческой философии), а внутри самой материи. Поэтому Божественное для восточного мистика (как и для ранней греческой философии) воплощается не в образе владыки, управляющего миром из заоблачной выси, а в неком принципе, управляющем изнутри [3].

Так, в «Брихадараньяка-упанишаде» Душой, Внутренним Бессмертным Господином назван тот, «кто управляет всеми вещами изнутри».

В китайской «Книге перемен» перемены и преобразования представляют собой *первичный* аспект природы, а структуры и симметрии, порожденные переменами, рассматриваются как нечто вторичное. Даосские мудрецы видели во всех явлениях, происходящих в мире, фрагмент (часть) космического пути Дао. Те законы, которым подчиняется Дао, не были заложены в природу каким-то божественным законодателем, но изначально и имманентно присутствуют в ней. В «Дао дэ цзин» мы читаем: «Человек следует законам земли. Земля следует законам неба. Небо следует законам *Дао*, а *Дао* следует самому себе» (или в другом переводе «Дао следует законам своей внутренней природы»).

По мнению историка китайской науки и цивилизации Дж. Нидэма, в китайском языке даже нет слова, соответствующего традиционному западному понятию «закон природы». Ближе всего к нему подходит слово «ЛИ», которое сами китайские философы объясняют как «веноподобные паттерны, включенные в Дао», а Нидэм переводит как «принцип организации». Следуя этому принципу, определяющему самосогласованность и внутреннюю последовательность природы, все вещи и явления должны быть составными частями иерархии цельностей, лежащей в основе космического порядка, и следовать внутренним побуждениям собственной природы; при этом используется образ спонтанного формообразования веноподобных прожилок в яшме (в этом значении узоры яшмы, на наш взгляд, могут служить своего рода природным символом синергетических самопорождающихся структур).

Российские исследователи С. П. Курдюмов и Е. Н. Князева также отмечают принципиальную родственность синергетического образа мышления с восточным типом мышления, для которого характерно иное, отличное от западного, чуждое недостатков логицистского подхода, целостное мировосприятие [4]. Они усматривают аналогии синергетических феноменов в таких древневосточных образах и символах, как «вихрь порождающий» (или свастика), ритмы Инь-Ян, идея дхармы и др.

Мы привели лишь несколько примеров-аналогий, свидетельствующих о том, что синергетическое мировидение позволяет не только существенно расширить характер научной аргументации за счет привлечения нетрадиционного знания, но и в более широком методологическом контексте выйти на проблему, которая в современной философской литературе обозначена как *проблема нового понимания рациональности*. Остановимся на этом вопросе более подробно, чтобы показать, каким образом синергетическое мировидение позволяет определить новые горизонты, новые перспективы решения данной проблемы.

Проблема нового понимания рациональности не сводится только к переоценке арсенала исследовательских методов. Своими корнями она обращена к переосмыслению роли философии в современном мире, соотношения философии с научным знанием, также меняющим свою структуру. Кризис философии конца XX в., о котором так много пишется и говорится, часто воспринимается как переживание «конца философии». На наш взгляд, речь чаще всего идет не только и не столько об эпистемологическом, сколько о мировоззренческом аспекте такого кризиса.

На наш взгляд, подобная трансформация философского знания в качестве своего онтологического и гносеологического основания имеет процесс изменяющегося соотношения различных компонентов культуры, питающих бытие личности. Дело в том, что рождение и науки, и философии было связано с синкретическим (сакральным) пониманием Истины как *целостного* Бого-Идеала, постигаемого человеком в нерасчлененном единстве континуума «знание — благо — красота», т. е. в синтезе рационального, этического и эстетического. (Именно такое понимание истины пытались возродить позже, в частности, Академии натурфилософов, возникшие в Европе XVI—XVII веков на волне ренессансного интереса к платоновской философии, а также русские религиозные философы, опираясь на стихийно-народное представление о Правде).

С победой рационалистического идеала Нового времени Истина, став вершиной человеческого «представительства» в мире, достигла своего величия путем избавления от «лишних смыслов». Она утеряла свою изначальную целостность, перестала быть целью и смыслом существования человека, утратила смысложизненные ориентации, став тождественной *научной рациональности*. Критериями истины перестали быть красота, гармония, благо; остались лишь критерии логической корректности и эмпирической верифицируемости, т. е. критерии позитивной науки. Сциентизация всех компонентов культуры определила и судьбу философии. Она из «любви к мудрости» превратилась в «любовь к знаниям», в чистую теорию, значимость которой определяется согласно правилам и условиям, выработанным внутри нее самой или в лоне позитивной науки. Таким образом, происходит своего рода мировоззренческое отчуждение человека от философии, она начинает утрачивать широкую культурную значимость и предоставляет современному человеку скорее арсенал исследовательских приемов — инструментов, нежели арсенал высших смыслов, способных сделать бытие современного человека целостным, наполненным и в конечном счете мировоззренчески оправданным.

Однако к середине нашего столетия вызревает понимание, что возможности понятийного мышления, связанного с приоритетом научной рациональности, крайне ограничены. Такое мышление, обладая линейной, логически последовательной структурой, мало пригодно для отражения нелинейного, спонтанного, разнообразного мира (подобно тому, как плоские географические карты не могут адекватно изобразить сферическую поверхность Земли).

Эта исходная посылка объединяет представителей восточной философии, мистиков и современных методологов науки. Она формулируется в «Дао дэ цзин» так: «Тот, кто знает, не говорит. Тот, кто говорит, не знает» [4]. У Чжуан-цзы она выражена в форме афористической притчи: когда человек поймал рыбу, ему не нужны верши; когда человек поймал зайца, ему не нужны капканы; когда человек постиг истину, ему не нужны слова. Но подобный мотив мы встречаем и у А. Эйнштейна, который видел эту познавательную двойственность: пока математические законы описывают действительность, они неопределенны, когда они перестают быть неопределенными, они теряют связь с действительностью.

Безусловно, философия в последние десятилетия искала и осмысливала различные пути преодоления познавательной и мировоззренческой частичности миропостижения и способы достижения духовной целостности человека и мироздания. Не останавливаясь подробно на анализе подобных трансформаций современной философской мысли, заметим только, что синергетическое мировидение предлагает свой вариант воссоздания целостности миропонимания, которое происходит на основе выявления иерархии идей и смыслов миропорядка, имеющей объективные (а не произвольно-субъективные, как в постмодерне) основания, выходящие за пределы бытия и сознания отдельного человека — «той невидимой и незримой основы, которая создает и поддерживает всесущее и придает смысл человеческому существованию. Если нет такой сверхзадачи, которую может поставить только философия, одухотворенная религией, то всякого рода умствование непоправимо вырождается в бесплодные схоластические упражнения вокруг языковых возможностей и по поводу техники познавательных процедур» [7].

Можно сказать, что к концу нашего столетия сформировались предпосылки для формирования нового по своему уровню и масштабам синтеза науки, философии и религии в рамках такой «рациональной схемы мысли» (А. Уайтхед), в которой обретают свое истолкование феномены, расширяющие представления о научной рациональности (интуиция, образное восприятие, спонтанность мышления и др.), — феномены, связанные с такими параметрами бытия и миро-

описания как нелинейность, поливероятностность, неравновесность, бифуркационность и др., являющиеся предметом рассмотрения синергетики.

Таким образом, сделав круг в своем историческом развитии, философия как поставщик культурных смыслов и мировоззренческих оснований на новом витке приходит к своим истокам, ставя вопрос теперь уже не столько о синкретичности, сколько о *синтезе,* целостности Истины как *Смысла смыслов*, выходя в сферу трансцендентных основ реальности.

Естественно, что в связи с этим возникает вопрос о выработке нового языка для поиска адекватного выражения вечных мирообразующих и жизнеорганизующих смыслов в их первичной иерархии. И если прежде такой язык вырабатывался в лоне теологии, мистики, метафизики, где подобные смыслы декларировались как сакральные и не имели убедительных естественнонаучных оснований (да, собственно, и не нуждались в них как в заведомо вторичных), то теперь, на пороге XXI в., разработка и описание модели миропорядка невозможны без концептуального аппарата современного научного естествознания, ведь язык позитивной науки (благодаря, в первую очередь, успехам в развитии физики и философии естествознания) стал в настоящее время общепринятым языком описания картины мира. И в этом плане особую роль призвана сыграть синергетика. По мнению В. Аршинова и Я. Свирского, есть все основания полагать, что именно исследования процессов самоорганизации, осуществляемые в русле становления идей синергетики, ее понятийный каркас станут исходной точкой роста новых образов и представлений и в самой науке, и в ее философской интерпретации, и, по законам эволюции общественного сознания, в развитии самой философии.

В данном процессе прослеживается *логика самоорганизации духовного развития человечества* как одной из форм мироупорядочения: «хождение философии в чистую рациональность», длящееся несколько последних веков, по «тайной мудрости» истории человеческой мысли осуществлялось для того, чтобы принести человечеству экспериментальное подтверждение и терминологическое осмысление (т. е. новые аргументы и новый язык) для понимания и описания вечных, абсолютных, метафизических смыслов бытия, обозначенных в человеческой культуре еще до появления классических форм научной рациональности.

В этом смысле можно говорить, что через синергетику оказывается возможным соединение двух взаимодополнительных способов постижения мира — постижение через *образ*, воплощенное во вненаучных формах миропонимания, и через *число*, ставшее символом точ-

ного, научного знания. Синергетика в своем подходе позволяет сблизить Восток и Запад, восточное, наглядно-образное, интуитивное и западное, логико-вербальное восприятие мира.

Синергетическое мировидение имплицитно содержит новую (а точнее, изрядно позабытую!) смысложизненную модель — модель *саморазвития человека в самоорганизующемся мире.* Речь идет о том, что человек в своем отношении с миром должен избегать двух крайностей: с одной стороны, он не должен быть безвольной игрушкой в руках надличностных (природных и Божественных) сил, но, вместе с тем, он не должен чувствовать себя и всевластным Демиургом, творящим мир по усмотрению своего разума. Человек начинает выступать старательным учеником Природы и Космоса, выстраивающим свое индивидуальное бытие по законам универсального миропорядка. Происходит мировоззренческое возвышение организации себя и своего окружения до уровня Абсолютных смыслов. Современный человек — человек научно-технической эры, убеждаясь в синхронности и идентичности законов самоорганизации в природе, социуме, культуре, развитии психической сферы, находит в таком мировидении надежное рациональное, этическое и эстетическое основание для осмысления своей частной жизни в общем потоке гармонизации и упорядочения бытия.

Причем, синергетическое мировидение как видение мира сквозь призму законов его самоорганизации призвано не только показать современному человеку изоморфность, сходство законов мироупорядочения в природе, обществе, культуре, человеческом сознании (в процессе его собственного мироосмысления), но и научить его распознавать в спонтанном разнообразии мирской повседневности общие универсальные алгоритмы саморазвития, самоструктурирования и формообразования. Иными словами, синергетика, представляющая новейшее естествознание, приходит к тем же выводам, что и мыслители (философы и теологи) прошлого: понять мир и себя не значит накопить и соединить массу разрозненных знаний о различных аспектах реальности (высокое знание не кумулятивно, или, как говорили древние, «многознание уму не научает»). Понять мир и себя значит *овладеть логикой Высоких смыслов организации мира и себя в этом мире.*

Подводя итоги вышесказанному, еще раз отметим, что и современная философия, и вырастающая на базе современного естествознания универсальная теория самоорганизации в ее философском осмыслении ставят и пытаются решить одни и те же смысложизненные вопросы, в первую очередь, как сделать частичное индивидуальное существование человека целостным и смыслонаполненным. Перед философской мыслью стоит задача синтезировать новое и нетради-

ционное знание, соединив его с адекватной интерпретацией сложившейся философской традиции во имя создания единой работающей эвристической модели, способной стать основой миропонимания, соответствующего мировоззренческим исканиям современного человека. И в этом смысле формирующееся в настоящее время синергетическое мировидение (как интегральное естественнонаучное, культурологическое, социальное и метафизическое знание) может, на наш взгляд, стать *одним из оснований такого нового миропонимания* для человека, желающего синхронизировать свою жизнь с законами Космоса, Природы, мирового и духовного Универсума.

Литература:

1. Василькова В. В. Порядок и хаос в развитии социальных систем. СПб., 1999.

2. Казютинский В. В., Степин В. С. Междисциплинарный синтез и развитие современной научной картины мира // Вопросы философии. 1988. № 4. С. 42.

3. Капра Ф. Дао физики: исследование параллелей между современной физикой и мистицизмом Востока. СПб., 1994. С. 10,19-20.

4. Князева Е. Н., Курдюмов С. П. Законы эволюции и самоорганизации сложных систем. М., 1994. С. 53-74, 131.

5. Пригожин И. Наука, разум, страсть // Знание — сила. 1997. № 9. С. 56.

6. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: новый диалог человека с природой. М., 1986.

7. Философия на рубеже веков. СПб., 1996. С. 40.

РАЗДЕЛ III.
ФИЛОСОФИЯ НАУКИ

ГЛАВА 10.
ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФИИ НАУКИ

§ 1. Философия науки и философские проблемы конкретных наук

О связи науки и философии говорили давно. В марксистской философии часто фигурировало понятие «философские проблемы естествознания». Часто говорили о «философии физики», «философии биологии» и т. д. В последние десятилетия появился новый раздел знания, который получил название «философия науки». Разумеется, если мы говорим о предмете философии науки, то сначала следует развести эти понятия. Сейчас можно констатировать, что существуют как отдельные конкретные науки типа физики, химии, биологии, истории и т. д., которых в последнее время насчитывается несколько тысяч, так и наука, как специфическая форма человеческой деятельности. Такая наука представляет собой целостное образование, частями которого выступают отдельные конкретные науки. Можно подумать, что именно наука как целое является предметом философии науки.

Что касается философских проблем науки, то эта область исследования представляет значительный интерес и здесь были получены важные результаты, находящие эффективное применение в практической деятельности. Они способствуют развитию отдельных наук и оказывают позитивное влияние на разработку современной научной методологии.

Что касается собственно философии науки, то здесь скорее речь идет о науке как компоненте культуры, специфической сфере человеческой деятельности [1]. Сюда можно отнести исследование процессов формирования мировоззренческих и ценностных установок членов научного сообщества в условиях интенсивного развития науки в рамках той или иной цивилизации.

Окружающий нас мир, взятый во всем его многообразии, является объектом изучения как философии, так и отдельных наук, как ес-

тественных, так и гуманитарных. Этот мир интересует науку с точки зрения постижения его закономерностей, т. е. отдельных фрагментов и даже отдельных объектов, преимущественно материальных. Скажем, физику интересуют, прежде всего, физические объекты, химию — химические, биологию — биологические и т. п. Наука изначально ориентирована на исследование глубинных закономерностей, сущностей разных порядков в той или иной области с целью преобразования отдельных фрагментов действительности. Разумеется, такая практически-преобразовательная ориентация науки уже предполагает глубокий, но все же односторонний, фрагментарный подход к действительности, ибо преобразовывать можно только отдельные части мира, но не мир в целом.

Что же касается философии, то ее, прежде всего, интересует мир как целое. Поэтому для нее наиболее значимыми будут интегративные характеристики этого мира. Но в последние десятилетия уже не вызывает сомнений, что полноценные знания о мире могут быть получены не только в сфере науки, но и в областях, лежащих за ее пределами (религия, философия, искусство и пр.).

Различная исходная ориентированность науки и философии предопределяет и их различную структуру. Поскольку речь идет о философии науки как о некоторой самостоятельной дисциплине, то в ней должны быть представлены все основные разделы философии, но в несколько трансформированном виде. Здесь вполне резонно говорить об онтологии, гносеологии, аксиологии и т. п. Правомерно поставить вопрос и о научно-философском мировоззрении, в котором представлен обобщенный взгляд на мир, на место отдельных явлений в этом мире и о месте человека среди этих явлений, но уже с точки зрения общенаучных принципов.

Можно сказать, что это рационалистическое мировоззрение, из которого стремятся по возможности исключить все иррациональные (образно-эмоциональные и пр.) элементы. Тем самым обнаруживается явное отличие научно-философского мировоззрения от собственно философского, в рамках которого органически сочетаются как рациональные, так и иррациональные компоненты. Отсюда становятся понятными те трудности, которые возникают при осмыслении духовного мира в рамках научно-философского мировоззрения.

По мере формирования научно-философского мировоззрения все более начинает ощущаться его неполнота и односторонность, отчужденность от духовного, иррационального (образно-эмоционального), уникального, неповторимого. Среди выдающихся деятелей науки всегда существовала тенденция преодоления научно-философского мировоззрения путем включения иррациональных моментов в научные

картины мира, творческие акты и т. п. В последние десятилетия это начало проявляться в широком использовании иррациональных по своему существу принципов, таких как красота и гармония (Пифагор, П. Дирак, С. Ковалевская и т. д.), вера (В. Гейзенберг, П. Флоренский, Тейяр де Шарден и пр.), этика (А. Эйнштейн, Р. Оппенгеймер, А. Сахаров и т. п.), чувство меры. При этом чем интенсивнее развивается наука, тем чаще ее представители начинают обращаться к таким принципам. В этом контексте весьма показательно высказывание А. Эйнштейна о том, что чтение романов Достоевского дает ему для решения чисто научных проблем несравненно больше, чем чтение трудов математика Гаусса. Подобные высказывания среди выдающихся деятелей современной науки встречаются довольно часто.

Более того, многие выдающиеся ученые нередко высказываются в том смысле, что любой материальный объект имеет духовное измерение. Наиболее четко это выразил Д. И. Менделеев в утверждении, что всякий материальный объект, наряду с такими характеристиками, как вещество и поле, имеет и духовную координату. Правда, современное состояние науки еще не позволяет полностью учесть последнюю, что станет возможным только в весьма отдаленном будущем. Аналогичные высказывания встречаются в работах В. И. Вернадского и других крупных ученых. Это значит, что все они отдают себе отчет в ограниченности научно-философского мировоззрения, что не мешает им успешно работать в тех или иных сферах науки, но одновременно предостерегает от абсолютизации получаемых результатов.

Бурное развитие науки в XIX—XX столетиях не раз порождало иллюзию, что рационалистических (научных) представлений вполне достаточно для адекватного понимания действительности. Легко заметить, что как только в той или иной науке возникает убеждение, что она может объяснить все многообразие мира исходя из своей собственной парадигмы, так сразу же интерес к философии резко падал или исчезал вовсе. Хорошо известно, что такая ситуация в свое время возникла в классической физике. Однако как только наука начинает осознавать неосновательность своих претензий на исчерпывающее постижение мира как целого, интерес к философии неизменно начинал возрастать, что можно наблюдать и в настоящее время.

В рамках философии науки решается также вопрос о границах науки, о соотношении научного и вненаучного знания, о специфике взаимосвязи науки с такими сферами человеческой деятельности, как искусство, религия, оккультизм и пр. Философия науки позволяет по-новому посмотреть на процесс научного творчества, выявить в нем динамику рациональных и иррациональных компонент. В конечном счете философия науки, разграничивая сферы человеческой деятель-

ности, создает основу для организации диалога человека и природы. Философия науки не только регулирует развитие отдельных наук, но предостерегает их от ложных путей. Например, в контексте науки сформировалось убеждение, что материальный мир является единственной реальностью, а духовные процессы есть нечто производное от материи, постепенно формирующееся в ходе эволюции. Однако многочисленные попытки вывести духовное из материального неизменно оказывались неудачными и приводили к ненужным затратам труда и средств. С точки же зрения философии следует признать, что материальное и духовное взаимно дополняют друг друга, друг без друга не существуют и изначально образуют неразрывное единство. Такое мироощущение присуще не только философу и ученому. Еще острее необходимость единства, гармонии материи и духа присуща людям искусства. Это очень хорошо выразил А. Фет словами:

Два мира властвуют от века.
Два равноправных бытия:
Один объемлет человека,
Другой — душа и мысль моя.

При таком подходе формируется существенно иная картина мира, в которой человек уже может найти себе место. Здесь в известном смысле допускается одушевленность всей природы, в том числе и нашей планеты, а потому человек может вести с ней плодотворный диалог. Надо сказать, что проблема материально-духовной реальности за последнее столетие не раз ставилась как учеными, так и философами (учение о ноосфере В. И. Вернадского и др.).

Разумеется, духовная компонента реальности в рамках науки носит подчиненный характер и проявляется только в той мере, в какой на нее могут быть распространены некоторые закономерности материальной действительности. Вообще, признание в рамках науки духовно-материальной реальности создает принципиально новую ситуацию и открывает широкие горизонты как в теоретических, так и в прикладных исследованиях.

Не следует также забывать, что каждая научная теория всегда дает односторонний взгляд на действительность. Более того, чем совершеннее теория, тем она более односторонняя. С точки зрения науки, познавательная процедура развертывается в рамках теории и замыкается на логико-математическую схему, если речь идет об естественных науках. Что же касается знания об объектах, не охватываемых данной научной концепцией, то они добываются совершенно иными методами, в частности с помощью интуиции, которая предполагает выход за рамки познавательных традиционных процедур, характерных для науки. Из сказанного вытекает, что философия науки пред-

ставляет собой попытку увидеть мир как целое через призму науки. Естественно, такое видение не может быть реализовано в рамках науки. Философия науки позволяет в рамках научного сообщества выработать специфические системы ценностей, в основе которых лежат идеалы научности, которые позволяют сформировать новые позиции по отношению к миру. Такие взгляды дают возможность увидеть в этом мире нечто новое, что ранее ускользало от внимания ученого.

Философия науки отвлекается от отдельных конкретных наук, рассматривает науку как целостный единый организм, науку как таковую. Философию науки, прежде всего, интересуют инварианты, присущие всем наукам, как естественным, так и гуманитарным. Наука как таковая характеризуется такими чертами, как рациональность, ориентированность на постижение закономерностей, на преобразование действительности в интересах человека, ограниченность рамками преимущественно материальных процессов и т. п.

Естественно, в силу материалистической ориентированности науки и философия науки сближается с материализмом. Отсюда не случайны и многочисленные попытки материалистически истолковать и так называемые «науки о духе». При этом становится понятным, почему в онтологическом плане мир часто представляется как движущаяся материя, а логика и математика доминируют в гносеологии, оттесняя на задний план веру, интуицию и пр. В качестве научного идеала начинает признаваться исключительно эмпирическая обоснованность, и естественно, на передний план выдвигается практическая значимость.

Некоторые авторы справедливо указывают, что наука возникла в связи со специфическими свойствами национального характера древних греков, такими как внутренняя активность людей, направленная вовне, предприимчивость, ориентированность преимущественно на внешний мир, свобода самовыражения и т. д. Все это нашло свое выражение в рационалистическом стиле мышления, антропоцентризме, стремлении к устойчивости и стабильности. В таких условиях формировались жесткая система ценностей и вполне определенное рационалистическое мировоззрение, которое затем получило название «научного мировоззрения» [2].

В этом контексте становится понятным, почему наука концентрирует внимание на законах и закономерностях, прежде всего на законах материальной действительности, т. е. на совокупностях всеобщих, необходимых, устойчивых и повторяющихся связей и отношений. Все, что лежит за их пределами, т. е. явления неповторимые, уникальные, не воспроизводимые интересуют ученых в гораздо меньшей степени. В этом заключается и сила и слабость науки. При этом

надо отдавать себе отчет, что это хотя и очень важный, но все же односторонний подход к реальности.

Мы хорошо знаем, что наряду с наукой существуют и другие формы освоения мира, которые строятся на существенно иных принципах, но дают знание столь же адекватное, как и наука, но лежащее за ее пределами [3]. Скажем, искусство позволяет проникать в глубинные сущности человека через образно-эмоциональные феномены, которые не допускают рационального выражения, а религия, в частности религия христианская, строится на базе уникальных событий, которые в принципе не могут быть воспроизведены в нашем мире. Ведь христианский Символ веры кладет в основу уникальность Иисуса Христа, в частности акт Его Воскресения, Вознесения.

Даже когда речь идет о гуманитарных науках, имеющих дело с реальностью нематериальной, таких, как история, психология, социология и некоторые другие, то в них опять-таки речь идет, прежде всего, о законах и закономерностях.

Если мы исходим из того, что мир един, то это предполагает неразрывную связь различных компонент этого мира, в частности таких максимально удаленных друг от друга, как духовной и материальной. Наличие такого единства позволяет говорить о дополнительности методов их постижения. Поэтому методы науки, ориентированные преимущественно на исследование материальной компоненты, должны находить применение в процессе овладения духовной сферой. Однако в этой области не следует переоценивать их значение, на что не раз указывали выдающиеся мыслители (И. Кант, И. Павлов, П. Флоренский и другие).

Культура современного общества представляет собой сложное целостное динамическое образование, в котором органично сочетаются различные компоненты, как материальные, так и духовные. Синтез таких компонент позволяет получить целостное представление о природе, обществе и человеке. Доминирование одной из них или группы таковых, будь то наука, искусство, религия или что-либо иное, нарушает целостность культуры и порождает одностороннее представление о мире.

В такой ситуации особую актуальность приобретает проблема восстановления целостности культуры и гармонии ее компонент. И, прежде всего, здесь следует трезво оценить науку, ее возможности и перспективы. Философский анализ науки естественно выдвигается на первый план.

Характерной чертой научного знания является его рационалистический, систематизированный характер и этим оно кардинально отличается от всех видов вненаучного знания. Но систематизированное

знание есть в известном смысле знание отчужденное, безличное. Такое обезличенное знание становится объектом манипуляций, что часто приводит к негативным последствиям (генная инженерия, компьютерная виртуальная реальность, создание средств массового поражения и пр.). В процессе своей деятельности ученый получает и систематизирует знание и тем самым теряет над ним контроль.

Направляя свою внутреннюю активность на исследование и преобразование материального мира, ученый пытается овладеть им, проникнуть в его сущность. Но реальный объект по сути своей бесконечен и, чтобы постичь его, он должен быть конечным, а следовательно, ограниченным и деформированным. И не удивительно, что на высших стадиях своего развития наука имеет дело не с реальными, а идеализированными объектами, в которых удерживаются только те свойства, которые необходимы для формирования тех или иных законов. Наука работает не с реальностью как таковой, а с трансформированной реальностью, удерживающей одну или несколько граней действительности.

Разумеется, стремление выработать более адекватное представление о действительности предполагает учет и других ее граней, от которых ранее выгодно было отвлекаться. Но это уже требует перехода к новым теоретическим представлениям. Поэтому наука вынуждена постоянно менять свои представления о мире, создавать новые картины мира.

Получается, что в ходе развития науки постоянно изменяются онтологические представления о действительности. На разных этапах ее развития эти представления могут значительно отличаться друг от друга, что фиксируется в картинах мира, постоянно сменяющих друг друга во времени. Достаточно сопоставить картины мира античного атомизма, ньютонианскую физику, теорию относительности и квантовую физику.

В общем можно сказать, что в ходе своего развития наука подходит к выработке такой картины мира, в которой более адекватно отражаются онтологические представления о мире. Но при этом основной акцент все же делается не на материальной стороне мира. Духовный аспект, разумеется, также находит свое выражение, но односторонне, только в той своей части, где могут быть использованы научные представления. Скажем, наука может дать детальный анализ человеческого тела и кое-что сказать по поводу духовных процессов (психических, ментальных и т. п.), но она не в состоянии постичь их глубинные сущности. Многочисленные попытки использования традиционной науки для анализа духовных процессов не дали ожидаемых результатов.

В контексте науки картина мира всегда остается неполной, ибо в нее очень плохо вписывается человек с его многообразным духовным миром. В ходе развития науки постоянно происходит изменение взглядов на ее онтологические основания, что находит свое выражение в смене картин мира. Здесь естественно возникает потребность в синтезе таких картин мира, что осуществляется в рамках междисциплинарных подходов.

В наши дни наука вынуждена признать наличие знаний, полученных за ее пределами. Но при этом предполагается, что на более высоких ступенях развития науки эти знания будут формализованы. Знание же, которое принципиально не может быть получено в рамках рационалистических представлений, не признается наукой и относится к области веры и откровения. Такой подход фактически исключает диалог между наукой и другими видами духовной деятельности (религией, искусством и проч.), что в конечном счете ведет к ее изоляции.

Следует, однако, иметь в виду, что когда мы говорим о гносеологических аспектах науки, то в наши дни вкладываем в это понятие несколько иной смысл, чем это было, скажем, в эпоху Возрождения или даже в прошлом веке. Современный ученый, особенно представитель естественных наук, явно переоценивает значение логики и математики в познавательном процессе. Его идеалом является построение такой концепции, которая целиком базируется на логике и математике. Такой ученый фактически продолжает линию Г. Галилея, который был глубоко убежден, что природа говорит языком математики. Но ведь «языком математики» говорит, например, та же астрология, которую ученые никак не соглашаются считать полноправной наукой.

Современный биолог с удивлением отмечает, что для его коллег в средние века и эпоху Возрождения совершенно фантастические, с нашей точки зрения, образы типа зодиакальных животных, химер, драконов и т. п. были столь же реальны, как и самые обычные змеи, ящерицы, рыбы и тритоны. И, надо сказать, это не помешало им делать выдающиеся открытия, которые вошли в «золотой фонд» современной науки. В наше время как для необразованных людей, так и для известных ученых такие феномены как НЛО (неопознанные летающие объекты), лешие, русалки, домовые, биополя и т. п., обладают такой же степенью реальности, как коровы, лошади, самолеты и планеты. Поэтому столь часто мы наблюдаем попытки распространить гносеологические процедуры науки и на эти объекты (фотографирование призраков, анализ материальных следов, оставленных НЛО, использование особенностей линий человеческой руки для диагностики психических и соматических заболеваний и т. д.).

Все многочисленные попытки проведения четких разграничительных линий между реальными и фантастическими объектами не дали ожидаемых результатов. Интересно, что по мере проникновения в глубинные сущности обычных материальных объектов классическая наука экспериментально фиксирует такие их особенности, которые явно выходят за пределы традиционных научных представлений. Скажем, Ф. Капра приходит к выводу, что эмпирический материал современной квантовой физики лучше укладывается в схемы, характерные для буддийской традиции, которая считается фантастической с точки зрения классической науки [4]. Проникновение в сущность процессов, протекающих на нашей планете, приводит к выводу, что Земля представляет собой живой суперорганизм. Этот вывод также никак не укладывается в схему традиционных учений о Земле.

Из всего сказанного вытекает, что в гносеологическом плане наука ориентируется на рационализм и стремится исключить все моменты иррационального (образно-эмоционального), субъективного и т. п. Это, конечно, придает ей логическую стройность и монументальность, но резко сужает горизонты сознания ученого, ограничивает сферу ее применимости.

В связи с этим несколько иное звучание приобретает и аксиологический аспект науки. Известно, что истинной ценностью наука является только в контексте духовной жизни европейского общества. Разумеется, речь идет о процессе освоения и преобразования материальной действительности, а не о результатах такого процесса. Результаты же научной и технической деятельности, современные технологии и т. п. представляют известную ценность для любого общества и для каждого нормального человека. Но это вовсе не означает, что в качестве ценностей всеми будут признаваться процессы, установки и ориентации, порождающие такие результаты. Действительно, основы, на которых строится наука, зачастую находятся в явном противоречии с фундаментальными установками (нравственными, религиозными, правовыми и пр.) тех или иных цивилизаций.

Обычно ценности определяют как специфически социальные характеристики объектов, выявляющие их положительное или отрицательное значение для человека и общества. Понятно, что результаты научной деятельности можно рассматривать как ценности.

§ 2. Роль социально-этических идеалов в науке

Выше говорилось, что наука представляет собой явно выраженное целостное образование, частями которого являются отдельные конкретные науки. Тем самым ученый оказывается одновременно включенным и в отдельные науки (в одну или несколько) и в целое.

Нами было показано, что механизмы такого включения оказываются принципиально различными.

Такая двойственная система включения в целое и в отдельные части не является исключением. Она хорошо прослеживается и на уровне социума. Каждый человек в любой момент времени оказывается одновременно включенным в большое количество социальных структур (семейных, производственных, партийных, конфессиональных, образовательных и т. д.) и в каждой из них приобретает вполне определенные качества. Но одновременно он оказывается включенным и в социум как целое. Различие состоит в том, что в первом случае процесс включения проходит через контроль сознания, а в другом — нет [5]. Действительно, включаясь, например, в структуру образования, человек прекрасно понимает, что для такого включения необходимо приобрести определенный объем знаний, иметь соответствующие склонности и т. п. Он, хотя бы в общих чертах, представляет себе, что он будет иметь в результате такого включения. Но, включаясь одновременно, скажем, в российский социум как целое, человек также приобретает определенные черты, одновременно присущие всем людям данного социума, выступающие обычно в виде черт национального характера. Но об этом человек обычно ничего не знает и они обнаруживаются тогда, когда он попадает в другой социум. Для него часто оказывается совершенно неожиданным, когда обнаруживается, что он негативно относится к порядку, праву, собственности, государству, обладает широтой взглядов на мир, высоким уровнем духовности и т. п.

Примерно в такой же ситуации находится и ученый, включенный в конкретную науку и в целостную систему наук. Настоящий ученый в своей деятельности руководствуется не только мотивами, связанными с получением конкретного результата (разработкой теории, постановкой эксперимента, созданием машин, приборов и пр.), но одновременно и такими, о которых и не подозревает (этическими и эстетическими идеалами, красотой, гармонией, чувством меры и т. п.). К последним принадлежат и идеалы научности, свойственные каждому ученому, в какой бы области он ни работал. На ранних этапах развития общества и науки такие идеалы могут варьировать, но они никогда не исчезают, пока существует наука как специфическая форма человеческой деятельности. Среди идеалов называют такие, как этические нормы, красота, гармония, стремление к истине, эмпирическая проверяемость получаемых результатов, использование математических методов, если речь идет о естественных науках и т. д. Однако осознание таких идеалов, часто довольно смутное, обычно имеет место в тех случаях, когда ученый выходит за пределы науки и

включается в другие сферы деятельности (политика, религия, социальные движения, философия, экология, обыденная жизнь и пр.).

Идеалы, на которые ориентируется наука, отнюдь не всегда совпадают с идеалами, на которые ориентируется тот или иной социум. Такое несовпадение приобретает особенно острый характер в рамках тоталитарных режимов, где идеалы тех или иных социальных групп оформляются в виде определенных идеологических стереотипов, принудительно навязываемых всем членам общества, в том числе и ученым. Отсюда становится понятным, почему возникли гонения на науку в условиях сталинистского режима в Советской России и в нацистской Германии. Попытки навязать науке несвойственные ей идеалы неизбежно приводят к ее деформации в форме милитаризации, мистификации, а то и прямых запретов и насильственного уничтожения отдельных научных направлений. Достаточно вспомнить ликвидацию в Советской России таких направлений, как генетика, психоанализ, кибернетика и др., или подмену науки мистическими и оккультными конструкциями в гитлеровской Германии.

Идеалы научности, соотнесенные с наукой как целым, часто приобретают общечеловеческий характер. Скажем, во все времена достижение человеческого счастья было идеалом общества и в наши дни он выступает как важный момент деятельности ученого. Разумеется, такой идеал может пониматься по-разному в зависимости от конкретной ситуации. Одни видят счастье в удовлетворении примитивных материальных потребностей, а другие — в совершенствовании духовной жизни. И в зависимости от того, какая точка зрения будет доминировать в те или иные эпохи, наука будет ориентироваться на реализацию той или иной формы этого идеала.

Скажем, в античности господствовало убеждение, что разум, интеллект являются гарантом человеческого счастья. Сократ был уверен, что если человек знает, как надо себя вести, то он будет поступать правильно и достигнет блаженства. Отсюда и общественный идеал, в том числе и идеал научности, — это, прежде всего, достижение гармонии, справедливости и блага. Такой идеал предполагает рациональность, ясность, четкость и чувство меры. В те времена всем этим условиям удовлетворяли геометрия и логика. И с тех пор в науке укрепилось мнение, что широкое использование математического аппарата является критерием и идеалом научности, по крайней мере, в естественных науках. И многие современные ученые глубоко убеждены в том, что уровень развития той или иной науки определяется масштабами использования в ней математического аппарата.

В средние века счастье стало ассоциироваться с миром божественным, небесным, где наука мало компетентна. И не случайно ей было

отведено место служанки богословия. Существовало глубокое убеждение, что в сущности вещей всегда присутствуют следы божественного творения. Отсюда идеалом науки становится ее ориентированность на поиски сущностей, ибо «большое знание приближает нас к Богу, тогда как малое удаляет нас от него». Этот идеал также сохраняется и в наши дни. Многие выдающиеся ученые нашего времени призывают к тому, что основной задачей науки является проникновение в глубинные сущности изучаемого объекта. Но такая установка зачастую ведет к игнорированию прикладных исследований, а затем и к отрыву науки от практических потребностей человека, уход в абстракции, в поиски последних, часто неизменных и божественных основ мироздания.

Капитализм привел к изменению идеала научности и характера самой науки. Умами людей овладела иллюзия, что счастье человека достигается удовлетворением его чувственно-материальных потребностей. Эта иллюзия затем была воспринята марксизмом. В этих условиях наука начинает ориентироваться на исследование, прежде всего, чувственно воспринимаемых объектов, в результате чего абсолютизируется эмпирический уровень и в науке начинает доминировать идеал эмпирической проверяемости. Интерес к поискам глубинных сущностей явно падает. Примитивный культ полезности и успеха получает в наши дни широкое распространение в американском прагматизме. Хотя капитализм в известном смысле стимулировал развитие науки, но одновременно ограничил ее рамками эмпиризма и рационализма. Такая ориентированность науки совпала с тенденцией, идущей от эпохи Возрождения (Г. Галилей и др.) и сводящейся к тому, что наука должна по возможности освобождаться от всего субъективного. В этой ситуации эмпирическая проверяемость всех утверждений действительно становится идеалом науки.

В наши дни на первый план явно выдвигается этический идеал науки. На это обстоятельство постоянно обращают внимание выдающиеся ученые современности. Особенно остро сложившуюся в науке ситуацию переживают представители естественных наук, которые глубоко убеждены, что в наше время именно этический идеал должен доминировать над всеми остальными и определять направление деятельности ученого (А. Эйнштейн, П. Дирак, Б. Рассел, А. Сахаров и др.). Собственно говоря, в контексте философии мысль о доминирующей роли этики в развитии науки и техники была в свое время высказана Н. Ф. Федоровым. Он писал, что если наука и техника не ориентированы на этически значимые цели, то они неизбежно превращаются в орудия уничтожения и самоуничтожения [6].

Следует отметить, что этико-гуманистический идеал науки резко расширяет границы сознания ученого. Как уже говорилось, Д. И. Мен-

делеев признавал, что все материальные объекты обязательно должны иметь духовное измерение. Н. Бор прямо говорил, что будущая физика должна включать в себя сознание, а И. Е. Тамм писал, что если кто-либо хочет стать настоящим физиком, то он не должен исключать возможность существования иных форм реальности, отличных от материальной действительности. Аналогичные высказывания часто встречаются и у других представителей естественных наук, признающих важность этического идеала.

Учет этического идеала позволяет лучше понять сложную и противоречивую ситуацию, которая складывается в процессе взаимодействия наук, прежде всего естественных, с военно-промышленным комплексом (ВПК). На современном историческом этапе ВПК не может существовать без использования результатов, получаемых в науке (в физике, химии и пр.). Поэтому вполне естественно, что он стимулирует развитие отдельных отраслей таких наук путем дополнительного финансирования, создания благоприятных условий для работы ученых и т. п.

Но не следует забывать, что ВПК есть система, не ориентированная на этические идеалы и открыто производящая средства разрушения и уничтожения, независимо от того, какой социум она обслуживает. Поэтому ученый, не порывающий со своей наукой, изначально находится в состоянии конфронтации с теми идеалами, которых придерживаются люди, обслуживающие ВПК. Поэтому мы постоянно сталкиваемся с конфликтными и часто трагическими для человека ситуациями, когда он, как крупный ученый, оказывается вынужденным работать в интересах ВПК (Р. Оппенгеймер, А. Сахаров и многие другие).

Иногда можно встретить точку зрения, что ВПК якобы способствует развитию естественных наук в XX столетии (в частности, физики). Нам представляется, что это не так. ВПК активно и, надо сказать, часто очень эффективно использует результаты научной деятельности. Однако ни материальное стимулирование той же физики, ни освобождение ее от идеологического прессинга в Советской России не стимулировали научного творчества. Здесь разрабатывались в основном прикладные аспекты и особенно их технические приложения. А система образования готовила не столько ученых, сколько технократов, хотя и в хорошем смысле слова. И хотя инженерная мысль нередко давала блестящие результаты, но при этом формировалась такая духовная ситуация, которая несколько позднее, начиная примерно с 70-х годов, закономерно вела к деградации [7].

Анализ идеалов научности есть важная задача философии науки. Отдельные науки не могут решить этой проблемы в силу того, что эти идеалы соотносятся с наукой как целым. Кроме того, идеал представ-

ляет собой синтез рационального и иррационального (образно-эмоционального и пр.). Философию науки интересуют прежде всего интегративные, междисциплинарные подходы к исследованию тех или иных процессов.

Итак, философия науки отвлекается от отдельных конкретных наук и рассматривает науку как целое, как результат синтеза отдельных компонент. Ее интересуют, прежде всего, некоторые инварианты, присущие всем наукам, как естественным, так и гуманитарным. Поэтому получаемые здесь результаты носят универсальный характер. Конечно, тенденции развития науки как целого не всегда совпадают с тенденциями отдельных конкретных наук.

В силу ориентированности науки на изучение материальной природы, философия науки неизбежно сближается с материализмом. Отсюда не случайны многочисленные попытки материалистического истолкования так называемых «наук о духе». Возможно, с этим связано и изменение функций философии в рамках науки. В онтологическом плане мир рассматривается как движущаяся материя, логика и математика начинают доминировать в гносеологии, вытесняя веру, интуицию и пр. В качестве научного идеала начинает преобладать эмпирическая обоснованность, и на первый план выдвигается практическая значимость. Все эти параметры затем пытаются перенести на все другие области человеческой деятельности.

Известно, что исторически формировались такие идеалы науки, как математический, физический, идеал эмпирической проверяемости полученных результатов и т. п. Затем они экстраполировались на все существующие науки. Нам кажется такой путь мало перспективным.

Философия науки говорит, что идеалы научности должны относиться ко всем без исключения наукам. Но так как наука возникает и функционирует в интересах человека, то такие идеалы должны быть связаны с человеком. Поэтому наиболее значительным в настоящее время, как мы видели выше, является этический идеал.

Литература:

1. Степин В. С. Философская антропология и философия науки. М., 1992. Гл. 2.

2. Вернадский В. И. Философские мысли натуралиста. М., 1988. Гл. 1.

3. Знание за пределами науки / Под ред. И. Т. Касавина. М., 1996.

4. Капра Ф. Дао физики. СПб., 1996. Гл. 1.

5. Зобов Р. А., Обухов В. Л., Сугакова Л. И. Основы человековедения. Человек как микрокосм. М., 1999.

6. Федоров Н. Ф. Философия общего дела. Соч. М., 1982.

7. Шаповалов Е. А. Русские вопросы философии техники. СПб., 1999.

ГЛАВА 11.

НАУЧНАЯ ТЕОРИЯ, ЕЕ ПОЗНАВАТЕЛЬНЫЙ СТАТУС И ФУНКЦИИ

§ 1. Общее понятие научной теории и ее структуры

В философии науки общепризнанным является мнение, согласно которому наука смотрит на мир посредством теорий. Когда мы говорим о картине мира, которая появляется перед нами в свете современной науки, то основными компонентами этой картины являются главные признанные физические и космологические теории (такие, как классическая механика, теория относительности, теория строения атома, квантовая теория и пр.), биологические теории (теория эволюции, наследования и т. п.), психологические теории (психоанализ, теория личности, запоминания и т. д.), социологические и политические теории (общественных преобразований, культурной эволюции, государства, закона), экономические теории (рыночной экономики, добавочной стоимости, цикличности кризисов, роли денег в экономике) и прочие.

Все эти и прочие теории не только упорядочивают наши знания о мире природы и о нас самих, но также, во многих случаях, вообще делают их возможными и обусловливают — вместе с развитием науки — все лучшее понимание мира. Мы, конечно, различаем здесь разговорное понимание слова «теория», обозначающее чьи-то взгляды, убеждения, более или менее упорядоченную или обусловленную концепцию, доктрину и т. п., и понимание теории в философии и методологии науки, хотя и здесь оно далеко не однозначно.

Под одним из значений теории подразумевается комплекс утверждений, предлагающих решение определенной *исследовательской проблемы*, то есть свод (систему) тезисов, связанных с целым рядом других производных утверждений, являющихся следствием, уточнением, дополнением исходных положений, либо выводами, сделанными на их основании. В этом смысле слово «теория» используется для определения теории естественного отбора Дарвина, теории цикличности кризисов в рыночной экономике или теории Великого взрыва и эволюции Вселенной, а также многих других. С другой стороны, теория — это связная в методологическом отношении и в отношении используемых понятий система утверждений, описывающих строго *определенную сферу действительности* (класс объектов), например математических структур, физических систем, химических процессов, биологических систем, общественных взаимоотношений. Говоря о

теории, подразумевают алгебру Буля, молекулярную теорию газов, теорию игр, теорию формальных групп в социологии и т. п. Различия между указанными понятиями теории являются следствием различного методологического подхода, так как в первом случае тем, что определяет сферу теории, является проблема (или шире — исследовательская проблематика), а во втором — область исследований. При этом сферы указанных понятий не обособлены, а при определенном способе их интерпретации могут даже считаться тождественными: ведь каждая проблема формулируется по отношению к какой-то сфере деятельности, а в основе выделения какой-либо области исследований всегда лежит определенная проблематика.

Согласно К. Попперу, каждая теория является попыткой решить определенную проблему: «Когда не понята проблемная ситуация, породившая теорию, теория лишена смысла, значит, ее невозможно понять соответствующим образом».

Общепринято также, что положения теории должны иметь универсальный и обязательный характер, то есть они должны касаться определенных общих зависимостей, выходящих по своей важности за пределы изученных фактов, а эти зависимости должны быть абсолютно обязательными в данной сфере действительности при определенных условиях. Поэтому к теории не относятся описания событий, фактографический материал или то, что установили историки (хотя они могут содержать некоторые обобщения, выходящие за пределы изучаемого), так как никакое описание былых событий само по себе не является теорией.

Теории, формулируемые на почве различных научных дисциплин, обычно *представляют собой системы, характеризующиеся довольно связной формальной структурой* (то есть они связаны не только по существу вследствие того, что они относятся к одной сфере действительности), *которую определяют логические связи между положениями теории, а также логические связи между ее терминами*. Наряду с этим, теории должны отвечать характерным для данной отрасли знаний методологическим критериям, функционирующим в рамках принятой исследовательской практики.

Обычно среди положений теории выделяют основные тезисы и категории понятий, по отношению к которым остальные утверждения и понятия являются либо логическими производными (выводятся из них), либо их уточнениями и дополнениями. Также и среди терминов теории выделяются специфические термины (связанные с ее предметом), причем некоторые из них выполняют роль ключевых понятий (иногда их называют *центральными категориями* данной теории), а остальные либо определяются с их помощью, либо вводятся для уточнения и дополнения системы понятий данной теории.

Если все положения теории логически выведены из ее основных тезисов, то такую теорию называют аксиоматической системой. Аксиоматической потому, что ее основными положениями являются исходные тезисы, которые не доказываются на почве других утверждений системы, а сами служат для доказательства всех прочих утверждений. Выделение аксиом связано также с признанием роли главных положений теории: не только первичных (так как все остальные из них выводятся), но и особенно важных. Совокупность аксиом дедуктивной системы называют *аксиоматикой*, а действия, направленные на представление определенной отрасли знаний в виде дедуктивной системы, — *аксиоматизацией*.

Создателями метода конструирования такой теоретической системы (аксиоматического метода) считаются Г. Фреге, Д. Пеано, а также Д. Хилберт (действующий во второй половине XIX в. и начале XX в.). Согласно установленным ими критериям, аксиоматизированная система должна отвечать следующим требованиям:

— должны быть точно определены способы доказательства утверждений в пределах системы (ее формальные основы), то есть дедуктивные умозаключения, определяющие отношение следствия между выводом и принятыми посылками; одновременно должен быть определен перечень логических и математических терминов, необходимых для формулирования утверждений системы;

— должны быть определены так называемые первичные термины теории;

— каждый термин, используемый в аксиомах или утверждениях теории, должен быть либо одним из принятых логических или математических терминов, либо первичным термином, либо термином, который был предварительно определен с помощью первичных терминов теории (такой термин называют «вторичным»).

Аксиоматизируя научную теорию, стремятся отделить ее логическую структуру от интуитивных или эмпирических элементов, которые могут ассоциироваться с ее утверждениями. Эти элементы могут быть различными, в то время как логическую структуру теории составляют логические связи между ее утверждениями (которые заключаются в производности утверждений или в ее отсутствии — в этом последнем случае говорят о *независимости* утверждений), а также логические связи между ее специфическими терминами, то есть их взаимоопределяемость. Если нет возможности определить термины данной теории с помощью любых других ее терминов, то (так же, как и в случае отсутствия производности утверждений) говорят о *независимости* терминов.

До сформулирования метода аксиоматизации теории в его современном виде (то есть до конца XIX в.) аксиомы должны были быть нео-

споримыми предложениями, то есть их истинность не могла вызывать никаких сомнений, они должны были быть внутренне очевидными. Это требование было опровержено Д. Хилбертом, который, исследуя аксиоматику евклидовой и неевклидовых геометрий, пришел к выводу, что аксиомы выполняют в математических системах роль неявных определений первичных терминов этих систем (то есть они ограничивают допустимые способы понимания этих терминов). Поэтому формальные системы, выводящиеся из различных аксиом, являются равноправными (при условии, что они внутренне не противоречивы), а при выборе аксиоматики специалисты могут руководствоваться различными (однако не произвольными) практическими критериями, такими как «коммуникативность» аксиом, заключающаяся в их «интуитивности» и «простоте», «ясность» взаимосвязей между аксиомами и независимость аксиоматики (понимая ее не только как независимость любой аксиомы от остальных, но и как независимость каждого первичного термина).

Формалистическая модель научной теории привлекала внимание ученых — естествоведов и философов науки, так как, с одной стороны, казалось, что она выполняет все формальные требования, предоставляющие возможность полного осуществления современного (начиная с Галилея) идеала науки, заключающегося в количественном (выраженном на языке математики) описании действительности, а с другой — открывала практически неограниченные возможности дальнейшего развития и совершенствования научного познания. Сформулирование первой полной системы математической логики, охватывающей и обобщающей все методы дедуктивных умозаключений, включая математику, а также революция в физике, совершающаяся в первые десятилетия XX в., как будто подтверждали эти ожидания и побуждали к изучению логических процессов, фактически используемых в разработке гипотез и теорий в области естественных наук, а также формальных требований, структуры, познавательного статуса и функций научных теорий. Эти исследования привели к выводу, что теории эмпирических наук не отвечают формалистическому идеалу аксиоматизированной, строго дедуктивной системы. Они также привели к созданию так называемой «стандартной концепции научной теории».

§ 2. Стандартная концепция научной теории и практика научных исследований

Анализ современной исследовательской практики и различных примеров из истории развития естественных наук отчетливо показал, что теории эмпирических наук, по крайней мере, по трем важным соображениям не отвечают вышеуказанному формалистическому идеалу строго дедуктивной системы.

Во-первых, так происходит потому, что в каждой эмпирической науке (на определенном этапе ее развития) ученые молча принимают ряд философских предпосылок (онтологических, эпистемологических, аксиологических), которые ими вообще не осознаются; следовательно, они не могут быть ясно сформулированы на языке данной теории, являясь, вместе с тем, неотъемлемым элементом ее исходных предпосылок. Это философские основы научной теории, касающиеся вопросов реальности, материальности (естественности), познаваемости действительности, реальности (объективности), обусловленности событий и взаимосвязей между ними, ценности знаний, смысла и цели научной работы и т. п. Поэтому ни одна из великих теорий не может быть полностью аксиоматизирована (формализируются лишь некоторые их фрагменты или теории, охватывающие какую-то узкую область и не играющие в науке серьезной роли).

Во-вторых, поскольку научные теории и формулируемые в их пределах законы носят идеализационный характер (они представляют собой упрощенные модели действительных зависимостей, не учитывающие в принципе побочных факторов, признанных на данном этапе обобщения несущественными), то переход в рамках данной теории к очередным, менее обобщенным утверждениям (характеризующимся меньшим числом идеализационных, упрощающих предпосылок и, следовательно, большей конкретностью) требует принятия во внимание, наряду с правилами дедукции (логических умозаключений), так называемых принципов конкретизации (отказа от идеализационных, упрощающих предпосылок), которые позволяют сопоставить утверждения теории с реальной действительностью. Указанные принципы конкретизации, принимаемые и функционирующие на почве теории, не носят логического характера (они являются синтетическими утверждениями).

В-третьих, чисто дедуктивные (полностью аксиоматизированные) системы являются логическими (формальными) структурами, не соотносимыми с реальной действительностью — они не представляют собой описаний, объяснений, конкретных фрагментов или аспектов мира, постигаемого опытным путем. В свою очередь, теории эмпирических наук (что вытекает из самой сущности этих наук) стремятся к объяснению реального, познаваемого опытным путем и преобразуемого человеком мира.

По указанным выше причинам традиционная (стандартная) трактовка эмпирической теории, с которой мы имеем дело в философии науки, сформировавшаяся на почве неопозитивизма (начиная с тридцатых годов XX века) и относящаяся обычно к физическим наукам,

является «трехкомпонентной» (содержит три основных слоя). Итак, эмпирическую теорию составляют:

· логико-математическое исчисление, составляющее лишь формальный каркас теории. Чаще всего формальная структура теории не дана сразу в готовом виде; обычно она сначала лишь намечается создателем теории, а потом дорабатывается в процессе взаимодействия уже существующих математических структур и достаточного количества эмпирических данных;

· семантическая интерпретация этого исчисления, определяющая множество семантических моделей (сфер внеязыковой действительности, которых теория непосредственно касается и в которых ее утверждения являются истинными). Она представляет собой фактически вид эмпирической интерпретации в широком значении этого термина и называется обычно областью теории, определяющей сферу действительности, к которой теория относится (моделирует). В более ригористических формулировках под областью теории понимают абстрактные и иногда также физические модели действительности;

· эмпирическая интерпретация (в общепринятом понимании этого определения), в пределах которой теоретические утверждения (формулируемые на почве теории законы, тезисы, общие, абстрактные, не подлежащие наблюдению понятия) сочетаются со следствиями теории, относящимися к сфере наблюдения (результатами опытов, научными фактами). Это позволяет согласовать теорию (и выводы, сделанные на ее основании) с опытом и отнести ее к эмпирической действительности. Нередко эту сферу теории называют сводом *связующих правил* между ее математической структурой (теоретическими и логико-математическими понятиями) и семантической интерпретацией, так как эти правила соединяют формальные структуры с эмпирической действительностью, подчиняя эмпирическое содержание формализму теории путем интерпретации некоторых теоретических выражений с помощью языка наблюдения (эмпирических терминов и законов). Наряду с названием «связующие правила» в этом значении употребляются также такие определения, как «корреспондентивные правила», «координирующие определения» и «эпистемичные корреляции».

Подходя к теории с логической точки зрения (следовательно, рассматривая ее формальную структуру независимо от эмпирической интерпретации в широком смысле слова), в словаре ее языка, наряду с чисто логическими терминами, выделили две группы нелогических терминов: термины, относящиеся к сфере наблюдения (эмпирические), и теоретические термины. *Под терминами, относящимися к сфе-*

ре наблюдения, обычно подразумевают термины, определяющие признаки, которые подлежат наблюдению, или отношения между вещами, например: *зеленый, более длинный, круглый* и т. п. В соответствующих условиях, на основании непосредственного опыта можно установить, есть ли у данного термина эмпирическое соответствие (отвечает ли данный признак чему-либо). Конечно, одиночные наблюдения или субъективные, «частные» ощущения здесь недостаточны; необходимы межсубъектные, методические и упорядоченные наблюдения или лабораторные исследования. *В свою очередь, теоретические термины относятся обычно к предметам, недоступным наблюдению*, например: *сила, масса, энергия, ген* и т. п. Их значение «определено не признанными экспериментальными методами», а «вовлечением этих терминов в теоретические постулаты или же определено косвенно путем возможного применения теории» [2]. В соответствии с этим разграничением в системе предложений теории выделили предложения, относящиеся к сфере наблюдения — или шире — эмпирические предложения. Если они носят межсубъектный характер, то их иногда называют *базисными* или *основными предложениями*. Принято считать, что они лежат в основе теории и благодаря им можно проверять формулируемые гипотезы. Второй вид утверждений — это теоретические предложения (содержащие теоретические термины), которые по степени обобщения и абстрактности выходят за пределы эмпирических определений и обладают большей объясняющей способностью, позволяющей истолковать и определить факторы, обусловливающие экспериментальные утверждения (законы), а также прогнозировать и планировать будущие зависимости и события.

В начальной фазе формирования стандартной концепции научных теорий считали, что имеющиеся в языке теории множества логических терминов, относящихся к сфере наблюдения и теоретических терминов, являются разделимыми и исчерпывают словарь языка теории, что возможно такое определение множества аксиом (основных тезисов) теории, в котором единственными нелогическими терминами были бы теоретические термины, и приняли, что теоретические термины можно определить эквивалентным методом, обращаясь к логическим терминам и терминам, относящимся к сфере наблюдения. Как пишет Жицинский, «Эти твердые и оптимистические формулировки следовали из того, что многие сторонники стандартной концепции считали их не только проявлением логического упорядочения науки, но также результатом синтетического обобщения, благодаря которому наука могла развиваться до настоящего этапа. Веру в индукцию распространяли как на уровень исследований действительной науки, так и на плоскость метанаучных разработок. В изданных в 1939 г. «Ос-

новах логики и математики» Р. Карнап решительно утверждал, что в процессе исторического развития науки действовали те же самые механизмы, которые в работах индивидуальных исследователей ведут от единичных фактов к общим теориям».

Однако скоро оказалось, что этот оптимизм был чрезмерным, так как анализ действительных исследовательских процедур и функционирующих в науке (признанных) научных теорий (в физике, химии, биологии, не говоря уже об общественных и гуманитарных науках) показал несовместимость этой модели с практикой научного познания. Выше уже было сказано, почему теории эмпирических наук не могут быть строго дедуктивными системами. Также более подробный анализ принципа индукции показывает, что этот принцип (гласящий, в общепринятом и намеренно упрощенном виде, что «если довольно большое число предметов А наблюдалось в различных условиях и если все без исключения наблюдаемые предметы А обладали свойством В, то все А обладают свойством В», и считающийся обычно основой эмпирических наук) является логически неправомочным и необоснованным. Неправомочным потому, что умозаключение, на котором он основан, не является логически безошибочным — истинность посылок не гарантирует в нем истинности вывода. Принцип индукции невозможно также логически вывести из опыта, так как такое доказательство было бы основано на убеждении в эффективности (безошибочности) индукции; следовательно, оно использовало бы ту же схему рассуждений, верность которой доказывается. Здесь мы имеем дело с ошибкой *idem per idem* (порочным кругом умозаключений). В вышеприведенной формулировке принцип индукции вызывает сомнения также из-за неясного требования, чтобы «значительное число» наблюдений совершалось в «разнообразных условиях».

Оказалось также, что невозможно удержать и другие принципы, лежащие в основе классического индукционизма: предпосылку, согласно которой «наука исходит из наблюдения» (научных фактов), и убеждение в том, что «наблюдение доставляет безопасную (надежную) основу», из которой можно вывести научные знания (теорию). В действительности, согласно современному австралийскому философу науки А. Ф. Чалмерсу, «наука не исходит из предложений, относящихся к сфере наблюдения, поскольку определенная теория всегда предшествует любым таким предложениям; предложения, относящиеся к сфере наблюдения, не создают также прочного основания, на котором можно строить научные знания, так как они опровержимы».

Итак, в связи с вышесказанным, не удалось удержать мнения о раздельности множеств терминов, относящихся к сфере наблюде-

ния, и теоретических терминов (предложений), а также тезиса эмпиризма, согласно которому содержание теоретических понятий можно полностью объяснить с помощью эквивалентного набора понятий, относящихся к сфере наблюдения (теоретические термины переводимы на термины, относящиеся к сфере наблюдения, с помощью эквивалентных определений). Таким образом оказалось, что предполагаемый на почве логического эмпиризма эпистемологический монизм, проявляющийся как в стремлении к унификации схемы научного познания, так и в поисках единой модели научных теорий, несовместим с разнообразной исследовательской практикой различных научных дисциплин. Дискуссии и разногласия, касающиеся стандартной концепции научных теорий, убедительно показали, что первичные, максималистские положения этой концепции невозможно будет сохранить; их необходимо будет пересмотреть и, в зависимости от особенностей данной научной дисциплины, соответствующим образом модифицировать. Однако это не значит, что мнение о связи между теоретическими предложениями и наблюдениями лишено оснований. Просто зависимости и связи между ними являются значительно более сложными и тонкими, чем это сначала казалось в классическом (наивном) индукционизме. Итак, первые наброски теории — идея и исследовательские гипотезы — создаются многочисленными и чрезвычайно разнообразными способами. Они могут прийти исследователю в голову в момент вдохновления (как в истории об открытии Ньютоном закона гравитации под влиянием падающего яблока), могут появляться случайным образом — как открытие рентгеновских лучей, могут также быть результатом длительных наблюдений, экспериментов и расчетов. Поэтому уже в неопозитивистской философии науки, стремясь очистить эпистемологию от психологизма и прочих нелогических факторов, Х. Рейхенбах [2] разработал разграничение между *контекстом открытия* и *контекстом обоснования*. Согласно этому разграничению, *контекст открытия охватывает все факторы, влияющие на возникновение идей и совершение открытий*, следовательно, *на то, как возникло и было принято определенное мнение* (то есть анализируется действительное развитие научных проблем, понятий и теорий с учетом культурных и общественно-политических условий, философских взглядов данного ученого, его эмоций, психических качеств, сущности научного творчества, общественных условий познания, процесса восприятия научных идей и т. п.). В свою очередь, *контекст обоснования охватывает только принятые в науке процедуры рационального (логически правомочного) признания или отвержения научных теорий* (следовательно, изучаются аргументы, обосновывающие данную теорию, рас-

сматриваются логические связи и отношения как в ее пределах, так и по отношению к другим теориям, независимо от степени их осознания учеными и психологического или общественного признания). В соответствии с этим разграничением сформировались два подхода к определению предмета и задач философии науки (и, тем самым, понимание сущности и роли научных теорий). Один, фактически, является продолжением традиций логического эмпиризма; он предполагает, что контекст обоснования устанавливает пределы философии науки. Радикальный вариант такого подхода гласил К. Поппер [2], затем он был значительно модифицирован в концепции И. Лакатоса [4]. Другой подход — хотя и не отрицает значения исследований структуры и логического значения (верности) теории — сосредоточивается на динамике развития науки и, обращаясь к истории ее развития и актуальной исследовательской практике, показывает, что процесс создания и признания теории обусловлен различными (не только логическими) факторами и не определяется исключительно строгими методологическими директивами. Подобный подход, основоположником которого был Т. Кун [5], приобрел радикальный характер в концепции «научного анархизма» (методологического плюрализма) П. Фейерабенда [6].

В настоящее время различия между этими подходами начинают медленно сглаживаться, и в философии науки мы имеем дело со своеобразной «метанаучной революцией», заключающейся в постепенном отказе от смелых положений неопозитивизма — смягчаются требования установления истинности или ложности знаний и учитываются различия между чистой «логикой науки» и действительной исследовательской практикой. Когда оказалось, что в теориях эмпирических наук невозможно достичь абсолютной уверенности, основным методологическим постулатом стал критицизм в стремлении к истине и поиски новых, хотя и несовершенных, однако постоянно совершенствуемых и все лучших гипотез.

В философии науки обычно принимают, что исходной точкой для создания теории является идея, направленная на решение определенной проблемы, ведущая к сформулированию гипотез. Процесс созидания идей, касающихся как *открытия* (зависимостей, отношений, явлений и т. п., существующих в действительности), так и *конструирования* (разработки оборудования, систем, вещей, структур и т. п., характеризующихся определенными свойствами, то есть создания того, чего не было), является эвристическим процессом, следовательно, он не подчиняется логическим правилам, но и не обязательно им противоречит. Этот процесс является интуитивным в том смысле, что он в значительной мере обусловлен способностью «интуитивно почувство-

вать» проблему, «уловить» проблемную ситуацию, и его невозможно подчинить строгим правилам логики. По словам С. Г. Хемпеля: «Нет никаких всеобязывающих «правил индукции», с помощью которых гипотезы... можно бы выводить механически из эмпирических данных. Переход от данных к теории требует творческого воображения. Гипотезы... не выводятся из наблюдаемых фактов, а измышляются с целью их выяснения».

В практике научных исследований гипотезы представляют обычно в виде общих предложений, содержащих теоретические термины; предложений, сформулированных с целью выяснения наблюдаемых явлений или констатированных закономерностей, а также с целью прогнозирования еще не установленных фактов. Следовательно, они являются предположениями, задача которых заключается в выяснении и прогнозировании. Чтобы такие предложения были в науке признаны гипотезами, они должны носить эмпирический характер (касаться признаков вещей, состояний или процессов, которые в принципе можно установить), то есть должна быть теоретически возможной процедура проверки их истинности с помощью предложений, относящихся к сфере наблюдения (верификация гипотезы и попытки установления ложности ее эмпирических следствий). Как анализ исторического развития науки, так и исследования логической структуры гипотез отчетливо показывают, что процесс проверки гипотез в эмпирических науках никогда окончательно не завершен. Это связано с тем, что гипотезы никогда не проверяются отдельно; эмпирические следствия каждой гипотезы всегда выводятся из сочетания этой гипотезы с непротиворечащим ей множеством других предложений, признанных истинными (признанными исследователем знаниями, с которыми связана данная гипотеза). Поэтому всегда существует вероятность, что какое-то из этих предложений является ложным (а это невозможно исключить по отношению к признанным знаниям); также сама процедура опытной верификации гипотезы осуществляется с помощью соответствующих приборов, а каждый прибор предполагает истинность теории, на основании которой он был разработан (согласно меткому афоризму, «приборы — это замороженные теории»). Несмотря на невозможность окончательной (не оставляющей никаких сомнений) верификации и определения значения (истинности) гипотезы, если она успешно пройдет серию соответствующих проверочных процедур (принятых исследователями в пределах данной научной дисциплины), то такая гипотеза практически признается и включается в уже существующую теорию или дает начало новой научной теории, составляя ее основу. Иногда в некотором упрощении даже говорят, что теории — это просто верифицированные гипотезы.

§ 3. Познавательный статус теории

Одним из основных и одновременно чрезвычайно спорных и постоянно обсуждаемых вопросов современной философии науки является проблема познавательного статуса теории. Анализ различной трактовки этой проблемы показывает, что за этой общей формулировкой кроются, по крайней мере, три разных, однако тесно связанных друг с другом, вопроса.

Первый из них касается отношения между теорией и практикой. Здесь ставятся следующие вопросы: что значит, что благодаря теориям мир становится понятным, или в каком смысле теории объясняют действительность, каково отношение между научными теориями и миром, о чем говорят теории и т. п. В попытке ответить на эти вопросы сформировалось несколько различных позиций (трактовок, направлений в философии науки), среди которых к наиболее важным относятся следующие:

1. Феноменализм. Согласно этому подходу, обращающемуся к философии Д. Беркли, Д. Юма и Э. Маха, достоверные и прочные знания касаются сферы феноменов (явлений того, что нам представляется в виде вещей или событий). И только сфера явлений (феноменов) является предметом научного познания, отвергающего, таким образом, изучение «сущности вещей», «причин», «первооснов» и т. п. Теории не говорят нам о мире «как таковом», а упорядочивают и организуют опыт, устанавливая правила взаимодействия между событиями, ход постоянных (повторимых) процессов, зависимости между вещами, признаками и тому подобными феноменами. Феноменалистский подход может интерпретироваться различным образом: начиная с признания объективности явлений, событий и т. п. и кончая субъективизмом, где они понимаются как ощущения, а теории — как множества суждений, упорядочивающие эти ощущения. Наиболее распространенный, позитивистский феноменализм гласит, что нет никаких различий между явлениями (феноменами) и их сущностью, что вся сущность мира проявляется на его поверхности, и если научные теории говорят о какой-то не видимой непосредственно структуре мира, силах и воздействиях, то это следует считать рабочими гипотезами или пользовательной фикцией.

2. Инструментализм. Согласно этому подходу, как пишет Э. Нагель, «теория не является ни сокращенным описанием, ни обобщенным установлением связей между фактами, подлежащими наблюдению. Напротив, теория считается правилом или принципом анализа и символического представления некоторых данных обыденного опыта и, одновременно, инструментом выведения одних предложений, относящихся к сфере наблюдения, из других». Иначе говоря, тезисы

теории не являются логическими предложениями, а лишь инструментами, предназначенными для решения вопросов, упорядочивания и прогнозирования фактов, подлежащих наблюдению; они предлагают определенную схему, позволяющую представить сведения о мире в виде одной, по мере возможности, связной картины. Поэтому теория является более или менее эффективным инструментом перехода от фактов к прогнозированию. Развитием такого подхода является *операционализм*, создатель которого, П. У. Бриджман, считал, что все понятия, используемые в науке, можно определить с помощью их операционных значений (благодаря чему понятия могут быть соотнесены с действительностью). Поэтому набор операций («правила измерения» данного признака, параметра и т. п.) определяет смысл (значение) данного понятия, а научные теории являются упорядоченными системами знаний, касающихся взаимосвязей между определенными видами операций и их результатами.

3. Конвенционализм. Его часто определяют как один из вариантов инструментализма (или же подчеркивают его связи с инструментализмом). Основоположниками конвенционализма считаются Пуанкаре и Дюэм. Сущность этого направления заключается в убеждении, что аксиомы математических теорий, а также права и теории эмпирических наук являются конвенциями, принятыми вследствие их полезности, экономии мышления или образа мышления, понимаемого как принятый среди ученых образец проведения исследований, экспериментов, наблюдений и интерпретации данных, полученных опытным путем, а также образец мышления и оценки. Для конвенционалистов не существуют чисто описательные предложения, описания голых фактов; каждое предложение, описывающее факты, является одновременно его интерпретацией в свете принятого образа мышления (конвенции).

4. Реализм. Он находится в оппозиции по отношению ко всем вышеуказанным направлениям, так как считает, что научные теории «описывают» (тем или иным образом) реальную, объективную действительность и могут оцениваться в категориях соответствия их содержания рассматриваемым («описываемым», моделируемым, представляемым, объясняемым) фрагментам или аспектам действительности, то есть их можно оценивать с точки зрения адекватности, правильности трактовки данного аспекта (фрагмента) объективно существующего мира. Иначе говоря, мир существует сам по себе, независимо от наших знаний о нем. И если наши теории применимы к миру (адекватны действительности тем или иным образом), то они применимы к нему одинаково в экспериментальных условиях и вне этих условий. Поэтому научные теории соединяют

с помощью своего языка объективную действительность с субъективным подходом к миру и в эпистемологическом аспекте должны рассматриваться в категориях объективно понимаемой правды. Существует ряд вариантов реалистического подхода, начиная с обыденного «наивного реализма» и кончая так называемым «непредставительным реализмом».

«Наивный» реализм, характерный для обыденного мышления и понимания науки, связан с убеждением, что научные теории описывают мир таким, каким он является на самом деле, что бытия и структуры, предлагаемые научными теориями, действительно существуют и соответствуют своим теоретическим трактовкам.

Значительно более утонченным и наиболее распространенным в философии науки является корреспондентивный или гипотетический реализм, наиболее полно представленный в философии К. Поппера. Сущность его взглядов по данным вопросам заключается в убеждении, что научные теории — это не только инструмент упорядочивания и прогнозирования явлений (фактов), подлежащих наблюдению, но также приблизительное, гипотетическое представление объективной действительности. Они могут одинаково выяснить как единичные факты, так и непосредственно уловимые, а также неуловимые, но реальные, обязательные и общие зависимости и закономерности, характеризующие реально, объективно существующую действительность. Теории просто корреспондируют, посредством своих языковых выражений (терминов), с объективной действительностью.

В свою очередь, непредставительный реализм, предложенный А. Чалмерсом, принимая основные положения каждого реализма (согласно которым физический мир существует независимо от наших знаний о нем и его способах существования, а научная теория, применимая к миру, применима к нему как в экспериментальных условиях, так и вне этих условий), отличается от других его форм тем, что не включает корреспондентивной теории истины: «*Наши теории мы оцениваем с точки зрения того, насколько верно нам удается представить определенный аспект мира, но мы не можем их оценивать с точки зрения описания мира... просто потому, что у нас нет доступа к описываемому миру, независимого от наших теорий, который позволил бы нам оценить адекватность этих описаний*» [7]. Так понимаемый реализм — по мнению его создателя — в большей, чем другие виды реализма, степени совместим с мнением, согласно которому теории являются человеческими творениями, которые можно подвергать далеко идущим преобразованиям, однако степень применимости теории к физическому (реальному) миру не определяется общественными факторами.

Второй из основных проблем, всегда обсуждаемых в связи с определением познавательного статуса научных теорий, является проблема логического значения и истинности теории. Здесь прежде всего ищут ответа на вопрос, могут ли теории быть — и насколько они могут быть — истинными в классическом смысле слова или же оценка их логического значения обусловлена иными критериями, нежели сопоставление с действительностью. Конечно, эти вопросы тесно связаны с позицией, занимаемой при определении отношения теории к действительности (миру). Поэтому с позиций феноменализма, инструментализма и конвенционализма первый представленный здесь вопрос считается ошибочно поставленным, так как эти направления отвергают классическую (корреспондентивную) концепцию истины. Ценность (пригодность, полезность) теории обусловливают такие факторы, как простота, удобство, экономия мышления, связность, а не ее соответствие действительности.

Иначе это выглядит на почве реалистического понимания теории. Здесь признается обоснованность оценки теоретических знаний в категориях классически понимаемой истины, которая заключается в соответствии суждения его формальному предмету, независимости этого соответствия от воли познающего (объективность истины) и неизменности этого отношения соответствия при условии, что его члены не модифицируются. Однако такое понимание истины относится к отдельным суждениям (утверждениям) и порождает серьезные трудности при попытке его применения к теории в целом, то есть упорядоченной, связной системе утверждений, описывающих определенный фрагмент или аспект действительности. Ибо неясно, как понимать это соответствие по отношению к теории, как его измерить и сколько этого соответствия должно быть, так как полное соответствие между теорией и действительностью (всеохватывающее и исчерпывающее в познавательном отношении представление ее предмета, то есть абсолютная истина) невозможно. Ведь нельзя проверить всего охваченного ею объема ее эмпирических следствий, однако ничто не мешает тому, чтобы все утверждения теории имели логическое значение (объективная истинность или ложность). Поэтому в реалистической философии науки говорится не столько об истинности теории, сколько о степени *придания ей правдоподобия* [8], а целью науки является не сама истина (хотя в обыденном понимании это часто именно так), окончательное постижение которой невозможно, а *приближение к истине* («approximation to truth») путем постепенного увеличения правдоподобия постоянно совершенствуемых и все лучших теорий. Как пишет К. Поппер, основоположник этих понятий и такой интерпре-

тации корреспондентивной теории истины: «*Огромным достоинством объективной теории истины является то, что она позволяет нам... утверждать, что мы ищем истину, но даже если нам удастся ее найти, мы не можем быть уверены, что мы ею овладели; что хотя мы не располагаем критерием истины, то концепция истины руководит нами как регулятивный принцип*».

И наконец, третий важный вопрос, связанный с проблемой познавательного статуса теории, касается критериев выбора теории и условий ее признания в среде ученых или, иначе говоря, признаков хорошей научной теории. Различные авторы перечисляют, как правило, многие критерии, причем ни один из них не является точным и отдельные исследователи могут их понимать и применять различным образом, а в случае их совместного применения они могут противоречить друг другу. К наиболее часто упоминаемым критериям (признакам хорошей научной теории) относятся следующие:

· точность, то есть вытекающие из теории эмпирические следствия должны в охватываемой ею сфере соответствовать видимым образом результатам экспериментов и наблюдений; соответствовать в количественном и качественном отношении свойствам и параметрам природных явлений и процессов. Это почти решающий критерий, так как он наименее многозначен, а также потому, что точность теории обусловливает ее объясняющую и прогнозирующую способность;

· связность, не только внутренняя, гарантирующая логическое и предметное упорядочение ее содержания, учитывающее причинные, функциональные и прочие связи, но также по отношению к другим общепризнанным теориям, применяемым для смежных аспектов (фрагментов) действительности;

· сфера действия, то есть ее следствия должны выходить за пределы отдельных случаев, законов или субтеорий, для которых она была первоначально сформулирована;

· простота, то есть она должна упорядочивать явления, которые без нее оставались бы не связанными друг с другом и как целое непонятными. Здесь также часто имеют в виду внутреннюю простоту самой теории, так называемую логическую простоту, заключающуюся в том, что теория может содержать меньше первичных понятий и предпосылок, и, одновременно, больший объем информации или иметь более богатое эмпирическое содержание, в связи с чем ее проще фальсифицировать (опровергнуть);

· плодотворность, то есть она должна приносить новые открытия, обогащать имеющиеся знания, предоставлять возможность построения новых, смелых гипотез;

· практическая полезность — согласно И. Хэкингу, теории оцениваются в зависимости от того, насколько они пригодны в практике, и считаются почти что ее эманацией, построенной в определенных общественных условиях [9].

Анализируя проблему выбора научных теорий в свете современной философии науки и реальной исследовательской практики, С. Амстердамский пришел к выводу, что нет бесспорных и гарантирующих рациональность и объективизм решений методологических правил выбора, так как «*развитие науки невозможно представить в виде процесса, происходящего все время согласно одним и тем же методологическим правилам, поскольку они... навязаны исторически обусловленными идеалами научных знаний*». Поэтому, совершая выбор теории, ученые, как правило, руководствуются функционирующими «дисциплинными матрицами», выбирая определенные ценности, составляющие данную матрицу.

§ 4. Функции теории

Теории, являясь своеобразными центрами, сосредоточивающими основные ценности и содержание, обусловливающие развитие научных знаний, выполняют важные познавательные и практические (утилитарные) функции. К наиболее важным *познавательным функциям* теории относятся следующие:

· научное объяснение связей и зависимостей между природой и общественным миром, эмпирическими фактами и процессами, происходящими в действительности;

· систематизация имеющихся знаний;

· предоставление возможности контролировать имеющиеся знания и облегчение этого контроля;

· выявление связей между различными сферами эмпирической действительности и, тем самым, унификация и обобщение имеющихся знаний;

· выявление несвязности и недостатков функционирующей в настоящее время модели эмпирической действительности;

· постановка новых исследовательских проблем и указывание новых, интересных и перспективных направлений исследований.

В свою очередь, к *практическим функциям* теории, имеющим важное значение в общественной жизни, относятся следующие:

· косвенное воздействие на процесс преобразования мира путем создания основ техники и технологии, оптимизацию проектирования новых и совершенствование преобразования существующих естественных и искусственных элементов и структур эмпирической действительности;

· прогнозирование изменений окружающей среды, вызываемых практической деятельностью человека;

· моделирование и прогнозирование новых структур, состояний и процессов.

На настоящем этапе развития научных знаний значительная часть познавательных и практических функций теории может выполняться благодаря сильно развитой формализации многих эмпирических теорий, позволяющей моделировать охваченные ими фрагменты, аспекты и процессы действительности. Благодаря этому в настоящее время реальные эксперименты заменяются (или дополняются) моделированием, часто компьютерным. Это позволяет значительно снизить стоимость научных исследований, ускоряет их и облегчает.

Проблема диагностических и прогнозирующих функций научных теорий не вызывает сегодня серьезных разногласий, причем сейчас можно наблюдать характерный процесс перемещения интереса философов науки от анализа эпистемологических (познавательных) функций теории к исследованию ее практических функций и общественных условий, определяющих функционирование теории в современной цивилизации.

Представленные здесь проблемы и позиции, характерные для современной философии науки и касающиеся понимания сущности, познавательного статуса и роли научных теорий, отчетливо показывают, что оптимистическая вера в возможность построения единой модели научной теории, а также универсального и всеобязывающего алгоритма исследовательской процедуры, безошибочно ведущего к построению теории согласно унифицированным и прочным методологическим правилам, относится уже к прошлому. Общепризнанным является также мнение, согласно которому в разных научных дисциплинах мы имеем дело с различными стандартами науки, моделями исследовательской процедуры и критериями признания теорий. Единую схему научной теории можно принять только по отношению к формальным наукам, которые, однако, ничего нам не говорят о реальной действительности. В свою очередь, в рассуждениях, охватывающих сферу эмпирических наук, среди философов науки отмечается далеко идущий плюрализм в подходе к методологическим и эпистемологическим вопросам, касающимся понимания научных теорий, а также своего рода релятивизм, относящий образцы рациональности научного познания к различным аспектам и условиям общественной жизни и ищущий гарантий этой рациональности в принятой практике функционирования и развития научных учреждений.

Литература:

1. E. Nagel. Struktura nauki. PWN, Warszawa, 1970. S. 84.
2. H. Reichenbach. Experience and Prediction. University of Chicago, Chicago, 1949.
3. K. Popper. Logika odkrycia naukowego. PWN, Warszawa, 1977. Он же: Wiedza obiektywna. Wyd. Naukowe PWN, Warszawa, 1992.
4. I. Lakatos. Pisma z filozofii nauk empirycznych. Wyd. Naukowe PWN, Warszawa, 1995.
5. T. Kuhn. The Structure of Scientific Revolutions. University of Chicago, Chicago, 1962.
6. P. P. Feyerabend. Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge. New Left Books, London, 1975.
7. A. F. Chalmers. Czym jest to, co zwiemy nauka? Wyd. Siedmiogrod, Wroclaw, 1993. S. 205.
8. K. R. Popper. Wiedza obiektywna. Wyd. Naukowe PWN, Warszawa, 1992. S. 68-86.
9. I. Hacking. Interveening and Representing. Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1983. P. 275.

Глава 12.

ИСТОРИЧЕСКОЕ И ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ В НАУЧНОМ ПОЗНАНИИ

Процесс познания многообразен, представлен различными средствами познания, специфическими формами выражения познавательной деятельности. Одним из важнейших видов научного познания является историческое познание, историческая точка зрения на мир. Смысл историзма заключается в обращении к истории предмета при познании его существа, в учете прошлых знаний при решении современных теоретических проблем. Чтобы исторически подойти к изучению явления, надо проследить, как оно возникло, какие главные этапы в своем развитии прошло и чем стало теперь. Эта историческая позиция наглядно просматривается при защите аспирантами диссертаций. Чаще всего защита диссертации начинается с исторического экскурса в проблему, прежде чем перейти к ее теоретическому анализу.

Для теоретического же мышления большое значение имеют исторические сведения. Однако историческое исследование может быть результативным только в том случае, если усвоена сущность исследуемого предмета, верно дано его теоретическое истолкование. История науки и научная теория неразрывно связаны. Взаимоотношение исторического и теоретического в научном познании представляет собой одну из важнейших позиций методологии науки. Данная работа ставит своей задачей проанализировать лишь некоторые вопросы этой темы, а именно:

1) использование исторических знаний при теоретическом изучении предмета;

2) роль теории в исторических исследованиях;

3) соотношение исторического и теоретических подходов в решении методологических проблем.

§ 1. Использование исторических знаний при теоретическом изучении предмета

Обращение к истории научного познания имеет значение для теоретического мышления в ряде отношений. Историческое познание играет примерно ту же роль, какую в деятельности человека играет память. Память хранит большой объем информации. Благодаря ей человек в состоянии передавать сведения о случившихся событиях. А история познания есть память человечества, хранилище фактов и идей. Поэтому наука имеет возможность двигаться вперед не только за счет

открытия новых научных фактов и их теоретического осмысления, но также и за счет пересмотра (переосмысления, переоценки) пережитого наукой в прошлом. По мнению историков науки, область, охваченная исторической критикой, еще крайне мала по сравнению с тем, что осталось ею нетронутым.

Нам представляется, что заслуживает внимания предложение начать специализацию ученых по истории познания и создать специальную отрасль знания — ретрологию, науку о прошлом, которая исследовала бы общие закономерности наследования и использования культурных, научных и технических достижений прошлого. В отличие от истории отдельных наук и техники, в сферу влияния которых попадают лишь частные, между собой не связанные примеры наследования достижений прошлого, ретрология необходима для того, чтобы создать общий «банк» знаний, фактов, данных о прошлом и систематизировать их поиск и использование.

В ходе развития науки происходит переоценка значимости исторического материала. Изучение истории науки позволяет разобраться, что из этого материала является важным, истинным или нужным для практических целей. Для объективной оценки тех или иных событий прошлого необходима дистанция во времени. Современники не всегда в состоянии определить характер окружающих явлений, они не вполне понимают истинное значение того времени, в котором живут. Для них часто остаются неизвестными отдаленные последствия наблюдаемых ими явлений. Ясную картину истории какого-нибудь периода нельзя получить одновременно с самими событиями. Например, первая эволюционная теория, созданная Ламарком, не была по достоинству оценена его современниками. Они не поняли значения его трудов и не увидели в нем одного из величайших натуралистов — мыслителей своего века. И только утверждение исторической точки зрения в биологии в конце XIX в. заставило искать в прошлом биологической науки пионеров эволюционного учения. Должное гению Ламарка воздали потомки.

История есть хранительница накопленного человеческого опыта. Индивидуальный опыт человека ограничен, и естественно, что в поле его внимания попадает мало событий (даже из числа тех, которые совершаются в современной ему жизни). Жизнь слишком коротка, знание приобретается слишком долго, и даже гениальный мыслитель не может надеяться освоить весь опыт человечества. Но индивидуальный опыт человека может быть дополнен результатами опыта его предков. Знакомство с историей науки расширяет пределы его опыта. Человек находит в ней различный мыслительный материал для обогащения своих знаний. Еще Д. Юм справедливо отметил, что изучение

истории в большей степени, чем какая-либо другая отрасль знания, способствует расширению нашего кругозора, и большая часть того, что мы называем эрудицией и так высоко ценим, есть не что иное, как знакомство с историческими фактами.

Практическое значение исторического опыта для современности заключается в том, что он позволяет контролировать события текущей жизни. Все знания о прошлом выступают своеобразным методом решения задач настоящего и будущего. Веру в будущее народы находят в величественности своего прошлого. Кроме того, что опыт истории содержит умственные приобретения, высокие идеалы и нравственные заветы, уроки прошлого предостерегают нас от ошибок. По мнению виднейшего историка дореволюционной России В. О. Ключевского, «прошлое оставило нам такой обильный запас ошибок и пороков, что нам достаточно не думать и не поступать как наши предки, чтобы стать умнее и порядочнее, чем мы теперь» [1].

Научная теория тесно связана с историей научного познания. В каждую историческую эпоху научная мысль располагает в качестве исходной предпосылки определенным мыслительным материалом, доставшимся ей от предшественников. Современное здание науки строится на прочном фундаменте прошлых знаний. Процесс создания теоретических моделей совершается на основе исторического анализа соответствующего материала в определенной сфере науки. Например, теоретическая модель электромагнитной индукции строилась на основе исторического анализа творчества Фарадея; теоретические обобщения электродинамики основывались на историческом анализе творчества Максвелла. Ньютон как-то заметил, что он видел дальше других потому, что «стоял на плечах гигантов». Игнорирование преемственности в научном познании привело бы к прекращению развития науки.

Мыслительный материал прошлого не отрицается полностью во имя современного знания, понимание его ограниченности не препятствует частичному включению его в более широкую систему истины в ее современном понимании. Идеи, мысли, понятия одного поколения людей, накапливаясь и закрепляясь в языке, передаются последующему поколению как в виде чисто мыслительного материала, так и в виде достижений материальной культуры. «Настоящее духа человеческого, — говорил Герцен, — обнимает и хранит все прошедшее, оно не прошло для него, а развилось в него; былое не утратилось в настоящем, не заменилось им, а исполнилось в нем» [2].

Пример развития любой науки показывает, что она не есть создание какой-либо одной исторической эпохи или какого-нибудь одного народа, а представляет собой продукт многих поколений. Напри-

мер, в установлении закона сохранения энергии принимали участие независимо друг от друга Мейер и Гельмгольц в Германии, Джоуль в Англии. Клеточная теория была одновременно открыта ботаником Шлейденом и зоологом Шванном. Наука — синтез общественно-исторической практики многих людей, продукт всеобщего исторического развития в его абстрактном итоге.

Достижения науки носят кумулятивный характер, представляют собой общий итог всего того, чего наука достигла к определенному времени. Кумулятивный характер научной теории предстанет рельефнее, если ее сравнить с искусством. В науке исследования, начатые одними учеными, позднее продолжаются другими. Возникает тесная генетическая связь между исследованиями. Композитор, художник нового поколения, как правило, не продолжает дел своих предшественников, а создает новые свои произведения. Виктор Гюго, размышляя о различии между искусством и наукой, заметил: «Искусство — это я; наука — это мы». Великие произведения искусства и литературы прошлого, считал Бернал, читаются в оригинале или точном переводе. Иная судьба у научных трудов: их результаты включаются в современную науку, тогда как их оригиналы хоронятся.

Всякая теория, любое научное исследование является историческим в том смысле, что берет свое начало в исторических фактах, питается ими, воспроизводит их в своем построении. Историческое основание теории много шире ее вершины, подобно плавающему айсбергу, семь частей которого находится под водой и лишь одна часть возвышается над ее поверхностью. Историзм научного построения заключается не только в его форме, но и в объективном содержании. История объективного мира изобилует многообразием своих проявлений. Хотя при познании действительности мы не прослеживаем всего их многообразия, все же именно с них начинается познание. И прежде чем вскрыть ту или иную закономерность, дать «исправленное» отражение действительности, мы должны проследить то действительное развитие с его историческими случайностями, абстрактным выражением которого является эта закономерность. Абстракции же без реального, исторического содержания никогда не были научными, проводимое на их основе познание не шло по пути истины. Как правильно заметил В. И. Вернадский, «когда работа ума лишена питающих их соков, тщательного и точного исследования конкретных явлений, которые только одни способны раздвигать ее рамки и давать мерку ее правильности и применимости, — тогда ум человека, быстро сделав все возможные перемещения с немногими известными конкретными данными, переходит в дальнейшем к бесплодной схоластике» [3].

Научное познание предполагает как исследование, так и изложение исследуемого материала. В процессе исследования данные истории науки, исторические факты, эмпирический материал предваряют научные обобщения, являются их питательной средой. В процессе же изложения научного материала они иллюстрируют его, доказывают его научную состоятельность. Теоретическое развитие материала не должно представляться только в чисто абстрактном виде. Оно нуждается в исторических иллюстрациях, в постоянном соприкосновении с действительностью, для чего необходимы примеры, указывающие на действительный исторический ход вещей, ссылки на литературные источники.

Как и всякая действительность, познавательная деятельность людей является единством необходимого и случайного, сущности и явления. Истина и заблуждение как логически исключающие друг друга понятия в истории науки вплетены в единую ткань познания. Достаточно вспомнить первоначальные попытки ученых объяснить причины таких явлений, как механическое движение и теплота, горение и свет, жизнь растений и животных, совершенство их морфологической организации, сущность человека и, наконец, общие мировоззренческие вопросы бытия и познания, чтобы наряду с истинными суждениями натолкнуться на десятки ложных теорий, вздорных понятий, ненаучных абстракций. Например, с именем французского естествоиспытателя Ж. Кювье связана теория катастроф, или катаклизмов, при помощи которой он пытался доказать отсутствие преемственности между сменяющими друг друга формами жизни. И тот же Кювье известен своими подлинными научными трудами в области сравнительной анатомии и палеонтологии (обоснование принципа корреляции частей организма).

Каждый шаг вперед в науке не возможен без опоры на уже достигнутые результаты, ассимиляция которых необходимо предполагает их критический анализ и творческое преобразование. Творческий скептицизм, правильно организованное сомнение есть метод, под углом зрения которого оценивается и повергается критической переработке научное наследие прошлого.

Творческий скептицизм выступает элементом характеристики метода научного познания. Научное мышление отличается не только совокупностью ряда способностей, но и отсутствием определенных недостатков. Следовательно, в понятие о научном методе включается соображения не только о том, чем он должен быть, но и о том, чем и каким он быть не должен. Такая постановка вопроса о методе аналогична приемам обучения языку. Лингвисты учат тому, как нужно говорить или писать, и предостерегают от того, как не следует это де-

лать. Таким образом, отрицание выступает моментом положительной характеристики метода научного познания.

Вообще в научном познании утверждение тесно связано с отрицанием. При познании явлений важно знать не только то, что есть, было или будет, но и то, чего нет, каких явлений или фактов не обнаруживается, чего в принципе быть не может. Отрицание выступает при этом основанием утверждения, оно представляет собой творческое начало с обратным знаком. Например, закон сохранения энергии является результатом не только обобщения фактов сохранения энергии в замкнутых системах, но и следствием неудачных попыток построить вечный двигатель. Принцип относительности был получен в результате целого ряда опытов, принципиально недостижимой целью которых было обнаружить абсолютное движение.

В историческом развитии научного познания наряду с истинным, составляющим золотой фонд науки, мыслительным материалом много ложного, призрачного. Здесь и историческая ограниченность познания, и некритическое отношение к событиям, игнорирование причинной обусловленности явлений, антиисторизм. «Расчистить» все эти «завалы» в познании — задача самой науки, таких важных ее средств, как опыт, исчисление и рассуждение. Но «закваску», ферменты науке для решения этой задачи дает методически осуществляемое сомнение, творческий скептицизм. Критическая деятельность — положительное качество научного мышления, важный фактор прогресса. Способствовать развитию научного познания можно, либо открывая новую истину, либо устраняя какое-нибудь заблуждение.

Вторым важным средством творческого преобразования при использовании исторического материала в теоретическом построении является систематизация. Исторические сведения ценны для науки не в той изолированности, в какой они находятся до их теоретической обработки, а лишь в более или менее обширной методической связи. Научное знание (теория) всегда представляет собой определенным образом организованную систему. «Под управлением разума, — говорил И. Кант, — наши знания вообще должны составлять не отрывки, а систему, так как только в системе они могут поддерживать существенные цели разума и содействовать им. Под системой же я разумею единство многообразных знаний, объединенных одной идеей»(5; 680). Классики философии систематичность и научность знания тесно связывали между собой, справедливо полагая, что философствование без системы не может иметь в себе ничего научного.

Следующим шагом в концепции использования исторических знаний в современном теоретическом построении является уяснение того, в какой форме здесь старое соединяется с новым. Историческая

преемственность является непременным условием развития науки, но принцип преемственности сам по себе не может раскрыть процесс создания нового знания в науке. Одна систематизация ранее накопленных знаний не охватывает всего многообразия познавательной работы, которая совершается при получении новых знаний. Если бы при создании новой теории мы ограничивались одной историей познания, то было бы не ясно, откуда берется прибавка научных знаний, как происходит обогащение науки.

Если в теоретическом исследовании не должно иметь места эклектическому соединению элементов прошлого в настоящем, если строй современного знания не есть простая историческая последовательность категорий, то спрашивается, чем же определяется порядок расположения прошлого мыслительного материала в современном теоретическом построении? Ответить на поставленный вопрос лучше всего с позиции взаимосвязи исторического и логического познания.

При теоретическом познании того или иного предмета необходимо учитывать не только изменение знаний о предмете, но и развитие самого предмета.

Теоретическое исследование призвано нарисовать картину современного состояния рассматриваемого предмета. Для этого надо научный материал (понятия, законы) располагать логически, подчинить его порядку, которого требует данное (современное) качественное состояние исследуемого предмета. В истории биологического познания, например, первоначальными были морфологические исследования. Для того чтобы понять жизнь организма, следует прежде всего познакомиться с его формой, необходим беглый взгляд на те внешние, формальные проявления органической жизни, для наблюдения которых не нужно никакой подготовки, никаких технических приемов исследования. Успехи познания в области морфологии обусловливались применением сравнительного метода (сравнение биологических форм во времени и пространстве). Но одно сопоставление форм не дает еще объяснения их взаимной связи, их происхождения. Эта задача решается последующими методами научного познания, когда в действие вступает физиологическое исследование с его экспериментальным методом. Задача физиологии, по мнению Тимирязева, сводилась к объяснению того, действием каких внешних факторов первоначально образовались морфологические особенности, через дальнейшее развитие которых могли сложиться подлежащие объяснению формы. И еще позднее появился исторический метод познания природы, ищущий объяснение не в одном только экспериментально изучаемом настоящем данных явлений, но и во всем их долгом прошлом.

Историческая последовательность в применении этих трех методов не соответствовала их логической последовательности. Логически (т. е. при теоретическом объяснении современного склада органического мира) на первом месте стоят исследования физиологического порядка, на втором — морфологического, на третьем — исторического. Историческая последовательность решения этих задач обусловливалась движением познания от простого к сложному, от знания вещей к знанию процессов. Морфологическое исследование было исторически первым, потому что оно сравнительно простое и может проводиться вне связи с другими дисциплинами. Теоретическое же познание выдвигает на первый план физиологическое исследование. Этого требует логика развития исследуемого предмета: функционирование организма, тип обмена веществ обусловливают его структуру, морфологию, а не наоборот.

§ 2. Роль теории в историческом исследовании

Слово «теория» используется в науке и в обыденном сознании в самых различных значениях. В более узком и специальном смысле теория — это форма организации научного знания. Но направленность нашей главы заставляет обратить внимание еще на одно значение теоретического познания, возникающее при его соотношении с историческим познанием. Историческое познание интересуется прошлым изучаемых предметов и явлений. Для теоретического познания характерны познавательные операции над объектом в его современном состоянии; теоретическое познание есть процесс исследования сущности объекта на этапе его высшего развития.

Во взаимоотношении истории и теории следует учитывать не только то положение, что теория создается на основе изучения истории, но также и обратное: научная история предмета невозможна без знания его современного состояния, без его теоретического объяснения. «Без истории предмета нет теории предмета; но и без теории предмета, — говорил Н. Г. Чернышевский, — нет даже мысли о его истории, потому что нет понятия о предмете, его значении и границах» [5].

Чтобы изучить историю физики или философии, нужно знать теоретически предмет физики или философии. Чтобы разглядеть содержание предмета в его многочисленных проявлениях и дать истинное истолкование его, исследователь должен обладать понятием о предмете. Теоретическое осмысление современного состояния науки является непременным условием познания ее прошлого.

Реконструкция истории науки совершается с позиций теории современного научного познания. Историк науки должен иметь развитую способность к теоретическому мышлению, чтобы в историчес-

ких системах знаний, содержащих немало заблуждений и субъективистских мнений, понять и изложить то, что представляет собой разумное содержание. «Для того, чтобы в эмпирической форме и явлении, в которых исторически выступает философия, познать ее поступательное шествие как развитие идеи, — говорил Гегель, — мы должны, разумеется, уже обладать познанием идеи, точно так же, как верно то, что при оценке человеческих поступков мы заранее должны уже обладать понятиями о справедливом и должном» [6]. Уму, лишенному руководящей идеи, история философии представляется лишь беспорядочным собранием мнений. А авторов, пишущих об истории философии, не зная предмета философии, Гегель сравнивал с животными, которые прослушивают все звуки музыкального произведения, не улавливая гармонии этих звуков.

Прослеживание исторических фактов, ссылка на литературные источники входят в содержание исторического познания, но не исчерпывают его. Абсолютизация этой функции, ограничение ею задач исторического познания превращают историзм из действенного орудия научных изысканий в мало эффективный познавательный прием. Примером этого превращения в прошлом столетии является познавательный опыт так называемых «исторических школ» в общественных науках (В. Рошер, Б. Гильдебранд, К. Книсс — в политэкономии; Л. Ранке, К. Лампрехт — в истории; Г. Гуго, Ф. Савиньи, Г. Пухта — в правоведении; И. Гердер — в литературоведении). Методологическим пороком «исторических школ» является отказ от теоретического исследования вопросов, ограничение научного познания одним лишь историческим описанием и подбором фактов. Существо исторического метода, культивируемого «историческими школами», состоит в том, чтобы по исследуемому вопросу дать комментированный свод литературы, начиная с писанной истории и кончая современностью. По мнению Л. Ранке, исследователь — это реалистический рассказчик, свободный от теоретизирующей тенденции, а метод его исследования должен сводиться к тому, чтобы держаться как можно ближе свидетельств источников. Не судить, не поучать должна история, говорит он, а лишь «рассказывать, как было дело».

Подлинно научный исторический метод предполагает направляющую работу мысли, руководящей идеи, теории при воспроизведении конкретно-исторической действительности. Выполняя методологическую роль, теория выступает средством ориентировки в историческом материале. Нельзя согласиться с ошибочным мнением, что «факты говорят сами за себя». «Голый факт», т. е. факт как таковой, без его сопоставления с другими фактами (например: «Цезарь был убит 15 марта 44 г. н. э.»; или: «Французская революция произошла в 1789 г.»

не имеет смысла и значимости. Но стоит привести факты в систему, расположить их согласно организующей идее или объединяющей их теоретический мысли, как будут раскрыты их смысл и значение.

Интересным в этом отношении является замечание Дарвина из «Автобиографии». Его современники высказывали мнение, что успех «Происхождения видов» объясняется тем, что «идея носилась в воздухе, умы людей были к ней подготовлены». «Я думаю, — отвечал на это мнение Дарвин, — несомненная истина заключается в том, что в умах натуралистов накопилось бесчисленное количество хорошо установленных фактов, и эти факты готовы были встать на свои места, как только была бы достаточно обоснована какая-либо теория, которая могла бы их схватить» [7].

Разглядеть в конкретной исторической ситуации то, что делает ее индивидуальной, может только тот, кто знает общее. Исследователь лишь тогда в состоянии анализировать исторический материал, когда он опирается на общие теоретические положения науки. Например, историку, чтобы разобраться, как шел процесс феодализации средневековой Англии, какие индивидуальные формы он здесь выработал, необходимо иметь четкое понятие о феодализме и феодализации.

Без опоры на теоретические знания немыслимо не только научное исследование, но даже правильное восприятие простого эмпирического или исторического факта. Данные повседневного опыта тоже должны корректироваться знанием общего. По мнению историков, мы сознательно или неосознанно заимствуем из нашего повседневного опыта те элементы, которые помогают нам воскресить прошлое. Проверять и дополнять исторические свидетельства о древних греках мы отчасти можем по себе и по другим живым народам, говорил Чернышевский. «Ведь если бы у Арриана или Квинта Курция, — заметил он, — было написано, что по чрезвычайной боевой закаленности воины Александра Македонского могли сражаться, потеряв голову от неприятельского меча, или лишились способности влюбляться, или не чувствовать голода, — ведь мы бы сказали, что это вздор».

Необходимость использования современных теоретических знаний для решения научных задач, для изучения аналогичных явлений прошлого основывается на закономерностях, отражающих как практику познания, так и логику бытия предметов. Практика познания обнаруживает, что настоящее (актуальное) более развито, более конкретно по сравнению с прошлым, поэтому с позиций настоящего легче проникнуть в тайны исторического прошлого. Мы лучше понимаем окружающий мир, чем древние. Как говорил Ф. Бэкон, мы — настоящее древнего мира и стоим на голову выше тех, кто жил раньше нас.

История — это происходящее и его самосознание. Знакомство с прошлым способствует формированию социального самосознания, обеспечивает связь поколений, создает условия для общения людей и их взаимопонимания. История превращается из сферы знаний в вопрос жизни и ее осознания. «Смысл нашей собственной жизни определяется тем, — замечает Ясперс, — как мы определяем свое место в рамках целого, как мы обретаем в нем основы истории и ее цель». Таким образом, познание прошлого невозможно вне человеческого воспроизведения и понимания настоящего. Современные знания о действительности, выраженные в форме научной теории, есть орудие для анализа конкретных исторических данных. Теория господствует над этими данными, поставляя им объясняющие основания.

§ 3. Соотношение исторического и теоретического подходов в решении научных проблем

Научное изучение предмета, раскрытие его сущности предполагает анализ его различных сторон, свойств, отношений и обусловливает разные подходы к исследованию. Например, в биологии, исследовательские приемы которой за последнее время претерпели существенное развитие, имеются различные пути для объяснений жизнедеятельности какого-либо организма или органа. По мнению биологов, каждый организм, орган, ткань могут и должны быть изучены по меньшей мере с четырех различных точек зрения: конструктивно-морфологической, физиологической, экологической и исторической.

Характер освещаемых в нашей работе вопросов позволяет обратить внимание на два методологических подхода, под углом зрения которых можно проводить научное исследование того или иного предмета. Во-первых, предмет может рассматриваться в момент его исследования, как результат развития предмета, как ставшую систему, и, во-вторых, он же может быть проанализирован в процессе его изменений во времени, с точки зрения генезиса и развития предмета. Можно, например, изучать современное геологическое состояние нашей планеты, а можно проследить и ее историю; можно проанализировать современную экономику капиталистической системы, а можно и посмотреть, как она исторически сложилась. В практике научного познания имеются различные формы сочетания этих подходов. Например, географы, изучая свой предмет, интересуются как распределением явлений в пространстве, так и развитием их во времени. Отсюда два взаимосвязанных подхода к решению задачи — пространственный (хорологический) и исторический, или генетический. В геоботанике, изучающей зависимость географического распределения растений от геологичес-

кой истории страны, широко известен эколого-исторический метод, иногда называемый также флоро-генетическим. В общей биологии соотношение подходов, рассматривающих, с одной стороны, становление и развитие изучаемого предмета, а с другой — систему ставшего предмета, выражается в проблеме связи организации и эволюции живых систем. В языкознании в этом плане выступает взаимосвязь синхронии и диахронии, то есть (по существу) соотношение структурного анализа языка и его историческое изучение.

Историческое изучение реализуется в выявлении временной последовательности явлений, в их периодизации. Если прибегнуть к геометрической терминологии, то можно сказать, что историческое изучение представляет вертикальный разрез изучаемых явлений, их распределение «по этажам». Например, вертикальная концентрация в капиталистической экономике представляет собой сосредоточение в одной форме комплекса последовательных стадий производства: от добычи сырья до реализации произведенной продукции. Теоретический же подход в познании, в сравнении с историческим, представляет горизонтальный разрез изучаемых явлений, воспроизводит систему современного положения вещей.

Для анализа предмета, рассматриваемого в его современном состоянии, наукой используется целый ряд понятий: «организация», «система», «структура», «функция». В качестве системы может выступать определенная совокупность предметов, их свойств или отношений. Система представляет определенную взаимосвязь образующих ее частей и элементов. Греческое слово «система» означает целое, состоящее из частей. Системой обычно называют такую совокупность элементов, которые взаимодействуя, настолько тесно связаны между собой, что образуют определенную целостность, единство. Между составными элементами системы имеется постоянная и устойчивая связь.

Однако «систему» не следует понимать как синоним «систематичности», в смысле упорядоченности и последовательности рассматриваемых явлений. Например, в существовании лингвистических явлений и фактов можно наблюдать значительную неупорядоченность (непоследовательности, аномалии), и тем не менее язык представляет собой некоторую целую и законченную систему в том смысле, что все его части, составные его единицы связаны друг с другом, взаимообусловлены и составляют некоторый комплекс, необходимый для обмена мыслями в процессе общения.

В основе «системы» лежит ее структура. Она является основой функционирования системы. Познание, углубляясь, движется от изучения системы к изучению ее структуры. Понятие структуры отобра-

жает устойчивое состояние системы. В науке структура истолковывается как инвариантный аспект системы.

Когда проводится системный, структурный анализ изучаемого объекта, то это не есть анализ объекта абсолютно неподвижного, статичного. Структура характеризует момент устойчивости в существовании объекта, но не неподвижности его. Жизнедеятельность системы состоит в том, что составляющие ее элементы находятся в движении и изменении. Но это есть движение, взаимодействие одновременно существующих элементов в пределах данной системы, это есть функционирование данной системы. Например, функционирование языка осуществляется в его деятельности по определенным правилам и нормам на основе тех структурных особенностей, которые свойственны данной системе языка.

Анализ взаимодействия одновременно существующих предметов, элементов системы есть существенный признак теоретического познания, отличающий его от исторического изучения предметов, рассматриваемых в разные периоды времени.

Таким образом, в узел познавательных приемов и форм теоретического познания увязывается и функциональный подход. Под функцией элемента или системы понимается способ реагирования их на внешние взаимодействия, а именно — как этот элемент или эта система преобразует воздействия, которые они испытывают со стороны других элементов или систем, а также способ воздействия этого элемента на другие элементы или системы. Функционирование это взаимосвязь, взаимодействие частей в рамках некоторого целого, системы. Функциональное изучение тесно увязывается с системно-структурными исследованиями. В результате их синтеза в науке появились новые производные методы (отличные от однородных, оригинальных, первоначальных методов), новые научные термины: в социологии «структурно-функциональные методы», в биологии часто употребляются термины: «структурно-функциональная организация», «морфофункциональная организация».

Что объединяет такие, на первый взгляд совершенно различные, познавательные подходы, как системный, структурный и функциональный? Общим для них является изучение предметов, элементов системы, существующих одновременно. Общим для них (в сравнении с историческим подходом) являются познавательные операции над объектом в его современном состоянии. Это общее мы выражаем термином теоретический метод. Определение «теоретический» в зависимости от контекста имеет различное значение. В соотношении с эмпирическим познанием или с приемом описания явлений оно означает углубленное, сущностное познание, увязывающее в конкретное единство мно-

гообразие суждений об изучаемом предмете, дающее причинное объяснение его свойств и отношений; например, прием объяснения отличается от приема описания тем, что первый справедливо считается приемом теоретического познания, а описание к приемам теоретического познания не относится. В соотношении же с историческим познанием «теоретическое» познание означает изучение предмета в его настоящем, современном виде. Историческое познание интересуется прошлым изучаемых предметов и явлений. Теоретический же подход выясняет их настоящее бытие: что они собой представляют, из каких элементов состоят, каков характер взаимосвязи составляющих их элементов?

При познании прошлого нашей жизни, при анализе становления и развития изучаемых объектов тоже используется группа близких по значению понятий: «генезис», «эволюция», «развитие». Генетический подход представляет собой изучение предмета с исторической точки зрения. Элементы всякой развивающейся системы (будь то Солнечная система, земная кора, биологический вид или социальная общность людей) не только сосуществуют одновременно, находясь между собой в функциональной взаимосвязи, между ними существует не только координация, но и определенная субординация между исторически более древними (по возрасту) и более современными элементами, субординация, обусловленная дифференциацией системы в ходе ее исторического развития. Эта разновременность становления системы обусловливает необходимость ее генетического исследования.

По мнению историков, генетические связи означают, что в каждой изучаемой системе предметов сосуществуют и определенным образом взаимосвязаны как элементы ее прошлого, так и элементы перехода к будущему. С точки зрения логики исторического исследования, генетические связи требуют, чтобы каждое явление было изучено на различных уровнях развития — от его возникновения до становления его современных форм. Рассматривая познавательные формы, которыми анализируются генетические связи развивающегося объекта, прослеживая, как зародился и развивался изучаемый объект, каким путем он достиг развитого состояния, в методологии научного познания можно говорить об исторической точке зрения на вещи, об историческом подходе в познании.

Основанием исторического и теоретического подходов, как относительно самостоятельных исследовательских приемов, является отношение вещей внешнего мира. В процессе познания происходит расчленение предметов и явлений на отношения сосуществования их разнокачественных состояний в пространстве и на отношения, выражающиеся в смене их качественных состояний во времени. Временные отношения предметов — это взаимоотноше-

ние их предшествующего состояния и последующего, низшего и высшего, пространственные же взаимоотношения одновременны. Пространственные взаимоотношения представляются структурно-функциональными связями элементов, временные отношения — генетическими связями развивающегося объекта.

Каждый из этих аспектов рассматривается в специфической форме. В одном случае нас интересует логика анализируемого объекта, в другом — его история, в одном случае познание осуществляется, по словам Энгельса, в теоретически последовательной форме, в другом — оно осуществляется конкретно исторически, хронологически.

Необходимость объединения обширного ряда познавательных приемов в рамках исторического и теоретического подходов обусловливается интересами исследования методологических проблем. Приведение многообразия познавательных приемов (с той и другой стороны) к общему знаменателю позволяет углубить их исследование. Помещая понятия в определенную систему знания (соответствующую их природе), мы увеличиваем информацию о них. Систематизация позволяет упрощать сложности, видеть за определенным множеством составляющие его элементы.

Эта операция позволяет преодолеть излишнее разнообразие терминологии при обсуждении не столь уж широкого круга вопросов, как может показаться с первого взгляда. Уточнение смысла употребляемых в научном анализе понятий является необходимым условием познания. Оно позволяет экономить познавательные усилия, способствует методически правильному решению научных задач.

Таким образом, при теоретическом познании предмета большое значение имеет исторический подход. Историзм в познании является важнейшим условием научного исследования. Историческая точка зрения выступает своеобразным катализатором, облегчающим протекание познавательного процесса. При построении теоретических знаний историзм используется так же, как средство обоснования системы знаний. Исторические факты, данные истории науки служат источником создания научной теории, являются материалом, из которого извлекаются всеобщие абстрактные определения действительных отношений. Масса исторического материала выполняет в познании и еще одну роль — она иллюстрирует общие теоретические выводы, абстрактные определения, составляющие структуру научной теории. Теория создается на основе изучения теории. С другой стороны, научная история предмета невозможна без знания его современного состояния, без его теоретического объяснения. Взаимосвязь исторического и теоретического представляет собой один из важнейших принципов научного познания.

Литература:

1. Ключевский В. О. Письма, дневники, афоризмы и мысли об истории. М., 1968. С. 680.

2. Герцен А. И. Соч.: В 8 т. Т. 2. М., 1975. С. 125—126.

3. Вернадский В. И. Очерки и речи: В 2-х вып. Вып. 1 Пг., 1922. С. 14—15.

4. Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 314.

5. Чернышевский Н. Г. Избр. филос. соч. М., 1950. Т. 1. С. 303.

6. Гегель Г. Соч.: В 15 т. Т. 9. С. 35.

7. Дарвин Ч. Автобиография М., 1975. С. 134.

ГЛАВА 13.

СОЦИАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ НАУКИ (НАУКА В ПОЛИТИЧЕСКИХ И ЭТИЧЕСКИХ ОТНОШЕНИЯХ ОБЩЕСТВА)

Взаимоотношения науки и общества многообразны и подвержены исторической динамике. Архаичное общество длительное историческое время обходилось без науки. Однако расширение обмена, создание систем налогообложения и измерения земли, воды и времени дают стимул развитию письменности и счета. Таким образом знания, информация приобретают особую значимость в человеческом опыте, что создает предпосылки для фиксации, сохранения и передачи знаний, для обработки их, для обретения ими статуса особых предметов деятельности и размышления, специфических средств общения между людьми. Происходит отделение познавательной деятельности от практической. Вследствие социального расслоения выделяется особая категория людей, занимающихся интеллектуальным трудом, который отныне подлежит материальному и моральному поощрению со стороны общества. Фигура мудреца, ученого, исследователя становится в ряд других значимых для общества социальных типов.

Таким образом, постепенно наука стала занимать свое место в различных общественных системах (политической, правовой, этической, эстетической, технологической, коммуникационной и т. п.), что способствовало формулированию соответствующих *социальных проблем*: наука и власть; юридический статус научно-исследовательской деятельности; соотношение научной истины, добра и красоты; наука и производительные силы общества; наука как «всеобщий язык» человеческого общения и т. п.

Значимость и очередность постановки или обострения указанных проблем зависят от конкретной исторической ситуации в системе «общество-наука».

На рубеже XIX и XX вв., благодаря революционнным открытиям в физике, выявилась слабость свойственного классической науке отождествления объективной реальности и вещественности. В сферу научного познания вовлекаются необычные — пульсирующие, волнообразные, исчезающие и возникающие, непосредственно не наблюдаемые объекты. Упование на абсолютно объективный метод познания «обездушенной природы», на радикальное разграничение человеческой природы и природы исследуемых объектов, оказалось несостоятельным.

Впрочем, самые решительные изменения в теории и методологии могли бы остаться внутринаучным (и при том не затрагивающим науку целиком) делом, если бы в сферах вненаучных, социально-практических не произошли бы сдвиги, которые потребовали преодолеть некоторые шаблоны в управленческой и производственной деятельности. Социальная практика конца XX в. все чаще сталкивается с гетерогенными, полиморфными системами, находящимися в стадиях ускоренных нелинейных изменений. В этих системах зачастую человек — не отвлеченная статистическая единица, а непосредственный действующий агент. Общество как бы напоминает науке о принадлежности той к культуре, с ее преемственностью и гуманитарными проблемами.

В этой связи из обозначенных выше социальных проблем науки, особую значимость приобретают те, в которых затрагиваются возможности и границы регулирования науки, реализации ее гуманистической составляющей.

Решение проблемы указанного регулирования осуществляется, в частности, в системах политических и этических отношений.

Выявление культурных корней научной деятельности предполагает рассмотрение вопроса о соотношении культуры и цивилизации.

§ 1. Наука и политика как явления цивилизации

Культура и цивилизация находятся в диалектической связи, описываемой категориями тождества, различия и противоположности. Если под культурой понимается все то, что созидается, *культивируется* обществом в процессе его жизнедеятельности, а под цивилизацией — непременные объективные основы указанного созидания (наука, техника, производящая экономика, определенные формы социально-политической организации и т. п.), то очевидно, что здесь акцентируются моменты различия. Культура отличается всесторонностью, целостностью, она включает в себя не только рационально-технические, но и художественно-образные, эмоционально-интуитивные моменты.

Если же подчеркивается неразрывность культурного творчества и соответствующих достижений цивилизации (например, своими научно-техническими достижениями европейская цивилизация Нового времени в значительной степени обязана религиозному подвижничеству Реформации и гуманистическим открытиям Возрождения), то на первый план выходят моменты их совпадения, тождества. В контексте такого совпадения, например, термины «культурный человек» и «цивилизованный человек» (равно как и «некультурный» и «нецивилизованный») берутся в качестве синонимов.

В тех же ситуациях, когда *изобретения* цивилизации (ориентация на массовость, конвейерное производство, стандартизация и т. п.) препятствуют культурным *открытиям,* можно фиксировать их конфликт, противоположность.

Цивилизация — составная часть и этап развития культуры — может быть определена как особое явление в культурном времени и пространстве, характеризующееся становлением и утверждением рационально-технических структур в обществе, рационалистических приоритетов в духовной жизни. Эта составная часть в предельном случае может противопоставить себя целому, превратившись в его антипод. Цивилизация представляет собой замкнутый, ограниченный в пространстве и времени мир. Она может быть как основой, стартовой позицией, так и препятствием в деле реализации потенций культурного творчества, которые беспредельны.

Политика и наука суть порождения цивилизационного этапа культурного развития (чего не скажешь, например об искусстве: еще в эпоху палеолита живопись достигла такого уровня развития, который даже современные художники считают совершенным). Внутреннее родство политики и науки отмечал известный американский философ и социолог Д. Белл. «Наука, — писал он, — это особый вид социальной организации, предназначенный для достижения... «рационального консенсуса мнений». Такой же в идеале является и функция государства; отличия здесь лежат на уровне процедур. В науке истина достигается через споры и критику, в процессе которых вырабатывается единственно правильный ответ. В политике консенсус достигается посредством торга и уступок, и окончательное решение является компромиссом» [1].

Политикой обычно называют деятельность по завоеванию, удержанию и использованию государственной власти. Словом «politeia» древние греки называли режим полиса (т. е. государства), способ организации руководства всем сообществом.

Государство как важнейший объект и субъект политики возникает на заре цивилизации. Оно являет собой основанный на разумных началах принципиально новый способ организации общественной жизни. Например, историческое призвание варягов можно считать первым актом политического рационализма и, в известном смысле, началом российский цивилизации. Наши далекие предки пришли к выводу, что чужеземцам, людям со стороны, будет сподручнее осуществить эту новую форму организации сообщества.

С самого начала жизни цивилизации политика становится важнейшим социальным институтом. О науке этого сказать нельзя. *Институциализация науки* осуществилась только в Новое время, и на то были свои причины.

Познавательная энергия мыслителей античности была устремлена главным образом на постижение изначальной, в значительной степени уже утраченной, целостности *микро-* и *макрокосма,* т. е. человека и мира. В средние века познающая мысль ориентировалась на животворящее *общее*, вопреки тому, что экономическая и политическая логика (хозяйственная автаркия, феодальная раздробленность), казалось бы, подводила к торжеству *единичного*. Не случайно, фаворитами средневековой философии были реалисты, а аутсайдерами — номиналисты. Первые настаивали на реальности общих понятий, вторые ставили их в зависимость от познания единичных вещей. Напротив, цивилизация Нового времени постулирует реальность этих самых вещей и ориентирует науку на их познание с последующим практическим использованием. По словам русского поэта Максимилиана Волошина:

Теперь реальным стало только то,
Что можно взвесить и измерить,
Коснуться пястью, выразить числом.
И новая Вселенная возникла...

Под «новой Вселенной» понимается возрожденный в механицизме демокритовский образ мира, состоящего из вечных и неделимых атомов, перемещающихся по неизменным траекториям в пустом пространстве.

Интересно, что утверждение механической (исторически первой научной) картины мира помимо общеизвестных естественнонаучных достижений, знаменовало собой и прорыв в понимании государства и цивилизации. В этом отношении показательно произведение английского философа Томаса Гоббса «Левиафан». Библейский образ морского дракона привлечен для выражения сущности государства как колоссального общественного механизма, призванного обеспечить интересы и права граждан. Средневековая идея божественного структурирования человеческого общества себя дискредитировала и отброшена. В своем «естественном состоянии», по Гоббсу, человеческие индивиды автономны и самодостаточны, подобно атомам (латинское «индивид» тождественно греческому «атом») они находятся в состоянии перманентной и саморазрушительной «войны всех против всех». Подобно тому, как человек в своей практике, перекомбинируя атомы, создает нужный ему предмет, люди-атомы вступают в договорные отношения между собою, делегируют часть своих прав государственным органам и создают таким образом искусственное тело Левиафана.

Абстрактная механистическая модель Вселенной оказалась вполне эвристичной в деле постижения некоторых существенных аспектов в становлении политической жизни. В определенный момент ис-

торического времени, взамен комфортно обустроенного космоса общинно-родственных связей, человек оказался в гомогенном геометрическом пространстве атомарного бытия. В этом новом пространстве утратили силу традиционные различия «своего» и «чужого» и всякие очертания границ (физических или нравственных) весьма произвольны. Регламентация отношений между людьми, не испытывающими друг к другу родственных чувств, отныне осуществлялась политическими средствами.

Таким образом, «Левиафан» Т. Гоббса, во-первых, продемонстрировал цивилизационное родство политики и науки и, во-вторых, очертил возможное методологическое поле научного изучения политической жизни. Такие науки, как политология, политическая социология и т. п., не могли бы возникнуть вне методологического базиса, разработанного мыслителями Нового времени.

Указанное родство политики и науки можно усмотреть в том, что они призваны к вящей пользе людей гносеологически и практически упорядочить общественный (политика) и вещественный (наука) миры. Американский философ и культуролог Л. Мэмфорд связывал становление политической власти с изобретением так называем «архетипической машины». «Это экстраординарное изобретение, — писал он, — оказалось самой ранней рабочей моделью всех позднейших сложных машин, хотя детали из плоти и крови постепенно заменялись в ней более надежными механическими деталями. Собрать воедино рабочую силу и дисциплинировать организацию, позволившую выполнять работы в масштабах, дотоле невиданных, — таково было уникальное деяние царской власти» [2].

Когда на историческую повестку дня была поставлена задача такой замены человеческих деталей механическими, вещественными, тогда наука была востребована в качестве социального института. Отечественный исследователь творчества И. Ньютона Б. Гессен (его справедливо считают одним из основоположников современной социологии науки) убедительно показал, что вся физическая проблематика «Математических начал натуральной философии» вырастает из потребностей экономики и техники ньютонианской эпохи.

Доинституциональная наука функционировала в системе института образования (слово «доктор» — наименование средневекового ученого — первоначально означало учителя), что и предопределяло ее функциональную нагрузку. Средневековая физика главным образом была ориентирована не на решение познавательных проблем, а на доказательство и изложение готовых истин.

Переход науки в институциональное состояние знаменовал собой изменение иерархии ее функций. Познавательная и конструктивно-

проективная функции становятся важнейшими. Отныне образовательная, политическая, экономическая и другие подсистемы общества не могут претендовать на то, чтобы наука находилась в полной функциональной и информационной зависимости от них. Для нормального существования науки в качестве самостоятельного социального института необходим избыток информации, поэтому первостепенное значение для нее приобретает *интернаучная коммуникация* (внутринаучные каналы общения), в том числе международные связи между сообществами ученых.

Институциализация науки означает признание обществом права науки на самостоятельное существование и одновременно установление социального контроля над ее представителями. О том, как автономия науки и контроль над нею осуществляются в различных политических режимах, речь пойдет в следующем параграфе.

§ 2. Демократия, тоталитаризм, технократизм

Нормальное функционирование науки как социального института предполагает свободную циркуляцию информации по интернаучным каналам. Для эффективного накопления, передачи и обработки данных, координации усилий академической и отраслевой, фундаментальной и прикладной науки требуется регулирование в государственном масштабе. Вместе с тем возрастает значимость так называемой «элиты знающих людей», поскольку вопросы государственного управления все теснее переплетаются с техническими проблемами (в широких пределах — от вопросов обороны до экономической политики). Все это актуализирует взаимоотношения науки и политических структур. Результаты научных исследований по тем или иным направлениям зачастую оказываются в зависимости от политического контекста.

При *демократическом* режиме политической власти факты негативного влияния политического климата на науку могут быть нейтрализованы. Что же касается режима *тоталитарного*, то он стремится контролировать или блокировать каналы интернаучной коммуникации и тем самым подрывает основы нормального функционирования науки как социального института. Открытые структуры коммуникации объективно препятствуют тому, чтобы какая-либо одна партия, достигнув политического господства, полностью подчинила бы себе государство. Поэтому тоталитаризм, который являет собой политическую монополию одной партии, с таким подозрением относится к свободным каналам общения внутри научного мира.

Взаимоотношение науки и демократии имеет давнюю историю. Наука возникла в Древней Греции не только одновременно, но и благодаря демократии. Знание имелось и раньше: возводились пирами-

ды и гидротехнические сооружения, строились дороги и дворцы. Однако носителями суммы необходимых для этого сведений были писцы, ремесленники, жрецы — представители замкнутых каст, в обязанности которых не входило отстаивание истин в открытой полемике. Тайна знания была, по существу, инобытием тайны божественного происхождения государственной власти. Когда в демократических полисах свободные граждане обсуждали государственные дела, а политические деятели вынуждены были отстаивать свои политические программы, — тогда и мудрецы стали стремиться к обоснованию добываемых ими истин. Тогда и зародилась наука, сформировались ее принципы обоснованности и объективности. Под демократичностью науки, естественно, подразумевается акцент не на мнении большинства, а на том, что субъектами научного поиска является свободные люди. «Наука, — по словам В. Вернадского, — является глубоко демократичной, в ней несть ни эллина, ни иудея».

Рассмотрим особенности взаимоотношений науки и политических структур в советский период отечественной истории.

Государственные лидеры в нашей стране не слишком нуждались в компетентных политических советниках, но для решения крупных народнохозяйственных задач, вопросов обороны привлекались видные ученые. Им обеспечивались привилегированные бытовые и профессиональные условия, дозволялась известная независимость взглядов, но их зарубежные контакты контролировались вплоть до полного запрета. Такая система организации научной деятельности была отчасти, в особенности вначале, эффективной, она позволила осуществить выдающиеся прорывы в научных отраслях, обеспечивающих военно-промышленные технологии, космонавтику. Однако со временем производительность научного труда падала, поскольку продуктивность работы ученого в большой степени зависит от широты и интенсивности его контактов с коллегами. Например, вскоре после Первого съезда Международного общества почвоведов в 1927 г., на котором президентом МОП был избран академик К. Д. Глинка, (ректор Петроградского /Ленинградского/ сельхозинститута в 1922—1927 гг.), произошло резкое ослабление международных связей отечественного почвоведения. Последствия десятилетий изоляции от мирового научного сообщества ощутимы и сегодня. Роль отечественных специалистов на мировой арене непропорционально мала: наши представители отсутствовали на большей части симпозиумов МОП за 1970—987 гг.

Таков один из вариантов контроля за научным миром со стороны политических структур. Вариант, хотя и приобретший в нашей стране гипертрофированный вид, но, по существу, не уникальный. Практически во всех государствах с развитым научным потенциалом име-

ются закрытые научные коллективы, где служба безопасности контролирует исходящую информацию, а шпионаж (военный или промышленный) поставляет входящую.

Другой, более сложный, вариант тоталитарного контроля связан с предельной идеологизацией. (Термин «идеология» имеет два основных значения — нейтральный и оценочно-негативный. В первом случае под идеологией понимается некий набор обобщенных продуктивных идей относительно какой-либо социально значимой сферы (например, «идеология реформ», «идеология образования», «политическая идеология» и т. п.) Во втором случае, с изрядной долей сарказма, обыгрывается действительно наличествующее в термине смысловое «масло масляное». В отличие, например, от биологии или геологии как неких понятийных концепций, описывающих определенные предметные области, идеология предполагает в буквальном смысле слова конструирование мысленных моделей как бы самодостаточных, замкнутых на себя самое. Поэтому в негативном смысле под идеологией понимается самодовлеющий мысленный образ, не ориентированный на постижение мира, а, напротив, «подгоняющий» реалии мира к своим собственным меркам.

При тоталитаризме большинство видов экономической и профессиональной деятельности находится в подчинении государства и становится неотъемлемой его частью. Поскольку государство неотделимо от своей идеологии, то почти на все виды деятельности (в том числе и научно-познавательную) накладывает свой отпечаток официальная истина. Можно вспомнить многочисленные факты наклеивания ярлыков, шельмования научных кадров, включения в академии и ученые советы государственных идеологов, которые таким образом получали возможность непосредственно определять судьбы научных деятелей и их открытий. Однако нас интересует не столько фактическая стороны дела, сколько вопрос о том, какие элементы духовной жизни общества объективно могут способствовать идеологическому закабалению науки и какие политические механизмы в состоянии этому воспрепятствовать.

Наука — открытая система, соответственно, научно-коммуникативная сеть предполагает непрерывные изменения: установление нетрадиционных каналов связи, введение новых знаков и кодов (например, компьютерные языки). Тоталитарный режим в своей идеологической экспансии на науку осознанно или неосознанно может опираться на такие духовные явления, которые отличаются мировоззренческой и информационной завершенностью (т. е. выступают хранителями, а не производителями знаний), но в принципе способны конкурировать с институциональной наукой по ряду познавательных проблем. Такие духовные явления иногда именуются «народной нау-

кой» (например народные агрикультура, медицина, метеорология). Хотя в народной науке отражаются лишь связи между явлениями (в то время как институциональная наука исследует сущности), но знание это — глубокое, целесообразное и нередко высокоэффективное в практическом отношении. Более того, человечество приходит к осознанию гибельности игнорирования бесценных сокровищ мудрости, заключенных в традициях прежних культур. Но тоталитаризм делает ставку не на сокровища, а на объективную ограниченность народного знания.

История науки в нашей стране (и не только в нашей, например в Китае периода «культурной революции») свидетельствует о гонениях на институциональную науку за «отрыв от народного опыта», хотя административное управление, например, сельским хозяйством, зачастую отбрасывало этот опыт начисто. Популярности в 30—40-е гг. пресловутой агробиологии Т. Д. Лысенко способствовали некоторые глубокие традиции отечественной агрикультуры — космократический пафос совместного («всем миром») преобразования природы и неприятие специализированной, якобы оторванной от народной жизни, «кабинетной», «городской» науки как порождения западной культуры. Такое пафосное умонастроение выразил поэт Николай Заболоцкий в поэме «Торжество земледелия»:

Науку точную сноповязалок,
Сеченье вымени коров
Пойми! Иначе будешь жалок,
Умом дородным нездоров.
Теория соединения труда
Умудрила наши руки.
Славьтесь, добрые науки
И колхозы-города!

Другой идейный исток феномена Лысенко — вульгаризированный вариант марксизма с гипертрофированным «классовым подходом», где также присутствовала идея выхода науки из кабинетов, ее непосредственного воплощения в созидательной деятельности рабочего класса. Этой идее отдали дань такие видные марксисты, как А. Богданов, Н. Бухарин и сам родоначальник социологии науки Б. Гессен.

Итак, можно отметить, что, во-первых, тоталитаризм являет собой гипертрофированный вариант социального контроля над наукой и, во-вторых, политический антидемократизм зачастую смыкается с «гносеологическим антидемократизмом» (здесь мы употребляем термин «демократия» в том значении, в каком его использовал В. Вернадский в приведенном выше высказывании). Если среди социальных субъектов какой-то один принимается в качестве носителя «подлин-

ной науки» (в нашем случае таковыми носителями выступали «трудящийся народ» и «рабочий класс»), то наука, попавшая в идеологическую зависимость от подобного субъекта, не способна к объективному познанию, утрачивает свою идентичность и может превратиться в магическое действо, политическое «аутодафе», филиал идеологического ведомства и т. п. Судьба лысенковской агробиологии как «разработки глубоких теоретических вопросов путем решения практически важных задач социалистического сельского хозяйства» оказалась именно таковой.

Институциональная автономия науки приобретает гипертрофированный вид в теории и практике *технократизма*, который исходит из того, что научное знание является высшей культурной ценностью и служит необходимым и достаточным условием ориентации человека в мире. При этом идеалом выступает не всякое, а прежде всего естественное знание (биологическое, психологическое, кибернетическое и т. п.). Нетрудно заметить, что свои философские основания технократизм черпает в позитивистской традиции.

В понятии «технократизм» (от греч. techne — искусство, мастерство и kratos — власть) в отличие от близких понятий «сциентизм», «технологизм», «техницизм» и т. п., фиксируются не только мировоззренческие, но и властные претензии, что дает право говорить о технократизме как о политическом режиме — т. е. совокупности методов, средств и приемов, с помощью которой властные органы осуществляют управление обществом и обеспечивают свое политическое господство. При технократическом правлении происходит инверсия отмеченного выше социального контроля: теперь не общество призвано контролировать науку, а напротив, наука — один из социальных институтов — стремится контролировать общество в целом. На практике это означает полное или в значительной степени слияние научно-технической и политической элит. Например, правление чилийского диктатора А. Пиночета называют военно-технократическим. Хотя самого диктатора ни коим образом нельзя отнести к научно-технической элите, однако его политика планировалась по рецептам так называемой Чикагской экономической школы и осуществлялась приверженцами указанной школы.

Существенной особенностью технократического мышления является представление о человеке как обучаемом, программируемом компоненте какой-либо системы, как объекте разнообразных экспериментов и манипуляций, а не как о личности, живущей не по законам естествознания и техники, а по законам родовой сущности человека, личностного бытия, которое отличается разнообразием и богатством опыта, творчеством, свободой выбора и т. п.

Технократизм стремится низвести человека до уровня функционального элемента некоторой заданной системы. Так, например, видный венгерский экономист Я. Корнаи рисует следующую (оптимистическую, по его мнению) картину будущего, от которой становится не по себе. Пусть разразится термоядерная катастрофа. Пусть весь мир лежит в радиоактивных руинах. Но на другой же день на развалинах будет развешено объявление: «Истребляю крыс. Приманка заказчика. Обращаться туда-то». И из этого первичного акта спроса-предложения должна, по мысли Корнаи, возродиться из пепла человеческая культура. Очевидно, что Корнаи трактует человека и культуру в биологизаторском духе. Средневековая германская легенда повествует о том, как некий профессионал-крысолов не только истребил грызунов в городе Гаммельне, но и, исходя из своей экономической логики, погубил всех детей города. Легенда оказалась в чем-то пророческой. Печально знаменитый газ лагерей смерти «циклон Б» был изобретен германскими учеными для целей уничтожения грызунов. Смысл этой легенды столь же очевиден, сколь и неприемлем для технократизма: победа в состязании с биологическими конкурентами, достигнутая благодаря технике, еще не делает человека нравственным и культурным.

На идеологическую подоплеку технократизма указывает итальянский философ Э. Агацци. По его мнению, «технология вовсе не помогает нам в *выборе целей*, но в лучшем случае предлагает оптимальные способы достижения уже поставленных целей. А фундаментальной проблемой человеческого существования (индивидуального и коллективного) является именно выбор целей, поскольку он совпадает с проблемой смысла жизни, общества и истории. Сильной стороной идеологий всегда был богатый ассортимент соответствующих предложений, слабостью же — ограниченность, «партийность» предлагаемых целей и несообразность предлагаемых средств их достижения. Это почти всегда приводило к их провалу в реальной жизни. Именно потому, что технология не предлагает реального *выбора целей*, она не способна выполнить принципиально важную задачу всякой идеологии (напомним: это не является недостатком ни науки, ни технологии; проблема возникает, когда их пытаются неправомерно вознести до уровня идеологии» [3].

Тоталитаризм и технократизм при всех своих различиях имеют общие черты (не случайно, первый из них иногда именуется «квазитехнократизмом»). И тот, и другой принципиально суживают горизонт жизни общества (и жизни науки в обществе) и не столь важно, достигается ли это при посредстве идеологического прессинга или же с опорой на немногие «выбранные места» из пусть успешных, но неизбежно ограниченных научных направлений. Оба они обещают «порядок» —

экономический, политический, мировоззренческий, познавательный, но в конечном итоге приводят к дезорганизации. Судьба же институциональной науки в дезорганизованном обществе печальна. Примером может служить ее теперешнее положение в нашей стране.

Госбюджетные ассигнования на науку по понятным причинам сокращаются. Информационные каналы, ранее пересекавшиеся соответствующими органами, разрушаются вследствие экономических причин: не хватает средств на научную литературу, зарубежные командировки, доступ в компьютерные сети и т. п. В расчете на душу населения затраты на науку составляют в Израиле — 250 долларов в год, в Южной Корее — 140, в России — 30 (1995 г.). Как следствие — международная и «внутренняя» эмиграция научных кадров. Другое следствие — неоправданное распространение всякого рода оккультного, эзотерического, традиционного знания, что свидетельствует об опасности нарушения баланса институционально-научного и доинституционального знания. Таким образом, как тотальная несвобода, так и «свобода» как синоним безнадзорности в одинаковой степени губительны для институциональной науки и имеют общее следствие в виде реваншизма доинституциональности.

В методологическом отношении как в тоталитаризме, так и технократизме абсолютизируются аспекты тождества культуры и цивилизации и игнорируются их различия, что приводит, в свою очередь, в онтологическом отношении к нарастанию моментов их противоположности. Тождество как «безжизненное определение бытия» (Гегель) оказывается губительным и для культуры, и для цивилизации. Попытки подогнать живую жизнь культуры под заданные политические или научные схемы чреваты самыми негативными последствиями. Мнимое тождество оборачивается вполне реальным ущербом. Запущенный бумеранг абстрактной тождественности возвращается вполне реальным тождеством тоталитаризма и технократизма в культурной деструктивности.

Политика и наука имеют глубинные культурные корни. Они призваны творить приращение Свободы и Истины — великих ипостасей духа культуры. Однако всякое историческое «восстание творческого духа» (М. Волошин) способно достичь лишь *очередной* ступени Истины и Свободы. Таково неизбывное противоречие беспредельности духа культуры и ограниченности ее плоти (цивилизации). Вместе с тем велик соблазн эту очередную ступень иллюзорно превратить в *окончательную*.

Гоббс называл своего Левиафана «смертным богом», подчеркивая тем самым временный, технический характер сего антропогенного сооружения при всей масштабности его корпуса и рациональности его организации. Однако некоторые из его последователей не избежали

соблазна представить Левиафана не делом смертных рук, но самим вечным Богом. Так один из отцов-основателей США писал о цене новой степени политической свободы следующее: «... чтобы дело свободы не было проиграно, я скорее согласился бы увидеть полмира опустошенным; даже если бы в каждой стране уцелели бы только Адам и Ева, но были бы свободными, это было бы лучше, чем то, что есть сейчас» [4]. Идея здесь такова, что Левиафан (метафорическое обозначение цивилизации), подобно Богу, творит «нового свободного человека», — хотя и не путем лепки из скудели или резьбы по кости, а при посредстве исторической выбраковки, «социального дарвинизма». Наши доморощенные либералы-технократы в полной мере унаследовали такой реформаторский апломб, смыкаясь в этом отношении со своими тоталитарными предшественниками.

Проблема осуществления познавательной автономии науки и должного общественного контроля за нею не может быть решена в рамках политики. Она имеет нравственные, этические аспекты.

§ 3. Этос научного мира

Объектом этических оценок является человеческая деятельность, и научная ее разновидность, естественно, исключения не составляет. Она регулируется нравственными принципами и нормами, которые в значительной степени определяются спецификой научной деятельности и прежде всего тем, что идеалом науки является объективность добываемой информации. Эта объективность должна быть равнодушна к добру и злу, этически стерильна. Этот тезис вряд ли может быть оспорен, поскольку объективная истина, носителем которой служит наука, по своему содержанию не зависит от человека и человечества, в то время как нравственные нормы и оценки выражают интересы определенных социальных групп или всего человечества. Однако, если цель и результат научной деятельности в указанном выше аспекте правомерно рассматривать как этически нейтральные, то относительно самого процесса реализации познавательной цели этого сказать нельзя. Достижение объективно-истинной информации в ходе научного поиска связано с напряженным трудом по получению и переработке эмпирического материала, по разработке и выбору адекватных методов, по преодолению препятствий социального и технического характера и т. п. Вот почему в научных работниках высоко ценят такие нравственные качества, как научная добросовестность и смелость мысли, трудолюбие и творческий порыв, терпеливость и выдержка. Важное нравственное значение имеет способность научного работника контролировать собственные амбиции и готовность отказаться от своей бесперспективной в познавательном отношении идеи. Наконец, существенное значение имеет нравственный

климат в обществе, признающий за научным работником право на свободный научный поиск и защиту его результата.

Классик современной социологии науки Р. Мертон еще в 40-х годах XX столетия исследовал *этос науки* и определил основные его императивы. Это *универсализм*, *общность* (коммунализм), *бескорыстность* (незаинтересованность), *организованный* (культивируемый) *скептицизм*. Универсализм предполагает убеждение в том, что исследуемые явления повсюду одинаковы и что истинность утверждений о них не зависит от утверждающего, что ученые в своей деятельности должны руководствоваться не своими личными симпатиями и антипатиями, но исключительно общими критериями и правилами обоснованности и доказательности знаний. Императив общности означает, что результаты научной деятельности должны рассматриваться как продукты социального сотрудничества и должны свободно становиться общим достоянием научного сообщества. Бескорыстность полагает запрет на использование ученым его открытий в целях личной выгоды — финансовой, для повышения престижа и т. п. Организованный скептицизм — установка на предельную самокритичность в оценке своих достижений и участие в рациональной критике работы других ученых.

В отечественной литературе получила распространение «научная установка нравственности», сформулированная академиком А. Д. Александровым:

1. Основания и источник нравственности лежат в самом человеке, в обществе, и истинное ее понимание дается наукой.

2. Не создавай себе идола ни над обществом, ни в обществе, ни вне науки, ни даже в самой науке; идеал — не идол, а ориентир развития.

3. Не говори зря ни о нравственности, ни о научности и не думай, что то, что представляется тебе нравственностью и научностью, уже есть они полные, потому что им нет границ.

4. Будь объективным: стремись разобраться в том, что есть и как оно есть и не ставь впереди того предубеждения и желания, чтобы они не закрыли тебе истины.

5. Чти истину и будь тверд в убеждениях, но остерегайся фанатизма. Основывай свои убеждения на знании, критически сверяй их с опытом и друг с другом.

6. Стремись к пониманию: гляди фактам прямо в глаза, но не давай ослеплять себя их видимостью, а стремись разглядеть их сущность.

7. Будь честным и правдивым, и перед собой прежде всего; обращай объективность на самого себя.

8. Избегай односторонности и близорукости, а стремись понимать противоречия и движение жизни.

9. Помни, что как бы ни хороши были намерения, но, чтобы они вели к

добрым делам, нужно знание. Поэтому овладей знанием, учись применять его, накапливай моральный опыт.

10. Не отступай перед трудностями, но будь настойчив в стремлении понять и сделать лучше. Понимание же не дает настойчивости обратиться в упрямство.

Нетрудно заметить, что многие требования данной установки совпадают с мертоновским этосом: антидогматизм, критичность и самокритичность, объективность и т. п. Но имеются и отличия. Данному нравственному своду удалось избежать ригористичности мертоновского этоса. При своем последовательном воплощении указанный этос может привести к ситуации *нравственной амбивалентности*, т. е. ситуации, когда две нормы единого кодекса противоречат друг другу. Например, ученый должен как можно скорее опубликовать свою работу, чтобы сделать ее достоянием научного сообщества; и ученый не должен спешить с публикацией, поскольку обязан тщательно проверить и перепроверить добытое знание. Очевидно, что норма коммунализма вступает в противоречие с нормой скептицизма. Установка А. Александрова как раз и ориентирует ученого на накопление нравственного опыта, который не может быть заменен никакими априорными предписаниями. Ученый, как и всякий человек, свободен в нравственном выборе и несет ответственность за тот или иной образ действий.

Таким образом, нормативно-ценностная структура научной деятельности не является жесткой, но наличие норм и ценностей очень важно для самоорганизации научного сообщества. В этом отношении представляет интерес книга Дж. Гилберта и М. Малкея «Открывая ящик Пандоры», в которой проводится анализ познавательной деятельности в некой неназванной отрасли науки, где действуют реальные, но выведенные под псевдонимами ученые. Социологический анализ осуществляется по двум линиям: через исследование содержания научных статей и интервьюирование научных работников. По данным этого анализа можно судить о том, насколько укоренился этос в научной практике. Если в анализируемых статьях лабораторная практика описывается, как набор обезличенных познавательных приемов, одинаково эффективных, кто бы их ни применял, то в неформальных беседах ученый делает упор на личную творческую одаренность и «старается представить собственные взгляды как единственно плодотворную и подлинно научную систему отсчета... по отношению к которой расходящиеся взгляды других ученых должны рассматриваться как явно ошибочные...» [5]. Для интерпретации ошибочности альтернативных взглядов применяются в основном два способа: так называемое «асимметричное объяснение» (в смысле асимметрии правоты интервьюируемого ученого и неправоты всех прочих) с использованием таких нале-

стных характеристик (направленных в адрес тех, кто придерживается альтернативных воззрений), как «упрямство», «предубежденность», «субъективные пристрастия», «наивность», «элементарная тупость», «опасения за свою репутации» и т. п. и прием, который авторы озаглавили «истина выявится сама» (ИВС). Причем ИВС встречается гораздо реже, чем асимметричное объяснение научной ошибки. Если последний прием в 34 интервью был использован 60 раз, то случаев использования объективистского интерпретационного приема ИВС насчитывается всего 10. Отсюда видно, что такие требования этоса, как бескорыстие и скептицизм, отнюдь не безусловны в реальном научно-познавательном процессе. Соображения личного престижа, нежелание обострять отношения с коллегами остаются весомыми мотивами поведения ученых. Это подтверждает нормативную значимость требований научного этоса. Нравственное воспитание научной смены в исследовательских коллективах должно строиться с его учетом.

Но как быть, если осуществление норм этоса затрагивает интересы людей, не принадлежащих научному миру? Или, иными словами, могут ли императивы мертоновского этоса быть основой нравственной жизни общества в целом? По мнению Д. Белла, именно в этом направлении движется нравственный прогресс и «этос науки есть этос нарождающегося постиндустриального общества» [1]. Так ли это? Рассмотрим два примера.

Немецкий физик В. Гейзенберг приводил интересный эпизод из истории создания ядерного оружия. Перед первым испытанием американской водородной бомбы он предупреждал своего коллегу Э. Ферми о возможных губительных в биологическом и политическом смыслах последствиях такого шага, на что тот ему ответил: «Но ведь это такой красивый эксперимент». С точки зрения мертоновского этоса, позиция Ферми безупречна: ученый вправе в любой форме требовать от природы решающего подтверждения своих предположений, универсализм ему это дозволяет. Приведем еще один пример. Широко известны, нашли отражение в документальном и игровом кино опыты С. Милграма (Йельский университет, США). В эксперименте принимали участие две категории испытуемых — «учителя» и «ученики»; первые задавали вопросы вторым и в случае неправильного ответа стимулировали их возрастающими раз за разом разрядами тока, вплоть до смертельного вольтажа. Разумеется, «ученик» на самом деле не испытывал боли, лишь имитировал ее, но его учитель об этом не знал. Для нас интересно то обстоятельство, что в том случае, когда к нажатию кнопки «учителя» побуждал «человек науки» в белом халате экспериментатора, то около 60 % испытуемых доходили до последнего пункта, условно «убивая» своих партнеров [6]. Опыты были заду-

маны в плане исследований психологической податливости, внушаемости человека, но косвенным образом их результаты свидетельствуют о том, что нормы научного этоса вышли за рамки мира науки и принимаются значительной частью людей, даже в ущерб общечеловеческой морали. Получается, что во имя научного прогресса допустим даже отказ от библейской заповеди «не убивай».

Как мы видим, нравственная жизнь общества в принципе не может базироваться на одних только требованиях этоса науки. Более того, нравственная максима средневековых алхимиков, гласившая, что тайны науки открываются только нравственному человеку, неожиданно обретает новую жизнь. При всей несомненной значимости науки в будущем мире проблема нравственного контроля над ней со стороны общества не потеряет актуальности.

Особое место в ряду этических проблем такого рода занимает отношение человека к органической природе, что составляет предмет *биоэтики*, разрабатывающей нравственные критерии и нормативы исследований в области живых систем, в том числе на человеке. В более широком понимании биоэтика есть осмысление человеком своей неразрывной связи с природой и вытекающей отсюда моральной ответственности за сохранение мира живого.

Вместе с тем необходимость общественного нравственного контроля не снижает значимости внутринаучного этоса.

Научный мир не представляет собой однородного целого. Существуют ученые — «прикладники» и «академики», «технологи» и «экологи», обслуживающие интересы АПК и ВПК и т. п. Зачастую складывается представление, что чисто академическая наука, в отличие от прикладной, «чиста» и в нравственном отношении, т. е. неуязвима для моральной критики, «поскольку она представляет собой исключительно *поиски истины*, которые принимают форму размышления, наблюдения, доказательства...» [3]. И поэтому якобы значимость нормативных требований научного этоса ограничена не только *вне* научного мира, но и *внутри* него. Ведь если полагается некая «полиция нравов» научного мира в виде чистой науки, то принцип универсализма, очевидно, не действует. Это представление неверное. Во-первых, проблема морального суждения о применяемых средствах стоит не только в прикладной, но и в чистой науке (подтверждение этому — в примере с Гейзенбергом и Ферми). Во-вторых, общественное влияние на науку отнюдь не всегда может быть однозначно позитивным. Противостоять же негативному влиянию может только нравственно сплоченный научный мир. Приведем еще ряд иллюстраций. Лет десять тому назад предметом общественной дискуссии (в т. ч. и нравственной) было строительство комплекса защиты Ленинграда от наводнений, в просторечии именуемого дамбой. При этом

априорно считалось, что носителями нравственного блага являются противники дамбы и, соответственно, зла — ее проектировщики. Настроением умов (в т. ч. и части научных) управляли хлесткие лозунги типа «дамба — городу амба». Нынче воззрения на возможную экономическую ущербность проекта кардинально изменились. Но город потерял время, не получил защиту от наводнений и неизвестно, найдет ли средства на восстановление и завершение строительства защитных сооружений.

Можно привести пример с Армянской атомной электростанцией, остановленной было во времена политической «пересменки» и вновь запущенной после смены политических элит. Очевидно, что обязательная научная экспертиза, предшествующая акту остановки, была политически ангажированной.

О чем свидетельствуют эти примеры? О том, что при всей общественной значимости полемики людей науки (по экологическим или иным, как нынче принято говорить, резонансным вопросам) она должна быть *внутринаучным* делом, т. е. не зависеть от идеологических разногласий, политической конъюнктуры, митинговых страстей. Плодотворность этой полемики гарантирована только в том случае, если она будет базироваться на этических началах универсализма, общности, скептицизма и бескорыстия.

Как справедливо заметил исследователь морального измерения науки и техники Э. Агацци, «как цель не оправдывает средств, точно так же цель не оправдывает последствия. Отсюда ясно, что последствия имеют подлинное *моральное* значение» [3]. А это, в свою очередь, означает, что одним из *моральных* обязательств современной науки перед обществом является *предвидение* отдаленных последствий реализации практических целей.

Увидеть будущий мир и самое себя в этом будущем мире — важнейшая задача современной науки и философии.

Литература:

1. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. М., 1999. С. 511, 515.

2. Мэмфорд Л. Миф машины // Утопия и утопическое мышление. М., 1991. С. 84.

3. Агацци Э. Моральное измерение науки и техники. М., 1998. С. 77—78, 170, 178.

4. Джефферсон Т. О демократии. СПб., 1992. С. 41.

5. Гилберт Дж., Малкей М. Открывая ящик Пандоры. Социологический анализ высказываний ученых. М., 1987. С. 96.

6. Кара-Мурза С. Наука и кризис цивилизации // Вопросы философии. 1990. № 9.

ГЛАВА 14.

НАУКА И БУДУЩЕЕ

§ 1. Будущее как научная и философская проблема

Одной из важнейших функций научной теории является *предсказательная*, которая заключается в логическом выведении следствий, описывающих неизвестные еще события (факты) — те, которые *должны* произойти *в будущем*, и те, которые уже наличествуют, но неизвестны и *должны* быть открыты *в будущем*. Проблема будущего в науке связана главным образом с особого рода долженствованием, со своеобразной «встроенностью» будущего в настоящее и прошедшее.

В осуществлении своей предсказательной функции наука явно или неявно исходит из объективистского истолкования времени, суть которого состоит в том, что между настоящим и будущим имеется отношение объективной необходимости. Если время понимается как последовательность смены состояний материальных систем, то в таком контексте будущее приобретает вид состояния системы, закономерно приходящего на смену существующему. Такая необходимая связь и позволяет осуществлять предвидение. Это обстоятельство отмечал еще в конце XVIII в. французский математик и астроном Пьер Лаплас, который справедливо утверждал, что убежденность человека в том, «что не существует ничего, нарушающего связь причин с их действиями», позволяет ему узреть явления, которые должны развиться со временем. В самом деле, в своем желании предвидения человек должен исходить из того, что не существует ничего, нарушающего связь причин (прошлое, настоящее) с их следствиями (будущее). Метеорологические прогнозы, юридические соглашения, железнодорожные расписания, календари и народные приметы утратят всякий смысл, если отвлечься от того обстоятельства, что в структуры настоящего и прошлого закономерно встроена связь с будущим.

Для постижения будущего наше столетие породило особую отрасль познания — *футурологию*. Этим термином обычно обозначают *область познавательных действий, исследующих тенденции социальных изменений и проецирующих эти тенденции на будущее на более или менее продолжительных временных интервалах и с той или иной степенью достоверности предсказаний*. Экстраполяция — основной метод футурологии. Экстраполяция есть мысленный выход в запредельность, в будущую реальность не на основе опыта, фактов самого будущего, что невозможно по определению, а на основе опыта прошлого и настоящего.

Необходимость и значимость футурологии в современном динамичном, ускоренно меняющемся мире не подлежат сомнению, тогда как вопрос о возможностях и достоверности философского познания будущего, является дискуссионным. Сциентистски, технократически настроенные мыслители отрицают конструктивную роль философии в познании вообще и в деле предвидения в частности. Поэтому, в их представлении, перспективы философии в будущем обществе весьма туманны, если не сказать печальны. Например, известный ученый и публицист Н. Амосов следующим образом оценивает будущее науки и философии: «Естествознанию будет обеспечено неограниченное развитие. Другое дело — философия... Я не ожидаю здесь никаких сюрпризов. Точные науки поглотят психологию и теорию познания, этику и социологию, а следовательно, не останется места для рассуждений о духе, сознании, вселенском разуме и даже о добре и зле. Все измеримо и управляемо. К сожалению, управляемо лишь в пределах биологической природы человека и его ограниченного разума. Поэтому, пока не произойдет нескольких прорывов в естественных науках и люди не изменятся — жизнь пойдет по старому руслу» [1].

По нашему мнению, философия способна выработать свое видение будущего вообще и такового науки в частности. Для подтверждения такого оптимизма относительно указанных возможностей философии можно сослаться на некоторые примеры сбывшихся пророчеств философов прошлого. Святой Августин в своем учении о граде Божием предвидел теократические пути воссоздания государственности на территории Западной Европы. Ф. Бэкону в его «Новой Атлантиде» удалось очертить контуры грядущей техногенной цивилизации. Дж. Беркли в одном из своих фантастических памфлетов, написанном в начале XVIII в. трагически предрекал эксцессы просветительского свободомыслия (что имело место во времена Французской революции конца того же столетия). Однако наиболее показательным примером представляется знаменитое пророчество Генриха Гейне, содержащееся в книге «К истории религии и философии в Германии». Приведем его с небольшими сокращениями.

«Христианство — и в этом его величайшая заслуга — несколько ослабило... грубую германскую воинственность, но искоренить ее не смогло, и если когда-нибудь сломится обуздывающий талисман, крест, то вновь вырвется наружу дикость древних бойцов, бессмысленное берсеркерское неистовство, о котором так много поют и рассказывают северогерманские певцы. Этот талисман ослабел, и настанет день, когда он обрушится... Тогда из забытого мусора восстанут старые каменные боги, протрут глаза, засыпанные тысячевековой пылью, и, наконец, поднимется на ноги Тор со своим исполинским молотом и разгромит като-

лические соборы. Услышав этот гром и грохот, остерегайтесь, любезные соседи, остерегайтесь, французы, не вмешивайтесь в дела, творимые нами у себя дома в Германии. Это может плохо кончиться для вас. Остерегайтесь раздувать огонь, остерегайтесь гасить его. Вы легко можете обжечь в пламени пальцы. Не смейтесь над моим советом, советом мечтателя, предостерегающего вас от кантианцев, фихтеанцев, натурфилософов. Не смейтесь над фантастом, ожидающим в мире явлений той самой революции, которая уже произошла в мире области духа. Мысль предшествует делу, как молния грому... Услышав грохот, какой никогда еще не гремел во всемирной истории, знайте: немецкий гром попал наконец в цель. При этом грохоте замертво попадают орлы с высоты, и львы в отдаленнейшей пустыне Африки подожмут хвосты и заползут в царственные свои логовища» [2].

Нетрудно заметить, что Гейне удалось вполне отчетливо представить нацистский режим в Германии с характерной для того древнегерманской архаикой в идеологии и символике (свастика, руны и т. п.), мюнхенские попытки то ли тушить, то ли раздувать мировой пожар, вселенский грохот войны 1939—1945 гг., войны, охватившей пространства от гор Норвегии до пустынь Северной Африки.

Следует отметить, что данный текст был написан за сто лет до прихода нацистов к власти и явился отнюдь не произвольной фантазией, а итожил предшествующий анализ духовного развития Германии в эпоху Реформации и в Новое время. Гейне — поэт и философ — явил образец *синтетического* постижения действительности в своеобразном сплаве художественного и рационального познания. Гейне, как и другие немецкие поэты-мыслители (например, Гете), не противопоставлял научное и художественное, мысль и образ, и отсюда такая провидческая сила.

Как явствует из приведенного примера, философ способен мысленным взором проникать сквозь толщу времени, высветить таящиеся во мгле, по известному пушкинскому выражению, грядущие годы. Философия предоставляет для этого специфические средства. Силой абстракции и интуиции философ проникает во внутреннее пространство культуры, скрытое от обыденного взора. При посредстве своего духовного опыта и понятийного инструментария он может ощутить скрытое напряжение в культурных пластах, предвидеть возможные подвижки и, переводя символические коды на язык чувственных образов, сформулировать фактуальное предсказание. В глазах же обывателя любого ранга, намертво укорененного в потоке текущих дел, философ останется «фантастом» и «мечтателем».

В рассматриваемом примере уместна аналогия с тектоническими процессами: в разломы «земной коры» христианской религии, выз-

ванные подвижками философского духа, устремляются «магматические выбросы» воинственной древнегерманской стихии, производя описываемый переворот. У Гейне нет указания, сроков, отсутствуют детальные описания и нравственные оценки, однако некоторые важные реалии XX в. схвачены поразительно верно. При жизни Гейне не стяжал лавров удачливого предсказателя. И если те, к кому он обращался (как к современникам или потомкам), не вняли его мрачным предостережениям, то для ныне живущего поколения данное осуществившееся предсказание служит напоминанием о том, что не следует игнорировать *прогностическую функцию философии*. Суть ее заключается в том, что философия, как высокое размышление о жизненном мире человека, предлагает некоторые возможные модели этого мира. Создавая свои понятийные структуры, философия получает возможность нового видения скрытых потенциальных сторон мира, в котором обитает человек, и самого человека с его ценностями и целями.

Для нас важно то обстоятельство, что среди указанных ценностей субъекта наличествует *образ будущего*. Этот последний имеет, таким образом, не только *гносеологический*, но и *аксиологический* статус. Это, в свою очередь, означает, что философское понимание будущего связано с долженствованием также и иного рода, чем то, о котором говорилось применительно к науке. Здесь актуально не только то, *что должно*, но и *чему должно* быть.

У истоков философского осмысления такого субъективного долженствования лежат идеи Августина. Именно он трактовал время как особый порядок души, причем будущее он связывал с «чаянием, упованием, надеждой» как душевными проявлениями. Августин, безусловно, прав в том, что структуры времени не могут быть сведены к порядку изменения состояний внешних человеку природных или социальных систем, равно как и проблема познания будущего не может быть сугубо гносеологической. Будущее в контексте такого понимания выступает как неизбывный объект чаяния, надежды. Человеку свойственно адресовать будущему свои надежды, зачастую безотносительно к тому, насколько и в какие сроки они осуществимы. Известное выражение «надежда умирает последней» имеет глубокий человековедческий смысл. Человек иррационально ориентирован на ожидание лучшего будущего, даже если рациональный анализ убеждает его в том, что таковое ожидание напрасно.

Очевидно, что если нефилософскому прогнозированию в методологическом отношении достаточно руководствоваться объективистским истолкованием времени (поскольку его интересует необходимая связь настоящих причин с будущими следствиями), то философия в ее предвидениях обязана совмещать оба — внешний (природный, соци-

альный) и внутренний (душевный, духовный) временных порядка. Философия претендует на целостное, конкретное постижение мира и человека в этом мире, что в свою очередь накладывает обязательство включать в рассмотрение будущего его человеческое измерение. Осознание различия между прошлым, настоящим и будущим является одной из сущностных особенностей человека, отличающих его от животного мира. Человек способен соединять вечное и временное, он может вносить в текучую сутолоку событий и впечатлений устойчивость и постоянство, конструировать временной порядок. *Образ будущего* является непременной составляющей такого порядка.

Рассмотрим с этой позиции пророчество Гейне. Приведем еще одну выдержку: « Наша философская революция закончена. Гегель завершил ее великий цикл. Немецкая философия есть важное дело, касающееся всего рода человеческого, и лишь отдаленнейшие потомки будут в состоянии судить, достойны мы порицания или хвалы за то, что вырабатывали сперва нашу философию, а затем нашу революцию. Мне кажется, такой методический народ, как мы, должен был начать с Реформации, лишь затем мог заняться философией и только по завершении ее получил возможность перейти к политической революции. Такая последовательность представляется мне совершенно разумной. Головы, использованные философией для размышления, вольно затем революции отрубать для любых целей. Благодаря этим учениям получили развитие революционные силы, ожидающие только дня, когда они смогут прорваться и наполнить мир ужасом и изумлением» [2].

Гейне предвидел разрушительную силу доведенного до предела рационализма. Гегель, завершив цикл философского развития, доведя это развитие до пункта, когда «философские головы» уже не будут востребоваться, по существу, дал ответы на все вопросы классической философии, в том числе и о будущем, которое отныне перестает быть таинственным и манящим. Гегеля, как свидетельствуют его биографы, весьма расстроила Июльская 1830 г. революция во Франции. Причина этого понятна — эта революция не вписывалась в гегелевские финалистские предначертания. Можно предположить, что гегелевский «запрет» на политико-идеологическое творчество новых поколений способствовал созданию той неустойчивой культурной ситуации, которая отражена в пророчестве Гейне и которая, по его мысли, должна быть взорвана «демоническими силами древнегерманского пантеизма». Как философ-рационалист, Гегель осветил факелом разума темные тайны эсхатологии (религиозного учения о конце света), но как идеалист-диалектик был вынужден положить конец историческому развитию. Причем этот финал Гегелем полагается не за пределами, как в религиозно-эсхатологических учениях, а в рамках временного потока. Это в свою очередь

означает для человечества унылое следование в будущее при отсутствии духовного образа последнего. Как известно, человечество не пожелало смириться с таким рационалистическим приговором.

Интересно, что современный последователь гегелевского финализма, американский профессор Фр. Фукуяма в заключительной части своей нашумевшей работы о «конце истории» вынужден был полупризнать, что «перспектива многовековой скуки вынудит историю взять еще один, новый старт». Генриху Гейне в его пророчестве открылась страшная и бессмысленная попытка «нового старта» истории, которая состоялась в первой половине XX века.

Каков же итог? Воинственные демонические силы, как известно, повержены. Потомки воздали хвалы германским философам и порицания германским политикам. Однако, по мысли Гейне, во-первых, те и другие связаны таинственными культурными нитями и, во-вторых, духовный взлет и катастрофа Германии касаются всего человечества. Поэтому остаются вопросы. Как быть, например, с будущим, в принципе прозрачным для науки, с будущим, в котором, в соответствии с идеями Гегеля, Фукуямы или Амосова, «философские головы» можно будет рубить без ущерба — все равно не пригодятся?..

Утрата духовной, ценностной составляющей образа будущего связана со специфическим культурным состоянием (затрагивающим и науку как неотъемлемую часть культуры), получившим наименование *постмодернизма*.

§ 2. Наука в эпоху модернизма и постмодернизма

Термин «постмодернизм» («постмодерн», «постмодернити»), равно как и противоположный термин «модернизм» («модерн», «модернити»), имеет искусствоведческое происхождение[3], но со временем приобрел более обширный смысл, стал использоваться для обозначения определенной культурной эпохи. Некоторые авторы разделяют постмодернизм и постмодернити, резервируя за первым термином его первоначальный искусствоведческий статус и придавая второму указанный выше обобщенный смысл.

В самом термине «постмодернизм» звучит мотив неприятия изначально свойственного западной цивилизации Нового времени модернизма, представляющего собой своеобразный культ современности. При этом современным, модерновым считается то, что соответствует

[3] В первоначальном смысле под модернизмом понимали стремление к разрыву с художественной традицией, к поиску новых выразительных форм. С постмодернизмом связывалось убеждение в том, что за тысячи лет существования мирового искусства все возможные творческие идеи уже реализованы, и задача состоит в использовании этого богатства посредством свободного смешения стилей прошлого.

временному обновлению. Перманентная погоня за новизной ради самой этой новизны оборачивается, по выражению Н. Бердяева, «рабством у времени», поскольку всякое новое неизбежно устаревает и обесценивается в проекции на еще более новое и т. д.

Модернистский образ будущего не выходит за рамки «дистиллированного», улучшенного настоящего, идеального результата реального действия, создающего искомую новизну (т. е. цели). При этом прошлое берется в качестве резервуара полезного практического опыта, адаптируется в виде собрания подтверждающих примеров (так называемое «переписывание истории») или вообще отвергается как «проклятое».

Идея модернизации, т. е. превосходства приобретений настоящего и будущего над утратами прошлого для постмодернизма принципиально не приемлема. Например, один из его теоретиков Ж.-Ф. Лиотар сравнивает отношения прошлого и настоящего с *анамнезом* (припоминанием) в психоаналитической терапии, когда пациент под руководством психоаналитика пытается справиться со своим расстройством в настоящем при посредстве хаотических, как бы вырванных из контекста ассоциаций с какими-то прошлыми ситуациями. Постмодерн есть сходное с анамнезом действие, направленное на переоткрытие «первозабытого». Такая свободная игра ассоциаций выражается в эстетики цитатности, иронички и самоиронички, стилистической всеядности и т. п. Постмодернистская ситуация в культуре является выражением кризиса западной цивилизации, одним из моментов которого является обнаружившая себя ограниченность модернистского образа будущего.

Взаимосвязь научной информации и общественного развития в культурных рамках модернизма показал А. С. Панарин в следующем фрагменте: «Запад представляет уникальный тип земной цивилизации, которой... удалось вырваться из плена цикличного времени и войти в *линейное* кумулятивное. Институты западной цивилизации являются своего рода линзой, фиксирующей добываемую в обществе информацию таким образом, что она становится источником преобразующих технологий, промышленных и социальных. Современной общественной науке еще не до конца известна природа этой линзы. Но, во всяком случае, ряд базовых моментов не вызывает сомнения. Первым надо назвать логический дискурс — рациональное логическое мышление, законы которого были открыты греками. Второй из кристаллов, образующих фокусирующую линзу Запада, связан с иудео-христианским монотеизмом. Вместо природы, полной богов, появляется один Бог, командующий порядком вещей извне — из горних далей — и отдавший природу в услужение человеку» [3].

В условиях неизменного мирового порядка и при посредстве логического дискурса, Запад насыщает отношения настоящего и будущего

устойчивостью; точки антикумулятивистских «сбросов» становятся все менее значимы и все более редки. От Версальского мира 1919 г. до Великой депрессии 1929 г. и от этой последней и до начала Второй мировой войны 1939—1945 г. — по 10 лет исторической кумуляции; от окончания войны и до периода крупных антивоенных, расовых и социальных волнений 1968 г. (США, Франция) — свыше 20 лет; и вот уже более тридцати в истории Запада можно усмотреть сплошные приращения — «технологические прорывы», «избавление от вьетнамского синдрома», «европейская интеграция», «победа в холодной войне» и т. п. Эту победу можно расценивать как торжество одной из двух версий (марксистской и либеральной) модернизации; победа западного либерализма еще более обострила кризис модернистского образа будущего. Именно в этот тридцатилетний период модернистского шествия от победы к победе, появляется постмодерн с иным, алогичным отношением к прошлому и будущему. Взамен модернистской «линзы», призванной лазерным лучом рассекать прошлое и создавать голограмму будущего, с точки зрения *современной* рациональности, постмодерн предлагает хаотическую игру времен и культур.

Обратимся к различиям между модернистской и постмодернистской наукой. Разумеется, теоретики постмодернизма не конструируют какую-то особую науку. Речь идет о радикальном изменении взглядов на мировоззренческие основы, культурный контекст и критерии научной *легитимации*.

Под указанной легитимацией понимается определение условий для принятия научным сообществом какого-либо высказывания в качестве научного положения (части научного дискурса). Легитимация модернистской науки как необходимого функционального элемента современного общества, основанного на эффективной переработке информации в технологию, самоочевидна. Ж. Лиотар называет это легитимностью через результативность. По мнению постмодернистских теоретиков, модернистские способы легитимации чреваты для науки утратой автономности — гносеологической, экономической или мировоззренческой. Критицизм и рефлексия науки, по их мнению, подавляются («терроризируются») функциональностью в любой системе, будь то экономическая или философско-мировоззренческая. Постмодернисты создают образ мира нестабильного, лишенного детерминизма, плюралистического и непредсказуемого. Если этот мир создан Творцом, то это не декартовский Бог, смотрящийся в зеркало логики и потому не ошибающийся, но Бог книги Бытия — импульсивный экспериментатор. Постмодернистскую науку интересуют неопределенности, ограничения точности, конфликты с информационной неполнотой. Она, по выражению Лиотара, «производит не известное, а неиз-

вестное». Т. Кун отмечал, что нормальная наука, работающая в режиме реализации потенций принятой парадигмы, «не ориентирована на открытие». В постмодернистском истолковании наука нацеливается на перманентную ломку парадигмальных правил, на радикальное обновление содержания науки ради самого этого обновления. При этом, как отмечал Лиотар, «исчезает вера..., что человечество как коллективный (универсальный) субъект находится в поиске своей общей эмансипации посредством урегулирования «приемов», допустимых во всех языковых играх; и что легитимность любого высказывания обеспечивается вкладом в эту эмансипацию» [4].

Легитимацию науки постмодернизм усматривает в разрушении этой веры, в установлении новых правил и приемов «языковых игр», в поиске разногласий («паралогий»).

Наука в постмодернизме понимается как часть культурного мира. Этот последний трактуется как сплошное плетение знаковых систем, в котором при отсутствии единого пространственного центра и единой временной направленности происходит игра смыслов, совершаются непредвиденные языковые события. Вопрос о соответствии или несоответствии научных знаний объективной реальности утрачивает свое значение. В результате этого переоцениваются или отбрасываются стандартные категории анализа науки, такие, как истина, объективность, рациональность, а также такие парные категории, как теория — эмпирия, факты — ценности, объект — субъект познания и т. д. Эти понятия характерны для модернистских (в отличие от постмодернистских) подходов к философии науки. Таким образом, постмодернистский образ науки абсолютизирует значимость культурного контекста научно-познавательной деятельности, тогда как постижение объективной реальности, производство знаний о ней было и остается важнейшей функцией науки, несмотря на все повороты культурного развития. Противоборство модернистских и постмодернистских идей (в том числе эпистемологических), исход которого неясен, служит подтверждением известного тезиса о неоднозначности будущего, его поливариантности. В настоящее время сложилось представление о трех основных направлениях (мегатенденциях) мирового развития в XXI столетии.

Приняты следующие наименования основных векторов возможного развития современной цивилизации:

— *глобальная политико-культурная вестернизация (мегатенденция-I);*

— *культурный изоляционизм (мегатенденция-II);*

— *политико-экономическая переориентация в соответствии с реалиями многополюсного мира (мегатенденция-III).*

Мегатенденция-I характеризуется следующим: мировой экономической интеграцией, захватом ключевых позиций западными страна-

ми и компаниями; перемещением антропогенной нагрузки на природную среду из богатых стран в бедные, ростом экологической конфронтации в международном плане; ассимиляцией, растворением культурного своеобразия в плавильном котле «массовой культуры», развлекательной направленностью большинства учреждений культуры и СМИ; господством идей либерализма и прагматизма в мировоззрении и т. п.

Очевидно, что превалирование данной мегатенденции в эпистемологическом отношении означало бы торжество модернистской версии легитимации. Однако в наше время впору говорить об определенной исторической мутации, которую претерпел в своем развертывании западный мир. Некогда западная цивилизация Нового времени, освобождаясь от архаической психологии пушкинского Скупого рыцаря, собирателя «мертвых капиталов», формировала энергичную экономику преобразования мира, превращая золото в активный деятельный капитал. Теперь же капитал уменьшает свою производственную составляющую, регрессируя в квазисокровища финансово-информационных потоков. Таким образом разрушается связь информации и преобразующей технологии. На этой связи, как указывалось выше, зиждется легитимация модернистской науки.

Следует отметить еще один аспект широкого распространения наукоемких информационных технологий, разветвления международных компьютерных сетей. Это касается все более обширных контактов человеческих индивидов с так называемой виртуальной реальностью. Зачастую такие контакты приводят к устойчивым психическим изменениям. На первые места в системе ценностей выходят феномены виртуальной реальности, а нормальная повседневная жизнь воспринимается как нежелательный довесок. Жизнь таких индивидов превращается в подобие грезового состояния. И в этом отношении указанный пушкинский персонаж также становится актуальным. Скупой рыцарь является, если позволить себе терминологический анахронизм, «постмодернистским» персонажем. Он воплощает в себе смешение культурных эпох и пространств. Он «богат, как жид», он же и «алжирский раб», он продолжает нести предписанные ему феодальные повинности и при этом является «виртуальным» властителем мира («я царствую!»). Трагическая развязка наступает как следствие такой внутренней разорванности. Наше время рождает похожие трагедии вследствие постмодернистского смешения реального и виртуального, публичного и частного, вечного и временного. Таким образом, отмеченная выше линейность временной оси западного мира в значительной степени является фиктивной. Исторические реминисценции,

повторы ситуаций и персонажей возникают не вопреки, а вследствие научных и технологических приращений.

Мегатенденция-II характеризуется такими чертами, как локальный принцип организации экологической защиты природной среды, политико-культурное отчуждение в международных отношениях, сдерживание экономической интеграции, рост религиозного и национального фундаментализма, усиление иррационализма в культурной жизни и т. п. В эпистемологическом отношении негативное действие данной мегатенденции связано с тем, что, как это было показано в предыдущей главе, развитие научного познания предполагает свободную циркуляцию информации, публичные дискуссии относительно путей достижения объективной истины.

Наконец, мегатенденция-III характеризуется следующими чертами: переориентацией целей производства от извлечения прибыли любой ценой на устойчивое развитие, обеспечивающее стабильное существование нынешнего и последующих поколений; развертыванием международных экологических программ; формированием новых полюсов политико-культурного и технико-экономического влияния; сохранением культурной и политико-экономической специфики регионов в условиях мировой экономической интеграции; выработкой единой ценностной основы диалога разнообразных мировоззрений. Данная мегатенденция представляется перспективной как в плане мобилизации материальных и духовных ресурсов для решения глобальных проблем человечества, так и в плане привлекательности образа будущего.

Предположительные черты и социально-культурный статус науки в новом, диалогическом мире рассматриваются в заключительном параграфе главы.

§ 3. Современная наука: ее незавершенность

Развитие науки в Новое время осуществлялось под воздействием противоборства идей завершенности и незавершенности. Veritas temporis filia (истина, дочь времени) — этот афоризм, введенный в научный обиход Леонардо да Винчи, и подхваченный Галилеем, был призван характеризовать временную, незавершенную природу познания и вечную задачу пытливого ума в противоположность завершенному, допускающему только исправление частностей, догматическому знанию.

С другой стороны, идеей завершенности проникнуты лейбницевские представления об универсуме как о законченном произведении всеведущего Бога. Лейбниц верил, что наука когда-нибудь достигнет такого же всеведения, ученый приблизится однажды к знанию, равному божественному.

Наука в XIX веке находилась под обаянием идеи завершенности. Известен историко-научный анекдот о молодом Максе Планке, которого его старший коллега отговаривал от намерения посвятить жизнь теоретической физике ввиду ее почти полной завершенности. И в XX веке, несмотря на революционные потрясения в научном мире, идея конечности фундаментальных исследований не покидала естествознания.

Символом завершенности в общественной науке может служить знаменитая модернистская «Башня» Татлина. Это скульптурное произведение изображает достроенный наконец доверху Вавилонский столп. Предполагалось, что основные истины относительно общественного развития уже определены, и дело переходит из теоретической в практическую плоскость. В упоминаемой выше концепции конца истории Фр. Фукуямы содержится идея завершения не только исторического бытия, но и теоретической части обществоведения.

На методологическое завершение науки претендовал позитивизм XX века. Предполагалось образовать единую науку, охватывающую все познание реальности на базе устранения «метафизических» проблем и утверждений, как якобы не имеющих смысла. При этом искомая единая наука претендовала бы на абсолютное познавательное совершенство. Неопозитивисты предлагали программу «ремонтных работ» двоякого рода. Для науки планировался ремонт косметический, т. е. совершенствование логики и языка, для вненаучных форм познания, включая философию (метафизику), — ремонт капитальный, исходящий из презумпции абсолютной познавательной значимости науки.

Установка на завершенность научного познания связана с идеями *редукционизма*. Еще в 20-х годах английский ученый и философ Б. Рассел утверждал, что все происходящее в мире закодировано в структуре электронных оболочек атома. По мнению академика Н. Моисеева, эта фраза является лучшим метафорическим выражением редукционизма. И до сих пор многие исследователи убеждены в том, что если мы не можем вывести свойства системы из свойств элементов, ее составляющих, то это всего лишь следствие нашего недостаточного знания самих этих элементов. И поскольку рано или поздно указанные свойства будут исчерпывающим образом изучены, то и сущностное знание всех систем как объектов научного исследования будет окончательно достигнуто.

В соответствии с редукционистской стратегией, многие ученые связывают идеал научности исключительно с естествознанием, а в самом естествознании чаще всего обращаются к физике (так называемый физикализм), рассматривают эту сферу познания в качестве образца.

Однако в научном мире XX в. зрели и иные идеи — о том, что координация науки относительно мира объективности и мира культуры

отнюдь не завершена и что, в целях должного исполнения своей познавательной функции, наука может и должна, во-первых, решительно пересматривать методологические и теоретические установки и, во-вторых, обращаться к познавательному опыту вненаучного познания. Приведем несколько примеров.

Идеей радикального изменения представлений о времени проникнута гипотеза известного отечественного астрофизика Н. А. Козырева. По традиции, исходящей от И. Ньютона, время понимается в науке сугубо геометрически — либо как пассивное «вместилище всех изменений» (субстанциальная модель), либо как порядок смены состояний материальных процессов, всецело зависимый от фундаментальных свойств этих последних (реляционная модель). При этом, согласно началу термодинамики, вектор времени направлен в сторону утраты организованности систем к так называемой «тепловой смерти». Козырев трактует время как единство пассивной (геометрической) и активной (физической) сторон. Время, иными словами, есть не только разрушение, но и созидание.

В контексте единства научного и ненаучного познавательного опыта интересна мысль о том, что древние умели черпать жизненную энергию из созидающей природы времени. «Наблюдая звезды в небе, — писал Козырев, — мы видим не проявление разрушительных сил Природы, а проявление творческих сил, приходящих в мир через время. Поэтому и энергию, которую дает ветер, течение воды или даже внутреннее тепло Земли, через Солнце или Землю приносит нам время. Когда-то этих источников хватало для жизни людей, но теперь их далеко не достаточно, чтобы обеспечить не только рост, но и уровень современной цивилизации. Поэтому, чтобы продолжить путь иного прогресса, основанного на жизненных силах Природы, нельзя ограничиваться их стихийными проявлениями, а надо научиться самим создавать условия, вызывающие их действие» [5].

В данной гипотезе осуществляется своеобразная перекличка идей современности и мифологических представлений о «золотом веке», когда люди, по преданию, жили счастливо, «без украшений и оков». Божество этого века, в греческой мифологии, Кронос (часто ассоциируемый со временем) поддерживал гармоничность бытия посредством симметрии в порождении и уничтожении. Так можно интерпретировать мрачную легенду о пожирании Кроносом собственных детей.

На некоторые параллели между современной физикой и мистическими учениями Востока обращает внимание видный физик и философ Ф. Капра. Он убежден в существовании глубинной взаимосвязи картин мира физиков и мистиков. По его словам, «два краеугольных камня физики двадцатого века — квантовая теория и теория относи-

тельности — лежат в основании мировоззрения, очень похожего на мировоззрение индуиста, буддиста или даоса, и... это сходство усиливается в том случае, если мы обращаемся к недавним попыткам объединить эти две теории в целях описания явлений микроскопического мира... Здесь параллели между современной физикой и восточным мистицизмом наиболее заметны, и часто нам придется слышать такие заявления, относительно которых практически невозможно сказать, кем они сделаны: физиками или восточными мистиками [6].

В таком мировоззренческом «сретении» Востока и Запада автору видится подтверждение древнекитайского представления о необходимости динамического равновесия между рациональным и интуитивно-мистическим, между внешним и внутренним, т. е., в применении к реалиям современного мира, между технологией и психологией. В области, этой последней интересны идеи К. Г. Юнга о дополнительности науки и религии в постижении бессознательных архетипических форм, упорядочивающих культурное и индивидуальное бытие. Мотивы архетипических символических образов, согласно Юнгу, одинаковы во всех культурах, и они соответствуют филогенетически обусловленным структурам человеческой психики. В этих образах зашифрован огромный материал древнейшего знания о связи между Космосом (Богом) и человеком.

Религиозные воззрения, по мнению Юнга, суть «продукты предсознательного знания, которое выражается в символах... Даже если разум наш не постигает этих символов, они все равно действуют, потому что наше бессознательное признает их в качестве выражений универсальных психических факторов... ...Всякое расширение и укрепление рационального сознания, однако, уводит нас все дальше от истоков символов... Мы не можем повернуть стрелки часов вспять и через силу заставить себя верить в то, «о чем мы знаем, что этого не существует». Но мы могли бы постараться отдать себе отчет в том, что же, собственно, означают символы. Таким путем мы не только сохраним несравненные сокровища нашей культуры, но и откроем для себя новый доступ к старым истинам, которые из-за чужеродности своей символики ускользнули из поля зрения нашего разума» [7].

Родоначальник позитивизма О. Конт, отстаивая идейную зрелость, самодостаточность науки Нового времени, относил мифологические, религиозные и т. п. идеи к давно пережитому историческому «детству» человечества. Как мы видим, эти идеи вовсе не исчезли. Напротив, они активно участвуют в диалоге традиций и современности, разнообразных форм постижения действительности. Следует подчеркнуть, что такая перекличка традиций и времен призвана служить реализации познавательной функции науки, а не выражать приверженность

моде на постмодернистский хаос. К столь же безвозвратно ушедшей «юности» Конт относил метафизику. Действительно, в его времена произошло размежевание «физики» (естествознания) и «метафизики» (тогдашней натурфилософии, с высот умозрения поучавшей естествознание и курировавшей его познавательную работу). Теперь ситуация изменилась: метафизика, философия природы суть непременные участники указанного диалога.

Современная натурфилософия призвана способствовать синтезу знаний о природе и осмыслению новых научных идей, интеграции знаний о природе со знаниями о человеке в единую картину мира. Вместе с тем особенностью возрожденной натурфилософии должно стать умение ставить новые вопросы о глубинных тайнах мироздания. Таким образом, мотивы вечного вопрошания начинают превалировать над идеей окончательной завершенности. Именно этим мотивам и суждено определять контуры будущей науки.

Духовная деятельность стремится постигнуть и освоить мир, ощутить в себе его бесконечность и таким образом достичь вечности. Деятельность духа осуществляется в разнообразных формах (религия, искусство, наука, философия и т. п.). Можно отметить, что иные из этих форм не только закономерно возникают, но с той же закономерностью претендуют на статус, если выражаться гегелевским языком, *абсолютного духа*. Выявляется своеобразная историческая эстафета, где жезл абсолютности переходит от одной относительной формы духа к другой. В средние века жезлом владела религия, в эпоху Возрождения — искусство, в восемнадцатом столетии — философия, с середины девятнадцатого на него претендовала наука.

Драма обретений и утрат абсолютного статуса является историческим выражением противоречия между безграничными возможностями духа и неизбежной ограниченностью каждой из его форм. Эти обретения и утраты неизбежны на пути самоопределения форм духовной деятельности. Как было показано выше, потребность в диалогической форме общения между формами духа предполагает отказ от традиционных битв за первенство. Идея «абсолютного духа» должна в будущем уступить место «синергетической идее». В данном контексте имеется в виду первоначальный смысл этого греческого слова, которое означает «сотрудничество», «совместное действие».

В человеческом естестве заложена неизбывная тяга к «окончательному», к постановке и решению предельных вопросов бытия. Размышляя над этой темой, выдающийся испанский философ Хосе Ортега-и-Гассет высказал мысль, что, при всем великолепии современного естествознания, люди остаются глухи к нему именно вследствие его незавершенности, нерешенности его коренных вопросов. В нашем кон-

тексте, отмеченная мыслителем людская глухота выразилась в фактической девальвации претензий науки на культурное первенство.

При конструировании образа будущей науки следует, как это отмечалось в § 1, совмещать оба смысловых пласта термина «будущее» — объективный и субъективный. Объективная тенденция развития науки, которую мы проецируем в будущее, безусловно, являет собой ее настоящую и грядущую незавершенность; однако отмеченная выше субъективная тяга к «окончательному» также играет свою роль в формировании образа будущей науки. Незавершенная наука должна стать органичным элементом относительно завершенной на новых, диалогических основаниях культуры будущего. Только таким путем может быть излечена взаимная глухота науки и человека.

Литература:

1. Амосов Н. Н. Мое мировоззрение // Вопросы философии. 1992. № 6. С. 73.

2. Гейне Г. К истории религии и философии в Германии. М., 1994. С. 200—201,196,198—199.

3. Панарин А. С. Философия политики, М., 1996. С. 75—76.

4. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. СПб., 1998. С. 157.

5. Козырев Н. А. Человек и природа // Избранные труды. Л., 1991. С. 406.

6. Капра Ф. Дао физики. СПб., 1994. С. 14.

7. Юнг К. Г. Ответ Иову. М., 1995. С. 106.

РАЗДЕЛ IV.
ВНЕНАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ, ЕГО СПЕЦИФИКА И ЗНАЧЕНИЕ

ГЛАВА 15.
ВНЕНАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ. ПАРАНАУКА

Проблема существования дополнительных, пограничных и даже альтернативных науке моделей познания приобретает сегодня актуальное значение. В фокусе профессионального философствования, в особенности гносеологического, все чаще оказываются отличные от науки варианты духовности. Речь идет о таких формах знания и мышления, которые обозначаются в литературе различными терминами, такими, как: обыденное познание, стихийное, житейское, массовое знание, здравый смысл, народная мудрость, фольклор, искусство, религия, паранаука и пр. При всем разнообразии данные способы духовно-практического освоения бытия имеют общую для них особенность: как внешне, так и по сути они, отличаясь от науки, или предшествуют ей, или же сосуществуют с ней. Для определения широкого спектра познавательных способностей, отличных от науки, в методологии в последние годы введен термин «вненаучное» познание. И хотя приставка «вне» к слову наука придает некоторую упрощенность данным познавательным интенциям, мы используем его вслед за методологами новой волны, чтобы попытаться выявить его природу, некоторые особенности, а также выяснить реалистические и иллюзорные, прогрессивные и архаичные направления человеческой мысли, ибо под единым названием оказываются совершенно различные формы познавательной деятельности, к примеру: религия и здравый смысл, искусство и магия, мифология и обыденное познание, фольклор и паранауки и т. д. Все многообразие духовного опыта людей является достоянием, неустранимым элементом человеческого бытия и практики, а также основанием для постигающего мир разума. Все способы духовно-практического постижения мира включают в себя не только науку, но и другие формы рациональности, каждая из которых обнаруживает свою специфику, сферы применимости, формы обосно-

вания знания и критерии приемлемости. Данное обстоятельство имеет отношение и к вненаучному познанию, при рассмотрении которого необходимо преодолеть жесткую демаркацию, противопоставление его и науки. Едва ли не все способы духовно-практического и духовно-теоретического освоения бытия в истекающем столетии явно или неявно включают в себя в преобразованном виде научные знания.

Наука «светится» даже там, где ее меньше всего ждут — в социальных утопиях, светских религиях, бытовых суевериях. С другой стороны, и сама наука в свою очередь не может не испытывать влияние вненаучных форм духа, отнюдь не заменяя и не устраняя их.

§ 1. Вненаучное познание, его особенности и содержание

Реабилитация вненаучной тематики в гносеологии и методологии началась несколько лет назад. В 80—90 г. г. в нашей стране увидели свет вначале микротиражные ротапринтные сборники Института философии Академии наук СССР «Наука и вненаучные формы знания», подготовленные исследовательской группой при Институте философии, которая проводила и отстаивала мысль о равноценности вненаучного и научного познания. Затем в 1992 г. эту работу продолжил центр по изучению немецкой философии и социологии в рамках русско-немецкого проекта «Анализ научных и вненаучных форм мышления». Впоследствии была опубликована серия работ по данной проблеме. Идейную поддержку обозначенной тематике оказали и лидеры отечественной гносеологии и методологии науки В. А. Лекторский и В. С. Степин. Сегодня вряд ли найдет серьезных оппонентов идея равноправия самостоятельных форм освоения действительности не только мыслящим, но и переживающим, верящим, субъектом, мысль о взаимной дополнительности и необходимости друг для друга одних способов миропонимания и асимметричности, несоизмеримости других форм людского опыта. Присущие им знания обслуживают «живую жизнь» уже не косвенно, через целый ряд опосредований, как фундаментальная наука, а непосредственно, «здесь — теперь». Налицо деятельность не сугубо духовная, как при отвлеченном теоретизировании, но в той или иной пропорции духовно-практическая, «вплетенная», по выражению К. Маркса, в материальное освоение мира. Познание не составляет их главного содержания и назначения, в отличие от науки, но обойтись без знаний они не могут.

В зеркалах вненаучных форм познания мир отражается не совсем так, а то и совсем не так, как в призме науки. Перед нами асимметричные проекции действительности, удовлетворяющие нуждам различных типов деятельности. Их нельзя произвольно заменять друг на друга, каждая из них равно необходима людям на своем месте и в свое

время. Традиционное для наукоцентричной идеологии противопоставление высшего и низшего явно устарело. И научные, и вненаучные формы познания представляют собой неразрывные моменты целостного освоения мира человеком, корректируют, взаимодополняют себя друг через друга. Бесспорно, что, выясняя их соотношение, мы неизбежно наталкиваемся на серьезные противоречия. С одной стороны, «вненаучное» потому и «вненаучно», что отличается от науки, противоположно ей. С другой — наука не может не включать в свои пределы «вненаучную» тематику. Эту антиномию зафиксировал Т. Кун, который писал, что чем более углубленно изучается «... аристотелевская динамика или химия и термодинамика эпохи флогистонной теории, тем более отчетливо чувствуется, что эти некогда общепринятые концепции природы не были в целом ни менее научными, ни более субъективистскими, чем сложившиеся в настоящее время. Если эти устаревшие концепции следует назвать мифами, то оказывается, что источником последних могут быть те же самые методы, а причины их существования оказываются такими же, как и те, с помощью которых в наши дни достигается научное знание. Если, с другой стороны, их следует назвать научными, то оказывается, что наука заключала в себя элементы концепций, совершенно несовместимых с теми, которые она содержит в настоящее время» [1].

Каким образом можно преодолеть данную антиномию? Возможно ли выявить критерии, основания, которые разграничивают науку и другие формы познавательной деятельности человека? Различные авторы в философской литературе предлагают и различные варианты решения этого вопроса, о чем свидетельствуют многочисленные дефиниции науки и непрекращающиеся дискуссии по этой проблеме. Примером может служить «круглый стол» по теме «Культурные универсалии, наука и вненаучное знание», состоявшийся в Институте философии Академии наук в ноябре 1988 г., на котором выявились диаметрально противоположные точки зрения [2].

Не вдаваясь в частности и детали разнообразных подходов, рассмотрим вопрос лишь в самом общем виде. Так, позитивисты XIX в. сделали попытку провести демаркационную линию между наукой и другими познавательными формами на основе неценностного характера науки, объективности ее и согласия научного сообщества в вопросах признания истины, верифицируемой или экспериментом, или практикой, или логической операцией. Большинство науковедов сегодня усматривают специфику научного знания в особенностях его организации, теоретичности, системности, обоснованности, ориентации на исследование объективных закономерностей. Представляет определенный интерес и позиция тех авторов в теории науки, кото-

рые в этой связи выделяют определенные объективные индикаторы, показатели, а еще точнее, критерии научности, задающие гносеологическую возможность для знания быть именно научным. Таковыми являются внутренняя непротиворечивость, объективность, рациональность, инвариантность, выражающие момент всесторонней логической и практической обоснованности истины. Нам представляется правомерным субординировать результаты познания с позиции близости (отдаленности) их от науки на основании данных критериев, ибо это дает возможность выявить природу и специфику вненаучных познавательных форм.

Заслуживает внимания и точка зрения, рассматривающая научное и вненаучное познание сквозь призму различных форм освоения бытия: практического, духовно-практического и духовно-теоретического, где основанием является не наука, а практика. И если духовно-теоретическое освоение мира осуществляется через категории, принципы, законы, в конечном итоге — теории, характерные для науки, то духовно-практическое, связанное с непосредственной жизнедеятельностью человека, происходит через искусство, религию, политику, обыденное познание, здравый смысл, традиции, мораль и прочие формы освоения бытия [3]. Несомненно, что все способы познания действительности ориентируют на получение общезначимого знания. При этом наука выделяет сущность в чистом виде, подчас не совпадающей с формами самого бытия, тогда как вненаучное познание воссоздает ее в единстве с явлениями и процессами самой жизни.

Завершая наш небольшой экскурс в философскую литературу, представляется необходимым рассмотреть еще один подход, достаточно конструктивный с нашей точки зрения, выявляющий три аспекта в соотношении научных и вненаучных познавательных форм: гносеологический, методологический и социологический, которые в настоящее время и исследуются в литературе [2].

И гносеологически, и методологически, и социологически научное и вненаучное познания различны, однако их неправомерно противопоставлять, так как это виды знания, которые взаимодополняют друг друга, отражая различные «срезы» бытия. И если для науки основным систематизирующим принципом является «все об объекте», а результатом познания выступает «объективная, хотя и бесцветно-холодная картина мира» (Н. Бор), то для вненаучного таким принципом служит «все для субъекта». Научно-теоретическое познание рассматривает мир, аналитически расчлененный, идеализированный мир абстракций, моделей, отношений, а вненаучное познание связано с освоением целостного мира эмпирических реальностей. Кроме того, во вненаучных формах знание не существует в чистом виде, как в на-

уке. Оно представляет собой сплав знаний, умений, навыков, нормативов, оценок, способностей человека к ориентации в постоянно изменяющемся мире, приобщением его к социуму через повседневную жизнедеятельность. И если науку интересует истина о том или ином предмете, системе, то вненаучные формы познания направлены на выработку информации о качественно разнородных объектах, процессах, ситуациях с точки зрения правды, представляющей собой единство знания, оценки, ценностей.

Различна и методология вненаучного и научного познания. Научное знание достигается с помощью наблюдений и экспериментов, показаниям которых ученые верят больше, чем субъективным утверждениям отдельных исследователей или даже их сообществ. Научное знание всегда представлено в виде детально разработанной теоретической системы понятий (категорий), суждений, умозаключений, описывающей наиболее существенные связи и отношения. Оно чаще безлично, и достигается при помощи не только рациональных и иррациональных способов и методов, но и технических приборов. Что же касается вненаучного знания, то оно хотя и может достигать в некоторых своих формах определенных высот системности и теоретичности, однако это для него не главное. Целью вненаучных познавательных форм является «выдать» человеку, группе, обществу такую систему рекомендаций, предписаний, которая может стать руководством к действию в тех или иных ситуациях. Очевидно поэтому вненаучное познание в большей степени пронизано субъективностью, нежели наука, т. к. оно непосредственно связано с интересами, потребностями, волей, верой, фантазией, инстинктами, интуицией, влечением познающего субъекта. И если для науки «истина» однозначна «во все времена» в определенных условиях, то для всех форм вненаучного познания такой однозначности просто не существует: здесь у каждого (индивида, группы, нации, общества) своя «правда». И в этом заключена самоценность вненаучного познания и его результатов, которые отражают сложнейшие процессы, происходящие в объективном мире и душе человека. Процессы, которые не может раскрыть полностью никакая наука. По этому поводу современный французский ученый П. Леконт де Нуайи остроумно заметил, что между образом человека, который может представить нам наука, и действительными характеристиками этого человека существует такая же разница, как между генеральным планом поселка и интимной жизнью его обитателей.

Что касается типологизации вненаучных познавательных форм, то она не входит практически в нашу задачу по двум причинам: во-первых, чтобы ее осуществить, требуется разработанный, достаточно продуктивный инструментарий, которого сегодня просто нет; во-вторых,

глубоко изучить многообразные варианты когнитивности. Предлагаемые же в литературе виды классификации вненаучного знания весьма условны. Можно лишь сослаться на несколько попыток разработать классификацию различных вненаучных форм постижения бытия. Так, Ю. А. Урманцев выделяет: научные, технические, художественные, мифологические, народные, парапсихологические или экстрасенсорные, эзо- и экзотерические формы, полагая при этом, что в основе всех их лежат чувственные, рациональные и медитативные формы [4]. Другой выглядит типология вненаучного познания, основу которой составляют уровни: обыденный, чувственно-абстрактный и теоретический [5]. По мнению И. Т. Касавина, вненаучное познание включает в себя: паранаучное, сверхнаучное, антинаучное, донаучное [6].

С нашей точки зрения, классификация вненаучных познавательных форм может быть проведена по самым различным основаниям: 1) по времени возникновения тех или иных форм, к примеру донаучные формы и наука; 2) по предмету духовно-практического освоения: искусство, политика, право и пр.; 3) по способам реализации: невербализованные знания (умения, навыки) и знания, выраженные в языке: Библия, пословицы и т. д.; 4) по способам получения знания: от личностно-психологического опыта и самопознания до общезначимых теоретических результатов отдельных отраслей духовного производства; 5) по степени близости (удаленности) от научного знания.

Анализируя данные основания и критерии, следует указать на их относительный и незаконченный характер. Думается, что дальнейшее исследование типологизации вненаучных познавательных форм станет предметом для философской методологии. При этом задача стоит не в том, чтобы показать, что те или иные познавательные формы лучше или хуже науки. Важно здесь другое: исключая приоритет или превосходство одного вида познания над другим, одной формы над другой, подчеркнуть обусловленность специфики каждого вида познания своей собственной природой и социальными функциями, а также культурно-историческими условиями и научными парадигмами.

Несомненно, что различные формы вненаучного познания возникают не одновременно в социальном времени и социальном пространстве. Более того, и доминируют они в разное время с различной степенью интенсивности. Придавая полифоничность и многокрасочность общественному сознанию, эти формы знали периоды расцвета и упадка, соперничества между собой за воздействие на политику, культуру, поведение людей.

В том или ином виде они существуют и в настоящее время, активно используются в повседневной практике людей. С помощью их человек пытается объяснить или еще не познанные, но реально суще-

ствующие явления природы, общества, сознания, или принимает их без достаточного объяснения и доказательства, ссылаясь на их изначальную и извечную таинственность. Одни формы поддерживаются благодаря устойчивой вере в их реальное существование и действие, другие — различными факторами нашей жизни (любопытством, тягой ко всему необычному, надеждой, страхом, болезнями), третьи — стремлением понять и использовать все многообразие явлений, окружающих человека.

Несомненно в этой связи то, что во вненаучном познании пресекают все грехи духовно-практического познания освоения бытия, обусловившие в конечном счете его основные гносеологические характеристики: теоретическую нестрогость, целостность (синкретизм), повседневность, субъективность, нормативность, ценностность, самоочевидность, невербализуемость, индивидуальность, иррациональность, эмпиричность, теоретичность и т. д.

Подчеркивая сложность философского осмысления вненаучного познания, необходимо обратить внимание на его многоплановость, многоуровность, полифункциональность, широкий диапазон смысловых и оценочных компонентов, многообразие форм и видов, составляющих структуру вненаучного познания. По поводу последней в литературе существуют различные позиции, подчас крайне противоречивые. Это касается включения общественных дисциплин во вненаучную область, в частности философии. В данном случае мы солидарны с точкой зрения Т. И. Ойзермана, который рассматривает философию как единство научных и вненаучных компонентов, анализирует целостность ее природы, синкретизм, выявляя при этом родственный характер философии с естественными науками, гуманитарными, техническими, а также с моралью, искусством, культурой в целом. Если форма философского знания научна, то содержание, по его мнению, разнообразно и включает вненаучные знания. Такие направления философской мысли, как экзистенциализм, философия жизни, философско-религиозные учения, ориентируются на вненаучном содержании. Справедливо, на наш взгляд, подчеркивает Т. И. Ойзерман и личностную, субъективную сторону философских учений, также проявляющуюся в содержании результатов философского исследования, что отсутствует в фундаментальных науках. В этой связи мы полагаем, что критика подхода, обосновывающего включение философии во вненаучное познание, безосновательна. Имеется в виду вышедшая книга под названием «В защиту научности философии», в которой авторы с пафосом «громят» всех, кто не с ними, за отход от научности философии. С нашей точки зрения, здесь не место для полемики, но интересующиеся проблемой могут обратить внимание на то, что их контраргументы сами недоста-

точно защищены от критики, т. к. не учитывают философствующий опыт современности.

Значительный интерес для выяснения особенностей вненаучного познания представляет анализ его конкретных форм: искусства, религии, обыденного познания, здравого смысла, традиций, народной мудрости, фольклора, морали, политики, паранауки и т. д. Во вненаучном познании фиксируются и различные варианты человеческой мысли — реалистические и иллюзорные, повседневные, любительские и профессиональные; архаичные и современные; вредные и полезные людям. Однако рассмотреть все их многообразие — задача будущего. Нам же хотелось показать специфику духовно-практического освоения бытия на тех его формах, которые входят в содержание «паранауки».

§ 2. Паранаука: новые горизонты познания или тупиковая практика?

Во вненаучном познании, как уже говорилось выше, находят отражение широко распространенные в жизни общества явления, которые остаются на периферии внимания философов, почитаются недостойными теоретико-методологического анализа и пользуются сомнительно-скандальной славой среди ученых и практиков-профессионалов. Между тем умолчание или отрицание с порога подобных вопросов способно обеднить философско-методологическую рефлексию нашего времени, поощрить деформацию вненаучного познания.

Сюжеты, о коих пойдет речь, пользуются сегодня особенной, прямо ажиотажной популярностью. Для их совокупного обозначения подходит понятие «паранаука»(греч. «пара» — около, за пределами, вопреки). Так мы называем многоразличные уклонения от реального существования путей современного познания в стороны сверхъестественного и необычного в природе и обществе. Перед нами своеобразная мифология НТР, описывающая, объясняющая и использующая феномены, еще неизвестные официальной науке и недоступные легальной практике. Отличаясь от науки в ряде существенных моментов, паранаука в то же время имитирует выборочные черты официальных научных методов.

Внутри современной философии сложилось несколько позиций по отношению к аномальным явлениям, вера в реальность которых и составляет основу паранауки. Первую, — сочувственную, оптимистическую можно выразить призывом И. Т. Касавина «объяснять неизвестное через неизвестное», признать аномальность в науке и культуре сигналами иной, будущей цивилизации [7].

Но есть и другая позиция, стремящаяся различать аномалии еще не познанного, но в принципе познаваемого (исходя из выводов на-

уки и практики), и аномалии скорее всего абсурдные (по крайней мере в условиях современной цивилизации). Для культурологического анализа архаичных и альтернативных форм сознания применимы методы нынешней науки и практики. Эту точку зрения прекрасно выражают слова В. Л. Рабиновича: «Пока мы не говорим о том, чтобы жить в спиритизме, а относимся к нему, как к явлению культуры, — все в порядке. Но если мы сами начинаем заниматься столоверчением, то становится уже грустно» [2].

Почему же мы используем термин «паранаука» в контексте гносеологии? Думается, что представители данного духовно-практического способа освоения бытия остаются в пределах именно вненаучного мышления, представляя свои учения как альтернативную науку. К альтернативной науке, науке будущего призывают и некоторые западные философы, входящие в радикальное движение, формирующееся вокруг британских журналов («Наука для людей», «Новый эколог», «Журнал радикальной науки»), и опирающиеся на негосударственные формы социальности типа экологического движения. В данном случае альтернативная наука — это наукообразные способы познавательной деятельности, вовлеченные частично в науку для поиска нового синтеза науки и ненауки. Нередко, включаясь в науку в качестве инновации, данные типы знания могут быть в будущем признаны и востребованы социальной практикой. Не укладываясь в традиционные критерии научной рациональности, альтернативные науке способы познания тем не менее обрели тот или иной институциональный статус в современном обществе.

Генеалогия паранауки весьма разветвленная. Среди ее исторических предшественников — оригинальные мифологии разных народов, традиций, религий, элементарные формы типа магии, фетишизма, тотемизма, анимизма. Еще ближе в интересующей нас вненаучной познавательной деятельности такие протонаучные способы мышления, как парафизика (лозоискательство, левитация), парапсихология (ясновидение, телепатия, телекинез), алхимия, астрология, а также хиромантия, графология, френология, уфология, философский герметизм. Паранаука в прямом родстве и с оккультными течениями: тео- и антропософией, спиритизмом, египетской и тибетской «Книгой мертвых», сайентологической церковью («дианетикой Л. Рона Хаббарда»), «религией космического сознания» и т. д.

Все названные формы духовно-практического освоения мира считают своей главной задачей регуляцию практики общения человека со сверхъестественными силами и аномальными явлениями. В своем большинстве они эзотеричны — тяготеют к обособленному, потаенному осуществлению своего «духовного производства». Возникнув в

разные периоды человеческой истории, данные формы в том или ином виде существуют и в настоящее время, активно используются в повседневном бытии людей. Не отвергая исторического смысла и культурного значения в целом паранауки, мы считаем, однако, что ее притязания не всегда оправданы. Нередко паранаука является полем деятельности мнимых «специалистов», малоквалифицированных и воинствующих «шарлатанов от науки». Что стоят, к примеру, объявления в газетах о «белых» магах, исцеляющих от всех болезней?

Выступая с многочисленными докладами и лекциями, пропагандисты подобного рода выдают недобросовестную машину мифологии и реальности за последнее слово науки, особенно когда речь идет о таинственных, загадочных явлениях или экстрасенсорных возможностях человека. С другой стороны, «голое» отрицание паранормального познания также неуместно, ибо в нем зафиксирован огромный опыт древних и современных культур, налицо проблемно-практическая ориентированность отдельных типов знаний. В этой связи необходим строгий научный анализ каждой конкретной формы паранаучного познания, а также упорядочивание научно-исследовательской работы в области изучения тех реальных явлений, которые являются предметом паранауки. Это может, в свою очередь, способствовать демистификации и раскрытию их истинной природы. Именно в этом русле разрабатывает проблемы неклассической гносеологии И. Т. Касавин, ориентируясь на формы духа, которые предшествуют науке исторически (магия, астрология, алхимия и пр.). Непредвзятое изучение подобных феноменов с философско-культурологических позиций способствует постепенному построению нового, многомерного образа познания с помощью многих разделов как философии, естествознания, социальных наук, так и в целом практики человеческого духа [7].

Нынешняя паранаука и «аномалика», заимствуя многое из выводов и стиля мифо-мистического мышления и переживания, и сама мифологична. В отсутствие или при дефиците науки, вообще рационалистичности в структуре общественного сознания определенной эпохи или общности людей, мифотворчество, как известно, берет на себя важные социальные и гносеологические функции. Наряду с массой иррациональных представлений мифологемы и остальные архаические типы духовности содержат прослойки верных наблюдений за окружающим миром и конструктивных навыков деятельности. Но главная заслуга мифологии не в этом. Она, можно сказать, ухитряется поддерживать функциональность интеллекта на минимальном информационном ресурсе. Воссоздает целостность примитивного сознания, разорванного между большими желаниями и мизерными возможностями, крупицами истины и океаном незнания. Во множестве

культурологических исследований продемонстрированы ее мировоззренческие и эвристические, терапевтические и организационные возможности. Авторитетнейший из мифоведов К. Леви-Стросс разъясняет, что, в отличие от картезианского подхода к проблеме, миф отвергает разложение трудностей на составные части, никогда не довольствуется частичным и стремится объяснить то или иное явление во всей его полноте. Возникнув в условиях раннего периода человеческой истории, мифы выступали как представление древних народов о происхождении мира, в основе же возникновения мифотворчества лежит анимативизм с его олицетворением природных явлений, отождествлением их с человеком. В создании мифов основная нагрузка ложится на чувственно-абстрактное мышление, где ведущую роль играет воображение и фантазия, которые тем не менее имеют основания в исторических событиях и повседневном опыте. Хотя в мифах мы имеем дело с вымышленными героями и ситуациями (Зевс никогда не был царем древних греков, не было волчицы Лупы, которая вскормила близнецов Ромула и Рема, не существовали реально ни Баба-Яга, ни Кощей Бессмертный, ни Соловей-разбойник), однако реальные прототипы их всегда можно найти в бытийной жизни.

Миф — это мысленное моделирование посредством аллегорий и образов символов (идеальных объектов) возможных правдоподобных прошлых, настоящих и будущих природных или социальных явлений.

Мифотворчество, как известно, берет на себя важные социальные, гносеологические функции. Начиная с эпохи Возрождения и до наших дней многие писатели, художники и музыканты не могли обойтись без изображения мифических сюжетов. Мифотворение, в конце концов, обернулось литературным приемом. Сквозь «магический кристалл» искусства мы различаем поразительных обитателей «Замка», возглавляемых Г. Гессе, улетающих из Москвы вместе с М. А. Булгаковым Мастера и Маргариту, воскрешенных усилиями Т. Манна Иосифа и его братьев, разных сизифов Вс. Иванова и А. Камю, причудливых хранителей чудовищных библиотек у Х. Л. Борхеса и У. Эко, многих других колоритнейших персонажей притчевого, сказового жанра.

Человек прибегает к мифотворчеству не случайно. Его одинаково не устраивают крайности ни голой эмпирии, ни чисто схоластические теории, к мифу его постоянно влечет проявляющаяся в нем неразделенность общих идей и чувственного образа, идеального и материального, природы и человека.

Анализ зрелого, цивилизованного сознания дает серьезные основания для предположения о том, что мифология не только не исчезает в современных формах культуры, но и играет в их функционировании далеко не второстепенную роль. Достаточно вспомнить, хотя бы

мифологемы марксистской теории, теорию Лысенко в биологии, становление кибернетики и пр. Отсутствие новых «великих идеалов», тотальная девальвация существовавших ценностей, страх перед экологической катастрофой, всепланетным уничтожением с помощью ракетно-ядерного оружия постоянно подпитывают современные мифы и закрепляют их статус в общественной жизни.

Наряду с мифологией на заре истории человечества формируются и различные религиозные формы духовного освоения мира: фетишизм, тотемизм, магия, анимизм. Не рассматривая их детально, заметим лишь, что функции их на разных этапах своего исторического развития неодинаковы. Будучи тесно связанными с определенным типом мировоззрения, данные формы духовной деятельности наполнены глубоким культурно-этническим и личностно-психологическим смыслом. В своем первоначальном виде они выступают как исторически первые ступени социального производства знания. И если в основе фетишизма лежит поклонение фетишу, способному давать силы, власть человеку, предохранять его от различных бед, то в основе тотемизма и анимизма — осознание естественного родства между человеком и природой, вера в одушевление всех объектов и существование независимых от людей духов. Познавательная роль их несомненна: и в описании предметов природы, и выяснении некоторых объективных закономерностей, действующих в образе сверхъестественных сил. Что касается магии, то она представляет собой как раз первый шаг в познании таинственных, сверхъестественных, до сих пор наукой необъяснимых природных и духовных явлений. Ее когнитивное и ценностное значение нетрудно заметить: «магия» пробуждает в человеке, с точки зрения современного антрополога Б. Малиновского, скрытые в тайниках души богатые возможности, веру в неограниченные способности человека. Магия сегодня демонстрирует удивительную способность вписываться в современную культуру. Потому исследователям предстоит по-новому осмыслить ее уже в духе диалога между оккультно-магическими формами бытия и рациональным познанием мира наукой.

Схожая интеллектуальная отдача наблюдается от преднаучного мышления. Но, в отличие от мифоинтеллекта, оно не просто заменяет отсутствующее рационалистическое знание, а активно способствует его возникновению. Алхимия, к примеру, послужила своеобразной колыбелью настоящего научного знания о свойствах химических веществ и их соединений. Подобная роль и у астрологии. Вера во влияние небесных светил на судьбы людей веками побуждала к пристальным и вдумчивым наблюдениям за звездным небом, подводила к эмпирическим предсказаниям реального движения планет, в частности — солнечных

и лунных затмений, отдельных климатических катаклизмов. История и археология активно изучают мегалитические земляные обсерватории каменного и бронзового веков, обязанные своим появлением явно жреческой, ритуальной практике.

Сегодня медиками с необходимостью обсуждаются проблемы воздействия солнечной активности на здоровье людей (например, прогнозы о трудных днях). Современная астрофизика исследует такое воздействие и приходит к интересным результатам: космос наряду с биосферой, природой, культурой, выступает как « четвертая » окружающая среда человека. Весьма полезным считается для практики земледелия учет лунного календаря, что дает возможность увеличить урожай садоводам и огородникам.

Однако природа астрологии весьма противоречива, что обязывает к ее конкретно-историческому анализу. Речь идет о двух различных астрологических тенденциях, одна из которых приближает астрологию к прикладному исследованию, к науке, другая же ведет к социально-психологическому манипулированию, психотехнике и идеологическому тренингу. А это означает, в свою очередь, что астрологию в современном ее состоянии неправомерно редуцировать ни к научному исследованию, ни к откровенному гаданию по звездам. Ее природа гораздо сложнее, а потому вряд ли является позитивным как тотальное отрицание астрологических прогнозов, так и бездумное им следование. Стремление же человека синхронизировать свою жизнь по живым природным ритмам можно только приветствовать.

Сложнее дело обстоит с религией. Именно к ней лучше всего подходит определение некоторых видов мышления и познания как вненаучных. Поучительные и в значительной степени трагические уроки попыток массовой атеизации населения в нашей стране подтверждают от противного гипотезу о глубочайших, скорее всего вечных корнях религиозной веры. Ее удивительная жизнестойкость и массовность на протяжении тысячелетий объясняются, как видно, в решающей степени тем обстоятельством, что религия берется обсудить с человеком такие проблемы его жизни и смерти, которые в принципе не объяснимы и не разрешимы с позиций иных, светских и рационализированных форм духовности, включая науку и даже большинство разновидностей философии.

Религия далеко не во всем и не всегда прямо противоположна науке. В целом ряде самых существенных пунктов она дополнительна, вспомогательна по отношению к фактическому знанию и теоретическому пониманию, будучи, по К. Марксу, «духом бездушных порядков», «сердцем бессердечного мира». Как массовая форма практического сознания, религия носит не только и не столько иллюзорный,

сколько компенсаторный характер. Финальным определением религии того же Маркса служит «вздох угнетенной твари». Учтем, что творение природы и истории превращается в тварь не одной экономикой да политикой в их отчужденных вариантах, но и собственной, далеко не во всем совершенной, а главное — не вечной, уязвимой биологией и психологией.

Наука и философия с постоянством разоблачают призрачность религиозной, а точнее, богословской онтологии. Но с точки зрения практики религия наполняется вполне реалистическим, по крайней мере весьма функциональным смыслом, коли помогает огромному множеству людей пережить пограничные со смертью и жизненным обессмысливанием ситуации, достойно встретить кульминационные пункты своего земного бытия. Эта вспомогательность религии носит, в отличие от мифологии, вневременный характер, поскольку касается не отдельных видов продуктивной практики, а узловых, смысложизненных проблем общечеловеческого существования. К тому же именно мировые и национальные религии вывели на орбиту повседневности общечеловеческие нормы нравственности, понятия о греховности и святости. Так что «опиум народа» как забитого и угнетенного, так и пресыщенного земными благами, способен обернуться для кого-то из наших собратьев по разуму и «духовной пищей», «вином победы», и лекарством. Разумеется, бывает религиозность и пресловутой «духовной сивухой», но далеко не всегда, а лишь в фанатических своих дозах.

Сказанное о практически-жизненном значении религии вовсе не означает сохранения ее монополии на душу и мораль современного человека. Безрелигиозное практическое сознание — такая же реальность наших дней, как и сознание религиозное. Причем в нормальном, гуманном своем выражении оба эти умонастроения противостоят недоосознаваемому, животному аморализму лиц с отклоняющимся поведением. В этой связи разумнее не формировать политическими методами соотношение светского и клерикального, атеистического и религиозного в общественном сознании и поведении в ту или иную сторону, но предоставить данной пропорции возможность меняться местами вместе с развитием реального бытия нашего общества.

И мифология, и религия, и ранние формы религиозной духовности сыграли свою роль в становлении и утверждении паранаучного знания. Возникнув на заре цивилизаций, оно к XVII в. включало в себя кроме алхимии и астрологии геомансию (предсказание месторождений по внешним чертам земной поверхности), фитогномию (приписывание лечебной силы растениям на основе их подобия или символического соответствия тем или иным частям человеческого организ-

ма). Позднее к ним присоединилась френология (теория связи между формой черепа и умственными способностями и моральными качествами человека), месмеризм (учение о животном магнетизме, существующем якобы в виде жидкости, истекающей из руки магнетизера), парапсихология (учение об экстрасенсорном восприятии), уфология (учение о НЛО).

Основу паранаучного знания составляют паранормальные явления, содержание которых весьма различно. Это: 1) феномены, которых нет в реальной практике (спиритизм-общение живых с душами умерших людей посредством особенно чувствительных к сигналам из загробного мира личностей — медиумов; 2) объекты, которые в принципе могут существовать. Науке и практике предстоит еще с ними разобраться. К примеру, «биополе» человека, «снежный человек» — йети, последний динозавр — «Несси» и проч.; 3) явления, реально существующие, но не получившие научного объяснения, к примеру, «экстрасенсорика», НЛО, «Бермудский треугольник»; 4) события, произошедшие в прошлом, но уже переведенные ходом событий в инобытие без остатка, сколько-нибудь существенные для современного исследования (легендарная Атлантида, Тунгусский метеорит и пр.); 5) и наконец, в качестве основы паранаучного знания могут выступать и выступают альтернативные концепции, противоположные общепринятым в науке, парадигмальным в той или иной отрасли знания на данном этапе ее истории. Цель их — уточнить отдельные аспекты господствующих взглядов, стимулировать их дальнейшее развитие, отточить аргументацию или же побудить к самокритике. Подобную роль в естествознании выполняют концепции, построенные на отрицании атомизма, дарвинизма или же теории относительности, версии «холодного» Солнца или «полого земного шара». В отдельных случаях некоторым из альтернативных теорий удается добиться общественного признания и вписаться в новые парадигмы науки и культуры. Подобная метаморфоза произошла, в частности, с российским космизмом в лице К. Э. Циолковского, А. Л. Чижевского и их единомышленников, гипотезой А. Вегенара о дрейфе материков или же отчасти с концепцией Т. Хейердала о миграциях древнего человека через моря и океаны.

В чем же причины появления паранауки, причины довольно стойкого интереса к ней среди широкой публики? Среди многочисленного разнообразия прежде всего следует отметить факторы общественно-политического и экономического характера: получение сверхприбыли на выпуске сенсационной книго-, теле-, кинопродукции; недостатки во всех звеньях образования, издержки неумелой популяризации научных и технических достижений при сохранении в обществе пережиточных пластов мировоззрения; усталость общественного сознания от

реальных кризисных проблем жизни, его тяга к отвлекающим от унылой повседневности сюжетам; прочие вполне объективно складывающиеся обстоятельства. Что касается современной ситуации, обусловливающей всплеск паранаучного знания, то она связана с распадом «тоталитарного монолита», крушением социалистической системы хозяйствования, политическим банкротством Советов и в конечном счете — девальвацией идеологических и нравственных ценностей. Безусловно, питательной средой для расцвета крайних форм паранаучного знания является социальный и духовный кризис. И как не вспомнить в этой связи булгаковского Мастера, который говаривал своей Маргарите: «Конечно, когда люди совершенно ограблены, как мы с тобой, они ищут спасения у потусторонней силы!».

К социально-психологическим факторам, подпитывающим паранауку, относятся: мода, слухи, настроения и подобные им формы коллективного полубессознательного; спекуляция на интересе публики, особенно молодежной, к новейшим достижениям научно-технического прогресса, возможностям самоусовершенствования человека, культурному наследию прошлого, опыту иных цивилизаций Земли; наполнение досуга приятным для самолюбия, но не слишком трудоемким способом культурно-познавательной деятельности; жажда необычных психологических ощущений, любопытство ко всему таинственному, загадочному.

Методологические предпосылки паранаучного знания сводятся к таким застарелым «недугам хворающего разума», как эмпиризм, эклектика, механицизм, схоластика, софистика, а также к некоторым разновидностям деформированного до известной степени мышления. Социальные психологи в этой связи выделяют такие его виды, как тривиализация (обеднение), ритулизация (замена фактов и понятий идеологическими символами), стереотизация (мысли по заданной извне инструкции), фрагментаризм (узость взгляда на вещи), традиционизм (антиисторизм), гиперобъективизм (уход от собственной оценки событий) или, наоборот, явный субъективизм (подмена фактов личным вкусом), фальсификационизм (некритичность, подтасовка цифровых и прочих данных ради чьей-то корысти).

Рассмотренные факторы, обеспечивающие воспроизводство и функционирование паранаучного знания, конечно, далеко не полны. Но и этого явно достаточно, чтобы понять, что паранаука — явление не случайное. Она требует не столько иронического осмеяния, не столько безудержной хвалы, сколько логических аргументов или контраргументов. Это касается и вопроса о доказательствах существования и несуществования тех или иных явлений и процессов, которые анализируются паранаукой. В этом случае аргументами в пользу бытия или небы-

тия осваиваемых паранаукой объектов могут выступать и максимы здравого смысла, и принципы, законы специальных наук, и философские положения, вытекающие из совокупного социально-исторического опыта человечества. В этой связи справедливо высказывается предположение, что спор между наукой и паранаукой не может быть разрешен лишь с помощью формальных критериев. В своей основе это не вопрос критериев, это вопрос мировоззренческого выбора[4]. Поэтому следует осмотрительно пользоваться какими бы то ни было критериями в отношении объектов паранауки, памятуя о печальном опыте натурфилософского диктата и политико-деологического запрета отдельных тем и целых направлений в фундаментальных и прикладных исследованиях, оказавшихся на поверку перспективными.

Завершая далеко не законченный разговор о вненаучном познании, мы хотели бы подчеркнуть следующее:

1. Принципиальная разнонаправленность и взаимная дополнительность различных видов освоения бытия обусловливают и разнокачественные формы отражения и осмысления его в сознании и поведении людей. Лидерство науки по сравнению с другими формами вненаучного познания нельзя считать вечным и абсолютным. Познание за пределами науки также обладает «гносеологической автономией» по своим эвристическим возможностям.

2. В самом общем виде вненаучное познание представляет собой духовно-практическое постижение мира, вплетенное в непосредственную жизнедеятельность общества и человека и направленное на формирование нормативных, рецептурных моделей поведения человека в разообразных жизненных ситуациях.

3. Вовлеченность вненаучного познания и мышления в общий контекст предметно-практической деятельности выявляет его ценностный характер, ибо во вненаучном познании заключена ориентация на жизнедеятельность человека и общества. Ценностные установки составляют предпосылочное ядро всех программ нравственного, политического, экономического характера.

4. Погруженность разума в «живую жизнь» порождает разноликие варианты вненаучного познания, которые можно группировать по различным основаниям, при этом неправомерно проводить классификацию по типу «специализированное и неспециализированное», так как все формы вненаучного знания ориентированы на различные социальные потребности и различные социальные роли познающих субъектов, а потому, в той или иной степени, большинство из форм являются специализированными.

[4] Кезин А.В. Идеалы научности и паранаука // Научные и вненаучные формы мышления. М., 1996. С. 153-167.

5. Содержание вненаучного познания многопланово, многоаспектно: в нем извечно представлены как позитивные вариации духовно-практического освоения мира, так и негативные, связанные с социальноопасными элементами, вроде фанатизма, экстремизма, национализма, а также с разного рода псевдопрактикой и псевдонаукой. Грани между правдой и вымыслом во вненаучном познании весьма тонкие, и тем не менее необходимо отличать явно реакционные формы духа от вековечных форм полезного социального опыта людей.

6. Дальнейшее изучение философского и конкретно-научного аспектов духовно-практического освоения действительности через широкий и постоянный диалог ученых, специалистов-практиков и всего общественного мнения по коренным смысложизненным вопросам будет способствовать углубленному самопознанию человека, стремящегося действовать разумно в этом усложняющемся, взрывоопасном, но завещанном нам мире.

Литература:

1. Кун Т. Структура научных революций. М., 1975. С. 18.

2. Заблуждающийся разум? М., 1990. С. 328—380,197,333.

3. Научные и вненаучные формы в социальном познаний. М., 1987. С. 5.

4. Урманцев Ю. А. О формах постижения бытия // Вопросы философии. 1993. № 4. С. 94.

5. Природа и дух. СПб., 1995. С. 90.

6. Казаков Д. Ф., Николаев И. В. В защиту научной философии. СПб.: Москва, 1999.

7. Касавин И. Т. Миграция. Креативность. СПб., 1999.

Глава 16.

ЭСТЕТИЧЕСКОЕ ОТНОШЕНИЕ КАК ФОРМА ПОЗНАНИЯ И ОЦЕНКИ МИРА

§1. Становление эстетики как логики чувственного познания и теории символической деятельности

В настоящее время усилился интерес к формам и способам такого освоения мира, которое лежит за пределами науки. Обращение к вненаучному, или инонаучному, познанию на рубеже XX—XXI вв. не случайно: опыт последних десятилетий показал, что только в единстве различных форм символической деятельности, включающих в себя мифологическую и эстетическую, возможно достигнуть целостного знания о мире и человеке. До появления науки в новоевропейском смысле она долгие века существовала в неразрывном единстве с другими формами деятельности, а теперь мы идем к созданию нового синтеза науки, искусства, интуитивного знания, мифологии. Именно с такого синтеза, а точнее — синкретизма (по выражению А. Веселовского) началось человеческое освоение мира. Соответственно возникает вопрос, как и когда эстетическая составляющая этого синкретизма стала выделяться в самостоятельную форму человеческого отношения к миру?

Обращение к памятникам так называемого «первобытного искусства» ни о чем не говорит. Человек мог рисовать, лепить или высекать из камня статуэтки с магически-познавательными целями, а наличие насечек на орудиях труда и керамике, даже обладающих некоторой ритмической организованностью, могло также иметь семантическую направленность, будучи ранним письмом, постепенно перерастающим в иероглифическое. Следовательно, установление времени возникновения эстетического отношения должно вытекать из анализа культуры, где сложились условия, подводящие человека к такому отношению к миру, хотя и близкому к его познанию, тесно связанному с ним, равно как и с магическими операциями, верованиями, но им не тождественному, а открывающему человеку новую грань мира, прежде им либо совсем не замечаемую, либо ухватываемую мельком, неосознанно, теперь же ставшую предметом пристального внимания.

Анализ древних культур приводит к выводу, что временем такого осознания красоты как ценности и начала эстетического любования миром следует признать античность, причем периода ранней классики (VI—V вв. до н. э.), когда сформировалась зрелищная культура античного мира, ставшая почвой для создания теории эстетического со-

зерцания. Почему же именно античность, а не какая-либо другая, более ранняя цивилизация Восточного мира, достигшего невероятной утонченности во всех областях культуры, стала географической и исторической родиной эстетической ценности? Необходимо пояснить сказанное, что мы сделаем на примере рождения эстетического отношения человека к дому и вещам, заполняющим его пространство. Определенные способы организации среды обитания человека представляют собой форму записи социальной информации, являющейся условием функционирования общества и культуры. Такими формами социального пространства с доисторических времен являлись поселение (позднее — город) и жилище (дом) человека. Внутреннее пространство дома структурировалось, членилось и организовывалось заполняющими его вещами. Тесная связь города, дома и вещи выражается, во-первых, в синхронности их происхождения, во-вторых, во взаимном отражении и обмене смыслами. В сознании древнего человека каждая из трех вышеназванных субстанций изначально моделирует собой космос, мир в целом. Круговая композиция первых поселений, а вслед за ними и городов, воспроизводящая представление о сферичности космоса, находит продолжение в аналогичной композиции дома. Дом, жилище — это не только место, обладающее функциями биологической защиты, его пространство вмещает социокультурные смыслы, рожденные человеческим воображением, оно заполняется образами различных сил природы — духов и божеств, нашедших свое воплощение в форме первых вещей и мотивах их символического декора. Наиболее значимыми в смысловом отношении были для дома керамические сосуды, они являлись предметом наибольшего внимания и заботы как в доцивилизационный, так и в периоды ранних цивилизаций. Многие из них повторяют очертания жилища (круглую, «космическую» форму), а нанесенная на них роспись, представляющаяся современному человеку чисто орнаментальной, ранее, в момент своего создания, являла собой систему солярных знаков, которые в своей ритмической организации воспроизводили пульсацию космических сил. В сосудах священная влага — кровь жертвенных животных, молоко, вода, вино; насущный хлеб — зерно, единящее в себе стихии земли, воды, воздуха, огня (Солнца, тепла). Позднее сосуды делятся на сакральные и светские (те, что в храме, и бытовые, домашние), но в каждом бытовом видится отблеск священного, в силу чего ими не только пользуются, но и чудодействуют, стремятся экспонировать в самом лучшем домашнем углу.

Высокий уровень социосемиотической насыщенности мира вещей, присущий архаическим культурам, по мере эволюции традиционного общества в целерациональное начинает снижаться. Уже в ан-

тичности появились условия для автономизации эстетического отношения. В этом плане мировоззрение гражданина античного полиса и жителей архаических городов древних цивилизаций Востока сильно различалось. Вавилонянин или египтянин приближался к храму в состоянии трепетной захваченности символическими значениями, какие имели архитектурные формы, колоссальные скульптуры и покрывавшие их таинственные письмена. Опущенные долу глаза, коленопреклоненное или распростертое на земле тело были наилучшими и санкционированными свыше способами выражения священных чувств. Осанка древнего грека коренным образом отличалась от восточного отношения к телу. Как и во всем остальном, главным здесь было восприятие тела не изнутри, а извне, как пластически организованной структуры. Как отмечают исследователи древнегреческой культуры, она была пронизана зрелищностью снизу доверху. В Древней Греции впервые в истории произошло разделение мистериального действа на актеров и зрителей, что способствовало рождению театра, более того, — созданию зрелищной культуры как таковой. Соответственно, архитектура и вещный мир стали ориентироваться на зрелищные моменты — уже не сакральная символика храма, а его визуальный облик (здесь можно сказать — красота) становится предметом внимания зодчих при его возведении. В древнегреческой философии, концентрировано выражавшей в себе черты античного менталитета, также давала о себе знать ориентация на зрелищность. Противопоставляя античную философию новоевропейской, С. Аверинцев отмечает, что в ней основным принципом было усматривание эйдетики вещей, их бытийной структурной организованности, а не установление причинно-следственной зависимости. Онтологизм античной философии специфичен еще и в том смысле, что он включает в себя и аксиологическое (ценностное) начало. Для него совершенство — «это полнота бытия, которую вещь несет внутри себя самой» [1]. Такая позиция в корне отличается от новоевропейской, для которой ценность — это то, что соотнесено с потребностью субъекта, и не выводится из бытия самого по себе.

«Аксиологический онтологизм» античного сознания был разрушен развитием новоевропейской науки и техники. Этот процесс привел к существенному изменению отношения к вещи. И как предмет научного познания, и как предмет товарного производства она лишилась индивидуальности. Массовое механическое производство требует стандартизации — вещь не просто расстается со своим орнаментом — она теряет пластически ясную форму, которой обладали античные изделия из камня, металла, дерева, стекла, глины (керамики). Стремление к созданию предельной функциональности вещей приводит к па-

радоксальному результату: вещь как таковая перестает замечаться. Став предметом для удовлетворения материальных потребностей, вещь метится, отмечается только с точки зрения выполняемых ею утилитарных функций. Она сама становится знаком этой функции и в этом смысле теряет свою вещность, бытийность, лицо, заменяемое личиной — знаком, этикеткой. Когда вещь становится заложницей собственной функциональности, возникает идея, что для того, чтобы увидеть ее лицо, необходимо обойти, миновать эту функциональность, т. е. перенести внимание с утилитарных качеств на чистую форму, образ, вид, что и стала рекомендовать появившаяся в середине XVIII в. новая философская наука — эстетика.

Возникновению эстетики предшествовала, но и отчасти способствовала ситуация, сложившаяся в европейской науке Нового времени. Математическое естествознание потеснило другие формы отношения к миру и стало главным ориентиром философии. Точная наука не интересуется единичным, индивидуальным, устанавливая законы повторяемости определенных явлений (фактов) в природе при соответствующих условиях. Можно сказать, что наука «укорачивает» природу, сводит все многообразие и пестроту природных явлений к немногим законам, а сами законы пытается выразить в математической формуле. В результате возникает необходимость выяснить: только ли разум обладает логикой, или и такие чувственные способности человека, как воображение, эмоции, интуиция, являются не просто произволом, капризами фантазии, но имеют свою логику? За выполнение этой задачи и взялась эстетика. Немецкий философ А. Баумгартен, с чьим именем связывают возникновение философской эстетики, благодаря выходу в свет в 1750 г. его книги под одноименным названием «Эстетика», попытался разрешить эту проблему по-своему. Термин «эстетика», предложенный Баумгартеном, означает в переводе на латинский язык с греческого «сенсорность», а на русский — «чувственность». Для чего он понадобился Баумгартену? На основе учения Лейбница—Вольфа о познании эстетика объявлялась «низшей гносеологией», наукой о достижении в чувственном познании совершенства, под которым понималась красота — чувственный аналог логической истины. Таким образом, познание с помощью интуиции и воображения (а это и есть искусство) поднималось на невиданную ранее высоту и наделялось собственной логикой и совершенством. Но оставалась задача отделить эстетику от гносеологии, что выпало уже на долю И. Канта.

Кант пытался увязать эстетическое отношение к миру не с познанием и практикой, а с проблемой целесообразности (телеологией), определив его как субъективную целесообразность. В эстетическом

переживании возникает не акт познания, а только готовность к «познанию вообще» благодаря взаимонаправленности чувственности и рассудка. Ценностный характер красоты определяется тем, что суждение вкуса, по Канту, имеет отношение не к объекту, а к субъекту, выносящему его. Высказывание о прекрасном и возвышенном — это суждение не об объективных качествах вещи, а только о ее форме, облике, виде, безо всякого интереса к ее жизненному потреблению, следовательно, не о целесообразности, а об одной лишь форме целесообразности. Обращение Канта к философии красоты и искусства диктовалось желанием достигнуть единства ноуменального и феноменального миров, это была попытка соединения человеческого мира (морали, свободы) и природы (здесь царствует необходимость), а также объединения естественнонаучного знания с гуманитарным. Красота в конечном счете определялась Кантом как природа, освещенная нравственной целью, как культура, что означало слияние всеобщего (идеи) и единичного, индивидуального феномена в одном образе, который из-за его многозначности становился символом. Так возникла парадигма классической эстетики, трактовавшая красоту как слияние чувственного и духовного, а искусство — как воплощение идеи в образе. Ее последовательно развивали представители немецкой классической философии и эстетики Ф. Шиллер, И. Гете, Ф. Шеллинг, Г. Гегель, затем она распространилась по всей Европе, включая Россию. Наибольшей тонкости разработка классической парадигмы достигла у В. С. Соловьева в его учении о всеединстве. Под всеединством понимается такое состояние мира, в котором части целого, сохраняя свою самостоятельность и свободу, солидарны между собой и целым. Мир как целое представляет собой носителя Истины—Добра—Красоты. Из понимания всеединства следует, что каждая ипостась триады неотрывна от другой, но и не слиянна с ними. Красоте в этой триаде отводится очень важная роль — быть чувственным воплощением двух других благ — Истины и Добра. «Рассматриваемая преимущественно со стороны своей внутренней обусловленности, как абсолютно желанная... идея есть добро, — пишет Соловьев. — Со стороны обнимаемых ею частных определений — как мыслимое содержание для ума — идея есть истина; наконец, со стороны совершенства или законченности своего воплощения, как реально ощутимая в чувственном бытии, идея есть красота» [2]. На пути движения мира к воссоединению с Богом красота в двух ее видах — как природная, так и художественная — становится существенным доказательством того, что всеединство действительно существует, что это не просто умственная гипотеза, но его можно увидеть и ощутить непосредственно, следовательно, цель человечества выполнима. У Соловьева бытие окрашено в аксиологи-

ческие тона, поэтому он с полным правом признает онтологичность красоты, ее наличие в мире независимо от оценочно-вкусового отношения человека. Более того: даже содержание художественного произведения, по Соловьеву, не творится, не выдумывается поэтом, а преднаходится в духовном космосе, по отношению к которому поэт выступает всего лишь в роли медиума.

Искусство, по Соловьеву, не подражает окружающему миру, а создает новую реальность, приближая к нам бытие всеединства. В будущем, убежден философ, искусство выйдет за рамки художественных текстов и вольется в саму жизнь: «Совершенное искусство в своей окончательной задаче должно воплотить абсолютный идеал не в одном воображении, а и в самом деле — должно одухотворить, нашу действительную жизнь» [3]. Классическая эстетическая парадигма, к которой принадлежал Соловьев, стремится охватить мыслью мир в целом, и в той мере, в какой ей это удается, она восхищает умением уловить скрытые связи и наполнить космической значимостью каждый фрагмент действительности, поставить единичное в неразрывную связь с общим. Но в той мере, в какой мир оказывается сложнее, противоречивее, а главное — нелогичнее, чем то, что может допустить парадигма классического мышления, начинает вырисовываться ее ограниченность, ее неприятие всего того, что в нее не укладывается. За бортом оказываются эстетические ценности, созданные в рамках других парадигм.

На рубеже XIX—XX вв. классическая эстетическая парадигма, где понятия красоты и искусства считались неразрывными, оказалась в кризисном состоянии из-за того, что процессы, протекавшие в художественной жизни, уже не охватывались ее определениями, иначе говоря, искусство вырвалось из-под власти красоты, потребовав для своего понимания совершенно других категорий и иных подходов. Так, например, утрата литературой (словесностью) эпитета «изящная» произошла с момента обращения к реализму. Реалистический роман или драму, показывающую жизнь с разных сторон, а не только с поэтической, действительно трудно назвать изящной словесностью.

Подобное движение в сторону расширения рамок эстетики и даже пересмотра ее основных положений происходило в «промышленных искусствах» и архитектуре. Оно получило название функционализма, поскольку его сторонники — зодчие и дизайнеры — обосновывали принцип полного совпадения конструктивно-функциональной целесообразности и красоты. Отрицанию подверглась вся культурно-историческая символика вещей и зданий, содержавшая классический арсенал декоративных форм. Генеративной моделью эстетического образа стало не человеческое тело, как это было в классической куль-

туре, а механическое устройство, машина. Внешний вид последней, демонстрирующий рациональную собранность, экономичность, точное выполнение операций, создавал образцы для проектирования вещей и зданий. Крылатая фраза Ле Корбюзье «Дом — машина для жилья» оказалась удачным обозначением похожих на производственные корпуса или лаборатории домов 1920—1930-х гг. с их гладкими или сплошь застекленными стенами, свободно перетекающим внутренним пространством; холодным, отчужденным от человека миром вещей: мебелью на металлических каркасах, прозрачной, как из стекла, посудой, предметами бытовой техники, по виду напоминающими формы самолетов или дирижаблей.

Таков был эпилог процесса, длившегося со времен научной революции XVII в. и промышленной революции XVIII в. Первая сорвала с мира флер магической таинственности и мифопоэтичности; вторая лишила вещь символического значения, превратив ее в продукт серийного производства.

Но у этого эпилога оказалось неожиданное продолжение, перевернувшее ситуацию семантической опустошенности и вещной материализации мира. Функционалисты не учли того, что при переходе к престижному потреблению, когда быт ориентирован наружу и театрализован, вещи, участвующие в показном спектакле, интересны не сами по себе (не своей полезностью), а своим представительным обликом, или имиджем, обозначающим статус владельца. Французский философ Ж. Бодрийяр прямо заявляет: когда человек идет за покупкой, он хочет купить не вещь, а образ жизни, компонентом которого является некоторая вещь. В данном случае предмет выступает в роли индекса, или знака, обозначающего тот круг общества, к которому вы хотите принадлежать. Пропуском в него служит презентируемая вещами сценография вашего быта. В этой ситуации вещь вновь теряет свою эстетическую плоть, «развеществляется», но на этот раз не потому, что замещается неким «функциональным устройством», а по той причине, что превращается в чистый знак, в образ, не имеющий своего материального референта [4]).

Процессы, происходящие в художественной культуре, подчеркнутые и отрефлектированные Бодрийяром, а также другими философами: Ж. Деррида, Ж. Лиотаром, Ж. Делезом во Франции, П. Козловски в Германии, Ф. Джеймисоном и И. Хассаном в Америке способствовали формированию того, что получило название эстетики постмодерна, выступившей в качестве альтернативы по отношению к классической. Смена парадигм в эстетике совпадает в переходом от классического к постклассическому мышлению в философии, соответствует замене классической методологии и концепций научного

знания неклассическими. Основные принципы постклассической постмодернистской эстетики сводятся к следующему: утверждается исчезновение не только эстетического объекта (он растворяется в среде, превращается в оболочку, окутывающую все разнообразие ценностей, встречающихся в жизни), но и эстетического субъекта. Его место занимает «машина желаний», бессознательная символизация; эстетическое отношение как проявление культуры вкуса обращается в простое выражение желания, носящего эротический характер. Красота уступает место другим качествам объекта (носящим с точки зрения классического вкуса даже неэстетический характер), таким, как гротескное, шокирующее и просто безобразное, объединяемым категорией выразительности.

Постмодернизм стремится стереть границы между элитарным и массовым искусством, более того — между эстетическим и утилитарным, что позволяет всю окружающую среду считать «артизированной», между искусством и наукой, наделяя научное творчество атрибутами, которые раньше считались принадлежностью только художественного: решающей ролью бессознательного, образным мышлением, интуицией, чувствительностью к красоте в выдвижении гипотезы и построении теории.

В этом эстетика постмодернизма как альтернатива классической действительно более современна и охватывает более широкий круг жизненных реалий. Но свойственная ей гиперболизация таких художественных явлений, ценность которых остается спорной, абсолютизация художественного эксперимента и крайности в выводах говорят о том, что мы имеем дело с эстетическим сознанием, ориентированным не на всю художественную культуру, а только на то, что служит подтверждением его экстравагантных построений.

§ 2. Диалогический характер эстетического отношения

Преодолевая внутреннюю застылость классической эстетики и волюнтаристичность построений постмодернистской парадигмы, попробуем развить тему единства чувственного и духовного, воплощенных в живой телесности, как концепта эстетической реальности на современном уровне знаний.

Трудность решения проблемы эстетического заключается в том, что в реальном жизненном отношении к вещи все время происходит ее раздвоение на артефакт (материальный предмет) и знак как отношение означающего (знаконосителя) и означаемого (значения). Когда мы потребляем вещь, отбираем ее энергию, чтобы восполнить ею потребность своего организма, происходит ее медленное или быстрое разрушение. С другой стороны, вещь может оставаться в непри-

косновенности, когда она рассматривается как памятник культуры, как текст, как послание, через которое человек обращается к другому субъекту. Но в сообщении знаковыми средствами, в роли которых могут выступать как письменные тексты, так и изображения, и вещи, сами они, выполняющие функции знаконосителей, собственной ценностью не обладают, значима только считываемая с них информация.

Задача в том, чтобы показать, каким образом происходит восприятие вещи в единстве ее вещественных и социокультурных качеств, в результате чего создается целостное видение мира, а субъект эстетического восприятия ощущает интегрированность своих природных и душевных свойств. Он преодолевает дуализм «протяженной» (организм) и «мыслящей» (ум, дух) субстанций, становится полноценно воплощенным телесно-духовным существом. Практически вся эстетическая теория XX в. фокусировала внимание на этой проблеме, выдвигая то идею единства формы и ее социокультурных функций, то понятие эстетического знака как автономного, или иконического, где референтом знакового отношения становится сам знаконоситель (Ч. Моррис, Я. Мукаржовский, Р. Якобсон), то учение об эстетическом объекте, в котором артефакт и несомый им образ оказываются одновременно нераздельны и неслиянны (феноменология, Н. Гартман, Р. Ингарден). Последнее представляется точно замеченным, т. к. при возможности отделить символ от его носителя мы получаем социокультурный текст, сообщение — памятник культуры, а не художественное произведение; в случае же полного слияния образа и его носителя возникает аура сакральности, и мы из эстетической сферы попадаем в мифологическую, где предмет тождествен тому, что он обозначает — имя тождественно его носителю, символический ритуал не только обозначает, но и воплощает присутствие божества и т. д. (см. выше §1).

Отдавая дань всем вышеназванным теориям эстетического, мы считаем нужным опереться на ту, которая была сформулирована М. М. Бахтиным и получила название «диалогизма». Она в наиболее интегрированном виде воплощает в себе важнейшие тенденции в эстетической мысли XX в. Уже в первом своем философском труде, условно названном его издателями «К философии поступка», Бахтин закладывает основы онтологии («первой философии»), трактуемой как учение о мире, в котором ориентируется поступок на основе единственной причастности бытию. Картина мира с позиции моего места в бытии такова: есть Я и есть Другой, любовно утвержденный в ценностном плане в своем пространственно-временном окружении. Бахтин подчеркивает: нет людей вообще, а есть каждый Другой с его единственностью, с его неповторимым пространственно-временным миром (хронотопом). Другой завершает, оформляет меня в пространстве и времени: дает про-

странственный ценностный смысл телу и ценностный смысл жизни души во времени. Таким образом, бытие есть не что иное, как событие, отношение Я и Другого. Слово «отношение» имеет два смысла: реляционный и интенциональный. В первом случае оно употребляется, когда имеются в виду отношения между объектами, включая социальные (безлично складывающиеся независимо от сознания и воли людей). Иной характер носят отношения межличностные, такие отношение, которые иной раз «выясняют». Здесь возникает эмоциональная установка, позиция по отношению к Другому, к Ты, которая не может не быть эмоциональной, ценностно окрашенной. Ты всегда обращен лицом к Я, и между нами образуется эмоционально напряженное психологическое поле. Теперь можно раскрыть секрет эстетического. Он заключается в том, что для того, чтобы увидеть вещь, предмет эстетически, надо обратиться к вещи на Ты, как к Другому, увидеть ее лицо за безжизненной, мертвой маской. Как это возможно?

§ 3. Природа эстетического предмета. Искусство как выражение целостного бытия человека в мире

Говоря о диалогизме гуманитарного, в том числе эстетического познания, Бахтин обращает внимание на то, что вещи, входящие в хронотоп жизненного мира человека, «чреваты словом, потенциальным словом», т. е. втягиваются в диалог. «Вещь, оставаясь вещью, может воздействовать только на вещи же, чтобы воздействовать на личности, она должна раскрыть свой смысловой потенциал, стать словом, т. е. приобщиться к возможному словесно-смысловому контексту» [5]. Далее Бахтин приводит в пример таких художников, как Шекспир и Достоевский, у которых происходит превращение всей окружающей их героев действительности, включающей природу и вещи, в смысловой контекст жизни. Постараемся показать, как может вещь, оставаясь вещью, превратиться в слово, а слово, не переставая быть знаком, приобрести упругость пластичной формы, обрасти плотью.

Благодаря тому, что в истории культуры одни и те же предметы или их совокупности (системы) многократно использовались как передатчики одной и той же информации, они обросли в сознании людей устойчивыми смысловыми ассоциациями. Сюда можно отнести символику цвета и света в разных культурах, символику пространства, устойчивые пластические мотивы, речевые интонации, жесты, ритмические фигуры и многое другое. Эти смысловые образования дают материал для художественного творчества, где они подвергаются обработке. Художник свое окружение воспринимает не как физическую или географическую среду, а как природу, обладающую для него ценностно-эмоциональным смыслом. Созданная им картина (пейзаж),

будучи отражением природного ландшафта, раскрывает одновременно «ландшафт души» художника, сообщает о том, что он чувствует и переживает. Под его кистью картина становится одновременно «сделанной вещью» и выражением. Во время ее восприятия в сознании зрителя оба аспекта непрерывно меняются местами: то он видит холст, покрытый красками, то — визуальное сообщение, настолько прозрачное, что перед ним открывается мир природы, жизнь людей, бытовые сцены. Эстетический образ рождается на границах, на переходах от одного типа восприятия к другому. Как отмечает Бахтин, «эстетическая активность все время работает на границах (форма — граница) переживаемой изнутри жизни, там, где жизнь обращена вовне, где она кончается... и начинается другая, где лежит недосягаемая ей самой сфера активности другого» [6]. Удержаться на границе, соединяющей духовную жизнь с ее внешним выражением можно только с помощью воображения. Курсируя от одного полюса к другому, оно сплетает из чувственно-телесных обликов предмета и духовных (информативных) смыслов, носителем которых он является, чудесный венок эстетического образа. Образ мерцает на изломах граней предмета при его «поворачивании» перед умственным взором или, что то же самое, при перемещении установки сознания с грани предметности на грань знаковости. *Рождающийся эстетический образ предмета, или эстетический предмет (красота, выразительность), представляет собой не предмет в обычном смысле, а энергетическое поле,* сгущающееся подобно вихрю, водовороту и поддерживаемое действием разнонаправленных сил. Этот «динамический предмет» исчезает, когда прекращается или ослабевает их напряжение, и приобретает все большую устойчивость по мере их роста.

Наиболее наглядным примером энергетического поля является человеческое тело. Именно тело и формы телесного выражения составляют эпицентр, от которого расходятся волны переходов материального в духовное. Тело человека как по своему сложению (архитектонике), так и по характеру движения, ритмически организованному, всегда выразительно. Энергетическое поле тела дает импульс к образованию поля эстетической культуры как сферы выразительного бытия. Не случайно А. Ф. Лосев *определяет эстетику как науку о выразительных формах любой сферы действительности* [7]. Эстетическая культура охватывает почти все области человеческой жизни. В нее не входят лишь предметы, скрытые от зрительного восприятия, подобно инженерным конструкциям зданий или деталям машин, наглухо закрытым кожухом. С другой стороны, научный дискурс тоже должен быть выведен за пределы эстетической культуры, ибо в нем не происходит соотнесения знаков с материальной формой их выраже-

ния — последнее условно и вполне заменимо. Но вступая в мир, где предметы все более обволакиваются зримым человеческим смыслом, а знаки — носители информации отвердевают в своей предметной форме, обращая наше внимание на свою плоть, вещность, мы включаемся в мир эстетических ценностей как образов, мерцающих на стыках граней предметного и духовного миров, на переходах от одного к другому. Когда человек говорит о красоте решения математической или шахматной задачи, он, вероятно, видит (скорее не чувственно, а умозрительно) ее алгоритм и выразительный почерк автора предлагаемого решения. То же самое можно сказать о красоте теоремы как ее архитектонике и структурной организованности. В этом смысле понятие красоты проникает в область, простирающуюся далеко за границы чувственно представимого.

Все вышесказанное относится к субстанциальной стороне эстетического, но у него есть и своя аксиологическая социокультурная платформа, дифференцирующая выразительные эстетические качества на положительные и отрицательные, на прекрасное и безобразное. На эстетическое созерцание и творчество накладывается сетка общественных нормативов, присущих той или другой эпохе. Эта ценностно-нормативная система является выражением интересов и идеалов определенных общественных групп, требующих своего визуально-пластического воплощения, что создает стиливые общности, пронизывающие культуру от ее монументальных форм до одежды. Поэтому так разнятся понятия о красоте человека, о его одежде, об окружающих вещах в разных культурах. И как безжалостна мода — эта подвижная планка вкусовых предпочтений определенных слоев общества ко всему, что не попадает под признанные на данный сезон ее стандарты!

Говоря о природе, стоит задуматься, есть ли еще такой уголок на земле, который не был бы затронут цивилизацией, не втянут в ее горнило? Кажется, что кроме океанских глубин и глубин пятого, космического, океана, все остальное несет на себе печать человеческой жизнедеятельности. Соответственно, природные формы прочитываются по аналогии с творениями человека, включая эстетические. Отсюда — один эмоциональный настрой при восприятии правильных, симметрично организованных архитектонических форм; другой — от форм искривленных, асимметричных, изогнувшихся под действием внутренних и внешних сил; и совсем уже иной настрой — от бега облаков, игры воды, мелькания теней, меняющейся окраски световоздушной среды. В отличие от эстетического художественный образ, являющийся пределом его развития, становится продуктом специализированной профессиональной деятельности, образующей сферу культуры, — художественную культуру. Последняя, в свою очередь, состоит из ряда субкультур: визуальная куль-

тура, театральная, экранная (кинематограф и ТВ) и искусство слова. Нам остается показать, как формируется и функционирует эстетический предмет в этих сферах.

Начнем со словесного искусства. В подходе к художественной литературе существовали две крайности: ее трактовали или как транслятор общественных идей, как узел пересечения различных социально-идеологических сил, или, стремясь подчеркнуть ее художественность, поэтичность, обращали внимание лишь на характер построения словесных конструкций, на форму. Для того чтобы избежать этих крайностей, нужно показать, как социальное входит внутрь произведения, перерабатывается в нем, приобретает качественно новый — эстетический — статус. Для этого необходимо удержаться на границах — на грани текста и контекста, где происходит активный диалог искусства и неискусства, точек зрения автора, героев и читателя. Открывая книгу, читатель погружается в ее мир, созданный автором, вступает в общение с ее героями, но при этом он время от времени выходит из этого общения и обращает внимание на то, как оно построено, каковы законы сцепления образов. Выход в позицию вненаходимости дает возможность увидеть произведение (или его отдельную часть) как нечто завершенное, оформленное, определить свое отношение к нему. Тогда и может быть вынесена эстетическая оценка, ибо, находясь внутри произведения, мы постигаем его нравственное, социально-политическое, философское и т. п. содержание, но оно остается для нас структурно не отчетливым, не получившим еще эстетического образа. Следовательно, и здесь эстетический предмет, возникающий на переходе, на границе между формой и содержанием, оказывается не статического, а динамического характера. Что значит переход? В нем все сдвинуто, смещено со своих мест, берега как будто сходятся, продолжая оставаться берегами. Для литературного произведения это значит, что «нижние» слои — грамматические структуры, лексические обороты, просодия (фоника) — всплывают наверх, насыщаются образным смыслом, а образы «оседают», опускаются в нижние этажи поэтической конструкции. Своей фонической стороной произведение связано с другими акустическими явлениями окружающей его эстетической культуры, а содержание выводит в такие ценностные формы сознания, как идеология, политика, мораль, философия, религия и т. д. Неудивительно, что периоды расцвета литературы, как правило, приходятся на время доминирования в общественном сознании рациональных, научных и философских ценностей.

Из остальных искусств ближе всего к художественной литературе стоит музыка. Оба эти искусства пользуются одним и тем же материалом — им является звук. Все дело только в разных способах его организации. Человеку доступны два типа звуковой сигнализации: один свя-

зан с артикуляцией гласных и согласных фонем (речи), другой — с построением метрически организованных интонационных модуляций голоса (пение, прообраз всей музыки). Так рождаются два вида творчества: один, способный описывать события, обрисовывать характеры людей, передавать их мысли, — искусство слова, литература; второй пользуется ритмическим и звуковысотным интонированием, минуя какую бы то ни было изобразительность и описательность, вторгаясь в мир человеческих отношений и выражая их эмоциональный накал, а также нюансы переживаний с Иакой силой, какая не доступна другим искусствам. Таким образом приходится признать музыку самым динамичным искусством, активно воздействующим на эмоциональное восприятие слушателей, формируя их мировоззренческие установки. С другой стороны, живопись, скульптуру, архитектуру называют искусствами пространственными, потому что они кажутся выключенными из потока времени, пребывающими в статике. Зато они охватывают временной пласт как бы в другом измерении, проникают в его «толщу», демонстрируя, подобно полиэкрану, множество событий, происходящих синхронно. В отличие от литературы, музыки, шумных экранных жанров эти искусства — молчаливые спутники нашей жизни, требующие для своего раскрытия углубленного созерцания, разделяющегося на ряд сеансов. От зрителя зависит, увидит ли он в музейных залах неподвижные предметы — полотна, покрытые красками, оцепеневшие фигуры из мрамора или бронзы; на улицах города — застывшие, окаменевшие сооружения, или ощутит волнующий процесс создания в цвете, линиях, пластических массах уникального художественного мира со своим пространством и временем. Трудность восприятия этих искусств заключается в том, что творческий процесс в них завершен, а не происходит на глазах у зрителей, как в исполнительских искусствах. Но полноценное восприятие требует возобновить и повторить его, идя по следам, оставленным в чувственном материале, кистью, резцом, ведомых волей художника. Таким образом, все искусства обладают хронотопом, т. е. неразрывностью пространственных и временных форм существования, хотя у каждого вида этот хронотоп особый: в одних ярко выражен временной аспект, а пространственный подразумевается (например, акустические искусства), в других — наоборот (вышеназванные визуальные искусства).

Неразрывность пространства и времени во всех формах художественной деятельности — одно из свидетельств того, что мир художественного произведения воплощает целостность человека. Каким же образом искусство сумело сохранить нерастраченную целостность духовной сущности человека посреди раздробленного на узкие специализации мира? На это можно ответить, если обратить внимание на то, что бесконечное

разнообразие форм деятельности, создающих социокультурную реальность, подчиняется делению на праздничные и деловые, повседневные. Мир праздника представляет собой прорыв из современности к архаическому состоянию, он характеризуется интегрированностью смысла всех форм деятельности, их синкретичностью, а соответственно — отождествлением одного с другим. В этом плане пространство и время в эпоху мифологического сознания были неотрывны друг от друга, ибо все формы и продукты деятельности имели один смысл: воспризведение космоса и космогонического мифа (сказания). Исторически сохраняющиеся в современной культуре формы праздничного поведения — ритуальные и обрядовые действа — направлены на то, чтобы раздвинуть узкий горизонт современности и вывести человека в соприкосновение с вечностью, циклическим временем («вечным возвращением»), наполнить его ощущением безмерности, откуда возникает радость сродни эстетической. Если искусства выделились из первобытного синкретизма в профессиональную деятельность, отделились от обрядовой ритуальной практики, то не настолько, чтобы стать узкоспециализированной технической или научной деятельностью. В этом смысле общественная полезность искусства — в его способности заряжать переживаниями, вызывать катарсис — очищение души через открытость вечному, общечеловеческому, благодаря чему искусство оказывается в одном ряду с семейными и государственными ритуальными действами, сакральными и светскими обрядами с соответствующим им праздничным предметным окружением. Определяя сферу эстетического в целом, ее можно назвать своеобразной нишей в мире, куда устремляется человек, когда хочет избавиться от рутины односторонности своих будничных занятий, реализовать свои мечты, фантазии, расширить свой опыт, сыграть в воображении те роли, которые не удалось исполнить в реальности.

Литература:

1. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 40.

2. Соловьев В. С. Красота в природе // Сбор. соч. в 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 362.

3. В. С. Соловьев. Философия искусства и литературная критика. М., 1991. С. 89.

4. Бодрийяр Ж. Система вещей. М., 1995.

5. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 367.

6. Там же. С. 76.

7. Лосев А. Ф. Эстетика // Философская энциклопедия. Т. 5. М., 1970. С. 570.

ГЛАВА 17.

ПРАКТИЧЕСКОЕ ПОЗНАНИЕ: СОДЕРЖАНИЕ, СТРУКТУРА, ФУНКЦИИ

Анализ различных видов познавательной деятельности и их сопоставление приобретают сегодня в философии актуальное значение. Это связано, прежде всего, с теми изменениями, которые происходят в предметном поле современной философской гносеологии. Речь идет о включении в нее отличных от науки способов когнитивного освоения мира, каждый из которых обнаруживает как свою специфику и сферу применимости, так и свойственные ему формы обоснования знания и критерии адекватности, строгости и истинности. Все настойчивее звучит призыв отказаться от взгляда на познание сквозь призму противопоставления, альтернативности научных и других «девиантных» линий, отклоняющихся от общепринятого исторического русла научно-познавательной деятельности, а признать их неразделимость и взаимодополнительность. В этой связи была выдвинута в нескольких философских центрах идея гетерогенности и разнотипности познания и мышления: в Москве (В. Г. Федотовой, И. Т. Касавиным, В. П. Филатовым и др.), в Санкт-Петербурге (Б. В. Марковым, Б. Я. Пукшанским, Г. Л. Тульчинским и др.); в Киеве (Е. К. Быстрицким); Минске (Ю. А. Хариным); Екатеринбурге (А. А. Баталовым).

В русле данной проблемы, с нашей точки зрения, следует рассматривать и практическое познание, играющее специфическую роль в общественном развитии и освоении человеком бытия. В арсенале отечественной философской методологии оно включено сравнительно недавно, в западной же философии практическое познание рассматривается по аналогии с практическим разумом, детально обоснованным в немецкой философии И. Кантом.

Понятие «практическое познание» представляется нам не безусловной альтернативой научному исследованию, а необходимым дополнением к нему. Имеется в виду чувственно-образное воспроизведение, логико-дискурсивное осмысление и интуитивное освоение действительности трудящимся человеком в непосредственной связи с выполняемой практической деятельностью. Это тип познания, включенный, вплетенный в широчайшие области человеческой жизнедеятельности, в практику, в которой человек действует в достаточной мере разумно.

§ 1. Историко-философские образы практического познания

У практического познания и близких к нему понятий, таких как жизненный опыт, народная мудрость, практический разум своя народная сравнительно плодотворная история. Античная мифология и философия стремились выявить специфику управляющего ума, стремящегося к практическим целям. Так, в «Илиаде» одобряются роль знания и рассудительности, жизненный опыт и родоплеменные традиции. В лице Одиссея перед нами новый тип умного, любознательного, многоопытного героя, хитрость которого направлена на познание мира с его «чудесами». Эпитет главного героя «многоумный» включает в себя богатую гамму переходов — от элементарной хитрости к сложнейшей работе мысли.

В греко-римском эпосе олимпийские боги всемогущи главным образом потому, что вездесущи, ибо знают, что было, что есть и что будет. Причем божества умны по-разному, в соответствии со сферой своего влияния и родом занятий. Как видно, эллины изучали разные людские характеры и наделяли ими своих богов. Причем, интеллект еще не разложен у них по полочкам теории и практики, рассудка и разума. Мысль и внешнее действие неизменно предполагали друг друга. Подобный синтез разнонаправленных в принципе возможностей мышления отличает рубеж первобытности и цивилизации.

Резкий разрыв с житейской практичностью мифов происходит в античной философии. Ум мыслителей — досократиков контрастно теоретичен, целиком погружен в космические дали, ибо необходимо было преодолеть всевластие мифа, разграничиться с ним. Обыденная сметка, политическая предусмотрительность почитались «бесплатным приложением к философствующему над природой вещей разуму... Поэтому Анаксагора, Фалеса и им подобных называют мудрыми («софос»), но не умными («фронимос»), видя, что они игнорируют собственную выгоду... не ищут человеческих благ». Общую природу знания пытается понять Платон. В «Теэтете» и некоторых других диалогах он ставит вопрос, что такое знание и как оно возможно. При этом мыслителя пока не интересует, «чем бывает знание или сколько бывает знаний». Для него в этом смысле, что геометрия, что сапожное или другое ремесло, что умение сражаться в тяжелом вооружении, что любое другое познавательное искусство», — все едино в конечном счете, все — «не что иное, как знание». Важные определения практического разума были намечены Сократом. Тот настойчиво связывает справедливые и полезные поступки с познанием истины, требует соответствия знаний и нравственных качеств личности.

Первым в истории античной философии выделяет знания и познания, присущие практикам, Аристотель. Он различает два пути

мышления: отвлеченное изучение скрытого от глаз всеобщего, с одной стороны, а с другой — вовлеченное в саму жизнь распознание того, с чем напрямую имеет дело человек. Достойным предметом познания с его точки зрения являются вечные и необходимые первоначала и причины вещи, т. е. знание ради знания («эпистеме») — то, что мы называем теперь наукой. С другой стороны, Аристотель находит навыки осмысленного распоряжения вещами не менее сложными и важными, нежели теоретизация вокруг вещей. Прикладные, опытные знания и умения («технэ») охватывают, на его же взгляд, широчайший круг вопросов политики, морали, экономики, искусства, религии и т. п. занятий. Та деятельность совершенна, которая позволяет теоретическое знание общих сущностей воплотить в умениях, сделать то или иное с единичными вещами. Поэтому на вершину человеческой добродетели Стагирит помещает синтез собственно знания и смелого делания, которые именует практичностью, разумностью, рассудительностью («фронезис»).

Что касается античных римлян, то в почете у них были доблестные и дисциплинированные воины, справедливые администраторы. Может быть, поэтому они сосредоточились на тех областях знания, которые были ближе к действительности — военном деле, медицине, земледелии, архитектуре, искусстве мореплавания, риторике и т. д. Величайшим достижением древнеримской мысли являются постановка и решение проблем права, которое называли «писаным разумом», а также выработка универсальной абстракции собственности на всякого рода объекты. Латинская юриспруденция представляет собой яркий образец возможностей зрелого практического познания.

Идеология христианства, восторжествовавшая по всей Европе в период Средневековья, представляла собой одну из самых развитых в истории мировой культуры форм духовно-практического сознания. Проблема соотношения воли к действию и ума действующего человека обсуждалась в философии достаточно активно. На Августина Аврелия ссылались те, кто ставил волю и чувства выше мышления, «что я разумею, тому и верю, но не все, чему я верю, то и разумею... Я знаю, как полезно верить многому и таковому, чего не знаю». Фома Аквинский поддерживал аристотелевское деление умов на спекулятивный (теоретический), активный (практический) и моральный. Последний тип интеллекта особенно богоугоден, ибо объединяет мудрость и первопринципы первого с рассудительностью и производящим искусством второго. Этический интеллектуализм томизма сохраняет примат познания над волей.

В дальнейшем приоритет разума, устремленного к свободе, добру, красоте, в общей системе ценностей жизни и культуры с небыва-

лой силой аргументировала немецкая философская классика. Так что среди ее многочисленных комментаторов возобладало мнение об исключительно моральном содержании кантовой «Критики практического разума» и примыкающих к ней произведений. Скажем, согласно Т. Хиллу, Кант подчеркивает первичность рационального долга по отношению к благу. Слово «должен» означает у него все то, что необходимо с точки зрения морали, а не логическую или причинную необходимость. Соответственно, предлагалось даже переименовать, точности ради, практический разум в этический. За этикой поспешили утвердить титул практической философии. Но если разобраться, знание то гораздо шире нравственной проблематики (при всей ее несомненной важности и разноплановости). Сам И. Кант обсуждению собственно моральных и эстетических проблем предпосылает принципиальное разграничение теоретического и практического познания. Строго говоря, у нас, конечно, не два разных ума-разума, а один-единственный. «... Практический разум имеет в своей основе ту же самую познавательную способность, что и спекулятивный...» [1] — объясняет кенигсбергский мыслитель. Надо различать лишь порядок их применения — «систематические формы» разума. Объектом теоретизации, по его определению, служит бытие как оно есть. Практические же познания направлены на то, как, с точки зрения субъекта, должно быть; их непосредственный предмет — императивы человеческих поступков, а также основания для таких императивов — общезначимые законы жизни и деятельности людей.

Таким образом, в теоретическом варианте разум представлен познавательной способностью самой по себе. А в практическом «имеет дело не с предметами, с целью их познания (и только), но со своей собственной способностью осуществлять эти предметы (сообразно с их познанием), т. е. с волей» [1].

В данном высказывании схвачена специфика методологического (предписывающего, побуждающего) знания по сравнению с теоретическим (описательно-объяснительным). Практика получает в кантианстве предельно расширительную трактовку, захватывая наряду с материальными, предметными еще и духовные, идеальные по природе своей, но столь же активные отношения человека с миром и с самим собой. От «чистой теории» «подлинную практику» отличает присущий последней пафос действенности сознания, его направленности на пересотворение наличной действительности. Таким образом, Кант заложил принципиальные основы философской теории и методологии практического познания.

Объективные основания «практического духа» акцентировали затем Шеллинг и особенно Гегель, а его субъективные стороны — Фих-

те и Фейербах. Новую философскую практику предложили Маркс и Энгельс. Предшествовавший им механический материализм трактовал познание вне деятельности — в виде пассивной копии, автоматически снимаемой субъектом с неподвижного и однозначно противостоящего ему объекта. Классический идеализм виртуозно смоделировал познание как деятельность по активной выработке знаний и прочих духовных ценностей. Для марксистской же философии процессы познания и мышления подлежат сущностному истолкованию лишь изнутри материальной деятельности, куда они прямо или косвенно включены и где субъект и объект постоянно влияют друг на друга. С этой точки зрения выражение «практическое познание» перестает выглядеть нонсенсом. В пику идеалистам Энгельс усматривал диалектику абсолютной и относительной истины «не только в философском, но и во всяком другом познании, а равно и в области практического действия.

Среди современных направлений постклассической философии Запада ближе всего к практическому познанию стоит прагматизм, в основе которого лежит введенный Пирсом принцип «предельной полезности знания» для деятельности», «дееспособности истины». Рассматривая различные типы человеческого мышления, другой из представителей прагматизма Джемс настаивал на их равноправии. «Для одной сферы жизни лучше здравый смысл, — писал он, — для другой — точная наука, для третьей — философский критицизм; но только один Бог знает, какой из этих типов мышления истиннее в абсолютном смысле слова» [2]. Первоначальные, более древние способы мышление отнюдь не зачеркиваются всецело последующими. Так называемый здравый смысл, — «великая стадия равновесия в развитии человеческого духа.... Все другие стадии развились на основе этой первичной, но им никогда не удалось полностью устранить ее» [2]. Теоретическое мышление о вещах, по заключению Джемса, наследует «живому сочувственному знакомству с ними», т. е. мышлению практическому. Последнее «держится деятельностями», и когда «жизнь выходит из границ логики» науки и вообще логики, то «теоретический разум изыскивает аргументы в пользу тех выводов, которые уже сделал практический разум».

Согласно Д. Дьюи, «теоретическое мышление не является более высоким типом мышления, чем практическое. Лицо, владеющее по желанию обоими типами мышления, выше, чем то, которое владеет только одним» [3]. Перед нами концепция гетерогенности интеллекта, чьи типологические особенности так или иначе определяются условиями жизни, целями и способами всей человеческой деятельности. Привлекательна в этом отношении идея антисциентизма в гно-

сеологии, методологии и педагогике. Из этой идеи следует: мыслящий исследователь не умаляет значения мыслящего деятеля; разум должен гармонировать не только с самим собой, но и со всем поведением человека; один тип познавательной активности не отменяет другого, а предполагает его.

Другое влиятельное в культуре XX в. идейное течение — психоанализ З. Фрейда и его продолжателей подчеркивало не внешние, инструментальные детерминанты познания (как прагматизм), а его внутренний, субъективный контекст. Коллизии ума и сердца, идей и чувств получили новое, яркое освещение с позиций учения о бессознательной психике. Фрейдизм и особенно неофрейдизм вовсе не умаляет силы разумного мышления, как нередко утверждают их идеологические противники. Психоанализ «просто» обнаружил многослойную, неоднозначную природу интеллектуальных процессов. Сам Фрейд любил цитировать такой пассаж Спинозы: «Слова Павла о Петре больше говорят нам о Павле, чем о Петре». Это изречение может считаться эпиграфом ко всей психоаналитической теории и терапии. В нем подчеркнуто: вполне осознанные идеи — важный, но далеко не единственный тип данных о нашем поведении; значительная часть побуждений к практике находится на заднем плане сознания. Фрейдистская модель человека представляет его мыслящим не всегда точно так же, как действующим, и наоборот — действующим далеко не во всем так, как мыслящим. Безусловно, что не все фрейдистские идеи, касающиеся природы мышления, выдержали объективную проверку. Однако глубоко личностный и в то же время социокультурный характер настоящего интеллекта перестал быть тайной за семью печатями (религии, морали, бытовых суеверий и пр.) для философов, психологов и педагогов, превратился в увлекательный, хотя и самый трудный предмет изучения во многом благодаря таким идейным течениям антипозитивистского толка, как фрейдизм.

В отечественной философии конца прошлого — начала нынешнего столетия разделение знания на теорию как таковую и теорию практики не привилось. Отечественные мыслители последовательнее западных проводят мысль о единстве бытия и познания, объединяя их в целостной картине человеческого духа. По замечанию Б. В. Зеньковского, «русский онтологизм выражает не примат «реальности» над познанием, а включенность познания в наше отношение к миру, в наше «действование в нем».

В каком-то смысле на русской почве процветала не собственно теория познания, а анализ и самоанализ познавательной практики — познания как начала, растворенного внутри всей вершащейся жиз-

ни. В трудах В. С. Соловьева и его многочисленных продолжателей гносеология оказалась повернута в сторону богословской метафизики. Потому и казалось, что гносеологические представления вытекали из жизнетворческого направления «философии всеединства». По словам В. С. Соловьева, «сознательное убеждение в том, что настоящее состояние человечества не таково, каким быть должно, значит... оно должно быть изменено, преобразовано... Пришло время не бегать от мира, а идти в мир, чтобы преобразовать его» [4].

Несомненно, что переделывать мир для Соловьева нужно не «практикой оружия» в марксовой интерпретации, а на основе всеединства веры и разума религии, искусства, философии и науки.

Слабость дихотомии двух разумов — теоретического и практического подчеркивается в философском учении Я. Ф. Федорова. Теоретическое знание как продукт сознающего ума является неполным, узким. Интересы человека страдающего, жаждущего избавления от мук, тянущегося к счастью, чаще всего остаются вне чистой теории, науки. По-настоящему мы знаем только дела рук своих, продукты заинтересованного труда, эмоционально окрашенного общения. Но практический разум слишком часто заражен суеверием — он осмеливается познавать лишь то в природе, что уже сегодня возможно изменить на пользу человека. В труднодостижимом идеале «практикам надо обратить мыслимое в действительное», причем не только в личном или даже социальном плане, но и в общеприродном, всекосмическом масштабе.

Безграничное расширение объекта познания у Н. Федорова предполагает всемирную демократизацию его субъекта. «Разум практический в лице народа» оплодотворяется идеями «разума теоретического» в лице научной интеллигенции». Будучи в отдельности, два разума... являлись двумя невежествами, двумя мраками, при соединении же разума теоретического с практическим, с разумом верующим, крестьянским, христианским, он воссияет двойным светом — пророчил в «философии общего дела» знаменитый московский библиотекарь. Гносеологию он предлагал дополнить «теорией знания дела». И хотя в философии Федорова присутствует определенный утопизм, он не должен затенять основные методологические установки, выработанные мыслителем в гносеологии.

Таким образом, историко-философский экскурс показывает, что у практического познания глубокие и разветвленные теоретико-методологические корни и что данный вид познавательной деятельности относится к числу непреходяще актуальных.

§ 2. Понятие практического познания

Для обеспечения практической жизнедеятельности людей наиболее адекватным и точным с нашей точки зрения является понятие «практическое познание». Вовлеченность познания в общий контекст предметно-практической деятельности порождает весьма существенные особенности данного типа рациональности, с помощью которой субъекты материальной деятельности (личности, социальные группы, коллективы, массы людей) осваивают и изменяют мир природы и общества сообразно условиям и целям собственной жизни. Речь идет о познавательных процессах внутри различных форм профессиональной деятельности человека. Причем не в повседневно-житейском, обыденном смысле, а в социально значимых, специализированных сферах, таких, как промышленность и сельское хозяйство, политика и военное дело, изобретательство и техника, педагогика и воспитание и прочих видах прикладного знания. *Под практическим познанием понимаются процессы освоения действительности, связанные с выработкой и принятием решений, оценкой эффективности их исполнения внутри развивающейся практики. Это чувственно-образное воспроизведение, логическое осмысление и интуитивное постижение окружающего мира трудящимся человеком в непосредственной связи с выполняемой им работой.*

Рассматривая практическое познание, вплетенное по марксовому выражению во вполне определенные циклы практической деятельности, следует уточнить и такие понятия, как деятельность, практика. Область философских исследований, связанных с анализом деятельности, в различных ее направлениях и уровнях организации, именуют праксиологией. Польский методолог Т. Котарбиньский в своем трактате «О хорошей работе» (1955) окончательно утвердил понятие праксиологии и предпринял удачную попытку обобщения опыта всякой эффективной деятельности в области умственного и физического труда. Одним из философских аспектов праксиологии является проблема соотношения материальных и идеальных, практических и духовных моментов человеческой деятельности, взаимосвязи практики и познания. Что касается понятия «деятельность», то в литературе она понимается как специфическая форма активного отношения человека, направленная на освоение, изменение и преобразование действительности. Любая деятельность включает в себя цель, средство, результат и сам процесс деятельности. Безусловно, что неотъемлемой характеристикой деятельности является ее осознанность и многообразие. Существуют различные классификации форм деятельности, разделение ее на материальную и духовную, трудовую и нетрудовую, репродуктивные, направленные для получения уже известного резуль-

тата известными средствами и продуктивные (нередко называемые творчеством, связанным с выработкой новых результатов, целей и средств), практические и духовные.

Что касается практической деятельности, практики, то определение ее сущности восходит к работам К. Маркса, который отделяет практику от любой другой умственной, духовной деятельности, практику от теории. В литературе к числу важнейших определений практичности действия относят его объективно-материальный, чувственно-предметный, орудийно-конструктивный, реально преобразующий, целеосуществляемый характер. В соответствии с этим выделяются следующие типы практики:

1) производство материальных благ (промышленность и сельское хозяйство);

2) социально-политическая деятельность, изменяющая общество;

3) научный эксперимент.

Сюда же включают и бытовую практику (подсобное личное хозяйство). Не вдаваясь подробно в достоинства и недостатки такого подхода (это сделано в обширной литературе), укажем лишь на необходимость признать многозначность и динамичность термина «практика», ее широкий диапазон, который сегодня употребляется во множественном числе. Под практикой понимаются различные способы технического, идеологического, гуманитарного, политического, правового, психологического, медицинского и прочего действия. В этом смысле практика приобретает достаточно широкий, гибкий смысл реального свершения, реализации материальных или духовных способностей человека, возможностей общества. Не только сугубо вещное, но и идейное, душевное действие в некотором роде практично, если оно способствует тому самому изменению обстоятельств, которое, по справедливому замечанию Маркса, на практике совладает с человеческой деятельностью.

Специфика практической деятельности состоит в том, что практика не просто материально (предметно или социально) преобразует мир, а делает это в соответствии с определенными, заранее поставленными целями. Причем, цель совпадает с полученным результатом, заданным идеально, что и определяет меру эффективности практики. Духовная же деятельность направлена на производство сознания людей, проявляясь в идеях, гипотезах, теориях и прочих формах рациональности. Будучи тесно взаимосвязанными, эти виды деятельности (практическая и духовная) ориентированы на выполнение жизненно насущных задач и целостное освоение человеком мира. При этом практическое познание, с нашей точки зрения, выступает как способ объединения различных форм познавательного процесса, применения их духовного потенциала, мыс-

лительного багажа в производственной, политической, социальной и другой чувственно-предметной деятельности при постижении и проектировании природного, общественного бытия. По своей природе практическое познание является открытой системой, т. к. любое выполнение заданий предполагает инициативу, импровизацию со стороны работника. Возобновляя деятельность, субъект практики всякий раз учитывает данный, материализованный в предмете труда опыт уже как методологическую предпосылку, и цикл «практика — познание — практика» повторяется на более или менее высокой основе.

Начинаясь с лучших сторон житейского здравомыслия, практическое познание развивается и пополняется не только за счет опыта массовых профессий, базисных отраслей материального производства и прочих общесоциальных инфраструктур (обмен труда и управления), но и в результате усвоения живой энциклопедии народной мудрости. В ней обобщены и опыт повседневного выживания на протяжении веков, и познания, накопленные к сегодняшнему дню с помощью важнейших профессий практики. Охота и собирательство, земледелие и скотоводство, ремесло и жилищное строительство, путешествия и торговля, война и другие направления практической деятельности представляют собой основные способы жизнедеятельности человека на протяжении многих тысяч лет, осуществляющиеся на основе вековых практических познаний и общенародного опыта. В условиях нынешней цивилизации информационную и технологическую поддержку практическое познание получает от науки, вненаучных форм познания. Собственный результат науки — теоретическое знание — все чаще становится первым шагом практической деятельности, непосредственной производительной силой.

Несмотря на синтетический характер, практическое познание отличается от научного, хотя различия скорее носят функциональный, нежели субстанциальный характер. А именно, способы освоения действительности и принятия решений зависят от многих факторов: от особенностей познаваемого объекта, уровня подготовки самого субъекта, типа и вида деятельности субъекта с объектом. В научном познании на первом плане находятся умственные операции, идеальные образования, которые обслуживают и закрепляют предметные акции (типа манипуляции ученого-экспериментатора с приборами). Практика же использует визуальную и вербальную информацию в качестве стимула для определенных действий (когда, скажем, полководец изучает донесения разведки, адвокат — материалы дела о подзащитном, врач-диагност — анализы состояния здоровья пациента и т. д.). Практическое познание в этой связи носит прикладной функционально-полезный характер.

Отличия научного и практического познания не дают основания их противопоставлять, а тем более разделять на высшие и низшие. Перед нами самоценные, периодически сменяющие друг друга или же объединяемые, синкретизируемые деятельностью моменты познавательной активности. Научное, теоретическое все чаще становится ориентиром в практической деятельности. Со своей стороны повседневный, практический опыт влияет на науку в ролях заказчика и контролера, значимых для него рецептов и технологий. Вместе с тем взаимопроникновение типов познания никогда не доходит до их взаимной редукции, отождествления, ибо каждый из них осваивает, воспроизводит и проектирует действительность на основе традиционно разделившихся специфических форм деятельности: научно-теоретической и практической. Логика жизни порой весьма существенно отличается от логики науки. Практическое познание обладает по своим возможностям «гносеологической автономией». С нашей точки зрения, необходим в этой связи постоянный диалог ученых, специалистов-практиков и всего общественного мнения по коренным смысложизненным проблемам современного социума.

Это тем более необходимо, так как практическое познание испытывает наибольшее по сравнению с любым другим видом интеллекта влияние смежных областей человеческого духа — эмоциональной, волевой, коммуникативной, образуя динамический комплекс (вроде «переживающего разума», «думающего сердца», «осмысленной воли» и пр.). Практику необходимо ценить знание и знать ценности: сущее (истина) проверяется у него должным (оценкой). Его деятельность, как правило, сопровождается личным соперничеством, даже противоборством людей, их воль, характеров, чувств и настроений, мотивов и интересов. В этих условиях от качества знаний и способностей к его оперативной обработке и применению зависят решения и поступки, жизненно важные для человека.

Специфика обсуждаемой формы познания, которая не отделена от практики, а непосредственно включена в нее, обнаруживается благодаря выяснению условий, целей и средств чувственно-предметных действий человека. А для этого ему необходимо узнать свой объект так и настолько, чтобы обеспечить решение определенной производственной задачи в определенные сроки и в соответствии со своими возможностями и способностями. Причем решение не должно вести к проигрышу, оно не должно быть и ошибочным. Подобное допустимо в научном исследовании, когда неверные приемы, в конечном счете дают глубокое и оригинальное освещение отдельных сторон изучаемого предмета или проблемы. Практическое же познание осуществляется не ради самого знания, а для эффективного воздействия субъек-

та на объект. Потому проверка результатов практического познания совпадает с их использованием работающим человеком. Для последнего нет альтернативы между познанием и неведением. И если для субъекта науки познание мира — личный интерес, нравственный долг, может быть — смысл жизни, то для субъекта практического познания материальная деятельность — необходимое условие существования.

В составе практики познавательные приемы и операции, как правило, подчинены внешним поступкам, предметным действиям. В науке, даже экспериментальной, наоборот, манипуляции ученого с вещами, приборами должны подкреплять или опровергать некую идею. О практическом же мышлении, а тем более наглядном восприятии предмета труда можно сказать, что они осуществляются исключительно ради действия и очень часто самими действиями. Тут имеет место развитое наглядно-образное и наглядно-действенное сознание, когда субъект выходит из проблемной ситуации, визуально воспринимая вещи и физически оперируя с ними. Отдельные шаги на этом пути — суть опредмеченные, материализованные знания практика.

Вместе с тем, наряду с проверенными, надежными знаниями практики вынуждены использовать знание вероятностное, неточное, которому наука не слишком расположена верить. Преодолевая дефицит информации, практическое познание вынуждено сообразовывать ее всякий раз заново с теми изменениями, которые происходят в жизни. Бесконечные поиски «абсолюта» обессмысливают его работу, чего не скажешь о производстве духовных ценностей.

Держа в уме очередную цель своей умственной и физической работы, практик предпочитает обдумывать ее поэтапно, дабы не переусложнить схему вариантов своего действия. Практическое познание оперативно и ситуативно, ибо связано прежде всего с временным ограничением большинства стадий материального производства, цикличностью социальной жизни в целом. Чувства и мысли практика вовлечены в объективные и по преимуществу необратимые процессы движения природы и общества, они вынуждены применяться «здесь-теперь». Практику приходится решать задачу освоения действительности чаще всего однократно, вовремя, а не вариабельно, серийно, рано или поздно, что допускается в науке и искусстве. Общая интенсификация познавательных процессов на практике вызвана такими обстоятельствами, как сезонность времен года; недельными, суточными ритмами труда; договоренностью или же конкуренцией между производителями товаров и услуг; общественными и индивидуальными потребностями. Ход событий способен либо увеличить цену одной и той же порции знания, либо «свести ее к нулю». Проигранного сражения не дашь повторно; пропустив оптимальные сроки сева, упустишь урожай; не во-

время отключив систему аварийной защиты ядерного реактора, взорвешь его. Отсюда вынужденное внимание практика к случайностям, подробностям, неожиданностям, всем мелочам, пренебрежение которыми может дорого обойтись практику. Великий образец практического ума, Наполеон I, старался никогда не терять из вида деталей, поучая этому своих сподвижников. В конце концов, практику все равно от крупного или мелкого просчета потерпеть неудачу.

Критерии практичности человеческого разумения многообразны. Это и ориентация на конечный, непосредственный результат, жизненный эффект определенного цикла деятельности; высокая мера социальной ответственности; жесткая координация с условиями времени и места совершения определенной работы; освоение, проектирование не идеализированного, а реального объекта мысли и действия, в составе которого органически сливаются закономерное и случайное, известное и неизвестное, управляемое и стихийное, соответствующее объективной истине и локальным правдам.

Специфика практического познания проявляется и в его методе, который включает в себя разнообразные способы сознательной регуляции предметной деятельности ее организаторами и исполнителями. В самом общем виде под методом практического познания понимается способ оптимального достижения определенного результата; более или менее строгий алгоритм решения определенной задачи; путь наиболее адекватного достижения цели. Метод практики — это система, элементами которой служат познавательные и преобразующие действия субъекта умственного или физического труда с объектами таковых. Методология отбирает и в знаковой форме (норм, правил, т. п. оценочных высказываний) фиксирует оправдавшие себя пути влияния на предмет деятельности, описывает наилучшие варианты сочетания отдельных приемов, операций и процедуру в типичных ситуациях деятельности [5].

Бесспорно, что в практической жизни и деятельности людей успешно «работают» и общенаучные методы и средства познания: абстрагирование и конкретизация, анализ и синтез, обобщение и индивидуализация, дедукция и индукция, измерение и вычисление, аналогия и моделирование и многие другие. Более того, именно практика придает методам наивысшую ценность. В науке, искусстве метод сугубо функционален — он растворяется в достигнутом результате. Как сделано открытие, каким путем создан шедевр — вопросы, в общем-то, второстепенные, интересующие только узких специалистов да философов-методологов. Для широкой публики, людей, пользующихся плодами открытия, восторгающихся шедевром, методическая «кухня творчества» остается за семью печатями.

Не то в самой жизни. Здесь вопрос о методах, прочих средствах достижения цели никто не почтет праздным. Нельзя сравнивать экономические потенциалы, военные успехи, геополитические престижи, уровни жизни разных стран без того, чтобы оценить, какой ценой за все это заплачено. Метод социальной практики оказывается полноправным критерием ее продуктивности, гуманности, эффективности.

Методами практического познания выступают и прикладные, узкоспециализированные средства, именуемые технологическими. Это идея, рецепты труда, технологии различных отраслей материального производства. Важную роль выполняют в управлении чувственно-предметной деятельностью и междисциплинарные средства: нормирование труда, диалог человека с машиной, хронометраж рабочего времени, культура производства. Таким образом, методы обеспечивают динамику практической деятельности, опосредуют движение мысли и действия по пути к желаемому результату. Что касается основных форм логической организации практического познания, то к ним относятся трудовой рецепт, технология производства, стиль (манера) работы, общественный идеал, жизненный и творческий опыт, прикладная идея. Основными же видами выступают: трудовое, игровое, учебное, воспитательное, правовое и пр.; профессиональное и любительское; гуманитарное и техническое познание.

Субъект практического познания формируется и функционирует под влиянием разнообразных факторов социокультурного свойства: индивидуальных, коллективных, массовых; половозрастных, регионально-географических, этнических, национальных, политических, нравственных, профессиональных и досуговых. Причем отличительной характеристикой субъекта практического познания является его диспозиционность: ученик-наставник, любитель-профессионал, специалист-дилетант, подчиненный-руководитель и пр. [6].

Практическое познание, как и любой другой тип знания, выполняет определенные функции. Их можно по-разному классифицировать, имея в виду те или иные субъектно-объектные отношения реальной жизни человека и общества, которые практическое знание опосредует и моделирует.

Если взять в расчет целевое назначение сведений, необходимых работнику любой специальности, то основной функцией будет информационная, описательно-объяснительная, собственно когнитивная. Она состоит в отображении свойств и отношений непосредственно окружающей практика природной и социальной среды, главным образом объекта материальных воздействий, а вместе с тем — в попутной оценке возможностей самого субъекта. Источником получения информационных ресурсов служит сенсорно-рецептивная отда-

ча от прямых физических контактов с предметами в процессе труда. Наглядно-действенное мышление в процессе работы дополняется словесно-понятийным, логическим выражением знания.

Оценочные отношения человека к своей работе, ее задачам и результатам выражает экспрессивно-аксиологическая функция. Практику, как никому другому, в сложном мире деятельностей необходимо знать ценность и ценить знание, ибо оно всегда затрагивает первостепенные интересы людей, их неотъемлемые потребности и сокровенные мотивы. Особенно это заметно в нестандартных, экстремальных ситуациях жизни и деятельности. Тогда от качества информации и способностей к ее обработке (на что в современных человеко-машинных системах сплошь и рядом отводятся секунды) зависят решения и поступки, жизненно важные для личности и общества. Примером этого могут служить горькие уроки морских, авиационных, энергетических и прочих катастроф, причиной которых была неверная реакция на критическую обстановку со стороны руководителей и исполнителей технически сложного действия. Чувство ответственности, самоконтроль — необходимые составляющие для практической реализации знания. Гносеологическим критерием правоты для практического познания является не только «истина — ложь», но и такие, как «добро — зло», «прекрасное — безобразное», «гуманность — антигуманность».

Дополнительный аргумент в пользу вышесказанного тезиса дают нам случаи запрета на то или иное знание как вредное, опасное для людей. Предостережения звучат относительно социальных, политических последствий неосторожного или преступного обращения с отдельными открытиями (в ядерной физике, генной инженерии, медицине, некоторых других областях прикладного знания). Коллективное мнение всегда осуждало, а власти запрещали практике антисоциальные, аморальные способы действия и соответствующие им познания. Здесь важную роль играет правовое регулирование в обществе.

Не менее, а может быть и более важной для практического познания выступает консультативно-директивная функция. Истинность и ценность имеющегося знания в уме практика преломляется через правильность, эффективность, целесообразность дальнейших действий. Изучая действительность, он ищет совета, пожелания, требования относительно лучших, наиболее оптимальных способов разрешения жизненно-практических задач. Итог познавательных усилий работника — построение и корректировка идеальной схемы конструктивной деятельности («ум — источник действия», по Аристотелю). Отдельные практические шаги суть опредмеченные материализованные знания субъекта общественного развития.

Степень императивности знания на практике варьируется в достаточно широких пределах: от общей ориентации в окружающей ситуации благодаря базисным способам живого созерцания — через понимание обстановки в категориях и фигурах логики, интуитивно-личностных образах — до решения поступать определенным образом в соответствии с идеей, регулятивным принципом, прочими видами предписывающего знания.

Разграничение перечисленных функций носит достаточно условный характер. Они взаимосвязаны и дополняют друг друга при реальной циркуляции знания внутри осуществляющейся деятельности. Получение необходимой практику информации до известной степени реализуется его поступками, а регуляция совершаемых им же действий базируется на адекватной умственной критике переживаемого момента жизни.

Можно говорить также о других, относительно самостоятельных функциях прикладного знания. Скажем, коммуникативной, интегративной, педагогической (учебно-воспитательной), научно-исследовательской (практике как научном эксперименте) и т. д. Однако подобная детализация не должна радикально изменить взгляд на природу и структуру практического познания. Оно представляет собой полноценный и равноправный с другими типами знания вариант освоения и проектирования повседневного практического опыта людей. При этом следует еще раз подчеркнуть, что практическое познание составляет руководящую подсистему всей практической деятельности человека, оно не отрицает науку и другие виды вненаучного познания, а дополняет и продолжает их познавательные усилия, представляя собой своеобразный синтез научных и вненаучных, чувственных и логических, рациональных и иррациональных, позитивных и социально-опасных реакционных форм.

Литература:

1. Кант И. Критика практического разума // Соч.: в 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 416, 417.

2. Джелес П. Прагматизм. Новое название для некоторых старых методов мышления. Популярные лекции по философии. СПб., 1910. С. 106, 118.

3. Дьюн Д. Психология и педагогика мышления. Берлин, 1922. С. 126.

4. Соловьев В. С. Письма: в 4 т. СПб., 1909. Т. 3. С. 38—39.

5. Щавелев С. П. Метод практики: природа и структура. Курск, 1996. С. 21—22.

6. Щавелев С. П. Практическое познание. Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1994. С. 75—121.

РАЗДЕЛ V.
ВЗАИМОДОПОЛНИТЕЛЬНОСТЬ НАУЧНОГО И ВНЕНАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ

ГЛАВА 18.
ДИЛЕММА СЦИЕНТИЗМА И АНТИСЦИЕНТИЗМА

§ 1. Тенденции сциентизма и антисциентизма в гуманитарном знании

Проблема противоречия сциентизма и антисциентизма в процессе становления и развития философии, истории и методологии науки вначале возникает как вопрос о принципиальном различии естественнонаучного и гуманитарного знания, «наук о природе» и «наук о духе». Как известно, «науки о духе» отличаются от «наук о природе» и по методу, и по предмету. Как бы ни определялось в частностях понятие исторических наук, естественнонаучная трактовка истории ни в каком случае недопустима, а потому естествознание и историческая наука всегда должны находиться в принципиальной логической противоположности между собой.

Гипотетико-дедуктивный метод в «науках о духе» не работает, естественные науки «берут в скобки» жизненный мир, который является предметом наук о человеке. Естественнонаучное знание имеет дело с относительно закрытой предметной областью, с системой всеобщих высказываний, оторванных от повседневного языка, с инструментально контролируемыми данными опыта. Природа полагается существующей независимо от человека, от его операций над символами. Считается, что эти символы суть отображения, некое «зеркало» самой природы. Это ложно и для естественных наук. Конечно, само собой разумеется, что внешний мир накладывает на результаты науки свои ограничения. Однако действуют эти ограничения посредством тех значений, которые создаются учеными, когда они пытаются интерпретировать этот мир. Эти значения не обязательно убедительны, непре-

рывно пересматриваются и отчасти зависят от того социального контекста, в котором работают ученые. Если принять это центральное для всей новой философии науки положение, то не останется иного выбора, кроме как рассматривать продукты науки в качестве социальных конструкций, подобных всем прочим культурным продуктам.

Хотя в естественных науках и допустимо рассматривать природные процессы как независимые от познающего субъекта, тем не менее абсолютно «надежной» истины гипотетико-дедуктивная теория тоже не дает.

Для получившего хорошую естественнонаучную подготовку ученого очевидно, что в области соматических заболеваний, где представление об адаптации как гомеостатическом телесном (физиологическом) процессе является общепринятым, применение естественнонаучных методов привело к огромному прогрессу. Но «блеск» естественнонаучных методов в познании природы и «нищета» сциентизма в гуманитарных науках — это две стороны одной медали. В науках о человеке исследователь никогда не стоит на той дистанции от полагаемого неизменным объекта, которая делает возможной интерсубъективность опытных данных.

Познающий участвует в социальной жизни самим актом познания, предмет никогда не является однозначно «данным». Высказывания здесь вплетены в жизненную практику, внешний контроль над данными отсутствует. Предмет «наук о духе» невозможно изолировать от повседневного языка, овеществить как нечто независимое от используемых символов. Он дан на уровне символов, полная однозначность которых в отношении к предмету была бы реализована лишь вместе с концом истории, которая должна была бы закончиться, чтобы все стало на свои места, сделалось понятным и прозрачным. «Божественное всеведение» тут еще более иллюзорно, чем в естествознании, всякий исследователь видит мир в своей перспективе и неизбежно входит в герменевтический (порочный) круг.

Одним из путей развития научного исследования проблемы человека в наши дни является определение «стыковых», «пограничных» точек, в которых перекрещиваются историко-социальные и естественнонаучные (биологические) методы, имеющие целью преодолеть их дуализм, их во многом пока что взаимоисключающий характер. Именно на этом пути интеграции естественнонаучного и гуманитарного подходов к человеку осуществляется конкретизация новой стратегии исследования, новой философии науки.

История как наука формирует мысли о тех или иных исторических событиях и, хотя ее высказывания имеют не универсальный, а экзистенциальный (единичный) характер, они являются суждения-

ми. С логической точки зрения правомерно называть понятийными как те образования, в которых находит свое выражение общая природа вещей, так равным образом и те образования, в которых схвачена историческая сущность действительности. Оба логических процесса имеют целью преобразовать и упростить действительность таким образом, чтобы она допускала научную трактовку, и в этой задаче, как правило, усматривается наиболее общая сущность образования понятий.

Процесс «образования понятий» способен пролить свет на своеобразие естественнонаучного метода вообще, поскольку дело идет об его отношениях к научной трактовке истории, понимаемой и как социология, и как культурология. При построении положительной теории исторического метода приходится останавливаться на том, что способно обнаружить противоположность обоих методов. Благодаря этому прежде всего удается еще лучше выяснить принципиальное значение границ естественнонаучного познания мира. Далее эта противоположность должна пролить свет и на существенные особенности исторического исследования. Само собой разумеется, что под историческими науками мы понимаем здесь не только историю в более тесном смысле. Под этим названием мы объединяем все те опытные науки, которые не являются естественными науками.

Рассматривая проблему своеобразия исторического знания следует подчеркнуть, что историк — это не только специалист в одной науке, но представитель гуманитарного знания в целом. Такой исследователь указывает на ценностные ориентации и в естественных науках, где, как и во всякой другой сфере человеческой деятельности, есть свои ориентирующие цели, интересы и ценности. Если бы, например, истина не была человеческой ценностью, то люди не стали бы заниматься ее поисками. Ученый-естественник вынужден абстрагироваться от ценностных ориентаций науки, так как это отвлекало бы его от поиска конкретных истин и привело к спорам о том, что считать ценностью истины: должна она озарять душу субъекта или иметь общественно-практическое значение?

Нельзя сказать, что в этом споре между естественнонаучным и гуманитарным знанием расставлены все точки над «i». В частности, не всегда ясно, чем же историк отличается от естествоиспытателя, если идеалом того и другого остается научная объективность. Если быть верным только что сформулированному идеалу научности и постараться указать на отличие научного историка от литератора, психолога и представителя наук о духе, то можно прийти к выводу, что «человеческое», «душевное» или «духовное» окажутся слишком ограниченными областями. Кроме них история включает какие-то иные

структуры, и, в частности, большое число исследователей признает материальные, а не только духовные ценности.

В этом контексте наша позиция в вопросе о противоположности двух методов формулируется следующим образом: отнесенность к общей ценности в историческом познании является точкой отсчета для определения степени уникальности; напротив, в естествознании отнесение к общему понятию осуществляется с целью сходства. А проблема специфики исторического образования понятий и предела естествознания находит решение в следующем обобщении: противопоставление исторических наук о культуре естественным наукам проявляется в том, что трактовка историческими науками культуры составляет для естественнонаучного образования понятий предел, которого последнее никогда не может перешагнуть, пользуясь только собственными средствами. Поэтому справедлива также и такая точка зрения, которая полагает, что как наука о природе, так и наука о культуре вправе пользоваться чужой методологией, если это дает познавательный эффект. Социальные науки, как и естественные, имеют дело с объяснением эмпирических регулярностей, однако их специфика состоит в том, что повторяемость, законосообразность социальных связей и действий должны быть поняты. Социальные действия определяются не как причинно обусловленные, а как интенциональные, т. е. опирающиеся на намерения, цели, ценности, нормы, диспропорции, и поэтому они могут быть поняты через мотивы. При этом можно доказать, что понимание при определенных условиях может превратиться в объяснение: действие исторического субъекта понимается благодаря реконструкции целей и мотивов действия; вместе с тем ясно, что намерения не всегда воплощаются и не всегда приводят к таким результатам, которые ожидал субъект; поэтому объяснение превратится в понимание в том случае, если оно будет подтверждено эмпирическими фактами. Пониманию в этом случае отводится подчиненное значение. Благодаря ему удается раскрыть мотивы и цели действия и тем самым задавать программу эмпирического исследования реальных обстоятельств действия.

Для решения проблемы соотношения рационального знания и ценностей надо различать два типа человеческих действий. Один определяется рациональным выбором средств достижения поставленных целей. Понимающий историк или социолог осуществляет реконструкцию социальных институтов, технических, экономических, научных структур, логика которых принуждает к выбору. Действующий субъект овладевает техникой и знаниями часто неосознанно, под воздействием объективной среды и окружения, через чувства и потребности, формируемые цивилизацией. Другой тип действия, который можно назвать

духовным, определяется социальными нормами, традициями, самосознанием и т. п. Конкретные максимы поведения действующих субъектов представляют собой своеобразный сплав этих, зачастую неанализируемых внешних природных и социальных давлений и потребностей, а также субъективных замыслов и ожиданий. Тесная взаимосвязь и взаимопереплетенность этих типов действий определяет взаимосвязь понимания и объяснения в науках как о природе, так и о духе.

§ 2. Формы и способы разрешения противоречия между научным и вненаучным знанием

Современный философский анализ познавательной деятельности, претендующий на всесторонность и осмысление результатов специальных наук о познании, с необходимостью включает в себя исследование задаваемых культурой исторически изменяющихся идеалов и норм познания, изучение широкого круга проблем социально-культурной детерминации научного знания. Так, все более и более становится понятным, что факт и теория, наблюдение и исходная предпосылка взаимосвязаны сложным образом, и эмпирические выводы науки должны быть поняты как интерпретационные конструкции, зависящие в своих значениях от находящихся в распоряжении данной социальной группы в данное время культурных ресурсов и ограниченные ими.

Решение проблемы различия и единства методологических и социальных условий развития и функционирования науки средствами философского познания с необходимостью предполагает решение этой проблемы также и на уровне междисциплинарных исследований. В то время как философская теория междисциплинарных исследований вскрывает наиболее общие для всех научных дисциплин законы формирования и осуществления научно-исследовательских программ, отражая закономерности возникновения, развития, элиминации и другие формы изменения историко-методологических моделей науки, конкретно-частные методологические обобщения отдельных дисциплин выступают в качестве основы общетеоретических концепций. Если общая философская постановка проблемы интеграции гуманитарных и естественных наук, находящихся в прямом соответствии с философским принципом единообразия природы, не вызывает особых трудностей, то иначе дело обстоит со специальной как научной, так и вненаучной разработкой ее.

Дело в том, что специальные науки в силу своего относительно независимого развития и разобщенности исследовательских усилий оказались во многом неподготовленными к широким межнаучным теоретическим синтезам. Между тем, наибольший научный интерес сегодня представляют именно подобные мультидисциплинарные синтезы, при-

званные объединить исследовательские усилия представителей различных групп науки, врачей, психотерапевтов, педагогов и других «неангажированных», «специальных» интеллектуалов. Трудности осуществления этих теоретических синтезов обусловлены также и теми стабильными традициями, которые сложились в пределах различных групп наук, их определенным идейным и понятийным партикуляризмом.

Характеризуя специфику современного философского мышления, можно в качестве основания для дискуссии отметить, что основополагающие коды любой культуры, управляющие ее языком, ее схемами восприятия, ее обменами, ее формами выражения и воспроизведения, ее ценностями, иерархией ее практик, определяют для каждого человека эмпирические порядки, с которыми он будет иметь дело и в которых будет ориентироваться. На противоположном конце мышления научные теории или философские интерпретации объясняют общие причины возникновения любого порядка, всеобщий закон, которому он подчиняется, принципы, выражающие его, а также основания, согласно которым установился именно данный порядок, а не какой-нибудь другой. Но между этими столь удаленными друг от друга областями находится такая сфера, которая выполняет функцию посредника, не являясь при этом менее основополагающей: она менее четко очерчена, более непостижима и, пожалуй, менее доступна анализу.

Функцию такого «посредника» в современной культуре, по нашему мнению, в значительной степени выполняет психоанализ. Он указывает на бессознательное как объектную область, которую нужно обозреть. Причем указывает не на то, что должно мало-помалу выясняться в постепенном просветлении скрытого, но на то, что уже присутствует и раскрывается, на то, что существует в безмолвной прочности вещей, в самозамкнутости текста или белом провале между строк, и держится этим существованием.

Выявление типов сходств и закономерностей, заставляющих бессознательное говорить сквозь сознание, позволяет психоанализу устремиться в сторону той основополагающей области, в которой разыгрываются отношения представления и конечного человеческого бытия.

Психоанализ оказывается особого рода «формой жизни», диалогическим общением, к которому не подходят критерии научности, разработанные на основе естественных наук. Он направлен на познание скрытого — исключенных из языка форм интеракции.

В сегодняшних науках о человеке сферы телесности и смыслообнаружения все более расходятся: естественнонаучное исследование тела с одной стороны, и культурно- или социально-научный анализ произведения смыслов и их структуры — с другой.

Одной из специфических особенностей новой исследовательской стратегии является направленность ее на понимание человека, на «искусство интерпретации», а не на систему доказательств, лежащих в основании объяснения.

Понимание всегда приходит к границе неисчерпаемой индивидуальности другого и не может завершиться. Если психоанализ так и не обретет статуса научной теории, он сохранит свою значимость как искусство понимания.

Успехи современной науки, прежде всего дальнейшая разработка концепции человека, создают необходимые теоретические предпосылки для успешной реализации принципа гуманизма. При таком подходе теряет свой смысл различие естественных наук и вненаучного знания, основанное на внешних противоречиях природы и общества, приспособившего себе природу, ибо человек представляет собой целостность и как организм, и как вид Homo sapiens. Взаимное опосредование биологического и социального в этих аспектах проявляется в разносторонних и глубоких формах. Значение подобных исследований несомненно будет неуклонно возрастать при дальнейшей разработке концепции человека и оптимальной сферы его жизни и деятельности. И только благодаря открытому диалогу может быть по-новому осознано как различие, так и единство гуманитарного и естественнонаучного знания. Но чтобы предохранить себя от редукции к идеологии или к морализаторству, философии необходимо осуществлять «диагностику» научных, идеологических и моральных дискурсов, разрабатывать аналитическую и герменевтическую технику взаимопонимания и перевода. В рамках философии природы и философии культуры, философии науки и философии жизни, философии науки и вненаучного знания имеет место ряд общих дилемм, преодоление которых является условием интеграции различных философских направлений, способствует тем самым единству культуры.

§ 3. Роль и место междисциплинарного синтеза в снятии противоречия сциентизма и антисциентизма

Особое место в синтезе научных теорий занимает взаимодействие между частными, специальными отраслями научного знания и философии. Выступая в качестве вершины теоретического обобщения, философия воплощает в себе высший синтез всех отдельных научных теорий и именно поэтому предстает перед человечеством, по известному выражению Гегеля, как эпоха, схваченная в мысли. Наряду с этим философская картина мира, законы и категориальный аппарат философии играют важную синтезирующую роль по отношению к развитию знания о тех или иных группах, классах предметов и явлений, высвечивая их внутреннее единство, дают возмож-

ность уяснить их общие моменты, взаимопереходы и место в совокупной системе знаний. Здесь теоретическое воздействие перерастает в методологическое.

В отличие от трансцендентальной философии философская антропология ставит качественно иные вопросы: как исследовать человеческую субъективность в единстве духовных и телесных структур в связи с социально-историческим процессом цивилизации, который состоит не только в изобретении все более совершенных технологий и социальных институтов, но и в преобразовании ментальности, способов самоконтроля поведения и общения? Это такая эпистемологическая проблема, которая имеет важное методологическое значение для совершенствования жизненной практики. Вопросы об истине и методе, которые ныне обсуждаются в терминах специализированных языков логики и теории познания издавна были связаны с темой свободы и ответственности и другими гранями человеческого бытия. Постановка методологических проблем в изоляции от ценностей и исторического самопонимания человека отрывает от социально-исторической почвы, от экзистенции и повседневности и не только не способствует выявлению «чистой» истины, но и сохраняет целый ряд опасных мировоззренческих установок, свойственных наивному объективизму.

Сама философия существует и развивается сегодня не как монолитное целое, а в многообразии направлений и учений. Именно в такой многовариантной форме поиска истины она входит в общественный дискурс, выполняя в нем важные критико-рефлексивные функции анализа норм, критериев, предпосылок коммуникации.

Вопрос о соотношении философской антропологии с комплексом современных как естественных (прежде всего биологии), так и гуманитарных наук о человеке остается и сегодня наиболее щепетильным для ее уверенного существования.

Каким образом устроен человек, каковы особенности его жизнедеятельности в зависимости от возраста, пола, характера трудовой деятельности — все это изучают конкретные науки, включая медицину, психологию, геронтологию, педагогику, генетику человека, экологию и этологию человека. Представляя богатый материал о дуальности природы человека, эти науки нуждаются в теоретическом обобщении, которому в данном случае способствует философская рефлексия знания.

Трудности решения вопросов о природе человека, происхождении и реальных функциях данных различий связаны с тем, что они развиваются как бы на двух уровнях. С одной стороны, философия, а потом и наука пытаются уточнить эти различия и дать им четкое

определение. С другой стороны, пытаясь доказать истинность и тем самым сделать определения действующими нормами поведения, мыслители сталкиваются с тем, что их рассуждения оказываются как недоказуемыми, так и невыполнимыми. Это вызвано тем, что различия природного и социального складываются до познания и сами составляют неявную основу любых рассуждений. История подобных различений уходит корнями в некогнитивные практики, т. е. вненаучные, и поэтому ее реконструкция должна опираться не только на определения, даваемые философией и философами, но и выявлять реальные структуры, в рамках которых они складываются и функционируют.

Целостный образ человека складывается как сумма познаний этих реальных структур. И философия, и биология признают, хотя и по разным основаниям, его принципиальное своеобразие. Проблема состоит в том, чтобы выйти на новое определение человека и вписать его в природу без того, чтобы переоценивать его своеобразие, понимая, что человек есть существо, в котором осуществляется план самой природы.

Тот факт, что человек является историческим, социальным и культурным существом, дает возможность преодоления сложившейся оппозиции духовного и телесного, социального и биологического и тем самым открывает путь для новых плодотворных программ, интегрирующих естественнонаучное и гуманитарное познание человека.

Одной из основных задач философии является поиск тенденций универсализации, единства культуры. В настоящее время эти поиски осуществляются: в направлении определения основных тенденций интеграции научных знаний, представленной, в частности, в науке о человеке различными формами междисциплинарного синтеза естественных и гуманитарных наук; определения форм взаимодействия и взаимосвязи различных типов культур (в качестве модели, представляющей эту тенденцию, мы рассмотрим некоторые проблемы интеграции поэтической культуры Ф. И. Тютчева и живописной культуры М. К. Чюрлениса, осуществляемую в данной работе средствами философской эссеистики); и, наконец, в направлении определения основных тенденций интеграции науки и искусства, одной из форм этой интеграции является так называемая «научная поэзия» (в творческой деятельности П. Валери она находит своеобразное преломление, принимая форму «интеллектуальной поэзии»).

Современная наука достигла высокой степени самопознания и самосознания, что ставит вопрос о необходимости познания логики ее развития, определения общих принципов интеграции различных научных дисциплин в единую органическую целостность. Одним из

таких центров интеграции выступает методология научного исследования, которая реконструирует иерархию познавательных ценностей и знание о способах их реализации у тех или иных выдающихся ученых прошлого или современности, но прежде всего — методологическое сознание определенных исследовательских направлений, «школ» или эпох.

Проблема интеграции наук, особенно в области междисциплинарного синтеза, во многом носит еще проблемный характер. Между тем наибольший научный интерес сегодня представляют именно подобные синтезы, призванные объединить исследовательские усилия представителей различных групп наук. Трудности осуществления этих теоретических синтезов обусловлены также и теми стабильными традициями, которые сложились в пределах различных групп науки, их определенным идейным и понятийным партикуляризмом.

Преодоление партикуляризма и разобщенности исследовательских усилий представителей различных групп наук осуществляется в настоящее время средствами таких междисциплинарных теорий, как синергетика, семиодинамика, кибернетика, общая теория систем.

Одной из таких интегративных концепций, приобретающей все большее значение для решения проблемы интеграции, является концепция эвристической деятельности. Осуществляя попытку объяснения эвристической функции философии, следует подчеркнуть полисемантичность термина «эвристика», который употребляется в смысле руководства, некоторого вспомогательного средства при достижении цели, источника предположений о том, как нужно действовать при формулировании либо при решении некоторой проблемы, а там, где формулировка и решение проблемы тесно взаимосвязаны, что случается довольно часто, эвристика помогает нам задать общую структуру наших действий. В целях упорядочения терминологии можно предложить различать эвристику для практики, — например алгоритмы или образцы экспериментальных процедур, и эвристику для научного понимания, которая представляет собой некоторые концептуальные или теоретические модели. Следует также подчеркнуть тесную связь эвристической функции философии с ее критической функцией, наиболее полно проявляющейся в объяснении и предсказании, осуществляемых на основе философских принципов. Следует также отметить, что селективной функцией обладают далеко не всякие философские принципы (так, метаспекулятивные принципы не обладают ею, поскольку они не способны к метаобъяснению и метапредсказанию). В то же время существуют метатеоретические философские принципы, селективная функция которых не является эвристической. Фундаментальное теоретическое открытие,

как правило, есть результат взаимодействия интуиции (создание множества комбинаций), мировоззрения (ограничение этого множества) и опыта (выбор путем перебора).

В целях исследования эвристических возможностей процесса интеграции поэтической культуры Ф. И. Тютчева и живописной культуры М. К. Чюрлениса мы предлагаем ввести понятие «эвристической ситуации», под которой будем понимать такое состояние развивающейся культуры (профессиональной, национальной, всемирной), которое вызывает потребность общества в одаренных, талантливых, гениальных личностях, осуществляющих тот тип эвристической деятельности, который удовлетворяет возникшую потребность в качественно новых формах культуры. Одной из таких побуждающих творческую личность к эвристической деятельности «ситуаций» является процесс интеграции различных форм культуры в новую «общность», новую форму (философскую поэзию, «свето- и цветомузыку», «интеллектуальную поэзию» или живописный мир, воспринимаемый как «большая симфония»). В современной науке и культуре одним из основных детерминантов «эвристических ситуаций» выступает профессиональный партикуляризм, состоящий в резкой дифференциации профессиональных культур, обусловленной стабильностью традиций, сложившихся в различных областях науки и культуры, областях, имеющих закрепленное в статусе профессий институционализованное выражение. Такое понимание эвристической ситуации как ситуации, вызванной необходимостью преодоления «границы», перехода «через край» («краевая» или «пограничная» ситуация) находит своеобразное преломление в концепции «маргинального человека». В социальной психологии маргинальными называют таких людей, которые находятся на границе между двумя или более социальными мирами, но не принимаются ни одним из них как его полноправные участники. Так иногда утверждается, что маргинальные люди бывают более творческими, чем другие. Те, кто счастливо живет в единственной культуре, с меньшей вероятностью могут стать новаторами, слишком много они принимают как само собой разумеющееся. Те же, кто участвует в двух и более социальных мирах, менее привязаны к частному способу определения ситуаций и привыкли учитывать различные возможные решения. По нашему мнению, такими маргинальными (в культурологическом, а не узкопсихологическом смысле слова) личностями являлись Ф. И. Тютчев и М. К. Чюрленис, а их творчество выступает в качестве оптимальной модели органического сочетания различных культур: философии и поэзии в творчестве Ф. И. Тютчева, музыки и живописи — в творчестве М. К. Чюрлениса.

§ 4. Философское эссе как специфическая форма интеграции научного и вненаучного знания

Эвристические возможности междисциплинарного синтеза в области интеграции различных культур находятся в определенной зависимости от степени различия этих культур. Можно гипотетически сформулировать следующее правило: эвристический потенциал интегративного синтеза тем богаче, чем ярче выражено различие между интегрируемыми культурами (дисциплинами) и чем более фундаментально (универсально) основание интеграции.

В процессе интерпретации живописных произведений М. К. Чюрлениса с помощью стихотворений Ф. И. Тютчева возникает эвристическая ситуация, порождаемая спецификой содержаний различных произведений и особенно различием средств выражения этих содержаний. Одним из эвристических средств решения возникающих проблем, связанных с преодолением «разноязыковости» живописи и поэзии, выступает эссе. Основой решения возникающих задач является общность философской поэтики произведений М. К. Чюрлениса и Ф. И. Тютчева. Под философской поэтикой мы будем понимать художественные (поэтические) формы постановки и решения философских проблем. Такими философскими проблемами творчества М. К. Чюрлениса и Ф. И. Тютчева выступает проблема человека, космологические и космогонические проблемы. Форма, порождаемая «стыковкой» поэтической культуры Ф. И. Тютчева и живописной культуры М. К. Чюрлениса при сравнении творчества обоих художников и содержащая анализ философской поэтики творческой деятельности М. К. Чюрлениса и Ф. И. Тютчева, принимает эссеистский характер. Мы предлагаем ее назвать философской эссеистикой, понимая под философским эссе — краткое философское произведение, в своей форме максимально приближающееся к поэтической (содержащей стихи) или являющееся таковой. Приведем некоторые примеры философских эссе, написанных нами в целях поэтической интерпретации с помощью стихов Ф. И. Тютчева и одного из живописных произведений М. К. Чюрлениса «Весна».

Эссе «Проблеск»

«То потрясающие звуки,
то замирающие вдруг...
Как бы последний ропот муки,
в них отозвавшийся, потух!»

Ф. И. Тютчев

Интерпретацию художественных произведений М. К. Чюрлениса нам хотелось бы начать с исследования стихотворения Ф. И. Тют-

чева «Проблеск» не только потому, что это первое самостоятельное произведение великого русского поэта, но и потому, что само название имеет символическое значение для всего его творчества (это первое стихотворение предтечи русского символизма само выступает в качестве символа — оно является как бы проблеском основной тютчевской темы, имеющей в данном случае, хотя и блистательное, но все же еще первоначальное выражение). Посмотрим, как раскрывается основная тема тютчевской философской поэтики — тема раздвоенности, трагической разорванности сущностного объективного мира и мира потаенной духовной жизни человека в этом первом стихотворении Ф. И. Тютчева.

Уже в самом названии произведения подчеркивается случайность, мимолетность ощущения счастья, творческого взлета человеческой мысли. Этой эфемерности человеческого счастья Ф. И. Тютчев противопоставляет космическую гармонию вечного мира, который в стихотворении представлен, эскизно очерчен, как вселенский музыкальный инструмент — прообраз того всемирного ансамбля, который был так значим для А. А. Блока и при определении гениальности В. Ф. Комиссаржевской и как наиболее значительный элемент его поэтической космогонии.

Этот вселенский музыкальный инструмент выступает в «Проблеске» то как «арфа» («воздушной арфы легкий звон»), то как «ангельская лира». «Исполнителем» космогонической симфонии является или «полуночь», которая как бы ненароком «встревожит сон» ранее «дремавших струн», или «Зефир», своим дыханьем «взрывающий» «скорбь в ее струнах». Как и в более поздних стихах поэта, в «Проблеске» вселенский мир дисгармоничен. И хотя «небеса» всегда остаются для Тютчева олицетворением того «бессмертного», к чему стремится человеческая душа с «земного круга» к радостному и светлому счастью, все же и сама «ангельская лира» поет только в минуты грусти:

Ты скажешь: ангельская лира
грустит, в пыли, на небесах!
или «в сумраке глубоком» полуночи.

Дисгармоничен и парадоксален в своем трагическом влечении к счастью и человек. И хотя дыхание «зефира» «взрывает» преимущественно «скорбь» в струнах воздушной арфы, душа человеческая на эти «потрясающие» и «замирающие» звуки последнего ропота («бездонно» «огненной стихии» — как это выясняется в более поздних произведениях Ф. И. Тютчева) отвечает «взлетом» к бессмертной космической жизни, в которую каждый верит «верою живою» и стремится к ней радостно и весело в святом предчувствии:

Минувшее, как призрак друга,
прижать к груди своей хотим.

Но не дано «ничтожной пыли» «дышать божественным огнем» — и мимолетное счастье творческого взлета к бессмертию сменяется «утомительными снами», лишающими человека покоя. Взор его делается смутным, «отягченная глава» его «упадает», как бы ослепленная минутным волшебным сном.

После этого небольшого введения в поэтическую космогонию Ф. И. Тютчева, постараемся с помощью того символического содержания, которое присуще первому стихотворению русского поэта, истолковать поэтическое содержание одного из самых музыкальных произведений художника М. К. Чюрлениса — «Весна» и определить место этой картины в изобразительном наследии литовского мастера.

Следует сразу же отметить, что тема парадоксальности человеческого и космического бытия является одной из центральных в творчестве М. К. Чюрлениса и носит более утонченный, а в области формы изображения (в области самой живописи) — порою и субтильный характер. Этими чертами (особенно утонченной изысканностью) отличается «Весна», которой можно дать максимально близкое к тютчевскому «Проблеску» толкование, учитывая, в первую очередь, символику его названия. Как и «Проблеск» Ф. И. Тютчева, «Весна» М. К. Чюрлениса, во многом, лишь «проблеск» тех творческих замыслов, гениальных взлетов мысли и фантазии художника-музыканта, которые найдут наиболее полное и развернутое свое воплощение в многочисленных сонатах («моря», «звезд», «солнца») и симфонических живописных циклах («Знаки зодиака», «Сотворение мира»).

В целях интерпретации чюрленисовской «Весны» мы предлагаем использовать образ того «божественного огня», который олицетворяет в стихотворении Ф. И. Тютчева бессмертную трагически мучающуюся душу Вселенной и который претерпевает своеобразную судьбу в творческой концепции чюрленисовской «Весны». Мы предлагаем рассматривать поэтическую композицию «Весна» как своеобразное дополнение и развитие темы «божественного огня», сливающегося с земной природой и растворяющегося в ней.

Стихотворение-размышление:

Погас огонь — он растворился
в весеннем ритме первых грез
берез изысканных; он скрылся
в озерах, полных зимних слез.
Тоска сливается с эфиром,
но арфы радостно звучат
в гармонии берез и мира
симфоний, фуги и сонат.

Эссе — «Душа моя — Элизиум теней». Тема дисгармонии личности и общества, взаимного непонимания поэта и толпы, доводимого Ф. И. Тютчевым до неразрешимого противоречия «света» бесчувственной жизни людей (толпы) и «теней», «призраков» прекрасных воспоминаний, составляющих сущность и лучшие свойства духовного мира поэта, его «Элизиума», достигает по силе и глубине проникновения в духовную жизнь человека философского обобщения. Как и в прежних стихах, внешний мир не монохромен: он радостен и в то же время причастен горю, он буйный, но не бессмысленно буен, а побуждает к размышлению, «помыслам». И внутренний мир поэта — одновременно и мир как бы заживо погребенных теней, и мир наделенных самыми поэтическими характеристиками — теней «безмолвных, светлых и прекрасных». Духовный мир поэта — это «призраки», но призраки самых лучших дней. Мир внешний не менее богат красками, чем мир внутренний. В чем же тогда их противоположность? В необычайно тонкой чувствительности поэта, замкнутости его духовного мира и «бесчувственности» толпы с ее «буйными» радостями и печалями.

Несмотря на лапидарность этого стихотворения (в нем всего две строфы), центральная идея произведения концентрируется в двух последних строках, противопоставляющих «призраки минувших, лучших дней» «бесчувственной толпе». Экологическая разобщенность человека и природы с ее проекцией на дисгармоничность индивидуального (личностного) мира достигает в этом стихотворении поэта своего апогея. В «Весне» М. К. Чюрлениса эта тема присутствует незримо. Она дана не в предмете изображения, а в нюансировке спокойного чередования застывшего в себе мира поэтического стоицизма деревьев 1-го и 3-го ряда и ритмического беспокойства, тихого, печального «бунта», «ропота на коленях» тонких, субтильных деревьев 2-го «звукоряда». Тема экологической разобщенности человека и природы существует в этом произведении художника-музыканта в двух ипостасях: в изображении противоречивости самой природы (ее устойчивости и изменчивости) и в выражении дисгармоничного «настроя» духовного мира художника. Такая трактовка парадоксальности бытия максимально сближает поэтику художника М. К. Чюрлениса с художественной символикой поэта Ф. И. Тютчева, делает возможной реализацию космологической и экологической направленности поэтического видения мира в единой унифицированной (в искусстве) форме:

Стихотворение-размышление:

«Душа моя — Элизиум теней»,
теней покоя, грусти и печали
давно прошедших близких сердцу дней
из светлой, лучезарной, милой дали.

«Душа моя — Элизиум теней»,
как примирить тебя с кипеньем жизни
бессмысленной борьбы бесчувственных страстей,
настоенных на горечи полыни?

Литература:

1. Бранский В. П. Философские основания проблемы синтеза релятивистских и квантовых принципов. Л.: Изд-во ЛГУ, 1973.
2. Валери П. Об искусстве. М.: Искусство, 1976.
3. Вартофский М. Эвристическая роль метафизики в науке // Структура и развитие науки. М.: Прогресс, 1978.
4. Зобов Р. А., Белик В. Ф. Синтез и проблема творческой деятельности // СПб.: Семиодинамика, 1994.
5. Малкей К. Наука и социология знаний. М.: Прогресс, 1983.
6. Park R. E. Race and Culture, Glenace, 1950.
7. Stonequist E. V. The Marginale Man. New York, 1937.

ГЛАВА 19.
ТВОРЧЕСТВО И ПОЗНАНИЕ

§ 1. Философские, психологические и социальные аспекты творчества

Можно говорить о двух видах познания человеком окружающего мира. Первый, — это уже добытое другими людьми и человечеством в целом (знания, умения, навыки, материальные и духовные ценности). Сюда же относятся различные виды воспитания и образования. Второй — это собственные открытия в ходе познавательной деятельности, имеющие личностную и социальную значимость, от познания элементов непосредственного окружения до общезначимых творческих достижений. Иногда эти виды познания называют, соответственно, репродуктивным и продуктивным. Высшей формой продуктивного познания, как известно, является творческая деятельность.

Чтобы определить роль творчества в научном и ненаучном познании, следует вспомнить, что составляет сущность каждого их них. Хорошо известно, что историческая дифференциация человеческого познания привела к выделению науки как специфической области опосредованного, рационально-аналитического познания. Наука исследует преимущественно закономерности природы, структурную организацию и глубинные взаимосвязи материальных объектов и фрагментов действительности с целью их преобразования в интересах человека.

Вненаучное познание — это своеобразная область непосредственного познания действительности. Оно стремится постигать конкретную, духовно-чувственную целостность предмета или явления и часто имеет не столько утилитарную, сколько внутреннюю, скорее интимную значимость для человека. Такое познание имеет различные виды и формы: это и непосредственный жизненный опыт человека, искусство, религия, литература, философия, теософия и т. д.

Философское познание, как область целостного постижения человеческой жизни и окружающего мира, объединяет в себе как научное, так и вненаучное знание. Онтологическим фундаментом философии познания, по нашему мнению, является современное реалистическое мировоззрение как глобальный синтез материи и духа на всех уровнях бытия.

Исходя из этой мировоззренческой парадигмы, творчество можно определить как высшую степень психической активности человека, как способность создавать новое, открывать новые духовные ценности или воплощать новые материальные ценности при том, что в этом процес-

се синтез материи и духа находятся в подвижном равновесии. Философские аспекты творчества, как и любого вида деятельности, выражаются прежде всего во всеобщих, мировоззренческих принципах и подходах к этой деятельности. В творчестве всегда можно выделить внутреннюю и внешнюю стороны. Об этом хорошо сказал Н. А. Бердяев. «Если мне дано познание, это есть, прежде всего, мое внутреннее познание, еще неведомое для мира, сокровенное. И только это есть настоящее первородное познание, настоящая моя философия, когда я стою лицом к лицу перед тайной бытия, как бы перед лицом Божьим. Потом наступает вторичный, творческий акт, связанный с тем, что человек есть существо социальное, реализация продуктов творчества, в которой человек уже связан миром, материалами мира, зависит от других людей... где творческое огненное движение из первичной бездонной свободы тяжелеет и охлаждается» [1]. Н. Бердяев подчеркивает, что творчество должно не только восходить, но и нисходить и сообщать людям и миру, что возникло в творческом прозрении.

Что же это за «творческое огненное дыхание» внутри человека, как оно зарождается и у всех ли оно бывает и в какой степени? Все эти вопросы издавна волнуют и исследователей и самих творческих личностей. Большинство из них сходится в одном, происходит это при определенных психологических условиях (предпосылках). Оно требует особого отношения человека к действительности. И именно этот момент является первоначалом любых творческих способностей. Что же это за особое отношение к действительности? Как отмечают многие творческие люди, — это родственное, любовное отношение к природе, повышенная восприимчивость человека к окружающему миру, чувствительность и отзывчивость его души и разума на звуки и краски, формы и пропорции, на устойчивые и изменчивые связи предметов и явлений окружающего мира.

Несколько подробнее остановимся на проблеме соотношения научного и художественного творчества. С нашей точки зрения, всякое творчество означает формирование нового видения мира или отдельного объекта, т. е. нового взгляда, нового ракурса. Это всегда есть выход за рамки определенной традиции, схемы, теории и т. п.

Новизна является необходимым, но недостаточным показателем истинного творчества. Всякая научная теория в ходе ее развития порождает новое в том смысле, что формулируются новые результаты, но они имплицитно уже содержатся в аппарате теории. Но это собственно еще не творчество, ибо тогда можно было бы назвать творцом и компьютер, который позволяет быстро получать новые данные из теории, если четко сформулирована ее парадигма, т. е. заданы исходные принципы, законы и пр.

С истинным творчеством в науке мы имеем дело тогда, когда ученый способен выйти за рамки той или иной теории и посмотреть на мир с иной точки зрения. Разумеется, он под этим углом зрения увидит в мире или объекте нечто существенно новое, причем такое новое, которое никогда не может быть получено в рамках исходной теории. Например, в рамках классической физики фиксация таких новых явлений, как замедление времени в окрестности тяжелых масс, предельность скорости света и т. п., является показателем истинного творческого акта, ибо никакое развитие аппарата классической физики не позволит вывести их из аппарата теории. Они становятся доступными только при изменении позиции исследователя, которому удалось выйти за рамки теории.

Способность человека менять точку зрения на мир или его отдельные фрагменты мы называем расширением горизонта сознания, которое обязательно включает иррационально-бессознательные компоненты (чувственно-образную, инстинктивную, интуитивную и пр.).

Что касается искусства, то здесь с творчеством ситуация несколько иная. В этой сфере мы имеем дело с гораздо более сложным объектом, в котором органически сочетаются материальная и духовная компоненты. Поэтому изменение угла зрения на человека сразу открывает новые возможности видения как материальной, так и духовной его сторон, то есть материального и духовного мира.

И если наука может позволить себе отвлекаться от духовного измерения, ибо оно здесь не столь сильно выражено и на данном этапе ее развития вряд ли возможно учесть, то в случае человека это сделать невозможно. И не удивительно, что в сфере искусства в творческом акте, где открываются новые варианты видения соотношения материального и духовного, реализуются различные варианты связи последних, допускающих расстановку различных акцентов. Скажем, в области живописи достаточно вспомнить такие направления, как натурализм, реализм, классицизм, символизм, модернизм и т. п. Эта тенденция «дематериализации» искусства, ведущая к его дегуманизации, подробно прослеживается в творчестве ряда авторов.

Искусство призвано, прежде всего, проникать в духовную сущность человека и, естественно, акцент здесь всегда делается на духовную составляющую. Но к духу, как известно, неприменимы такие категории как время, пространство, закономерность и т. п. Поэтому не случайно в ходе развития искусства имела место широкая манипуляция пространственно-временными характеристиками, что проявлялось в использовании различных видов перспективы (прямой, обратной, сферической и проч.), а затем вообще в отказе от нее в работах конструктивистов, абстракционистов и т. п.

При этом крайности натурализма и абстракционизма фактически выводят нас за пределы искусства, ибо здесь мы фактически имеем дело с подавлением, а часто и с разрывом духовного и физического начал, то есть с отступлением от принципа реализма, который требует их неразрывного единства и взаимной дополнительности.

Собственно, в науке творческие возможности ученого более ограничены по сравнению с искусством. Это связано с тем, что для ученого незыблемость пространственных и временных характеристик долгое время являлась аксиомой, что поддерживалось категориальным аппаратом логики и математики. В науке творческие акты часто происходят во сне, путем создания необычных и неожиданных свободных ассоциаций («безумных идей» и пр.). Поэтому всякие вариации пространственно-временных параметров в науке неизменно рассматривались как признаки глобальной научной революции. В сфере же искусства такие процессы проходили менее заметно (иконопись, сюрреализм, авангард и т. д.).

Многие ученые и художники говорят о своем внутреннем состоянии слияния с природой и миром в процессе творчества. М. М. Пришвин писал, что «я назову победой момент творческой высоты, когда субъективно я и мир — одно, а объективно остается свидетельством этому созданная новая форма». Это осознанное переживание своего непосредственного единства с миром, заинтересованное, неотчужденное является общей, или лучше сказать всеобщей, духовно-психологической первоосновой любого творчества. В то же время результатом такого процесса является отчужденная объективация продуктов творчества. Значит, истинное творчество всегда сопровождается диалектическим соотношением отчужденного и неотчужденного.

Но каковы же причины, обусловливающие разную направленность и разное качество творческой деятельности отдельных людей? Что побуждает их к выбору определенной профессии, что заставляет создавать в одних случаях научные или философские концепции, в других — художественные произведения, в третьих — педагогические системы или новые социальные проекты и пр.? Как показывают исследования, здесь доминирующую роль играют психологические аспекты этой деятельности.

Фундаментальное значение для всех видов познания имело открытие двух типов восприятия и мышления — лево- и правополушарного. Согласно закону функциональной асимметрии у подавляющего большинства людей одно полушарие развито больше, чем другое. У «левых» абстрактно-логическое мышление преобладает над чувственным. Они ясно видят четкие логически упорядоченные структуры, из множества связей предмета отражают наиболее устойчивые системы

и причинно-следственные механизмы и закономерности. Понятно, что такой тип восприятия и мышления более свойственен ученому и изобретателю.

У «правых» преобладает интуитивно-образное и конкретно-чувственное восприятие и мышление. Его функция — схватывать целостную картину, предмет в его контексте, его наиболее яркие и выразительные черты и еле уловимые связи, и лучи окружающей ауры. Следует отметить, что два названных наиболее распространенных типа были открыты И. П. Павловым. Изучая способы регуляции поведения живых существ в окружающем мире, свойства которого фиксируются психикой и органами чувств, для выявления специфики человеческих типов высшей нервной деятельности он ввел понятие первой и второй сигнальной системы.

Первая сигнальная система непосредственно улавливает с помощью органов чувств ощущения разнокачественного внешнего мира (света, цвета, формы, пропорций и т. п.). Вторая же сигнальная система отражает мир в знаковой системе языка и представляет его в обобщенно-понятийной форме. Ученый подчеркивал, что вторая сигнальная система возникает в ходе исторического развития как «чрезвычайная прибавка», вносящая новый принцип в работу центральной нервной системы. При относительном преобладании первой сигнальной системы складывается художественный тип личности; при доминировании второй — мыслительный тип. Как видно, это полностью соответствует закону функциональной асимметрии и право-левополушарной концепции.

Разумеется, у каждого человека существует и рациональная, и эмоциональная стороны внутренней психической жизни. Но, говоря о направленности творчества на науку или искусство, необходимо учитывать эту психофизиологическую особенность человеческой природы.

Если И. П. Павлов в самом общем виде указал на две главные стороны человеческой психики, то К. Г. Юнг, изучавший глубинную человеческую психологию, выделил уже четыре основные ориентирующие функции психики, а именно — ощущение, мышление, чувство и интуицию. Функциональной сущностью ощущения, по К. Г. Юнгу, является убеждение, что нечто существует; мышление говорит нам, что означает это нечто; чувство — какова его ценность, а интуиция предполагает, откуда оно появилось и куда следует. Дифференциация этих четырех ориентирующих функций является, по сути, эмпирической последовательностью типических различий в функциональной установке на окружающий мир. Соответственно преобладание определенной функциональной установки дает начало четырем основным психологическим типам [2].

Как известно, отдавая должное заслугам З. Фрейда в изучении психической жизни человека, К. Г. Юнг подчеркивал, что З. Фрейд, соответственно духу времени, определял приоритет инстинктивно-биологического начала в человеке. Сам же он доказывал приоритет собственно человеческой психики, которая является такой же саморегулирующейся системой, как и человеческое тело. Более того, что особенно важно для нашей темы, он подчеркивал, что самодеятельность психики, как всякий жизненный процесс, является постоянным творческим актом, в котором наряду с вышеназванными ориентирующими функциями, огромную роль играет фантазия, в настоящее время чаще называемая воображением, включенная в глубинный компенсаторный механизм взаимодействия сознательного-бессознательного. Как мы видим, наше определение творчества как высшей продуктивной психической активности человека соответствует фундаментальным положениям современной глубинной психологии человека.

Одновременно следует подчеркнуть, что философы и ученые, изучавшие духовную психологию (А. Бергсон, П. А. Флоренский, С. Л. Франк, Н. О. Лосский), также подчеркивали первостепенную важность эмоционально-интуитивной сферы человека в процессе творческой деятельности. Так, Н. О. Лосский и П. А. Флоренский выделяют три основные типа интуиции: чувственную, интеллектуальную и мистическую [3].

Особенности творческого процесса ученого и художника наглядно видны при сопоставлении их подходов, приемов и способов отражения одного и того же природного или социального мира. Они могут смотреть на один и тот же предмет или явление, а видеть их по-разному. Художник смотрит на природу часто как на средство выражения своих чувств, пробуждаемых ею; ученый хочет понять и выразить ее внутренние причинно-следственные связи, ее закономерности и свойства. Для него Вселенная — это бесконечное поле разнообразных материальных тел и явлений, а для художника — развернутая книга красоты и поэзии человеческих чувств. Творческий человек быстро схватывает связи между явлениями, за поверхностным нагромождением фактов умеет увидеть главное, сущность предмета или ситуации, проследить их сквозную линию и источник движения.

Истинно талантливые художники и ученые видят и чувствуют с помощью своей высокочувствительной психической организации все качественные и количественные движения и сцепления мира, стремятся их зафиксировать, выразить и доказать в результатах творчества, но происходит это на разных принципах и по-разному. Гениальный художник сохраняет видимый «невооруженному» глазу поток жизни, даже переходит от явления к сущности. Ученому же для того,

чтобы показать эту сущность, необходимо преодолеть стену явлений, всю многоликость форм выражения сущности и сохранить лишь то, что выражается словами «голая истина», переведенная в цифры, схемы и формулы. Ученый, достигнув общего, как правило, убирает единичное и особенное. У художника многое сохраняется. Художественная истина любит красивые наряды, она не пытается описать и систематизировать каждую деталь Вселенной, а как бы сводит воедино конечное и бесконечное, единое и многое, чувственное и сверхчувственное. Это прекрасно выразил У. Блэйк словами «увидеть целый мир в песчинке и небо в полевом цветке».

Анализируя философско-психологические и социальные аспекты творческого процесса, следует обратить особое внимание на то, что он содержит два взаимоисключающих аспекта: познавательный и мотивационный. Обращаясь к индивидуальным различиям в области творчества, на передний план часто ставят умственные или художественные способности и недооценивают силу и направленность мотивационного потенциала. Ученые часто не осознают мотивов своей деятельности. Однако они имеют свои врожденные психофизиологические предпосылки и приобретенные социокультурные особенности.

Ошибочно думать, что идея превращается из отвлеченного знания в побудитель деятельности автоматически, только потому, что она представляется истинной и перспективной. Чтобы она приобрела мотивационно-движущую силу, необходимо нарастание соответствующих предпосылок в составе и характере научного знания, социального климата и личного развития исследователя. Никакая психологическая концепция не сможет проникнуть в скрытые механизмы творческого процесса, пока за исходное берется индивид как таковой, как своего рода монада, изначально наделенная абстрактным внеисторическим запасом свойств, способностей и влечений.

Мотивация должна быть понята в ее обусловленности пересечением личностной, социальной и предметно-логической «осей координат». Область мотивации сложна по своему строению. Ее можно условно разделить на внешнюю и внутреннюю. Сердцевиной последней является внутренняя предметно-историческая логика конкретной области знания, которая движется и функционирует по своим определенным законам. Именно внутренний мотив побуждает ученого погрузиться в данный момент времени в конкретную идейно-научную ситуацию, вечно стремиться ставить вопросы и находить на них ответы. Внешняя мотивация может содержать в себе любовь к истине, а также может включать социально престижную значимость.

Кроме вышеназванных аспектов, предпосылкой творческого процесса, а точнее, его источником и регулятором является общая мировоззренческая установка автора и даже его мироощущение, которое составляет своеобразный методологический фон исследуемой проблемы и содержит особенности духовно-культурной атмосферы определенной исторической эпохи. Среди них наиболее важными являются: уровень научного и философского познания окружающего природного, социального и собственно человеческого мира, закрепившийся в общественном сознании; уровень развития искусства и его роль в обществе; установки самосознания личности и ее творческого метода и т. д. Характер этих представлений, начиная с XVII века, соответствовал классической ньютоновской модели макромира с ее трехмерным пространством и линейным однонаправленным временем.

Однако прогрессирующая дифференциация знаний и их ускоренное рационально-техническое формирование привели в XX веке к колоссальному многообразию индивидуальных миропредставлений не только в искусстве и повседневной жизни, но и в науке, и в философии. Одновременно базовая духовно-органическая культура стала вытесняться рационально-технической и компьютерно-информационной цивилизацией, что привело к деформации человеческой психики и поведения. Об односторонности человеческого развития в ходе исторического прогресса писал и К. - Г. Юнг, подчеркивая, что «психика» цивилизованного человека уже больше не является саморегулирующейся системой. Ее можно сравнить скорее с машиной, у которой скорость регулируется настолько плохо, что это может привести к самоповреждению в ходе функционирования.

Можно ли сохранять и развивать творческие способности человека в современных условиях нарастающего технотронно-компьютерного давления? Живая творческая сущность человека должна сопротивляться такому давлению. Об этом следует задуматься и педагогам, и культурологам, и каждому отдельному человеку. И осознание данной проблемы в наши дни уже началось. В конце XX столетия мы наблюдали стремление к оживлению мировоззренческой парадигмы. С одной стороны, нарастают интегративные тенденции, возникает синтез на качественно новом уровне. С другой — возрождаются натурфилософские и виталистические концепции, обретают «второе дыхание» взгляды мыслителей, в которых духовно-органическая сущность человека и культуры выражены наиболее ярко (И. В. Гете, Н. Я. Данилевский, А. Бергсон, Н. О. Лосский и др.).

§ 2. Воображение и его роль в творческой деятельности человека

Выдающиеся мыслители во все времена, особенно философы и психологи, подчеркивали значение воображения и творческой деятельности человека, по-своему описывали и анализировали его в своих исследованиях. В последнее время интерес к проблеме воображения возрастает как в общественном сознании, так и в теоретико-научных исследованиях.

Нам представляется, что начинать рассмотрение роли воображения в творчестве человека следует с понимания его места в организации духовной жизни личности. В этом плане особое значение приобретает наследие И. Канта, который впервые проанализировал основания познавательных способностей человека, в том числе и воображение. К таким изначальным основаниям И. Кант относил априорные законы созерцательного познания воспринимаемого мира. Он подчеркивал явное расхождение между чувственной и рассудочной познавательной способностями человека, справедливо указывая, что «ум часто не может выразить конкретно и превратить в созерцание те абстрактные идеи, которые он получил от рассудка».

И. Кант доказывал изначальное значение чувственного созерцания для синтетического восприятия целостных феноменов окружающего мира. Он утверждал, что в чувственном представлении есть нечто от материи, т. е. ощущение, и нечто от формы в виде облика чувственно воспринимаемого, которое показывает, насколько координируются по некоторому естественному закону ума те различные объекты, которые воздействуют на чувства [4]. Такое наглядное представление, составляющее единство чувственного и рационального, и является тем внутренним основанием, которое создает познавательный образ в процессе воображения.

Наметившийся у И. Канта разрыв между мыслительной деятельностью и реальным миром нашел свое логическое завершение в романтических теориях творчества как произвольной игры воображения (Ф. Шиллер, Ф. Шеллинг и др.). Критикуя такие теории в контексте рационалистической традиции, Г. В. Гегель рассматривал воображение как активность, схватывающую действительность в ее конкретно-чувственных формах. По нашему мнению, в сущностном понимании воображения в настоящее время развиваются обе эти философские традиции, выражающие различную степень реалистичности или идеализации отображаемого предмета или явления.

Проблема воображения глубоко исследовалась и русскими философами начала XX столетия, в частности С. Н. Трубецким. Последний, в соответствии со своим учением об органической сущности, соборности сознания рассматривает воображение в тесной связи с жизнен-

ной памятью человеческого рода и собственного этноса, с родовой общностью человеческих представлений, стремящихся в процессе индивидуации к воплощению вполне определенных образов, т. е. к воображению [5].

Достаточно подробно эти проблемы исследовал К. Г. Юнг, который в рамках глубинной психологии поставил почти такую же задачу, как и И. Кант, правда в несколько ином ракурсе. На основе своих многочисленных теоретических и эмпирических исследований состояний и функций внутреннего мира человека, специфики его изменения и развития К. Юнг приходит к следующему заключению. Опыт заставляет нас отказаться от мысли, будто психика есть ничто, а продукты воображения нереальны. Надо только иметь в виду, что реальность психики понимается не в физической форме. Единственная, непосредственно нам известная форма существования, — это психическая форма. При этом материя познается лишь посредством воспринимаемых нами психических образов, возникающих в сознании под влиянием чувств. Известно, что К. Юнг считает врожденным и унаследованным источником нашего сознания архетипы как базовые, ментальные формы коллективного бессознательного. Согласно его теории, такие архетипы являются своеобразным инстинктивным вектором, который проявляет себя в фантазиях и символических образах.

Исходя из сказанного, воображение можно понимать как конкретно-чувственное представление определенных предметов, явлений и ситуаций с различной степенью как реалистичности, так и идеализации.

В литературе часто различают воображение активное и пассивное. Пассивное предполагает создание образов, которые не воплощаются в действительность. Сюда можно отнести всякого рода утопии, нереализуемые программы и т. п. В своих крайних формах такой тип воображения получил название «маниловщины». Пассивное воображение может быть преднамеренным и непреднамеренным. Непреднамеренное психологи часто связывают с ослаблением сознания, со сновидными состояниями, с расстройствами сознания и проч. Преднамеренное же воображение может создавать образы типа грез, не связанные с волей, которая только и могла бы способствовать их превращению в реальность.

Активное воображение подразделяется на творческое и воспроизводящее. Такое воображение направлено преимущественно на преобразование представлений памяти, что часто ведет к созданию принципиально новых, ранее не возникавших ситуаций. Сущность воображения связана с преобразованием представлений, созданием новых образов на основе уже имеющихся. Оно в известном смысле есть отра-

жение действительности в неожиданных, новых, непривычных связях и сочетаниях. Синтез представлений в актах воображения осуществляется в форме соединения несоединимых в реальном мире качеств, свойств, связей и отношений в виде изменения пространственных и временных масштабов, выделения и подчеркивания отдельных частей и сторон тех или иных объектов, выделения существенного и т. п.

Мы понимаем творчество как существенное изменение позиции по отношению к миру или отдельным его фрагментам. Это значит, что творческий акт может начинаться как с совершенствования, так и с разрушения, распада исходной системы связей и отношений, что создает благоприятные возможности для возникновения новых комбинаций, некоторые из которых могут соответствовать глубинным сущностям. Здесь вполне допустимыми являются сопоставления фрагментов исходной системы с системами воображаемыми, которые в принципе отсутствуют в реальном мире или которые находятся в явном противоречии с ним.

Проиллюстрируем сказанное двумя примерами, взятыми из науки и искусства. Художник в своем воображении может разъять, скажем образ женщины на отдельные компоненты и затем соединить их совершенно иным образом и даже так, что в действительности такое сочетание может оказаться принципиально невозможным. Это хорошо видно в работах П. Пикассо, С. Дали, П. Брака и многих других. В результате появляются изображения, созерцание которых позволяет проникать в глубочайшие сущности человека. Это же касается пейзажа, натюрморта и т. п. Аналогичные ситуации встречаются и в науке. И здесь компоненты мысленно расчлененного объекта, будучи соотнесенными с реальностью существенно иного порядка, открывают широкие возможности для проникновения в глубинные сущности изучаемого объекта.

Скажем, в квантовой физике на эмпирическом уровне фиксируются компоненты элементарных частиц, которые объединяются в рамках определенной теории. В результате возникают образы, которые не укладываются ни в какие из существующих теоретических концепций. И совершенно неожиданно оказалось, что полученные здесь образы органично могут быть включены в систему, лежащую далеко за пределами физики и даже находящуюся с ней в противоречивых отношениях. Ф. Капра показал, что данные современной квантовой физики во многом действительно хорошо согласуются не с научными концепциями, а с буддийскими представлениями о реальности [6].

Надо сказать, что воображение часто может порождать и негативные результаты, когда с его помощью формируются утопии, весьма привлекательные, но соответствующие сильно деформированной ре-

альности. Особенно часто это имеет место в социальной сфере. Скажем, М. Хайдеггер не без оснований считал, что фашизм в конечном счете есть своего рода форма национального эстетизма, объединившая сферу политики и искусства, благодаря чему общество превратилось в своеобразный тотальный фантастический спектакль, специфическое произведение искусства, где видение художника или диктатора уже ничем не отличается от мыслей и стремлений отдельных людей. В данном случае высшая политическая добродетель отождествляется с образом идеально организованного сообщества, связанного глубинными этническими, национально-культурными связями. Такой образ действительно оказался весьма привлекательным для большого количества людей и ориентировал общество на то направление развития, которое привело его в конечном счете к катастрофе.

Силой воображения можно связывать как образы близкие, так и далеко отстоящие друг от друга. В рамках научной теории тоже формируются новые образования, но они лежат в рамках принятой научным сообществом парадигмы и должны согласовываться с соответствующими логическими и математическими конструкциями. Однако с помощью воображения можно сформировать и такие образы, которые находятся в явном противоречии с общепринятой научной парадигмой. И такие образы будут соответствовать реальности, но отнюдь не той, которая описывается данной теорией, а лежащей далеко за ее пределами. Механизм построения таких образов является уникальным и не может быть воспроизведен. Широкое распространение в научной среде таких образов обычно приводит к научным революциям, если удается доказать, что такие образы действительно соответствуют реальности, хотя и иного порядка.

Нам представляется, что мир воображения может подчиняться как логике реального мира, так и логике духовной и идеальной сфер. Естественно, логика реального мира будет больше привлекать ученого и коренным образом отличаться от логики мифа, логики религии, утопии и пр. Исходя из сказанного, воображение можно понимать как духовное (психическое) образование, являющееся или конкретно-рациональным, интуитивно-образным, структурно-функциональным представлением (т. е. логико-научным), или конкретно-чувственным.

По мнению ряда философов, психологов и художников воображение пробуждается в процессе игры. Это мы встречаем у истоков культуры и в жизни каждого отдельного человека. Игра очень близка к воображению, в ней рождаются многочисленные фантастические ситуации. В определенном смысле игра есть нахождение между природной детерминированностью и свободной деятельностью, между реальностью и «нереальностью». В XX столетии философия игры так

или иначе разрабатывалась такими авторами, как Н. Гартман, П. Сорокин, М. Хайдеггер, К. Ясперс, Й. Хейзинга и другими. Так, М. Хайдеггер понимает игру как мировой символ, как онтологическую и экзистенциальную характеристику, с которой органически связаны истоки природы искусства. Художественное произведение, по его мнению, есть спор, совместная игра вечного и земного, божественного и человеческого. Квинтэссенцией искусства он считает поэзию, ибо она есть отражение игры бытия, а потому она символична, метафорична, полна игры образами и словами.

Глобальное исследование роли воображения и мифов в мировой цивилизации, роли игры как всеобщего принципа становления культуры было проведено Й. Хейзингом. Он исследовал культурологические основания становления общечеловеческой ментальности от древности до наших дней.

Воображение выполняет две основные функции: познавательно-творческую, направленную на познание и преобразование внешнего мира, и одухотворяющую, ориентированную на нравственно-эстетическое саморазвитие человека и его общение с миром и другими людьми.

В то же время в условиях современного информационного общества возрастание интереса к воображению определяется уже не только и не столько тягой человека к творчеству и одухотворенности, сколько к модной сегодня так называемой «виртуальной реальности». Современные исследования показывают, что увлечение виртуальной реальностью может оказывать разрушительное действие на сознание и внутренний мир человека, приводить к перестройке реалий его созерцательной интуиции, воображения и творческих способностей. Так, оказалось, что в процессе формирования «виртуальной культуры» возникает конфликт собственно духовного и естественнонаучного мировосприятия. Особенность виртуальной реальности в том и состоит, что ее реальность основана главным образом на разрыве всех возможных каналов связи с внешним миром, кроме самого технического устройства, осуществляющего процесс формирования виртуальной реальности [7].

Исследования последних лет показывают также, что широкое распространение в обществе компьютерно-технотронных средств приводит к нарастанию конфликта между живыми образами искусства и человеческой духовностью вообще и обездушенными образами прогрессирующего техницизма. Это хорошо прослеживается в различных сферах жизнедеятельности (в рекламе, массовой культуре, в средствах массовой информации и пр.). Многочисленные фантомы российской демократии в их виртуальном обличии сейчас широко обсуждаются на страницах печати. В частности, показывается, что недостаток ис-

тинно демократических преобразований в российском обществе все больше начинает компенсироваться за счет суррогатных новаций псевдодемократического и псевдокультурного характера. Таким образом, в сфере воображения связываются научный и вненаучный подходы к постижению действительности. Это особенно часто наблюдается в творчестве. Здесь действительно можно говорить о новой научно—вненаучной парадигме. Такая парадигма в свернутом виде существовала уже, по крайней мере, в античности. Теперь наступил момент, когда мы должны вернуться к ней на новом уровне. Такие попытки уже предпринимались в эпоху Возрождения (Леонардо да Винчи, И. Кеплер и др.). И в наши дни такая парадигма просматривается довольно четко в трудах ряда выдающихся исследователей (А. Эйнштейн, П. Дирак, Д. И. Менделеев, В. И. Вернадский и пр.), где признается недостаточность чистого рационализма в виде логики и математики [8].

Воображение, как и память, проявляется во всех сферах духовной деятельности человека: в познавательной, предметно-преобразовательной, коммуникативной, в процессах внутреннего саморазвития и самореализации человека.

Таким образом, современное мировоззрение требует включения на качественно новом уровне и «старых» кантовских априорно-созерцательных оснований познания и новых взаимодополнительных принципов рационально-чувственного единства окружающего мира.

§ 3. Научное, художественное и социальное творчество

С проблемой творчества мы сталкиваемся во всех сферах человеческой деятельности. Обычно творчество связывается с возникновением чего-либо нового. Категория нового достаточно многозначна и анализу этого понятия посвящено значительное число работ. В области научного творчества можно различать фундаментально новое и потенциально новое. Потенциально новое есть все то, что может быть получено логическим путем из аппарата теории. Фундаментально новое есть то, что лежит за пределами возможности теории и может быть постигнуто только интуитивно.

Разумеется, в процессе творческой деятельности обязательно возникает что-то новое. Но нам представляется, что творчество следует связывать с пластичностью человеческого мышления, то есть со способностью человека быстро изменять свою позицию по отношению к миру, вырабатывать новый ракурс видения. Это сделать не так просто, ибо для изменения точки зрения на мир необходимо выйти за пределы научной теории, традиции, если речь идет об искусстве или религии, а для этого потребуется отказаться от привычных стереотипов, авторитетов и т. п.

Понимаемая так пластичность мышления предполагает наличие ярко выраженной толерантности (терпимости) к различным точкам зрения и сохранение в зрелые годы целостного детского взгляда на мир. Оба эти качества в высокой степени присущи всем творческим людям.

Рассмотрим некоторые аспекты научного творчества. Научная теория всегда дает глубокий, но односторонний взгляд на объект или на фрагмент материального мира. Такая теория неизбежно делает человека односторонним, и эта односторонность возрастает по мере совершенствования теории. При этом широта горизонта мышления ученого резко сокращается и ему становится все труднее выходить за рамки теории. Поэтому все, что лежит за пределами такой теории становится для него недоступным.

Лежащее за рамками теории может быть постигнуто только в том случае, если удается изменить точку зрения на мир, а для этого необходимо выйти за ее границы. Такой выход становится возможным для человека с пластичным мышлением, но может быть сильно затруднен такими факторами, как безоговорочная вера в авторитет создателя теории (вспомним ситуацию с Аристотелем или И. Ньютоном), слепая приверженность традиции, боязнь нового, гипноз красоты и совершенства теории, ее общественное признание и т. п. Этот вопрос подробно рассматривался в истории философии, например, в учении Ф. Бэкона об «идолах» или в «принципе сомнения» Р. Декарта. В последние десятилетия, хотя и не осознанно, выдающимися учеными предпринимаются разнообразные попытки устранить эти факторы. Н. Борн пишет, что «будущее физики принадлежит гениальному дилетанту», то есть человеку с пластичным мышлением, который не столь тесно связан с авторитетами, традициями и пр. В этом же плане идут рассуждения К. Поппера о том, что всякое положение может рассматриваться как научное только в том случае, если оно принципиально может бы опровергнуто. Здесь с самого начала формируется критическое отношение к абсолютизации, какой бы то ни было научной теории, и тем самым облегчается для творческой личности выход за ее пределы.

Выход за пределы теории может быть плодотворным только в тех случаях, когда при формировании нового взгляда (ракурса) на действительность удерживаются основные принципы и методы оставляемой теории, традиции и т. п. В противном случае происходит полная дезориентация и потеря точек отсчета.

Существует еще одна опасность при формировании нового взгляда на мир. Новое видение действительности может настолько очаровать человека, что он забывает обо всем остальном и полностью погружается в него, не желая признавать ничего другого.

Сказанное можно хорошо иллюстрировать на примере искусства, в частности живописи. Посмотрим на творчество М. Шагала. Все его картины написаны как бы «в одном ключе». Он нашел новый ракурс, взгляд на мир, и не смог отойти от него. Будучи очарованным им, он всю свою долгую жизнь так и не вышел за его пределы, правда, достигнув в нем совершенства. Другой пример — П. Пикассо. Этот человек, наоборот, постоянно ищет все новые и новые точки зрения, хотя и не достигает виртуозности ни в одной из них. Оба эти художника, однако, полностью не разрушают традиции. А вот В. Кандинский, выйдя за пределы академической традиции, полностью ее отверг. В результате в своих многочисленных «импровизациях» он вообще вышел за рамки живописи, пытаясь заменить гармонию форм на «музыку красок». В результате в работах его менее талантливых последователей это направление зашло в тупик.

И в науке, и в искусстве творческие процессы всегда предполагают частичную деструкцию, разрушение традиции, устоявшихся концепций, но такое разрушение всегда должно иметь определенные границы. При выходе за эти границы разрушение приобретает необратимый характер, неизбежно ведущий к распаду системы.

Интуитивное чувство таких границ обычно формулируется как чувство меры, которое является характеристикой, прежде всего, творческого и особенно гениального человека. Греки не случайно считали, что чувство меры является «величайшим даром богов». Отсутствие чувства меры обычно блокирует творчество.

На чувство меры и его роль в процессе творчества указывалось не раз. И чувство это формируется у человека в процессе освоения культуры, но только при условии адекватности ее восприятия. В случае же приобщения человека к деформированной культуре творчество приобретает явно деструктивный, разрушительный характер. Приобщение к такой культуре стимулирует экстремистские тенденции и разрушает чувство меры.

Из сказанного вытекает, что творчество связано как с деструктивными, так и с конструктивными процессами. Конструктивная фаза обычно следует за деструктивной и если по тем или иным причинам она не реализуется, то творчество становится разрушением, что часто имеет место в действительности. Вообще в творчестве может доминировать либо конструктивное, либо деструктивное начало, что сильно затрудняет его однозначную оценку. Иногда в обществе формируется негативное отношение к творчеству, ибо оно часто направлено на деструкцию социальных, политических, идеологических и пр. систем. Такое отношение характерно для стран современного Востока.

Творчество невозможно также без богатого воображения, которое присуще всем без исключения творческим людям. На это указывали

многие исследователи. Известно, что много внимания творческому воображению уделял И. Кант, который показал, что в нем органически связываются рациональные и иррациональные компоненты.

Нам представляется, что сам творческий процесс является в основном одинаковым во всех сферах деятельности (науке, искусстве, религии, философии и пр.), в пользу чего говорит синкретический характер творчества на ранних этапах развития человечества. Об этом же свидетельствуют и высказывания многих выдающихся деятелей науки, искусства, философии, религии и т. п. А. Эйнштейн не случайно постоянно говорил о важности этических принципов для успешной творческой деятельности. Аналогичные высказывания часто встречаются в работах Н. Бора, В. Гейзенберга, П. Дирака и многих других.

Хорошо известно, что научные трактаты мыслителей Средневековья и Возрождения наряду с рациональными содержат многочисленные образно-эмоциональные компоненты (драконы, химеры и пр.), что не мешало им делать великие открытия. И трудно сказать, выиграла ли наука, очистив себя от элементов субъективного, фантастического, образно-эмоционального, пытаясь представить свой аппарат в виде стройной логико-математической конструкции. В наши дни все чаще говорят о красивых, эстетичных научных теориях, о моральных принципах и этических нормативах науки. Одновременно многие выдающиеся произведения искусства часто содержат элементы научных представлений, картин мира и т. п. своего времени (пространственно-временные конструкции, философские установки, элементы картины мира и пр.). И, видимо, прав был К. Маркс в своем утверждении, что чтение романов О. Бальзака дает несравненно больше для понимания экономической ситуации XIX века, чем изучение экономических трактатов, хроник и документов той эпохи.

Как уже говорилось, в ходе творческого процесса формируется новый ракурс, новое видение мира и с этой новой точки зрения в мире можно видеть много нового и это новое может лежать как в сфере рационального, так и в области иррационального, образно-эмоционального. Если новая позиция позволяет увидеть больше иррационального, то она относится к области искусства, религии, философии и т. п.; если же будет доминировать рациональное, то — к области науки. Разумеется, индивидуальными особенностями человека во многом будет определяться, какая позиция по отношению к миру будет ему более импонировать. Уже говорилось, что для этого есть и анатомо-физиологические предпосылки в виде асимметрии больших полушарий головного мозга, особенностей анатомического строения гортани, специфических черт зрительного и слухового аппарата и т. п.

Считается общепринятым, что творчество полнее всего проявляется в научной и художественной деятельности, где его результаты сохраняются в виде научных концепций и открытий или в виде произведений искусства. Однако существует еще более сложный и глубокий вид творчества — различные виды социального творчества.

Социальное творчество связано с преобразованием человеческого общества и функциональных (управленческих и др.) процессов разного уровня и масштабности (от исторического творчества и преобразования социокультурной среды обитания до радикального реформирования конкретной, социальной сферы и обустройства личностной микросреды человека). Здесь в качестве импульса к преобразованию социума выступает определенная идея, разделяемая всеми или, по крайней мере, большинством членов социальной общности. Специфика здесь состоит в том, что такая идея уже не принадлежит творцу. Тем самым она теряет свою динамику, но одновременно усиливаются масштабы ее воздействия на общество.

Историческим и социальным субъектом такой творческой деятельности является определенная человеческая общность, народ, социальные слои, группы и отдельные личности. Специфику социального творчества представляет его необходимая опора на те или иные представления о сущности человека. В связи с этим понятно, что чрезвычайно важным в идеологии и программах социального творчества является адекватное, неискаженное представление о человеке и его природе. К сожалению, в нашем недавнем прошлом общественное сознание руководствовалось только одной абсолютизированной стороной материалистическо-социальной человеческой сущности, что приводило к утопическому и тоталитарному характеру исторических преобразований.

В настоящее время на основе творческой разработки мировоззрения философского реализма в представлениях о мире и человеке диалектически сочетаются материальная и духовная компоненты. Таким образом, начинают осознаваться принципы реалистического и гуманистического социально-демократического творчества.

В наш исторический переходный период социальное творчество в нашем обществе оказывается тесно связанным с инновационными демократическими преобразованиями во всех сферах жизнедеятельности общества: созданием новых демократических социально-правовых институтов, основ рыночной экономики и банковского дела, новых социальных отношений, учитывающих индивидуальные права и свободы личности.

С современными трудностями социального творчества и реализацией демократических нововведений сталкиваются сегодня руково-

дители всех уровней. Главным критерием эффективности их деятельности в наши дни становится собственная изобретательность, избирательная позиция, умение правильно ориентироваться и проявлять творческую самостоятельность в стихии противоборства при взаимоисключающих мировоззренческих и профессиональных позициях в условиях становления новых социокультурных норм.

Социальное творчество во многом определяется тем, на сколько идея, выдвинутая социальным лидером, овладевает массами. Чтобы добиться максимальной интенсивности ее воздействия, необходимо использовать различные средства, такие как личное общение носителя такой идеи с другими людьми, эффективность работы средств массовой информации, постоянно совершенствующиеся механизмы внушения, использование достижений современной техники, медицины, психологии, психиатрии и пр. Поэтому социальное творчество приобретает интегративный, комплексный характер.

Следует также отметить, что выдвинутая лидером идея в процессе ее усвоения массами людей может значительно трансформироваться, что открывает новые возможности для появления новых позиций и ракурсов по отношению к миру. Характер таких трансформаций во многом определяет и регулируется культурными традициями того или иного этноса. Здесь творчество приобретает существенно новые черты и особенности, которые требуют специального рассмотрения.

Какова же роль индивидуального творчества в научном и вненаучном познании? Понятно, что главное влияние здесь оказывают методолого-методические и содержательные особенности творческого опыта личности. Индивидуальная творческая деятельность одновременно имеет в качестве движущей силы определенные духовно-психологические предпосылки, которые личность развивает и закрепляет. При этом формируются как общие, так и специфические внутренние качества человека в зависимости от характера и масштаба его творческого опыта. К общим чертам творческой личности относятся ее особые отзывчивые к природному и социальному бытию мироощущения, сильная и целенаправленная внешняя и внутренняя мотивация. К ее специфическим чертам, которые развиваются и формируются в процессе творчества, можно отнести следующие:

— научное творчество (аналитические и интеллектуальные способности, пытливость ума и любовь к истине, доказательность и аргументированность, стремление к систематичности и многие другие);

— художественное творчество (повышенная духовно-чувственная восприимчивость, стремление к целостному мировосприятию, а также к наглядно-образному схватыванию предмета в его окружающей ауре и контексте);

— социальное творчество (сочетание мировоззренческо-теоретического и практического разума, чувство нового, практически-психологическое познание людей, организаторские способности, умение разрешать конфликты и пр.).

Литература:

1. Бердяев Н. А. Этика творчества // О назначении человека. М., 1993. С.118—119.

2. Юнг К. Г. Психологические типы. М., 1996. С. 85, 657—659.

3. Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1996.

4. Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 2. М., 1964. С. 385—390.

5. Трубецкой С. Н. Соч. М., 1994. С. 517, 569, 571.

6. Капра Ф. Дао физики. СПб., 1996.

7. Воронов А. И. Философский анализ понятия «виртуальная реальность»: Автореф. дис. ... канд. СПб., 1999. С. 3—5.

8. Лапшин И. И. Философия изобретения и изобретения в философии. М., 1999.

ГЛАВА 20.

ГЕРМЕНЕВТИКА КАК НАУКА И ИСКУССТВО ТОЛКОВАНИЯ ТЕКСТОВ

§ 1. Становление герменевтической методологии

Герменевтика (греч. ermhneutich — объясняю, истолковываю) — влиятельное течение *феноменологической традиции* в методологии науки.

Она представляет собой направление современной мысли, наиболее активно разрабатывающее проблемы интерпретации, вопросы теории языка в том числе и применительно к фундаментальным проблемам правоведения. Герменевтика составляет один из важнейших источников современной методологии в области социальных явлений, основанной на признании принципиальной роли языка для их адекватной интерпретации и понимания. Именно для герменевтики одной из главных предпосылок объективности понимания является осознание исторической обусловленности исследователя и его предмета. В XX столетии герменевтическую методологию разрабатывали М. Хайдеггер, Х.-Г. Гадамер, Э. Бетти, П. Рикёр, Э. Хайнтель, Г. Кун, А. Аппель, Э. Корет.

Традиционно герменевтика означает искусство толкования текста. Слово «герменевтика» — дословно означает объяснение, изложение, *толкование* (есть и другое значение: дар слова, речь). Иногда понятие герменевтики возводят к известным в первые века христианства, а также в эпоху Средневековья и Возрождения, герметическим текстам, авторство которых предание приписывает богу Гермесу. Гермес же был не только богом торговцев и воров, но посыльным и толкователем богов, их воли и тех законов, которые они давали людям. Поэтому герменевтика в одном из своих изначальных смыслов означает «передавать и толковать законы».

Герменевтика — это наука смыслового понимания, понимания высказываний, по словам немецкого ученого начала XX века В. Дильтея, — это «теория понимания зафиксированных в письменном виде жизненных высказываний» и кроме того «основополагающий метод для всех дальнейших операций гуманитарных наук». В отечественной и зарубежной науке существует несколько подходов к исследованию данной проблемы. Так, уже изначально она рассматривалась в рамках герменевтической традиции. Чтобы понять суть данного подхода, следует отметить, что основными понятиями герменевтики являются: «понимание», «смысл», «язык», «текст», «интерпретация», «традиция», «герменевтический круг», «часть и целое», «объяснение». Выделяется

философская, лингвистическая, религиозная, юридическая и т. п. герменевтика.

Особое значение герменевтика приобрела не в древней греческой философии и филологии, где она обозначала искусство толкования, понимания и интерпретации различных литературных произведений, а лишь в эпоху христианства. Вместе с тем именно в перипатетической и стоической философии были разработаны основные принципы толкования, которые были усвоены и дополнены Филоном Александрийским, Оригеном, Тертуллианом и Августином Блаженным. У христианских теологов под герменевтикой (экзегетикой) понималось искусство толкования Библии.

Но если в начальный период христианства основным для экзегетики было согласование Ветхого и Нового Заветов, то в дальнейшем ставится задача уяснения смысла Библии и творений отцов Церкви. Именно в этот период герменевтика впервые получает онтологический статус, который в эпоху секуляризации христианства был утерян. Задача познания не в том, чтобы открыть что-либо новое, а в том, чтобы правильно истолковать уже сказанное. Если же сказанное не поддавалось однозначной трактовке, или если же отдельные части, отдельные моменты в Библии были противоречивы, то в ход пускались различные герменевтические приемы (например, символико-аллегорический метод). Почему можно говорить об онтологическом статусе христианской герменевтики? Герменевтика, как исследование и толкование единственной истинной реальности, замещала и науку, и философию, и т. д. Все теологические «суммы» могут быть рассмотрены как комментарии и толкования Библии. Кроме того, горизонт человеческого знания оказывался замкнутым, прирост знания был невозможен.

С секуляризацией христианства исчезает и тот онтологический статус, который приобрела герменевтика в средние века. Однако это произошло не сразу. Как отмечает М. Фуко, еще в XVI веке слово через систему различного рода подобий оказывалось тождественно вещам, было вписано как равноправный член в систему подобий мироздания. Следовательно, и герменевтика, как искусство толкования знаков, имела привилегированное положение.

Но уже в XVII веке ситуация кардинально меняется. Истинное знание может быть обретено либо в самоудостоверяющем в представлении познания, либо в удостоверяющем в познании опыте. Научное познание вытесняет герменевтику. Истолкование и познание опираются с этого времени на научный, прежде всего математический метод. Для восстановления значимости герменевтики потребуется не один век. Место герменевтики как средства отыскания и восстановления истины заняло научное познание. Герменевтика была оттесне-

на в область искусства. Именно с этих позиций началось восстановление значимости данного способа постижения реальности и истины как метода интерпретации художественных, а позже — научных и юридических текстов.

Особое значение герменевтика приобрела благодаря работам Шлейермахера. Если в учении Канта и Гегеля можно видеть лишь своеобразную подготовительную работу, которая отделяет постижение в области искусства от других форм человеческого познания, а также формирует понятийный аппарат герменевтики, ее проблемное поле, то в работах Шлейермахера герменевтика, как постигающая деятельность человеческого духа, обретает саму себя. Методологии и Канта, и Баумгартена, и Гегеля как бы очерчивают, определяют место, которое не контролируется в полной мере ни наукой, ни философией, но также имеет своей целью своеобразное постижение сущности культуры личности, общества, государства. Дальнейший ход — попытаться не только увидеть это контролируемое научным познанием место, но и выявить, и сформулировать определенную методику поведения человеческого познания в этой сфере. Эту задачу и пытается решить герменевтика. И первый — Шлейермахер. Он изолирует проблему и процедуру понимания и вырабатывает методологию герменевтического познания. Пониманию подлежит не только дословный смысл сказанного или написанного тем или иным автором, понимание должно понять и самого создателя текста. Всякий текст, всякая речь может быть осмыслена и преобразована в акт понимания. Метод понимания обращается как на общее, так и на единичное: должен быть постигнут и текст, и контекст самого произведения и автора. Понимание должно преодолеть временной барьер и оказаться в позиции так называемого «первоначального читателя». При этом такая позиция оказывается отождествлением с самим автором. Таким образом, цель понимательных процедур герменевтики есть постижение, через анализ произведения, самого автора, причем цель понять автора лучше, чем он себя сам понимал.

Суммируя, можно сказать, что именно со Шлейермахера началось восстановление значимости и онтологического статуса герменевтики, ибо проблема понимания и истолкования захватывает не только само художественное произведение, но оказывается и способом постижения человека, автора и всей человеческой реальности. Здесь, однако, следует заметить, что классик феноменологической школы М. Хайдеггер возводил истоки герменевтики в современном значении этого понятия к Р. Декарту, основоположнику методологии научного анализа, базирующейся на принципе единства и различия субъекта и объекта.

Развитие герменевтики происходило по пути «насыщения» ее проблемного поля историческим измерением. Именно историческая пре-

емственность образует культуру, язык, право как формы человеческого взаимодействия. Важнейшим условием исторической науки является то явление, что историю исследует тот, кто ее творит. Герменевтическая проблема понимания явлений и отношений в сфере социальной жизни требует прежде всего отделения ее от причинно-следственных связей, которые господствуют в природе и подлежат изучению естественными науками. Жизнь, которая осмысливается как фундаментальный факт истории, приобретает онтологический статус. При этом культура постигает себя и завершает себя именно в историческом постижении своих важнейших явлений: экономики и экономической культуры, жизни социума, правовой и политической культуры общества и личности. Историческое познание есть способ самопознания. Герменевтика, осмысленная как постижение историчности, оказывается основой наук о духе, ибо исторический процесс мыслится как подлежащий расшифровке текст.

Дальнейшее расширение герменевтического горизонта связано с именем М. Хайдеггера. Это происходит прежде всего благодаря особому языку в «экзистенциализме» немецкого мыслителя: «Язык не просто передает в словах и предложениях все очевидное и все спрятанное как разумеющееся, так-то и так-то, но впервые приводит в просторы разверстого — сущее как такое-то сущее... Язык впервые дает имя сущему и, благодаря такому именованию, впервые изводит сущее в слово и явление» [1]. Язык оказывается историческим горизонтом понимания, а само понимание (герменевтика) становится свершением бытия. Особое значение приобретает и значимость художественного произведения. Именно оно дарует истину. «Искусство дает истечь истине. Будучи учреждающим охранением, искусство источает в творении истину сущего».

Подобную трактовку языку в контексте интерпретации научных смыслов Хайдеггер экстраполирует на социальную и политико-правовую проблематику, причем на весьма высоком уровне научного обобщения. Центральным пунктом у Хайдеггера, как и у других представителей классической философии, является понятие *свободы*.

На основе принципов герменевтики и феноменологического анализа Хайдеггер разрабатывает фундаментальное для философии права понятие свободы личности. Теоретической формой этой разработки стала полемика с основоположником классической немецкой философии И. Кантом.

Хайдеггер различает два смысла свободы в философии Канта (этому посвящена его работа 1930 г. «О сущности человеческой свободы»). Один связан с возможностью свободы, то есть с утверждением самой идеи трансцендентальной свободы. Другой — с действительностью

свободы, то есть поднимает вопрос о практической свободе. По мнению Хайдеггера, наиболее значимое достижение Канта, им самим до конца неосмысленное, заключалось в том, что посредством диалектических антиномий он обосновал принципиальную неразрешимость обыденного понимания свободы. Спор о том, подчинено ли всякое действие полностью природным законам или оно совершенно свободно, Кант приписывает совершенно естественному для разума в целом заблуждению смешивать определения, относящиеся, с одной стороны, к вещам так, как они есть, а с другой — к явлениям этих вещей нам в форме знания. Различение этих двух порядков позволяет, как полагает Кант, увидеть за антиномией свободы лишь видимое противоречие (или спор разума с самим собой). Однако такое решение свидетельствует, по мысли Хайдеггера, о том, что сама трансцендентальная диалектика несет на себе отпечаток предшествующей метафизики. Для понимания свободы в этом смысле решающим является не ее актуализация (действительность поступка), а идея безусловной причинности событий. Таким образом, смысл свободы личности определяется в границах того же самого понятия причинности, которое присутствует и в естественных науках, то есть в теоретической области познания природы. Или, как говорит сам Хайдеггер: «Свобода установлена в смысле трансцендентального понятия природы». Поэтому вывод третьей антиномии — это просто теоретическая возможность единства эмпирической причинности природы и неэмпирической, интеллигибельной причинности разума.

Однако именно этот вывод указывает, как полагает Хайдеггер, на необходимость формулирования второго смысла свободы в философии Канта.

Как может быть обозначена эта действительная или практическая свобода? Хайдеггер поясняет проблематичность этого второго смысла свободы на основании апории в практической философии Канта. В своей философии права, изложенной в «Основах метафизики нравственности», Кант объясняет, что понятие свободы не может быть опытным понятием. Эту свободу нельзя «... доказать даже в нас самих и в человеческой природе как нечто действительное» [3]. Но если действительность свободы не может быть теоретически (метафизически) доказана, то в чем тогда, вообще, может состоять смысл этой действительности? Пятью годами позже в «Критике способности суждения» Кант утверждает, что идея свободы обнаруживается среди фактов: «Это единственная из всех идей чистого разума, чей предмет есть факт...» Проблематичность действительности свободы, ее реализации, то есть самой идеи практического применения разума, как поясняет Хайдеггер, состоит не только в том, существуют ли примеры или факты сво-

бодных поступков. То, что свобода, с одной стороны, это не опытное понятие, а с другой — факт, необходимо требует объяснить: «как можно и должно спрашивать о действительной свободе человека в отличие от вопроса о возможности свободы сущности мира вообще».

В «Критике чистого разума» «опыт» и «действительность» ограничиваются областью теоретического (предметного) познания (природы). Кантовское же указание в третьей «Критике» на свободу как на факт означает, что здесь он ведет речь об «опыте» и «действительности» в ином смысле. Факт свободы не приравнивается им ни к опыту предмета, ни к состояниям природных вещей. Поскольку сам Кант говорит в этом отрывке из «Критики способности суждения» о реальности свободы, которая может быть доказана «в действительных поступках, следовательно, в опыте», то очевидно, что Кант стоит перед новым понятием опыта, которое Хайдеггер терминологически осмысляет как «фактичность».

Итак, практическая свобода личности в сфере правовых отношений есть факт, и, исходя из этого, ее необходимо понимать, но не в смысле предметного опыта. Но как? Кант поясняет в «Критике способности суждения», что реальность свободы «... может быть доказана посредством практических законов чистого разума и в соответствии с ними — в действительных поступках». Свобода личности, таким образом, должна обнаруживаться как факт в практическом применении чистого разума. «Этим положением, — утверждает далее Хайдеггер, — «установлена собственная задача и, одновременно, специфическая проблематика второго пути, т. е. второго смысла свободы». Чтобы прояснить эту фактичность практической свободы, Хайдеггер опирается на утверждение Канта о том, «что моральный закон мы сознаем непосредственно (как только мы полагаем себе максимы воли)». По мнению Хайдеггера, это означает, что факт долженствования проявляется лишь в действительном (практическом) волении: «действительное воление есть себя проясняющая, долженствующая быть проясненной всегда в себе основа определения». Здесь можно было бы, конечно, возразить с точки зрения имманентного следования самой логике анализа свободы личности, что в хайдеггеровской интерпретации речь идет не о способности суждения, то есть не о применении практического закона (нравственности), но, прежде всего, о сущности самого практического разума, как источнике этого закона. Будучи отрицательно сформулирована, она состоит в том, что воля определяется посредством представления того, что не получено из опыта и не относится к нему, являясь своим собственным основанием, и в этом смысле — чистой волей. Цель этой интерпретации философии Канта не столько в определении нравственного закона, сколько в прояснении

фактичности чистого воления, нетождественной какому-либо внутримировому сущему. Хайдеггер как раз и стремится показать ошибочность отождествления фактичности чистого практического разума с любым психологическим состоянием.

Х.-Г. Гадамер вслед за Хайдеггером продолжает начатую в культурологии Дильтеем линию обоснования методологии культурно-исторического познания феноменов жизни социума. Дильтеем было убедительно показано, что самоопределение гуманитарных наук идет в русле преодоления «образца естественных наук» и экспансии естественнонаучной методологии в область гуманитарного знания. Если при исследовании объекта природы человек противопоставляет себя ему, отвлекаясь от своих особенностей, что позволяет избежать субъективных искажений и достигнуть объективности знания, то при обращении к социальным феноменам человек никогда не сможет освободиться от влияния тех представлений, которые накладывает на него культура. Поэтому встает вопрос о том, в какой мере можно говорить об объективности знания в отношении ко всему комплексу гуманитарных наук, изучающих социокультурный феномен.

Напрашивается вывод, что подобная специфика предмета исследования требует принципиально иного метода исследования и иного представления об объективности и общезначимости. Поэтому Дильтей разделил объяснение и понимание как методы, соответственно, естественнонаучного и гуманитарного знания. Продолжая эту линию, Гадамер подчеркивает, что «науки о духе сближаются с такими способами постижения, которые лежат за пределами науки: с опытом философии, с опытом искусства, с опытом самой истории. Все это такие способы постижения, в которых возвещает о себе истина, не подлежащая верификации методологическими средствами науки» [2].

Использование категории «понимание» применительно к исследованию в сфере социума позволяет показать, во-первых, что в этой сфере корректно говорить не только о приращении знания (как это имеет место при объяснении), а о событии для человека, исследующего нечто в сфере социокультурных феноменов, его вовлеченности в исследование, ибо это «способ познания и способ бытия одновременно», а во-вторых, что любой объект исследования в сфере социума (в отличие от природного объекта) уже является осмысленным. Универсальная осмысленность сферы социума позволяет говорить об универсальной понимаемости — *«герменевтическом универсуме»*, по терминологии Гадамера.

Таким образом, для Гадамера философия и герменевтика оказываются по своей сути глубоко связаны друг с другом. Гадамер опирается на весь тот опыт, который накопило герменевтическое направ-

ление в исследовании специфики гуманитарного познания, но особенно на разработки «фундаментальной онтологии» Хайдеггера, открывающие возможность перевода герменевтики в онтологический пласт, возможность осмысления деятельно-участного познания.

Сущностной характеристикой любого объекта изучения в сфере культуры является его уникальность и нетипичность, здесь существует совершенно иное отношение отдельного явления культуры к целому культуры, чем в механическом отношении целого и частей. В исследовании этого феномена для Гадамера представляется наиболее показательным «опыт искусства», в котором, как в призме, проявляются черты опыта общения с культурой и ее различными феноменами. Гадамер связывает с искусством универсальный аспект герменевтики. В произведении искусства, как указывал еще Дильтей, опредмечивается и выражается дух эпохи, сущность данной культуры как замкнутого образования. В этом смысле деятельность юриста, готовящего правовой текст, имеем ряд общих моментов с деятельностью писателя, стилиста. Позволим себе чуть более подробно остановиться на этом вопросе.

Опыт искусства противопоставляется Гадамером «эстетическому сознанию» как ограниченному и столь же подверженному традициям «методологического сознания». «... Культурная форма эстетического сознания точно так же блекла в наших глазах, — пишет Гадамер, — как культурная форма исторического сознания, мыслившего «мировоззрениями». Напротив, все высказанное как искусством, так и великими философами заявляло о своих правах на истину, и это требование своих прав, пусть хаотичное, нельзя было отвергнуть — никакой «историей проблем» нельзя было нейтрализовать его, нельзя было заставить его склониться перед законами методичной научности» [4]. Опыт искусства шире и глубже того, что можно сказать о нем, он прорывается из историчности и ситуационности его создания к вечности, неся в себе элементы подлинной жизни социума. Рассмотрев значение герменевтики в сфере искусства, Гадамер перешел к вопросу о ее роли в науке.

Важной проблемой для классической герменевтики, определившей становление самой герменевтики как науки, являлась *проблема адекватности интерпретации иной культуры* — иноземной или древней (античной), входящей в качестве элемента в современную культуру (скажем, роль римского права в правовой культуре XIX века). Основным условием подобной адекватности виделся отказ от исторической позиции исследователя. Гадамер, развивая мысль Хайдеггера о принципиальной и непреодолимой историчности человека, развенчивает иллюзии подобного «исторического объективизма». «Подобное требование, — пишет он, — это скорее предпосылка историзма, утверждающая, что мы должны погрузиться в дух изучаемой эпохи, должны мыслить

ее понятиями и представлениями, а вовсе не своими собственными, чтобы таким образом добиться исторической объективности».

Позиция полного абстрагирования от исторических и культурных условий развития социокультурных феноменов, в которых существует исследователь, невозможна и не нужна: нельзя понять то, к чему не имеешь отношения. «В действительности же речь идет о том, чтобы познать отстояние во времени как позитивную и продуктивную возможность понимания. Это вовсе не зияющая бездна, но непрерывность обычаев и традиции, в свете которых является нам всякое предание. Не будет преувеличением говорить здесь о подлинной продуктивности свершения». Таким образом, для Гадамера важно подчеркнуть, что традиция не противостоит исследованию, как некий набор сведений или фактов, она требует деятельного участия. Поэтому Гадамер говорит о «действенно-историческом сознании». Кроме того, он утверждает, что «в сфере наук о духе невозможно говорить о равном себе объекте исследования в том смысле, в каком мы с полным правом говорим о нем применительно к наукам о природе... Относительно наук о духе скорее следует сказать, что исследовательский интерес, обращаясь к преданию, каждый раз совершенно особым образом мотивирован здесь современностью и ее интересом».

Основанием для возможности понимания является, по Гадамеру, «общность дела» — согласие по поводу того, о чем говорит предание, документ эпохи, к примеру, текст закона. Но поскольку Гадамер отдает себе отчет, что нельзя говорить о сохранении «живой традиции», связывающей нас, например, с античной культурой, что «связь с этим делом не может быть тем самоочевидным и несомненным единством, которое имеет место в случае непрерывно длящейся традиции», то требуется иная предпосылка, обеспечивающая это единство. Такой предпосылкой Гадамер считает язык. Язык Гадамер, вслед за Хайдеггером, определяет как универсальную среду, в которой существует и человек, и его культура, в которой осуществляется историческое предание. Универсальность языка предопределяет универсальность понимания феноменов культуры, если культура будет представлена как текст.

Язык у Гадамера, как и у Хайдеггера, есть та среда, то пространство, где осуществляется собеседование, истолкование, диалог. *Текст* именно потому поддается истолкованию, интерпретации и пониманию, что «язык — это универсальная среда, в которой осуществляется само понимание. Способом этого осуществления является истолкование». Эта универсальность языка отражает изначальную его причастность к природе смысла. Язык, кроме того, не представляет собой некое изначальное и неприкосновенное целое, которое не способно измениться. Язык насыщен переживаниями и духовным опытом предшествующих поко-

лений. В языке становится видимой та действительность, которая возвышается над сознанием индивидуальностей. Сам по себе языковой опыт культуры, по словам Гадамера, абсолютен, он возвышается над нашим конкретным существованием и охватывает любые отношения, любые социальные взаимосвязи. Языковой опыт предшествует всему тому, что мы познаем и высказываем: «Основополагающая связь между языком и миром не означает поэтому, что мир становится предметом языка. Скорее то, что является предметом познания и высказывания, всегда уже окружено мировым горизонтом языка».

Несмотря на то, что язык как универсальная среда обладает универсальностью, а следовательно, подчиняющим индивидуальное характером, все же процесс понимания у Гадамера сохраняет определенную свободу личности. Взаимоналожение горизонтов понимания, которое осуществляется в процессе герменевтического прочтения текста (скажем, текста закона), осмысливается им как незамкнутое событие, как продолжающийся и никогда не могущий быть завершенным диалог. Таким образом, у Гадамера герменевтика имеет определенный *методологический статус*, который позволяет ей выступать своего рода методологией познания. Она есть не только понимание и интерпретация того или иного текстового материала, но есть познание и самопознание личности и общества. Герменевтикой «контролируется» тот массив знания (гуманитарные науки и искусство), который не может быть постигнут и осмыслен исходя из точных наук. И эта область человеческого познания обеспечивается своей совершенно своеобразной методологией. Герменевтика есть познание и самопознание человека, его места в мироздании, его истории, его культуры, она касается наиболее значимых для человека областей его существования. С этой точки зрения, герменевтика позволяет учитывать тот иррациональный момент, который всегда имеет место в общественных отношениях и который должны по-своему отражать гуманитарные науки, включая и науку о праве и государстве.

§ 2. Герменевтика как один из методов юридической интерпретации

Герменевтика Дильтея и Гадамера познакомила юридическую мысль с идеями о том, что любое смысловое понимание происходит в рекурсивном процессе: надо всегда что-то знать, чтобы иметь возможность что-то понять. Никто не может откладывать свое знание или, как это называется в герменевтике, откладывать свое предварительное понимание. Мы понимаем высказывания другого в свете того, что уже знаем. К тому же, мы извлекаем из каждого высказывания что-то новое, что и принимаем к сведению. Мы можем охватить с первого раза целое, но увидим только одну его часть. Понимание наступает

тогда, когда мы представляем картину в целом. Наше представление о целом изменяется с каждой новой деталью, которую мы принимаем к сведению. Это и есть знаменитый герменевтический круг.

Хайдеггер описывал герменевтический круг как понимание текста от предвосхищенного результата предварительного понимания, которое остается определенным. Круг целого и части не приводит к развязыванию в законченном процессе понимания, а только к исполнению. Круг — это не формальная природа, он ни субъективен, ни объективен, он описывает процесс понимания как взаимосвязь традиций и направления процесса толкования. Антиципация смысла, которая управляет нашим пониманием текста, это не действие субъективности; она определяется общностью, которая нас соединяет с традицией. Круг понимания — это не методический круг, так как он описывает онтологический структурный момент понимания [5].

Юристы прежде всего должны понимать, что имеют в виду правовые тексты. В этом отношении правовая наука — это сугубо герменевтическая наука. Текст никогда не может быть полностью понятым. Кто хочет правильно понять, всегда должен уже знать, что хочет сказать автор текста. Он должен вносить свое понимание значения текста, оставаясь вместе с тем на твердой почве объективности. Не существует никакого необоснованного процесса понимания. Это результат неизбежной циркуляции всех процессов мышления и высказывания суждения, как это описывается в теоретических языковых экскурсах. Для понимания сообщений всех видов это значит: толкователь должен знать язык автора текста. Он должен попытаться реконструировать те намерения, которые побудили автора к его высказыванию. Он должен стараться собственные представления, которые могли направить истолкование в другое направление, по возможности придержать.

К примеру, статья закона определяет цвета государственного флага Российской Федерации. На первый взгляд речь идет о высказывании с ясным значением. Предложение содержит по меньшей мере три дополнительных компонента, которые далеко не «сами собой разумеющиеся», но которые понимаем только мы, так как мы знаем разъяснение. Во-первых, речь идет не о высказывании, а о нормативно обдуманном предложении, когда хотят довести мысль о том, что государственный флаг Российской Федерации должен содержать названные цвета. Этот нормативный элемент заимствует обстоятельство, что это предложение не из исторического описания, а из правового закона. Толкование слова должно вести только к сокращению по содержанию. Во-вторых, читателю не приходит в голову представить себе флаг, покрытый точками или с цветными кругами; он четко представляет себе распределение трех цветов в форме поперечных полос, так как он знает, как эти

цвета всегда располагаются. В-третьих, нет сомнений, что речь может идти только о России как о «федерации». Такое понимание не может проистекать только из содержания дословного текста. Для понимания существенно то, что речь идет о статье закона.

Каждое высказывание находится во взаимосвязи и получает, исходя из нее, свое значение. Каждая попытка толкования руководствуется уже известными представлениями о контексте. Такие представления называются предварительными пониманиями. Понятие «предварительного понимания» является отправной точкой в герменевтике. Наше предварительное понимание, от которого мы не можем никогда освободиться, позволяет нам, определяя значение предмета, уже иметь какую-то гипотезу. Поэтому тот, кто хочет понять текст, всегда совершает, используя выражение Гадамера, проектирование.

При истолковании текста закона, мы создаем новые лингвистические высказывания, которые со своей стороны способны к толкованию процесса понимания происходящего. В то время как мы пытаемся понять историю становления закона, мы сами создаем историю. Здесь герменевтический круг является полным: понимание проистекает из предварительного понимания. Между тем, пытаясь понять закон, мы сами способствуем осмыслению закона и его истории. Каждый новый процесс понимания исходит из процесса предварительного понимания. Поэтому герменевтика учит, что отправная точка любого осмысления — это историко-критическое истолкование. Оно пытается по возможности объективно актуализировать незнакомые смысловые высказывания, а именно: при помощи знания и при участии процессов предварительного понимания. Оно преследует цель восстановить смысл из обстоятельств возникновения текста, исходя из суждений автора и его непосредственных современников, то есть восстановить первоначальный смысл. С юридической точки зрения историко-критическое толкование становится генетическим, историко-социальным или догматическим истолкованием первой ступени субъективного осмысления.

Историко-критическое осмысление имеет целью восстановление оригинального значения текста. Юрист должен, как правило, разрешить проблему, то есть расследовать дело. Только историк права занимается историко-критическим осмыслением, которое является для него самоцелью. Для разрешения практических задач оно образует исходный пункт. Если историко-критическое осмысление само по себе ведет к определенному результату, то в случае интерпретации текстовой нормы процесс осмысления должен быть определенным образом упорядочен и юрист должен решить, может ли он воспринимать это как обязательный юридический текст с таким смыслом.

Юриспруденция, будучи догматической гуманитарной наукой, не является «свободной», как, к примеру, философия или филология. Толкователь стихотворения может отойти полностью от мыслей поэта и привнести в понимание текста свои собственные идеи. Для юристов же истолкованные тексты — это обязательное предписание. Они занимаются осмыслением с требованием отыскать в тексте «правильный», «соответствующий» смысл. В качестве метода могут служить основы истолкованного по всем правилам искусства текста, которые были сформулированы еще в XIX веке немецким юристом Шлирмалером. В немецкой юридической литературе эти основы традиционно указываются как «каноны» осмысления. В новейшее время юристы ссылаются на всеобщую герменевтику. Так, Савиньи перенял в свое учение о методе ряд общих правил осмысления.

Однако отметим, что в общем и целом толкование закона сходно с толкованием другой выражаемой мысли. Особенность юридического истолкования обнаруживается тогда, когда мы разделяем его процесс на составные части. Таким образом, можно выделить четыре основных элемента юридического истолкования: грамматический, логический, исторический и систематический. Правила истолкования опираются на все эти ступени. Прежде всего они помогают при восстановлении изначального смысла текста. Поэтому герменевтика предполагает обязательное включение в систему юридической методологии методов историко-правового анализа. Не случайно, что именно представители исторической школы права, начиная с Савиньи и Пухты, были в числе первых, кто обратился и к систематическому анализу роли истории в становлении права, и к вопросам взаимосвязи права и языка.

В настоящее время исторические исследования еще сравнительно редко связываются с конкретным анализом государственно-правовых явлений. Не отработана в достаточной мере методика конкретных историко-сравнительных правовых исследований. В силу этого методология сравнительно-исторического правоведения носит в большей мере дедуктивный, чем индуктивный характер.

Накопление собственного историко-юридического опыта значительно расширяет объективные основания применения отечественным правоведением методологии исторического анализа. С этим связано и возросшее внимание к теории исторического и сравнительно-исторического методов, своеобразной метатеории, где сравнительно-исторический метод предстает как объект изучения с точки зрения его потенциальных возможностей, социальной направленности, задач и соотношения с другими частно-научными методами и т. п. Теория сравнительно-исторического правоведения может также строиться на

основе обобщения опыта, полученного юридической компаративистикой за время ее существования. Сравнительная история права складывается из теоретико-методологических установок и суммы конкретных историко-сравнительных исследований, преследующих как научно-познавательную, так и практическо-прикладную цель.

Широкое применение методологии исторического анализа в юридических исследованиях неизбежно приводит к накоплению значительного методологического и эмпирического материалов, требующих своего обобщения. Разработка общей теории сравнительно-исторического метода может строиться на основе обобщения опыта, полученного юридической компаративистикой. В связи с этим встает ряд проблем, возникающих при взаимодействии таких научных дисциплин, как сравнительное правоведение и история права. В целом они сходны и в случае обращения сравнительного правоведения к истории права, и при использовании историей права сравнительных методов исследований. С точки зрения сравнительного правоведения основополагающим принципом является использование историко-юридических исследований при сравнении правовых институтов или даже целых правовых систем.

Так, юридическая компаративистика основана не только на изучении положений действующего законодательства, но и истории его развития, при этом между сравнительным правоведением и историко-правовыми исследованиями возникает тесная взаимозависимость. Другим важным аспектом корреляции этих наук является использование сравнительного метода в рамках истории права. Представители любой юридической науки заинтересованы в проведении сравнительных исследований. Это обстоятельство, в первую очередь, касается истории и теории права, так как любой историк и теоретик права, проводя исследования, постоянно обращается к сравнениям. Работы русских юристов, посвященные проблемам местного самоуправления, показывают это со всей убедительностью.

Очевидно, что закономерности эволюции законодательства того или иного государства, его институтов общественного самоуправления, можно понять только в сравнении с законодательствами и опытом других государств, на фоне их взаимосвязи и взаимного влияния. Такой подход позволяет прийти к более взвешенным оценкам исторических событий, выявить тенденции их развития, а также механизмы эволюции. Благодаря использованию сравнительного метода, можно выявить комплекс факторов, влияющих на правовую эволюцию (социальная структура, экономические условия, воздействие иных правовых систем и др.), а также показать воздействие собственного законодательства на другие правовые системы.

Важно отметить, что сравнительный метод в изучении государства и права возник как метод по преимуществу сравнительно-исторический. При этом в сравнительном методе некоторые авторы предлагают выделить две основные ветви: синхронический метод, когда сравниваются два или более объекта одновременно, и диахронический метод, когда прослеживается эволюция объекта во времени, то есть он рассматривается в развитии. На сегодняшний день сравнительно-исторический метод в правоведении применяется не только в чисто исторических дисциплинах, где он составляет основу методологии (в истории государства и права России, истории правовых и политических учений и т. п.), но и в отраслевых дисциплинах права. В последнем случае он имеет не только познавательное, но и сугубо практическое значение, так как, изучая теорию государства и права, или историю отрасли права, или историю какого-либо правового института, мы устанавливаем общие законы и тенденции их развития, зная которые, можно сформулировать обоснованные предложения по совершенствованию действующего законодательства, принципов деятельности государственных органов и институтов общественного самоуправления. Лишь изучая право в его развитии, в его взаимосвязи и взаимодействии с материальными и духовными сторонами жизни общества, можно адекватно понять сущность права и его отдельных институтов и норм.

Впрочем, взаимоотношения сравнительного правоведения с историей права не являются столь гармоничными, как это могло бы показаться на основе вполне очевидной необходимости их тесного взаимодействия.

Дело в том, что сравнительное правоведение предусматривает сравнение различных правовых систем, существующих одновременно, т. е. синхронно, а не возникающих диахронно. Следовательно, с этой точки зрения, сравнительное правоведение изучает правовые системы, существующие одновременно в какой-то ограниченный исторический период, в то время как история права — правовые системы, развивающиеся во времени. Поэтому теория права и государства, опирающаяся на опыт сравнительного правоведения и на опыт истории права, обязана учитывать особенности этих научных подходов. Резюмируя сказанное, отметим, что методология исторического анализа, применяемая в области права, обладает широкими познавательными возможностями, имеет мощный аксиологический и праксиологический потенциал. Она позволяет глубоко раскрыть сущность исследуемых государственно-правовых явлений даже в тех случаях, когда она неочевидна. Тем самым она позволяет на основе имеющихся фактов выявлять, с одной стороны, общее и повторяю-

щееся, необходимое и закономерное, а с другой — качественно отличное, заполняя пробелы в теоретическом построении. Далее. Историческая методология дает возможность выходить за пределы изучаемых государственно-правовых явлений и на основе аналогий приходить к широким историческим обобщениям и параллелям. Это особенно важно в такой переломный период развития, как тот, который проходит сегодня наша страна. Кроме того, историческая методология допускает, и даже предполагает, применение других общей частнонаучных методов исследования, поскольку ни один из научных методов не действует изолированно, но всегда лишь во взаимодействии с другими методами. Также следует иметь в виду, что творчество правоведа, выбор методологии, цели исследования имеют многофакторную детерминацию, в конечном итоге обусловленную социальными факторами.

Таким образом, процесс понимания рассматривается с исторической точки зрения; не следует проводить различие между субъектом, которого надо в настоящее время понять, и объектом, текстом или другим смысловым высказыванием, в котором речь идет о понимании. Дифференциация «субъект-объект» в процессе понимания — это только абстракция. Интерпретатор связан со своим объектом (темой, предметом, сюжетом). Поэтому исключается ориентированный поиск смысла, который может ложно утвердить смысл из объекта понимания.

Из теоретическо-правового анализа герменевтики вытекает понимание герменевтического круга как методологической проблемы. Эта проблема исследовалась в книге Эссера о «Предварительном понимании и выборе методов в отправлении правосудия». Исходным положением здесь стал тот факт, что отсутствует четкая иерархия юридических методов толкования. На второй ступени толкования для восстановления обдуманного инициатором сообщения смысла и придания тексту актуального «соответствующего» смысла используют различные методы толкования нередко расходящихся последствий. Результат зависит от выбора метода толкования. Для этого выбора не существует достоверного «мета»метода. В данном случае Эссер приводит утверждение о том, «что наше академическое учение о методе не предоставляет судье ни помощи, ни контроля».

Юрист, имеющий определенную практическую задачу, в частности расследование происшествия, по мнению Эссера, имеет свое представление о «справедливом» решении, прежде чем он пробует толковать закон при помощи традиционных методов. Это представление основывается на препозитивных убеждениях правильности интерпретируемого текста, которые складывались в процессе истории. Тогда

стоит проверить, является ли найденное решение «способным к согласию» и «убедительным».

На этой ступени определяются «критерии справедливости и убедительные точки зрения на разрешение», на поиски, исходя из решения: найденное представление справедливого решения определяет затем выбор метода толкования и результат толкования. Интерпретатор оставляет открытым вопрос, какое решение дела вытекает из закона, какие ходовые методы толкования и признанные авторитетные источники привлекаются для того, чтобы показать, что уже найденное решение может согласовываться с позитивным правом. Необходимо сознательное действие для предварительного понимания, с тем чтобы достичь открытой дискуссии и формирования согласия как в толковании юридического текста, так и в решении практической ситуации, возникающей, скажем, в рамках юридической конфликтологии.

Заметим, что уже в обыденном языке находится множество предварительных установок понимания мира, общества, человека. На это, в частности, обратили внимание представители феминистских теорий права, указав на то, что язык разделил сферу работы: для мужчин на должностных лиц и собственников и женского труда — сферу семьи и очага. Феминистки полагают, что, поскольку наименования и язык создаются мужчинами, мужчина предстает как определенная человеческая норма, даже если об этом открыто и не говорится. Кроме того, указывают они, тот факт, что мы не замечает этот «солипсизм» мужской нормы, ведет к тенденции, наблюдаемой сейчас среди юристов, созданию общих юридических правил, ориентированных на эту норму. Квалификация и профессиональный опыт передают юристам представление правовых норм и принципов, в которых отражен опыт многих поколений. Социология права обратила особенное внимание на «происхождение» юристов из верхнего и среднего слоев общества, «классовое положение» которых выступает в качестве условия предварительного понимания. Отметим еще раз, что предварительное понимание не является с самого начала чем-то негативным, что следует исключить из практики юридической интерпретации.

Герменевтический способ понимания и истолкования реальной действительности основан на проникновении не только во внешне выраженный (объективный), но и в субъективный мир, когда толкование происходит с учетом позиций интерпретатора и индивидуальных особенностей языка автора. Ф. Шлейермахер указывал на то, что главная задача герменевта заключается в том, чтобы «суметь, исходя из собственных умонастроений, проникнуть в умонастроение автора, которого собираешься понять». То есть герменевтический подход предполагает активную роль человека (человеческого фактора) в по-

знании вообще и интерпретационной деятельности в частности, необходимость выяснения мотивов, целей и намерений авторов текста, а также исторической обусловленности и подготовки и написания данного текста. П. Рикер, например, пишет: «Всякое чтение текста само по себе связано с quid, с вопросом о том, «с какой целью» он был написан, и всегда осуществляется внутри того или иного общества, в той или иной градации или того или иного течения живой мысли...».

Важное значение в герменевтике придается идее о понимании и объяснении как реконструктивном процессе, в ходе которого для правильного уяснения смысла и значения текста интерпретатор реконструирует его и логически преобразует. Это позволяет подойти к проблеме юридического толкования с кибернетической и информационной точек зрения.

Можно говорить о двояком характере понимания правовой объективности в современной герменевтике: а) объективность предмета толкования в смысле его «фактичности»; б) объективность самого акта понимания. Последний — не просто своеобразная методологическая операция, а фундаментальная характеристика права, нечто, определяющее его существование, даже в большей степени, чем мышление.

Гадамер исходит из того, что «изначально герменевтический феномен не является проблемой метода», однако он все-таки выделяет несколько основных методологических правил в своей герменевтике, из которых первоначальным является требование: исходить из самой сути предмета интерпретации и ею же подтверждаться.

Одна из основных идей герменевтики состоит в том, что суть всякого социального и социально-правового феномена и его объективности могут быть поняты только исходя из временности, историчности существования. Характерной особенностью герменевтического подхода является признание изменчивости и преходящности всех формообразований человеческого бытия. Для уяснения сути последнего и объективности его понимания Гадамер вводит понятие «история воздействий», которое выражает непрерывность и преемственность нашего социального и личностного существования. Стремясь понять какое-либо историческое явление, социальное отношение, включая отношения интерсубъективности и права, и находясь на определенной временной дистанции, мы всегда оказываемся под «влиянием истории». «Власть истории над конечным человеческим сознанием в том и состоит, что она проявляется даже там, где человек, уверовав в свой метод, отрицает собственную историчность». Это обстоятельство определяет наше понимание любых исторических явлений.

Для герменевтики одним из главных условий объективности понимания права является осознание исторической обусловленности ис-

следователя и его предмета. При этом важное значение имеет такой элемент, как временное «отстояние». Последнее есть непрерывность обычаев и традиций, в свете которых нам представляется всякое культурное образование, служащее фундаментом права. Объективное понимание — и опыт исторической науки подтверждает это — достижимо лишь при наличии определенной исторической дистанции, подлежащей продумыванию и осознанию.

Временная дистанция, согласно герменевтике, разрешает проблему дифференциации предрассудков вплоть до рефлективного содержания правового сознания, заданного исторической традицией. Отходя от просвещенческого подхода к проблеме предрассудков, где они носили чисто субъективный характер и являлись источником заблуждений, Гадамер правомерно полагает, что они — продукты нашего исторического бытия и, в той или иной мере, определяют объективность процесса понимания права. Подлинно историко-правовое понимание обязано не только учитывать историчность человеческого бытия вообще, но и, согласно герменевтическому подходу, мыслить свою собственную историчность. Такая саморефлексия дает возможность через свою историчность увидеть историчность исследуемого предмета, в данном случае — правового феномена. В этом — смысл и суть гадамеровского историзма как важной предпосылки объективности понимания социальных феноменов. Действительно, в познании социально-исторического мира понять нечто как таковое можно только «через понимание путей его становления» и в «мыслящем опосредовании с современностью».

Здесь нужно еще раз вспомнить, что в герменевтике Гадамера язык является той универсальной средой, в которой осуществляется процесс понимания. Выводя универсальный характер языка из его естественной принадлежности человеку, социальная герменевтика исходит из того, что языковое отношение к миру намного шире чисто логических суждений, и раскрывает во всей полноте глубокие социальные взаимосвязи.

Языковая деятельность не опредмечивает мир только по типу научного познания. В герменевтике Гадамера речь идет о целостном отношении человека к миру, выражающемся в языке, а не только о «мире физики», «мире биологии», «мире религии», «мире права» и других частных мирах. Человек живет в определенном совокупном мире, а не в отдельных его областях, тем самым адекватный языке способствует более целостному, следовательно, более объективному пониманию мира во взаимосвязи всех его граней.

Однако язык у Гадамера рассматривается не только с точки зрения его онтологического статуса, т. е. как особая реальность, внутри ко-

торой человек себя застает, но и в методологическом аспекте, поскольку посредством языка достигается знание о мире, других людях, об обществе, традициях, праве и о себе самом.

В связи с этим важное значение в герменевтике приобретает вопрос о понятийности всякого понимания, поскольку последнее не может обойтись без «мыслящего разума». Универсальность языка идет у Гадамера нога в ногу с универсальностью социального разума. В языке раскрывается исконная сопринадлежность человека и социума, не позволяющая до конца объективировать последний по типу научного познания. В рамках гадамеровской герменевтики возникает новое содержание понятия объективности, которое не отделяет субъекта от объекта, подобно модели классического рационализма, а требует рассматривать то или иное явление сквозь призму сопричастности исследователя, его предмета и мира, в котором они находятся и который имеет языковую оформленность.

С этой точки зрения, герменевтический метод, как нам кажется, позволяет решить старую проблему, наиболее ярко и последовательно выраженную русской философией права. А именно: проблему сочетания постоянно сохраняющегося элемента иррациональной стихии в социуме и необходимости его рациональной интерпретации, которая диктуется идеалом научного познания, особенно в сфере наук о праве и государстве.

Герменевтика Гадамера в этом плане представляется нам перспективной, потому что она стремится связать хайдеггеровскую философию с рациональным мышлением, объединить в новом синтезе «речь» и «логос», герменевтику и диалектику. В решении указанной проблемы — сочетания стихии социума и логичности социальной теории, включая искомую гармонию иррациональных общественных процессов и строгой разумности норм права, диалектичность герменевтики Гадамера обнаруживает себя как многоплановая. Это находит свое отражение в диалектическом характере герменевтического опыта как целостного и противоречивого процесса; в логике вопроса и ответа, лежащей в основе языковой деятельности; в диалектике сопричастности языка и социального мышления; в конкретности истолкования как конечном выражении бесконечности смысла; в историческом подходе к пониманию и т. п.

Необходимость углубленного исследования столь сложного социального феномена как право сегодня заставляет правоведов все активнее обращаться к разработке вопросов интерпретации в сфере правовых понятий, уяснения правовых норм, совершенствования юридической терминологии. Во многом именно методологическая разработка данных вопросов в аспекте юридической герменевтики по-

зволяет интегрировать различные способы исследования права интерпретации как реального феномена теоретического мышления и систематизировать знание о нем.

Литература:

1. Хайдеггер. М. Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 103.
2. Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Критика практического разума. СПб., 1996. С. 106.
3. Гадамер Х. Г. Истина и метод. М., 1988. С. 39.
4. Гадамер Х. Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 10.
5. Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 260, 300.

ГЛАВА 21.

ВЗАИМООТНОШЕНИЕ НАУКИ И РЕЛИГИИ В ПОЗНАНИИ МИРА: ОТ КОНФРОНТАЦИИ К ДИАЛОГУ

§ 1. Об историческом развитии взаимоотношений науки и религии

Известно, что наука и религия, а также философия, искусство и обыденное сознание людей имеют много общего между собой, поскольку все они являются формами духовной деятельности человека, средствами познания человеком мира и самого себя. Но в процессе своего оформления, становления и исторического развития каждая их них вступала в сложные, противоречивые и нередко конфликтные отношения с другими. Особенного накала достигали отношения противостояния между наукой и религией — двумя наиболее могущественными формами сознания. Такое положение сложилось в результате действия ряда исторически обусловленных объективных и субъективных причин.

Означает ли это, что так должно быть вечно? Совсем нет, так как действие этих причин ослабевает и появляются новые факторы, а человек нуждается не только в знаниях, но и в вере. Так, великий М. В. Ломоносов (1711—1765) очень выразительно высказался на эту тему: «Наука и вера суть две сестры родные, дщери одного Всевышнего Родителя, и никогда между собою в распрю придти не могут, разве кто из некоторого тщеславия и показания своего мудрования на них вражду всклепнет» [1]. Выдающийся ученый В. И. Вернадский (1863—1945) писал: «Как христианство не одолело науки в ее области, но в этой борьбе глубже определило свою сущность, так и наука в чуждой ей области не может сломить христианскую или иную религию, но ближе определит и уяснит формы своего ведения» [1].

Для целей нашего рассмотрения нет необходимости вдаваться во внутрирелигиозные различия, достаточно говорить о религии в целом; отдельные религиозные традиции будут указываться только для конкретизации ссылок. *Под религией будем понимать прежде всего те учения, которые были принесены людям основателями мировых религий. В этих учениях говорится о сущности мироздания, о смысле жизни человека, о принципах достойного поведения и путях воплощения этих принципов в действительность, причем все это дается со ссылкой на Бога как на всемогущего, всезнающего, всемилостивого Творца.* Религия предполагает веру в высшие, абсолютные ценности, в существование души, составляющей сущность человека, в то, что че-

ловек получает справедливое воздаяние за содеянное им на земле и что его душа, после смерти тела, продолжает жить в ином мире. Смысл религии (religare — соединять) — в установлении личностной связи человека с Богом (по вертикали) и с окружающими людьми и миром (по горизонтали).

Следует отметить, что в своей глубинной сути все религиозные учения проповедуют одни и те же духовные ценности (о любви к Богу и ближнему, о добре, милосердии, смирении, прощении и т. д.). Отличаются они друг от друга главным образом в тех аспектах, которые отражают особенности соответствующих эпох и культур, в которых эти религии зародились. В этом смысле можно считать, что отдельные религии являются составными частями единой религии, возникшей в глубокой древности, последовательно развивающейся и уходящей в будущее.

Упомянем также, что религиозная истина, как и истина научная, является относительной, хотя предписания религии и являются абсолютными для ее последователей. Относительный характер религиозной истины обусловлен тем, что она возвещается людям поэтапно в виде следующих друг за другом откровений, в которых учитываются нужды людей и их способность «вместить» даваемое.

По аналогии с религией науку здесь будем рассматривать в целом, выделяя отдельные ее области лишь в случаях конкретных примеров. *Под наукой будем понимать рационально-теоретическую систему знаний и деятельности по исследованию природы, общества, человека и техники. Наука разрабатывает модели, в той или иной степени адекватно описывающие доступную ей реальность.* Она представляет собой средство раскрытия сущностных сил и способностей человека, раздвигающее рамки его природной ограниченности.

Рассмотрим сначала, что говорится в вероучениях основных мировых религий о значении человеческого разума, учения и науки.

В буддизме, например, превозносится разум и осуждается невежество, причем делается это в решительных и образных выражениях: «Если смотреть на мир глазами, ослепленными мраком невежества, мир покажется бессмысленным и неправильным». В нем же предполагается сочетание веры и разума по принципу их взаимного дополнения: «Вера — лучший друг человека, а разум — его лучший проводник».

В учении христианства, записанном в книгах Библии, хотя и нет прямого упоминания о науке и о научных истинах, но многократно подчеркивается важность знаний и учебы. Иисус Христос так наставлял апостолов: «... будьте мудры, как змии, и просты, как голуби» (Мф. 10:16). Он также обещал своим ученикам: «И познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Иоан. 8:32). Главное же состоит в

том, что учение Иисуса Христа само есть ценное знание, на которое могут и сейчас надежно опереться такие науки о человеке и обществе, как психология, педагогика, социология.

В учении ислама, изложенном в Коране, признается важность знания вообще и науки в частности: «Вы должны почитать науку и должны быть далеки от всякого мракобесия!.. Чернила ученого и кровь мученика имеют перед Небом одинаковую ценность».

Таким образом, можно видеть, что в вероучениях мировых религий нет отрицания важности разума и знаний и нет каких-либо оснований для гонений на науку. Естественно, что современные религиозные течения, как правило, признают важность науки, необходимость полноценного образования для своих последователей, а также целесообразность диалога с представителями науки. Так, в религии Бахаи для пояснения того, как наука и религия соотносятся между собой, используется образ двух крыльев: «Религия и наука — два крыла, на которых взмывает в высоту человеческий разум и развивается человеческая душа. Нельзя лететь на одном крыле. Если человек попытается полететь, опираясь лишь на крыло религии, он быстро угодит в трясину суеверий; если же он полетит лишь на крыле науки, то также не продвинется, но упадет в беспросветное болото материализма». Заметим, что под материализмом здесь подразумевается ограниченный взгляд, признающий исключительно материальное, а также образ жизни, ориентирующийся лишь на развитие материальной сферы.

Таким образом, многие деятели как науки, так и религии приходят к выводу о том, что эти два вида проявления человеческого духа составляют два пути познания единой истины и поэтому они могут и должны быть в гармонии друг с другом по принципу взаимного дополнения. Следует, однако, отметить, что такого рода взвешенный и реалистический подход не является общепризнанным и что достаточное число представителей этих двух областей отрицают возможность или целесообразность взаимных контактов или сотрудничества.

Хотя в исходных религиозных учениях ничто не предвещало противостояния с наукой, но в своей практической деятельности люди далеко отклонялись от того, что им было предписано в этих учениях. В результате этого история религий оказалась столь драматичной и полной разного рода конфликтов, в том числе и с наукой. Рассмотрим кратко историю взаимоотношений религии и науки на разных стадиях их развития на примере христианства.

Уже в начальный период существования христианства стали возникать разногласия в понимании учения и в интерпретации священных текстов, осложненные столкновением интересов отдельных личностей и групп. Началась борьба с разномыслием и ересями, а также с

теми научными воззрениями, которые противоречили принятой церковной доктрине.

Крайняя и даже парадоксальная точка зрения на соотношение веры и разума была сформулирована одним из основателей христианского богословия Тертуллианом (II—III вв. н. э.): «Верую, потому что абсурдно». Действительно, с позиций критического разума невозможно принять (в той их буквальной интерпретации, которая была принята тогда церковью) такие положения, как библейская картина сотворения мира, сотворение человека, триединство Бога, богочеловечность Иисуса Христа и многое другое. Последователи «линии Тертуллиана» видели в этом вызове разуму подтверждение божественной природы догматов, стоящих выше разума. Например, основатель Реформации М. Лютер (1483—1546) называл разум «блудницей дьявола», мешающей вере в Бога.

Иная точка зрения выдвигалась Кл. Александрийским, современником Тертуллиана, стремившимся примирить веру и разум, сделать веру сознательной и подкрепить ее догматы достижениями светской философии, опирающейся на научные данные. «Линия Климента» получила основательное развитие в трудах крупнейшего средневекового богослова Фомы Аквинского (1225—1274), который выступил с идеей гармонии веры и разума. Его учение и ныне считается официальной философией католической церкви. Фома считал, что разум человека божественен по своей природе, и поэтому он призван обосновывать и подкреплять истины веры. Используя эти идеи в собственных интересах, средневековая церковь старалась превратить философию и науку в служанок богословия.

Сосредоточив в своих руках огромную духовную, а зачастую и светскую, власть, церковь установила контроль за деятельностью ученых, запрещала им заниматься теми исследованиями, которые, как казалось ее иерархам, могли поколебать религиозную картину мира, а также преследовала инакомыслящих. Вот несколько характерных примеров. В 1163 году Римский Папа Александр III издал буллу о запрете «изучения физики или законов природы». Спустя столетие Папа Бонифаций VIII запретил анатомирование трупов и химических опытов. В XIII веке католическая церковь создала инквизицию — трибунал для расправы с еретиками, просуществовавший до начала XIX века. К еретикам в ту пору приравнивались и ученые, нарушавшие церковные запреты в своей научной деятельности.

Жестокости инквизиции хорошо известны, так что нет необходимости на них останавливаться, тем более, что они подверглись всеобщему осуждению, в том числе, и со стороны церкви. К тому же следует учитывать, что имели место конфликты не столько религии с нау-

кой, сколько церкви со свободомыслящими учеными, которые сами далеко не всегда были атеистами.

Обратимся теперь к истории нашей страны. Отрадно отметить, что в России гонения на ученых не достигали сколько-нибудь значительного размаха. Русское православие не знало инквизиции, хотя и не покровительствовало свободомыслящим ученым. Существенное значение имело то обстоятельство, что у истоков российской науки был сам император Петр Великий. Он основал первый научный музей и приступил к организации Академии; он, в частности, утверждал, что «пора перестать считать нас варварами, пренебрегающими наукой». Церковь же в результате петровских реформ была вынуждена следовать в русле политики государства. И все же определенные трения возникали, так что Ломоносову даже пришлось публично выступить с таким требованием: «Духовенству к ученым, правду физическую для пользы и просвещения показующим, не привязываться, а особливо не ругать наук в проповедях».

Беспристрастное рассмотрение исторического развития взаимоотношений религии и науки позволяет подвести следующие предварительные итоги:

— в начальный период своего развития монотеистические религии объективно оказали заметную услугу науке тем, что своими учениями они освобождали человеческую мысль от языческих суеверий и заблуждений, свойственных политеизму;

— по мере усиления своей власти религиозные и светские лидеры стали настойчиво проводить политику, направленную на подчинение науки церкви и преследование непокорных;

— такая политика нанесла значительный ущерб естественному ходу развития науки и замедлила его, но все же не смогла ни остановить его, ни направить по угодному церковникам руслу.

С конца XVIII века, а именно, с начала эпохи Просвещения, начинается довольно длительный период критики установившихся религий со стороны науки и быстрого нарастания атеистических настроений. Теперь уже церковь вынуждена отражать атаки и переходить к обороне в попытке хотя бы частично сохранить свое влияние. В этом ей содействовали известные издержки атеизма и материализма, которые становились объектом заслуженной критики.

Начиная с середины XIX века, наблюдается стремительное развитие науки и техники, в результате чего позиции науки становятся незыблемыми и ее авторитет — непререкаемым. Она действительно выходит на передний край культуры и становится во главе прогресса. В качестве норм научного мировоззрения утверждаются материализм и атеизм, который, по словам Карла Маркса (1818—1883), «есть *отрицание бога*, утверждающее посредством этого отрицания *бытие человека*».

К сожалению, в науке, как и в свое время в религии, возникли и стали постепенно укореняться претензии на всемогущество и на способность решать любые вопросы. Начало этой склонности к чрезмерному самомнению было положено значительно раньше. Так, основоположник научного метода Рене Декарт (1586—1650), французский математик и философ, восклицал: «Дайте мне материю и движение, и я создам мир». Ему вторил великий Иммануил Кант (1724—1804): «Дайте мне материю, и я покажу вам, как из нее должен образоваться мир».

Позднее дело дошло до чрезмерного возвеличивания науки и попыток внедрения ее рецептов и стандартов чуть ли не во все области деятельности людей с целью их «онаучивания». Здесь необходимо учитывать, что отмеченные попытки были обусловлены не столько самоуверенностью деятелей науки, но прежде всего тем, что сама наука того времени, уже осознав свое могущество, еще не могла оценить присущую ей ограниченность. Такая оценка была сделана лишь в конце XX века.

В условиях развития научно-технической революции в ее различных формах церковь пошла по пути отказа от конфронтации с учеными и перехода к поискам компромиссов с целью сближения некоторых научных и религиозных взглядов. Это хорошо прослеживается на примере католической и некоторых протестантских церквей. Уже в начале века Ватикан создал Папскую академию наук, к работе в которой привлекались те ученые, которые интерпретировали научные открытия в религиозном духе [2]. Богословы разных конфессий разрабатывали обновленные толкования Священных Писаний, стараясь привести их в возможное соответствие с динамично меняющейся научной картиной мира. Хоть и с большим опозданием, но были предприняты и меры по пересмотру наиболее одиозных догм прошлого. Так, Ватикан в 1992 г. отменил действие принятого в 1633 г. декрета, осудившего Галилея за его приверженность к гелиоцентрической теории строения Солнечной системы.

Ограничения по объему не позволяют представить здесь картину взаимоотношений науки и религии в необходимой полноте. Следовало бы, например, рассмотреть роль фундаменталистских течений, набирающих силу в некоторых религиозных течениях, а также рецидивы догматизма и нетерпимости не только в религии, но и в науке.

Но жизнь продолжается, как продолжаются и споры сторонников религии со сторонниками атеистического мировоззрения. Важно, чтобы эти споры и дискуссии не перерастали в новые конфликты, а постепенно сменялись продуктивным обменом идеями и аргументами.

§ 2. Предпосылки установления диалога между наукой и религией

Чтобы лучше представить себе переход религии и науки от противоборства к диалогу, следует выявить причины возникновения их противостояния, принимавшего весьма драматичные формы. Частично это уже было сделано в ходе изложения предшествующего материала. Здесь же для удобства рассмотрения представим в укрупненном виде три наиболее важные из них.

Первая причина обусловлена естественными проблемами органического роста и развития как религии, так и науки. Обе они последовательно проходили стадии зарождения, становления и укрепления, которые можно сравнить с этапами младенчества, детства и юности в жизни отдельного человека. Комплекс болезней и проблем, характерных для данных этапов, наблюдался в соответствующих формах и степени при развитии как науки, так и религии. Обе они стремились отвоевать себе «место под солнцем» и с этой целью вступали во всевозможные конфликты. Для живущих ныне поколений важно то, что религия и наука входят в пору зрелости, также как и остальные части культуры и человечество в целом. Для состояния взрослости характерна основательность и взвешенность суждений, умение находить разумные компромиссы и стремление улаживать конфликты путем переговоров, а не путем подавления оппонентов.

Вторая причина кроется в недостаточности тех знаний, которые в прошлом находились в распоряжении науки и религии, иными словами, — в относительном невежестве. Представители религии в большинстве своем не только не знали положений науки или других религий, но даже учение своей религии представляли слабо. Поэтому условием изменения отношений науки и религии к лучшему является всемерное распространение подлинных знаний в сочетании с широким обменом информацией и мнениями между представителями различных наук и различных религий. При этом нужно оставить в стороне споры о том, что важнее, кто сильнее и кто обладает «полнотой истины».

Третья причина состоит во вмешательстве политики и частных интересов в дела как религии, так и науки. Все согласны с мнением «знание — сила», но огромную силу, хотя и несколько другого плана, представляет и религия. При недостаточно высоком моральном уровне общества и, особенно, тех его членов, которые добивались власти и обогащения, злоупотребление этой силой было неизбежным. Эти люди использовали и религию, и науку в своих корыстных интересах, лицемерно прикрываясь высшими целями и общим благом. Перечислим теперь некоторые основные результаты длительного противостояния науки и религии. Выше было достаточно сказано о том разно-

стороннем ущербе, который противоборствующие стороны нанесли друг другу. Но есть и положительные результаты, основные из которых сводятся к следующему.

Во-первых, и наука, и религия в этой борьбе отнюдь не погибли, но отстояли свои позиции и окрепли как духом, так и организационно. Угроза нападения и необходимость защиты заставляли их совершенствовать свои учения и оттачивать аргументацию. Возрождаясь после ударов, которые должны были быть смертельными, религия на практике доказала неодолимость своей жизненной силы.

Во-вторых, тяжелый опыт конфликтов вывел их, наконец, на путь взаимодействия и сотрудничества. Убедившись на деле в бессмысленности и пагубности дальнейшего противоборства, лидеры науки и религии, как явствует из их слов и дел, не стремятся более к обострению отношений и возврату к прошлому.

В-третьих, материалистические идеи значительно продвинулись вперед в плане описания и объяснения физической (вещественной) реальности. Научное исследование материальной реальности послужило и продолжает служить основой невиданного прогресса, который уже не раз обгонял даже смелые прогнозы. В наше время материализм, в частности, занял подобающее ему место в *реалистической философии* [3]. В этой философии, также обозначаемой как идеал-материализм, дается новое определение материи и вновь вводится понятие *духа, определяемого как «активное начало мира, определяющее ее активность, способность к движению, к бесконечному многообразию своих проявлений, к самоорганизации, гармонии, порядку* [3].

Суммируя отмеченные положительные результаты, отметим, что и религии, и науке есть за что быть благодарными друг другу. Религиозный мир должен быть благодарен людям науки, в частности, за то, что они содействовали устранению предрассудков и ложных верований и тем способствовали приближению к истине в осознании некоторых положений религиозных учений. Вспомним хотя бы интерпретацию дней творения как длительных геологических эпох. Мир науки тоже много обязан истинным святым и мистикам, которые утверждали жизненно важные истины, найденные путем духовного познания, и показывали миру, что человек не может быть познан чисто рациональными методами, что жизнь представляет собой нечто гораздо более широкое, чем забота о еде и быте, и что невидимый мир гораздо больше того, что доступно нашему зрению. Укажем, к примеру, на взаимодействие религии и медицины, когда вера людей в сверхъестественные силы при лечении некоторых болезней способствовала активизации резервов психики пациентов для их скорейшего выздоровления. Положительное влияние религии проявилось так-

же и в становлении философии, морали, этических и эстетических норм. Человечество вольно или невольно сверяет критерии добра и зла с религиозными заповедями.

Рассматривая проблемы диалога между наукой и религией, следует прежде всего ответить на вопрос о том, существуют ли в настоящее время реальные предпосылки для налаживания такого диалога с перспективой достижения взаимопонимания. Для определения субъективных предпосылок выслушаем представителей обеих сторон.

Патриарх Московский и всея Руси Алексий II неоднократно выражал положительное мнение по этому вопросу. Так, в статье «И наука, и Церковь служат ближнему, служат народу», опубликованной в журнале «Природа», 1, 1995, Патриарх пишет: «... я не разделяю ни мнения о противоречивости религии и науки, ни попытки унифицировать их в некоей неясной общности... Церковь и наука тесно взаимосвязаны... Мы можем сотрудничать ради создания общества, живущего во внутреннем согласии и в гармонии с окружающей природой».

В пользу диалога с религией высказывались многие выдающиеся представители науки [1]. Еще на заре становления науки было замечено, что малое знание отвращает от Бога, а большое — возвращает к нему. Обратимся к XX веку. Выдающийся физик-теоретик Макс Планк (1858—1947) пришел к следующему признанию: «Религия и естествознание нуждаются в вере в Бога; при этом для религии Бог стоит в начале всякого размышления, а для естествознания — в конце. Для одних Он означает фундамент, а для других — вершину построения любых мировоззренческих принципов». Вполне определенный вывод делает Паскуаль Йордан (1902—1980), один из основателей квантовой механики: «Современная наука устранила препятствия, которые лежали ранее на пути между естественным знанием и религиозным мировоззрением. Сегодняшнее естественнонаучное знание больше не восстает против Творца».

Что касается советских ученых, то на их отношение к религии влияли известные факторы идеологического характера. В этом плане примечателен осторожный ответ Андрея Дмитриевича Сахарова на вопрос о вере: «Я не знаю, в глубине души, какова моя позиция на самом деле, я не верю ни в какие догматы, мне не нравятся официальные церкви... В то же самое время я не могу представить себе Вселенную и человеческую жизнь без какого-то осмысляющего начала, без источника духовной «теплоты», лежащего вне материи и ее законов. Вероятно, такое чувство можно назвать религиозным» [1].

К настоящему времени в достаточной степени сложились не только субъективные, но и объективные предпосылки для установления успешного диалога науки и религии и для сближения их позиций. Приведем четыре из них как наиболее существенные.

Во-первых, наука и религия представляют теперь вполне самостоятельные, полностью оформившиеся и прочно укоренившиеся формы деятельности людей, каждая со своими объектами и методами исследований, своими учениями и традициями, а также сложившимися организациями. Поэтому они могут взаимодействовать на равных, без попыток какой-либо из сторон подчинить другую.

Во-вторых, и религия, и наука реально осознали как свои силы и возможности, так и свои естественные ограничения в плане познания реальности; обе они стоят перед необходимостью взаимного дополнения с целью получения более полного знания и повышения своей эффективности как инструментов познания. На это, в частности, указывал А. Эйнштейн в специально написанной статье «Наука и религия»: «Естествознание без религии хромает, религия без естествознания слепа».

В-третьих, каждая из сторон, взятая отдельно, не в состоянии обеспечить прогресс цивилизации и нуждается для этого в сотрудничестве с другой стороной, а также с философией и искусством, чтобы должным образом влиять на социальную практику людей.

Диалогу между наукой и религией будут способствовать и те философские течения, которые исходят из признания как материальной, так и духовной составляющих мира и которые способны на новом уровне охватить проблемы как науки, так и религии.

§ 3. Сочетание взглядов современной науки и религии на примере концепций происхождения жизни, видов и человека

Отметим предварительно, что в настоящее время имеется достаточно много примеров того, как различные положения научных и религиозных учений перекликаются между собой или дополняют друг друга. Здесь можно было бы привести развернутые примеры из таких областей, как космогония (бесконечность Вселенной, наличие жизни на планетах в других звездных системах, возникновение и отмирание отдельных частей Вселенной при сохранении ее вечности), медицина (в области терапии — лечение природными и духовными средствами, в области профилактики болезней — противоборство страстям, в области физиологии — роль головного мозга как посредника между телом человека и его разумной душой), биология (взгляд на происхождение жизни, видов и человека), физика (существование эфира как субстанции, колебания которой связаны с явлениями света и электричества), философия (природа человека, смысл существования мира, цель жизни человека, этические и моральные нормы в их развитии). В связи с ограничениями объема книги приведем лишь один пример, взятый из области современной биологии.

С древнейших времен человечество искало ответы на имеющие глубокий философский и мировоззренческий смысл вопросы происхождения жизни, ее форм и видов, а также самого человека. Эти поиски отражали борьбу материалистического и идеалистического подходов, причем первый подход ассоциировался с наукой, а второй — с религией. Однако именно при рассмотрении такого рода фундаментальных проблем может быть плодотворным их совместное использование. В этой связи характерны следующие слова французского биолога и палеонтолога П. Т. де Шардена (1881—1955), приведенные в его книге «Феномен человека»: «Религия и наука — две неразрывно связанные стороны, или фазы, одного и того же акта познания, который только один смог бы охватить прошлое и будущее эволюции, чтобы их рассмотреть, измерить и завершить».

В течение многих веков господства религиозного мышления вопрос о происхождении жизни и ее форм рассматривался учеными в русле библейского описания процесса творения, представленного в первой главе книги Бытия. Решительная попытка объяснить возникновение всего многообразия жизни, не прибегая к божественному промыслу, а опираясь на случайные изменения в материальном мире, была предпринята в середине девятнадцатого века, когда выдающийся английский естествоиспытатель Чарльз Дарвин (1809—1882) выдвинул гипотезу об эволюционном происхождении видов. Обоснованию этой гипотезы он посвятил два основных труда: «Происхождение видов путем естественного отбора или сохранение благоприятствуемых пород в борьбе за жизнь» (1859 г.) и «Происхождение человека» (1871 г.). *Учение Дарвина основывалось на трех принципах — изменчивости, наследственности и естественного отбора, а его основные положения сводились к признанию изменчивости видов, превращения одного вида в другой в ходе эволюции, а также происхождения видов от общего корня.* Ход и результаты такого рода эволюции наглядно изображаются в виде всем знакомого *эволюционного дерева*, имеющего два исходящих из одной точки ствола (флора и фауна). Ветви этого дерева отображают процесс видообразования через появление промежуточных форм, причем концы ветвей соответствуют отдельным видам организмов. Это учение довольно быстро распространилось как в научных, так и в философских и общественных кругах [4], и стало известным как *всеобщая теория органической эволюции «от молекулы до человека»*.

Естественно, что священнослужители в большинстве своем резко выступили против этих воззрений, которые, как им казалось, подрывали основы учения о божественном сотворении жизни и человека. Представители религии обоснованно настаивали на том, что в природе все виды жизни сосуществуют и взаимодействуют гармоничным

образом и что подчинение животных природным инстинктам нельзя считать «борьбой за выживание». Указывалось и на то, что успех общей теории эволюции был обусловлен не только ее собственно научной ценностью, но и тем, что она была использована как оружие в борьбе с религией, как «краеугольный камень атеизма», а кроме того, ее идея «борьбы за существование в природе» преподносилась как опора для идеи «классовой борьбы», а принцип «отбора» распространялся и на членов человеческого общества.

Дарвин понимал, что его предположение о том, что «для превращения видов» природа использовала метод, который селекционеры используют для выведения новых пород, не было достаточно обоснованным и надеялся, что в будущем наука предоставит необходимые доказательства. Вот что он писал в книге «Происхождение видов»: «Почему же тогда мы не обнаруживаем все эти промежуточные звенья в каждой геологической формации и каждом слое? Геология отнюдь не предъявляет нам подобную завершенную цепь организмов. И это, вероятно, самое очевидное и серьезное возражение, которое может быть выдвинуто против нашей теории. Объяснение этому, я считаю, кроется в крайнем несовершенстве геологических данных».

За истекшие сто сорок лет наука продвинулась настолько, что стало невозможным ссылаться на недостаток фактов. Так, в палеонтологии собрано более 250 тысяч видов ископаемых организмов, а в геологии разработаны достоверные методы датировки слоев. Особенно большое значение имели успехи новых наук, таких как микробиология, генетика, генная инженерия и биотехнология, позволившие по-иному взглянуть на проблемы появления жизни и ее форм. Это дало возможность выявить многочисленные несовершенства исходной общей теории эволюции и предпринять попытки по их устранению и по «модернизации» эволюционной модели. Так, когда возникла новая ветвь науки — синергетика, исследующая процессы самоорганизации материи и возникновения порядка из хаоса, то в поисках новых доказательств случайного появления жизни ее объединили с дарвинизмом и создали *синтетическую теорию эволюции (неодарвинизм)*.

Однако результат развития науки на современном этапе показывает, что перед теорией эволюции видов все еще стоят не преодоленные ею трудности. Основные из них сводятся к следующему.

Предсказание Ч. Дарвина о том, что «количество промежуточных и переходных форм между существующими и вымершими видами должно быть невероятно большим», не получило подтверждения, поскольку весьма обширная хроника окаменелостей, представленная палеонтологами, не выявила таких форм. Переходы между основными

группами оказались скачкообразными, то есть новые виды появлялись внезапно, причем с самого начала их представители были полностью сформированными и многочисленными.

Исследования показали, что механизмы внутривидовых изменений (микромутаций) не могут быть экстраполированы на явление межвидовых переходов (макромутаций). Даже отбор, совершаемый селекционерами, который по эффективности превосходит естественный отбор, не дал никаких новых видов.

Теория эволюции полагает, что генетически закрепляются только благоприятные мутации. Но какая польза, к примеру, от зачаточных крыльев или от зачаточного глаза? Ясно, что сложные органы или системы могут нормально работать и способствовать выживанию организма только будучи сформированными полностью. Здесь действует принцип «все или ничего». Поэтому принцип постепенной эволюции здесь не работает.

Выяснилось, что среди случайных мутаций лишь чрезвычайно редкие могут считаться благоприятными, тогда как остальные являются вредными или смертельными, поскольку нарушают изначальную целостность организма как слаженно функционирующей системы. Поэтому естественный отбор направлен на сохранение вида и ликвидацию генетических «поломок», а не на трансформацию его в другой вид.

Многочисленные расчеты показали, что вероятность случайного происхождения жизни настолько ничтожна, что сводит всю концепцию случайности к абсурду. Так, вероятность того, что высшие формы жизни возникли именно путем эволюции на основе случайных мутаций, сравнима с вероятностью того, что смерч, сметая мусорную свалку, может попутно собрать авиалайнер. Столь же невероятно и происхождение генетического кода, который представляет собой гигантский объем информации, записанной в сложнейших и строго упорядоченных молекулах ДНК. Сложности последовательного преобразования исходного гена в ген нового вида настолько велики, что случайное осуществление такого преобразование через последовательность мутаций оказывается за пределами возможного.

Не находит ответа и вопрос о том, что может служить стимулом самопроизвольного усложнения организмов, то есть движения по ступеням иерархической лестницы вверх от одноклеточных организмов к многоклеточным, от беспозвоночных к позвоночным и т. д. Борьба за существование не может служить объяснением подобных тенденций, поскольку в отношении выживаемости простейшие организмы не уступают сложнейшим. Теория эволюции, как заметил один английский публицист, не отвечает на вопрос, почему развитие биосистем должно идти в направлении не «от слона к амебе», а «от амебы к слону» [5].

В рамках эволюционной теории не находит объяснение невероятно большое разнообразие видов. Идея адаптации здесь недостаточна, поскольку условия жизни организмов далеко не столь разнообразны, как сами виды, и в одинаковых условиях наблюдаются совершенно различные методы и средства выживания. При этом имеется масса примеров (один из них — хвост павлина), когда определенные признаки отнюдь не способствуют выживанию организма.

Наконец, эта теория никак не может объяснить, почему и на каком этапе самоорганизации мертвая материя вдруг проявила признаки жизни — способность к обмену веществ и воспроизведению себе подобных.

Здесь приведены далеко не все проблемы, которые не поддаются решению на основе теории эволюции видов. Много загадочного связано с процессом становления человека разумного. Классическим примером здесь служит то, что объем головного мозга древнего человека достиг современной величины, хотя и имевшийся объем использовался далеко не полностью. Не объясняется также наличие красоты, гармонии, удивительного порядка и согласованности в природе. В поисках ответов на эти и подобные им вопросы высказываются мнения о том, что эволюция биологических форм имела некоторые конечные цели, что природа могла предвидеть трудности и заранее предусматривать ответы на них.

Наконец, тезис о том, что «выживает тот, кто наиболее приспособлен к жизни», по существу является тавтологией; его нельзя ни опровергнуть, ни использовать для построения достоверных доказательств — он лежит за гранью научного поиска. В итоге оказалось, что само эволюционное дерево рассыпалось и исчезло, — от него остались только концы веток, символизирующие отдельные, не связанные между собой, виды растений и животных.

Выводы, к которым беспристрастный анализ теории эволюции приводит современных ученых, хорошо сформулированы в следующем утверждении: «Гипотеза Ч. Дарвина о происхождении всех видов живых существ один от другого, несмотря на отчаянные усилия ученых, так и не получила в науке должного подтверждения, что неизбежно усиливает антидарвиновские настроения в научном мире. Ряд биологов даже приходит к убеждению, что в принципе невозможно превращение одних видов живых существ в другие и что все существующие виды образовались путем развертывания тех потенциальных возможностей, которые были заложены в соответствующих одноклеточных организмах» [3]. Важно, что такое понимание эволюции (evolutio — развертывание) «обращено не к поверхностному, как традиционное, когда развитие любого объекта формально вписывалось

в одну и ту же формулу: «вперед и вверх!», а к сущности, учитывающей внутренние особенности каждого предмета, поэтому мы вправе считать его закономерным в развитии учения о развитии» [3]. Отметим, что подобный подход был намечен еще философом и проповедником христианства А. Аврелием (354—430), который полагал, что при сотворении мира Бог заложил в материальный мир в зародыше формы всех вещей, из которых они затем самостоятельно развиваются.

В русле этого подхода были развита концепция, альтернативная теории эволюции видов и имеющая основания как в естественнонаучной области [6], так и религиозных воззрениях [2] и [5]. Эта концепция учитывает полученные наукой данные о том, что возраст Земли составляет 4—5 миллиардов лет, что на Земле происходила смена длительных геологических эпох, в течение которых изменялись условия жизни на Земле и появлялись новые ее формы, о чем свидетельствуют сформировавшиеся геологические слои и ископаемые остатки растений и животных. При этом прослеживается общая закономерность, что ничто не появляется сразу в своем завершенном виде, но сначала возникает в некоторой зародышевой форме, а затем при соответствующих условиях развивается до зрелого состояния. Эта зародышевая форма сводится в конечном счете к соответствующему геному, определяющему конкретный вид, причем каждый индивидуальный организм начинает свое развитие с одной клетки, содержащей подобный геном. Поэтому для возникновения всего разнообразия жизни достаточно образования необходимого числа генов, заключенных в первичных одноклеточных организмах, которые затем (при появлении подходящих условий) развертывают заложенный в них потенциал.

Выше уже отмечалось, что, как показали ученые, формирование генов (молекул ДНК) и развитие сложных форм жизни из простых не могло происходить случайным путем. К тому же, образование молекул со столь сложной и специфической структурой, как у молекул ДНК, возможно лишь в процессах, идущих в направлении убывания энтропии. А это, в свою очередь, возможно лишь за счет получения информации извне. Это соображение подводит ученых к идеям о существовании и действии космического энергоинформационного поля или же духа, который, в свою очередь, связан с действием Сверхразума или Творца. На это указывает и недавно сформулированный антропный принцип, утверждающий, что Вселенная была изначально запрограммирована на появление в ней вещества, живой материи и разумных существ. Этот вывод основан на том, что физические и химические параметры на планете Земля настолько тонко и точно согласованы в плане создания условий для развития жизни, включая разумную, что это не может быть делом случайных совпадений.

Из библейского описания процесса творения выделены следующие моменты: во-первых, и флора, и фауна были произведены землей и водой (хотя и по слову Творца), во-вторых, это происходило в определенной последовательности, в-третьих, живые существа были созданы «по роду их» и размножались, производя себе подобных, в-четвертых, все сотворенное вполне удовлетворило Творца. Это наталкивает на мысль о том, что виды «произвела» природа, не прибегая к последовательному преобразованию одних видов в другие, и что изначально эти виды были достаточно совершенны для того, чтобы не нуждаться в последующей «доводке» через промежуточные формы. Кроме того, религиозные воззрения указывают на единство всего живого на земле, имеющего одного Творца, а также на единство человечества как рода.

Процесс эволюционного развития отдельного вида хорошо иллюстрируется примером развития человеческого рода, когда проводится сравнение с процессом внутриутробного развития человеческого зародыша. Как человек в утробе матери проходит одну форму за другой, растет и изменяется, но, тем не менее, остается представителем вида человека с момента зарождения, — так же и человек с самого начала своего существования на Земле являлся отдельным, отличным от всех других, видом, хотя и переходил от одной формы к другой. Также и любой другой вид не перестает быть самостоятельным при всех изменениях своего внешнего облика.

В соответствии с описываемой концепцией на Земле возникло сразу огромное количество различных микроорганизмов, что следует из находок палеонтологии и косвенно подтверждается данными современной биологии. В соответствии с информацией, содержавшейся в их генах, некоторые из этих организмов так и остались одноклеточными, а другие, с появлением необходимых условий, превратились в многоклеточные организмы и дали начало последующим поколениям своего вида. В определенные геологические периоды происходили резкие изменения внешних форм живших тогда организмов, но при всех этих превращениях каждый вид сохранял свое генетическую идентичность, хотя внешне представители различных видов могли быть весьма похожими друг на друга. Такого рода превращения должны были происходить достаточно быстро, причем новые формы должны были появляться сразу в сформированном виде, то есть без переходных форм. Хотя здесь еще много неясного, но отметим, что и сейчас в природе имеются примеры быстрых радикальных переходов — это превращение гусениц в куколки, а куколок — в бабочки.

Итак, в соответствии с изложенной концепцией появление разнообразных форм жизни представляется как направляемый процесс индивидуальной эволюции каждого отдельного вида. Считается, что

отдельные виды растений и животных возникли независимо и своим истоком имеют сформированные под внешним воздействием гены, что в своем развитии от одноклеточных организмов они разворачивали имевшуюся генную информацию и что происходившие с ними изменения были ограничены пределами, установленными для каждого из видов. Графически эта концепции отображается не в виде «эволюционного дерева», а в виде поросли, состоящей из отдельных побегов, развивающихся независимо (в генетическом смысле) друг от друга.

Описанная выше концепция, а также ряд других концепций, в большей степени согласуются с современными научными и религиозными представлениями и могут составить альтернативу традиционной теории эволюции видов. Несомненно, что в свое время эта теория явилась значительным шагом вперед в понимании процессов развития жизни, но все же она оставила без ответа многие важные вопросы, что объясняется, в частности, присущим ей редукционизмом, то есть неадекватным упрощением сложных явлений. В этой связи характерно следующее высказывание российских ученых Е. Седова и Д. Кузнецова, приведенное в их работе «В начале было слово...»: «Подводя итог, отметим, что по мере того, как рациональная наука все глубже постигает сложность организации существующих в мире систем, она все в большей мере осознает недостаточность ранее признанных редукционистских концепций. Поиски источников информации, определяющей структуру и функции сложных систем, приводят науку к необходимости создания телеологических концепций, то есть, в конечном счете, к признанию некоего организующего начала, которое и есть не что иное, как проявление воли Творца».

Таким образом, споры по поводу эволюции еще продолжаются, причем все более обоснованным становится вывод о том, что дарвинизм, в основе которого лежит вера в непрерывную всеобщую эволюцию, нуждается в принципиальной коррекции. Более того, наступает время смены старой парадигмы научного познания, в основу которой были положены принципы строгой причинной обусловленности, однонаправленности, предсказуемости. В связи с этим напрашивается вывод о том, что учение Дарвина не может больше фигурировать в учебной литературе как полностью доказанное; его следовало бы представлять более объективно, с приведением свидетельств как за, так и против него, а также с рассмотрением альтернативных концепций. Такая подача материала способствовала бы выработке независимого мышления у тех, кто изучает вопросы происхождения жизни и ее разнообразных форм, и стимулировала бы дальнейшие поиски ответов на эти вопросы.

§ 4. Перспективы на будущее. Роль России

В течение последних десятилетий вопрос о переходе науки и религии от конфронтации к диалогу не только ставится и обсуждается, но активно решается на практике, несмотря на продолжающееся сопротивление со стороны определенных лиц и кругов. Об этом, в частности, свидетельствуют многочисленные конференции и семинары по вопросам взаимодействия науки и религии, которые проводятся в мире уже довольно давно, а в России — с начала 90-х годов. Характерны сами названия такого рода форумов: «Наука — Философия — Религия» (Дубна, 1991), «Гносеологические аспекты соотношения науки и богословия» (Санкт-Петербург, 1993), «Взаимодействие науки, философии и богословия в формировании идей эволюции в природе и обществе» (Санкт-Петербург, 1999), «Проблема человека в науке и богословии» (Санкт-Петербург, 2000). Остается добавить, что множество материалов по данной тематике представлено в Интернете.

В результате встречных усилий многих деятелей науки и религии к настоящему времени накоплено немало примеров того, как различные положения научных и религиозных учений перекликаются между собой или могут дополнять друг друга.

Установление конструктивного диалога между наукой и религией с перспективой сотрудничества в общих для них областях обусловлено не только наличием доброй воли у их отдельных представителей, но и действием следующих объективных факторов.

Во-первых, анализ динамики развития отношений науки и религии показывает, что действует классическая формула диалектики «тезис — антитезис — синтез», причем сейчас как раз и начинается третья фаза.

Во-вторых, у науки и религии больше нет причин опасаться друг друга; наоборот, они могут оказать друг другу поддержку в периоды кризисных явлений, которые случаются в каждой из них. Ведь именно сейчас, когда в мире оскудевает вера, наука предоставляет подтверждения существования духовной реальности.

В-третьих, обе они стоят перед одной сверхзадачей — предотвратить надвигающуюся катастрофу цивилизации. Как известно, в минуту крайней опасности и атеист взывает к Богу.

В-четвертых, наука и религия входят составляющими частями в единую культуру человечества, и обе они незаменимы для его прогрессивного развития [4]. Чтобы обрести надежное будущее, «человек разумный» должен одновременно стать «человеком духовным», и здесь не обойтись без гармоничной активизации всех высших проявлений его духа.

В этой связи следует сказать несколько слов о роли России. Не подлежит сомнению, что ситуация, сложившаяся ныне в нашей стране, в

определенном смысле уникальна: мы имеем как достаточно высокий уровень науки и образования, так и не совсем еще растраченный, по сравнению с другими странами и народами, запас духовности. Конечно, здесь не все просто, поскольку давление агрессивной бездуховности сказывается и на состоянии нашего общества. Однако в массе своей люди у нас еще не отдали душевные силы той гибельной погоне за «безгранично растущим» потреблением, которая перекрывает пути к гармоничной личности и гармоничному обществу.

Представляется, что прав был выдающийся религиозный философ И. А. Ильин, когда сказал: «Русская идея есть идея сердца». И эта идея, освещенная внутренней религиозностью людей, их стремлением к высшему и отрицанием низменного, живет, несмотря ни на что. В создавшихся условиях кому, как не нашему народу, нашим деятелям науки и религии, подняться и взять на себя лидерство в благородном движении за гармонизацию разума и духа, научного знания с религиозным. Никто, в частности, не выполнит за Россию ее естественную роль в жизненно важной гармонизации мировоззрений Востока и Запада. В этом отношении большие задачи встают и перед сегодняшней молодежью, которой легче подняться над хитросплетениями старых противоречий и по-новому взглянуть на существо проблемы.

Литература:

1. Выдающиеся люди о вечном. Вып. 1: Бог и Божественное / Сост. В. Н. Номоконов. СПб.: Изд. Международным проектом морального образования АКСИОС, 2000.

2. Отношение христианства к науке, государству и культуре по взгляду православного христианина. М.: Синтагма, 1997.

3. Зобов Р. А., Обухов В. Л., Сугакова Л. И. Основы человековедения: человек и микрокосм: Учеб. пособие. М.: Исследовательский центр проблем качества подготовки специалистов, 1999. С. 50, 54, 80, 87.

4. Петров К. М. Экология человека и культура: Учеб. пособие. СПб.: Химиздат, 1999.

5. Хейворд А. Бог есть. Может ли ученый верить в Бога? М.: Духовное возрождение, 1995. С. 55.

6. Бурень В. М. Формирование организмов на земле. СПб.; Пушкин, 1998.

ГЛАВА 22.
ФИЛОСОФИЯ И ПРАВО

§ 1. Правовое сознание и правовая культура

Природа правового сознания многоаспектна, а поэтому правовое сознание исследуют историки и культурологи, психологи, философы и правоведы.

Социально-философский подход к исследованию правосознания, принимая во внимание результаты других направлений, исходит из констатации факта, что правовые общественные отношения — это, прежде всего, особые субъектно-субъектные отношения. Они возникают на основе защиты прав субъектов при существенно разной направленности их интересов, когда эти интересы не только разные, но иногда даже взаимоисключающие.

Проблема противостояния интересов решается либо подавлением интересов одних субъектов другими, с последующим закреплением форм подавления через институт государства, либо согласованием противостоящих интересов на основе компромиссного единства интересов отдельных субъектов и общества в целом, опять же через институт государства.

В первом случае за субъектом не остается права выбора. Чтобы не попасть под репрессивные санкции со стороны государства, субъект обязан подчиняться авторитету власти.

Во втором случае регулирование интересов осуществляется через внешнюю принудительную необходимость. Люди подчиняются не из любви к другим субъектам, не из-за страха наказания, а из понимания того, что без взаимных уступок, ограничения своих потребностей общество развалится. В этом случае оформляется особый тип субъектно-объектных отношений, где субъекты выступают в качестве объектов управления со стороны авторитета власти и одновременно в качестве субъектов, признающих права и обязанности друг друга.

Понимание и принятие такой диалектики имеет особое значение для развития общества и самореализации индивида. Если люди в обществе выступают исключительно как суверенные субъекты, то их отношения регламентируются моралью, а необходимость в праве отпадает. Но такая модель отношений в современном обществе скорее утопия, чем реальность. Если люди в обществе относятся друг к другу как к объектам, то авторитет власти олицетворяет абсолютное насилие, а право используется как прикрытие этого насилия. Обстановка в таком обществе чревата потрясениями.

Ключевой ценностью права общества является закон, гарантирующий соблюдение прав и обязанностей на уровне индивида. В зависимости от своих интересов люди формируют представление о содержании прав и обязанностей, а также о их соотношении. Различие во взглядах порождает противоречия, которые снимаются силой авторитета власти, интересом большинства или через диалог до достижения консенсуса. Чем больше удельный вес третьего варианта, тем более развитым, человечным и перспективным является данное общество.

Но все разговоры о праве и его осуществлении мало что значат вне правового сознания.

Под правосознанием понимается совокупность взглядов и представлений, выражающих отношение людей к действующему и желаемому праву.

Правосознание как особая форма освоения и усвоения права тесно взаимосвязано с политическим и нравственным сознанием, другими формами общественного сознания, а также с сущностными силами человека, состоянием его воли и чувств, развитием его интеллекта.

Правовые чувства и рациональное отношение к действующему праву позволяют человеку ориентироваться в системе «природа — общество — человек». Правосознание складывается как результат юридического воспитания. С детства индивид приобщается к правовым заповедям, правовому регламенту. Ему прививается (или должно прививаться) чувство самообладания и самоуправления, чувство взаимного уважения и доверия. Другими словами, на уровне обыденного сознания формируются правовые чувства. Чувства не только основание рационального освоения права, но и форма реакции на те или иные нормативные акты, правоприменительные решения. Это уровень правовой психики человека, предпосылка формирования конкретного правового сознания.

По своему содержанию правосознание достаточно сложное образование. Оно включает знание, мотивы и цели, ценностные ориентиры и установки, представления о сущем и должном, воображение о желаемом праве. Правосознание характеризуется определенной направленностью, выступает формой отражения норм права, правопорядка. Как и любая другая форма общественного сознания, оно способно к самопознанию.

Особенность правосознания состоит в том, что оно обращено не только к действующему праву, практике его толкования и осуществления, но и ориентировано на будущее через прошлое. И это отражение реальности настоящего, обращение к прошлому и ориентир на желаемое сопряжены с уровнем понимания свободы и справедливости, со степенью осознания своих интересов и готовности принять во внимание интересы (потребности) других людей.

Правовое сознание обусловлено, среди факторов детерминации правосознания индивида могут быть природные и социальные, внешние и внутренние. Чтобы понять механизм детерминации, следует в каждом конкретном случае анализировать масштабы этих факторов, силу их воздействия и доминанту текущего момента, помня о том, что в правосознании отражается весь спектр объективной и субъективной реальности.

Становление правосознания начинается с чувственного и рационального освоения общественной жизни и оценки социальной обстановки, содержания права, юридической практики, с рефлексии правосознания. Оценка правовой ситуации происходит на уровне взаимоотношения индивида и действующего права, а также на уровне взаимосвязи и взаимодействия людей в условиях конкретной правовой обстановки. Критерием оценки и самооценки могут быть политические и этические, религиозные и эстетические, философские и научные нормы и принципы, идеи и представления, действия и поступки.

Если философию иногда называют душой культуры, то правосознание действительно является душой правовой культуры, способом ее освоения и усвоения.

Правосознание имеет свою структуру. Это совокупность взаимосвязанных и взаимодействующих компонентов, обеспечивающих целостность правосознания, его развитие и функционирование.

В качестве структурных элементов традиционно выделяют правовую психологию и идеологию; индивидуальное, групповое и общественное сознание; обыденное, научное и профессиональное правосознание.

Правовая психология опирается на обыденное сознание и постоянно подпитывается повседневной эмпирической практикой людей. Ее содержанием выступают эмоции, переживания людей в связи с нормативными правовыми актами и практикой их применения. Несмотря на стихийный, несистематизированный характер, правовая психология является первостепенной формой осознания права. Именно она определяет успех или провал той или иной законодательной программы.

Невосприятие на уровне правовой психологии тех или иных запретов порождает проблемы в реализации нового закона, создает дополнительные трудности в правоохранительной деятельности.

Если правовая психология соответствует обыденному сознанию, то правовая идеология соответствует уровню теоретического отражения и освоения правовой действительности.

Правовая идеология — это совокупность юридических идей, концепций, теорий, которые в систематизированном виде отражают и

оценивают правовую реальность в интересах господствующих сил данного общества.

По сравнению с правовой психологией как формой стихийного, несистематизированного сознания правовая идеология характеризуется целенаправленным освоением проблемных ситуаций права как целостного социального образования. Причем осмысление проблем права и решение их осуществляются не стихийно, а организованно, с участием профессионалов. Примером правовой идеологии как теоретической формы освоения правовой реальности может служить гегелевская философия права.

Наличие обоснованной правовой идеологии является условием жизнедеятельности любого нормального общества. Семьдесят лет коммунистической идеологии породили нигилистическое отношение к идеологии вообще, создали иллюзию необходимости деидеологизации общества и его права. Поскольку «свято место пусто не бывает» и заполнение этой пустоты происходит под знаком стихийности, то в соотношении общественной психологии и идеологии возникает перекос в пользу несистематизированного сознания. На зыбкой духовной почве возникает все что угодно, но только не правовое государство и прочный правопорядок.

Правовая психология и правовая идеология отличаются по характеру отражения действительности, способу ее освоения, формам и методам воздействия на индивида. Но эти отличия настоятельно требуют взаимосвязи и взаимодействия психологии и идеологии, только в единстве обеспечивающих правосознанию возможность выполнять свои функции, среди которых на первом месте стоят познавательная, оценочная, регулятивная.

Познавательная функция правосознания заключается в том, что накопленные знания и представления в области права и правовой деятельности служат одним из источников для осмысления целостности общественной жизни. Субъектом познания в этом случае выступают как законодатели (уровень правовой идеологии), так и граждане (уровень правовой психологии). Каждый из них использует представления о сущем и должном праве для осуществления своих задач в сфере правового регулирования. Другими словами, познавательная функция правосознания помогает индивиду выявить свои потребности, определить свои интересы, сформировать свое отношение к ним через интересы другого.

Оценочная функция правосознания состоит в том, что с позиции и правовой психологии, и правовой идеологии дается оценка конкретным жизненным обстоятельствам как юридически значимым в диапазоне: правильно — справедливо — истинно.

Субъекты права, как граждане, так и законодатели, исходя из своих представлений о праве, законности, квалифицируют те или иные нормативные акты и их применение (осуществление), что позволяет определить форму должного поведения и способы удовлетворения своих потребностей.

Регулятивная функция правосознания заключается в том, что нормативные акты и иные правовые предписания, юридические знания служат ориентирами в общественной жизни, обеспечивают регламент общественных отношений. Правосознание побуждает людей к определенному типу поведения, в том числе в случаях, когда они не знают конкретных правовых норм, но в силу знания общей направленности законодательства ведут себя в соответствии с требованиями законности и правопорядка.

Особую роль в осуществлении регулятивной функции правосознания имеет *правовая установка.* Она обеспечивает готовность, предрасположенность субъекта к правомерному или противоправному поведению. Правовая установка формируется на базе правовой психологии и задает устойчивый и целенаправленный характер деятельности индивида. Правовая установка обеспечивает возможность принимать решения по аналогу ранее встречавшихся ситуаций.

Помимо отмеченных, в юридической литературе рассматриваются и такие функции правосознания, как прогностическая, идеологическая, коммуникативная и интегративная.

Прогностическая функция правосознания проявляется в научно обоснованных предположениях о будущем состоянии правовой реальности общества в целом или ее отдельных элементов. Эти предположения являются следствием профессионального анализа действующей системы права.

Идеологическая функция правосознания заключается в том, что наработанные знания в области теории и практики права выступают фактором формирования правовой культуры общества. Сложившееся на базе правовой культуры правосознание служит инструментом нейтрализации взглядов чуждой психологии и идеологии.

Коммуникативная функция правосознания обеспечивает основу взаимодействия людей, задает регламент их общественных отношений и деятельности.

Интегративная функция правосознания состоит в том, что оно на уровне правовой психологии и правовой идеологии соединяет в единое целое теорию и практику права, обеспечивая реальное существование и осуществление права, правовых отношений и правовой деятельности.

Рассмотрение функций правосознания позволяет уточнить вопрос о субъектах правосознания и выделить обыденное, профессиональное и научное правосознание.

Обыденное правосознание — это массовые представления граждан о праве и его применимости. Доминантой обыденного правосознания является правовая психология, сложившаяся под влиянием непосредственных условий жизнедеятельности людей.

Профессиональное правосознание — это уровень представлений о применимости права в форме идей, стереотипов, убеждений, складывающихся в среде профессионалов-юристов. От этой разновидности правосознания зависит стиль юридической практики, формальное или неформальное ее осуществление.

Научное правосознание — это уровень представлений о праве и его применимости в форме идей, концепций, теорий, разрабатываемых в среде ученых-правоведов. От научного правосознания зависит развитие теории и практики права, преемственность и осуществление прогностической функции на базе единства правовой психологии и правовой идеологии.

Каждый уровень правосознания имеет свою специфику, свою направленность, свои первоочередные функции, а вместе, с позиции принципа дополнительности, они обеспечивают формирование, развитие и осуществление правового сознания в структуре общественного сознания конкретного общества.

Поскольку правовое сознание замыкается через правовую идеологию на общество, а через правовую психологию на личность, то осуществление правосознания предполагает и два уровня правовой культуры: общества и личности.

Правовая культура общества обеспечивает производство и воспроизводство теории права и практики его применения; эффективность юридического образования; развитие правовой мысли; сохранение и приумножение правовых ценностей. Правовая культура общества характеризуется содержанием правовой информации, уровнем развития законодательства и состоянием законности в конкретном обществе, соотношением общечеловеческого и национального. Общечеловеческое и национальное придают социальную сущность культуре в целом, в том числе и правовой культуре.

Национальный компонент задает смысл и форму юридической теории и практике, несет печать конкретной государственности и правопорядка, конкретного времени и менталитета данного народа.

Общечеловеческий компонент способствует приобщению к общечеловеческим ценностям, изучению и осмыслению опыта инокультурного происхождения, осуществляет процесс интеграции теории

права на уровне общего, ориентированного на освоение единичного с последующим вычленением особенного. Этот процесс увязывает общечеловеческое и национальное, устраняет их механическое соединение, обеспечивая органическое основание для развития правовой культуры и осуществления правового сознания.

Правовая культура личности — это знание, понимание и осуществление требований права в жизнедеятельности человека.

Правовая культура индивида предполагает правовую образованность, перевод внешней необходимости в потребность соблюдать законность и правопорядок, формировать правовую установку, сохраняя сознательное отношение к действующему праву.

Развитие правовой культуры общества должно учитывать формирование правовой культуры индивида. Только тогда возможен диалог культур, взаимопонимание законодателя и гражданина как на уровне субъектно-объектных, так и на уровне субъектно-субъектных отношений, ибо этот естественный диалог исключает превращение гражданина в объект манипулирования со стороны авторитета власти.

Говоря о правовом сознании, его структуре, функциях, о правовой культуре и ее компонентах, следует помнить, что правосознание тесно связано с механизмом правового поведения. Отечественный правовед В. Н. Карташов предлагает концепцию социально-психического механизма правового поведения личности, который сочетал бы индивидуальное и социальное, идеологическое и психологическое, сознательное и стихийное.

По мнению В. Н. Карташова, этот механизм включает: сбор и обработку правовой информации, мотив, программу, цель, сущностные силы человека, его личный опыт, аксиологическую интерпретацию правовой установки, принятие решения и его осуществление [1].

Сбор и обработка информации призваны снять неопределенность новой правовой ситуации. Сбор и первичная обработка информации осуществляются на чувственном уровне познания в формах ощущения, восприятия и представления и обеспечиваются методами эмпирического освоения в системе «природа — общество — человек».

Специфика этого компонента механизма заключается в том, что отражение правовой ситуации на уровне восприятия зависит от прошлого опыта, от профессиональной деятельности человека и его индивидуальных особенностей. Эта тенденция зависимости от прошлого опыта значительно усиливается на уровне представления, когда настоящее соотносится с прошлым и через воображение и фантазию входит в будущее (в желаемую правовую обстановку). Обладая обобщающим характером, представление обеспечивает новое видение правовой ситуации.

Собранная на чувственном уровне правовая информация кодируется в памяти и служит основанием для «опережающего отражения» и предвидения новой правовой обстановки (возможных действий и правовых последствий).

Мотив правового поведения в снятом виде ориентирован на осмысление потребностей, интересов и формирование установки. На этом уровне механизм правового поведения субъектов отражает их интересы, подчас диаметрально противоположные по своей направленности.

Потребности и интересы обнаруживаются в мотивах, побуждающих человека к правовой деятельности, ориентирующих его в конкретной правовой ситуации, регулирующих его поведение, обеспечивающих его правовую установку.

Следующим компонентом механизма правового поведения являются *цель, программа, план и прогноз действия.*

Цель как осознанный образ предвосхищаемого результата задает программу правового поведения, которая включает способы, средства и пути достижения цели. Замысел реализации программы, последовательность ее осуществления можно назвать планом. План и его воплощение предполагают прогноз конечного результата. Мотив, программа и цель обеспечивают определенную направленность правового поведения конкретного индивида.

Онтологические основания механизма правового поведения составляют *внимание, воля, чувства,* т. е. сущностные силы человека.

Внимание представляет собой особую сосредоточенность индивида на каком-либо объекте, умение выделить объект, отграничить от других. Внимание обеспечивается волевыми усилиями, которые способны или усилить, или при необходимости затормозить активность индивида. То и другое сопровождается чувствами — эмоциями (страх уголовного наказания, радость по случаю заключения выгодной сделки, гнев в связи с несправедливо вынесенным решением).

Личный опыт в механизме правового поведения включает определенные способности, знания, навыки, мастерство. Слагаемые этого компонента обеспечивают профессионализм юридической деятельности, возможность выполнять необходимые действия не только в привычной обстановке, но и в экстремальных условиях.

Механизм правового поведения включает эмоциональную и рациональную *оценку* сложившейся правовой ситуации, рождающей в первом случае гнев, недоумение, неудовлетворенность, а во втором — констатацию полезности или вредности, целесообразности или ненужности. Вторая оценка возникает после «прокачки» сложившейся правовой ситуации через формы рационального познания — понятие, суждение и умозаключение.

Полученные оценки помогают индивиду ориентироваться в правовой обстановке, находить оптимальную форму поведения.

Вышеозначенные компоненты механизма правового поведения являются системой обеспечения *принятия решения и его реализации*, что объективирует все субъективные процессы, имевшие место в предшествующих звеньях. На этом уровне завершается пропедевтика поведения, и правовое поведение индивида «проявляется» в конкретных практических действиях.

Принятое решение о конкретном поведении снимает исходную неопределенность проблемной ситуации. Индивид, соотнося знание о проблемной ситуации и знание о своих желаниях, возможностях, проецирует это сознание через свою систему сложившихся ценностей. Полнота знаний и подлинные ценности обеспечивают ему идеал (идеальное решение проблемы и соответствующий выбор средств), а неполные знания и квазиценности — идола (ложное решение проблемы и не лучший выбор средств для достижения поставленной цели). Идеалу или идолу предшествует возникновение идеи.

Процедура принятия решения включает проект решения, отредактированную цель, конкретную задачу, ориентир (готовность, в том числе и психологическую) на действие, за которым следует положительный или отрицательный результат.

В принятии решения фокусируются интеллектуальные, волевые, эмоциональные, функциональные и прочие усилия, обеспечивающие эффективность и качество правового поведения.

Предложенная концепция механизма регуляции правового поведения индивида несет в себе мощный эвристический потенциал, ибо позволяет рассматривать каждый блок механизма как отдельный самостоятельный объект исследования. Выявив качественную определенность и возможности составляющих механизма правового поведения, можно и нужно вскрыть когерентные связи и рассмотреть характер их взаимодействия на уровне структурно организованного целого, имеющего свою собственную качественную определенность, свою обусловленность.

Что касается набора составляющих механизма регуляции правового поведения, их названия, характеристик и т. д., то о них можно спорить, выдвигать свои предложения и обоснования. Это техническая сторона творчества, которая ждет еще своих исследователей-экспериментаторов.

Есть еще одна методологическая проблема правосознания. Суть ее заключается в том, что правосознание находится как бы на стыке теории и социологии права. И эта пограничность имеет как достоинства, так и недостатки. С одной стороны, проблема правосознания

находится под пристальным вниманием исследователей и теории права, и социологии права. С другой стороны, это чревато если не построением очередной «Вавилонской башни», то терминологическим засорением, перенесением в исследуемую ситуацию чуждых ей понятий, что ведет не к открытию истины, а, скорее, к ее сокрытию, тем более что проблемное поле правосознания и правовой культуры неоднородно. Оно представлено обыденным, профессиональным и научным уровнями. И каждый уровень имеет свою специфику, свою качественную определенность, свою меру освоения и усвоения, включая правовое воспитание граждан, систему юридического образования профессионалов, подготовку научных кадров [2].

§ 2. Методология права

Динамизм социальной действительности, специфика общества переходного периода, когда рушится одно правовое поле и формируется другое, актуализируют проблемы методологии права.

Общество переходного периода — это общество «несчастного» сознания. Оно уже убедилось в ложных ценностях ориентиров вчерашнего дня, но его страшит новизна грядущего. Во-первых, в душе каждый консерватор и отсюда тяга к знакомым ориентирам. Во-вторых, не исключена возможность, что и новый «король» тоже будет голым. В-третьих, в условиях общей напряженности и непредсказуемости принцип «лучше недеяние, чем деятельность без меры» кажется более предпочтительней чем принцип «если не я, то кто же другой». Все это, и не только перечисленное, ставит под сомнение необходимость проработки методологических проблем права. Ситуация усугубляется еще и тем, что ремесленнику методология не нужна. Он работает в системе репродуктивной деятельности. Она нужна только мастеру, человеку творческой деятельности. Увы, их мало, еще меньше на переломных этапах, когда приоритетное значение имеет проблема выживаемости, а не вопрос самореализации, когда фундаментальным идеям предпочитают прикладные.

Общеизвестно, что каждая социокультурная парадигма задает свое правовое поле, заказывает свою парадигму права. И если теоретики права попытаются примерить вчерашний день к новым реалиям, то они внесут свой вклад не в создание новой парадигмы права в соответствии с новыми реалиями, а в конструирование «парадигмы», которая обернется для субъектов права очередным отчуждением. Проблема методологии — это вопрос о соотношении (взаимосвязи и взаимодействии) общего и единичного с ориентиром на поиск особенного, специфического в каждом конкретном случае. В условиях утверждения рационализма и становления эпохи модерна в праве зарекомендовал себя со-

циологический метод, потеснив метафизику. За социологией права закрепляется статус рассудочной дисциплины, жестко ориентированной на факты.

Отношение к социологии права как к общей методологии права никогда не было ровным, оно выражалось в диапазоне от пылкой апологетики до сомнения и разочарования. Первую позицию разделяли в основном правоведы, вторую — философы.

Способность к глубокому осмыслению фактов правовой жизни зависит не только от степени разработанности методик, которыми располагает позитивная социология, отмечает один из авторитетов социологии П. А. Сорокин. В своем фундаментальном труде «Система социологии» он констатирует недостаточность социологии как общей методологии права, ибо с позиции только одной социологии, мы зачастую не знаем, где «добро», а где «зло» [3].

Последующее время и становление эпохи постмодерна настоятельно требуют союза социологии права и философии права, единства социологического и метафизического методов, ибо метафизический поиск всегда несет на себе печать конкретной социокультурной парадигмы и преемственности исторических эпох. Поиск ответа на вопросы «почему» и «зачем» продолжается. Но эта открытость не должна рождать пессимизм, ибо каждая эпоха, каждое поколение, каждая культура вносит свой вклад, пусть незначительный, но ощутимый, приближая человечество к ответу на поставленные вопросы, которые составляют сердцевину философии права.

Что касается общей методологии, то только на стыке социологии права и философии права обнаруживаются ценностные ориентиры, через призму которых правовые факты обретают свой истинный смысл. И эта шкала ценностных ориентиров особенно нужна в обществе переходного периода, сопряженного с отказом от старых ценностей и поиском новых, отвечающих потребностям человека, складывающейся новой социокультурной парадигме.

О необходимости кардинальных преобразований в области общей методологии сегодня скромно говорят только представители философии. Пришло время и теоретиков права, ибо только неискушенный рассудок представляет философию права оторванной от всего земного и выступающей разновидностью «игры в бисер»

В действительности, и по самому большому счету, философия права совершенно необходима. Она открывает человеку всю полноту бытия, его подлинные ценности и их иерархию, вносит свой вклад в формирование правосознания через осмысление взаимосвязи естественного и положительного права; через освоение принципов справедливости, достоинства, автономии и взаимного признания.

Поскольку философия права исследует онтологические основания права, то ее интересует не только феномен права, но и условия, без которых оно не могло бы состояться. Этим определяется интерес философии права к цивилизации, внутри которой складываются и функционируют определенные правовые системы. Ее интересует религия и мораль, на которые опирается право; культура как основание правовой культуры; общественное сознание как система структурно-организованных элементов, ибо один из них представлен правом; духовная жизнь общества, которая задает определенные ценностные ориентиры становления и развития права и правосознания; государство, усилиями которого осуществляется правовая регуляция социальной жизни, нормы и ценности, составляющие содержание права; осознание и поведение человека, соблюдающего или нарушающего правовые нормы и предписания.

В этом многообразии интереса существует единое основание, которое и составляет предмет или объект пристального внимания со стороны философии права. Таким единым основанием является система «человек — общество — природа» в их взаимосвязи и взаимодействии. Эта система заказывает свою методологию познания и получает ее в виде общелогических методов: анализа и синтеза; абстрагирования и обобщения; индукции и дедукции; аналогии и моделирования. Эта система включает заказ и на методы эмпирического уровня познания. К ним относятся: наблюдение, описание, измерение и эксперимент. И наконец, методология права востребует и общие методы теоретического уровня познания, среди которых хорошо себя зарекомендовали аксиоматический метод; гипотетико-дедуктивный, единство исторического и логического; формализации и построения идеального объекта.

Оптимальность использования этих методов обеспечивается принципами гносеологии, среди которых можно назвать принципы объективности, познаваемости, определяющей роли практики, творческой активности субъекта, абстрагирования и обобщения, восхождения от абстрактного к конкретному, конкретности истины. Поскольку общество как один из компонентов заявленного объекта философии права представляет собой относительно самостоятельную развивающуюся систему, то философия права, проявляя гносеологический интерес к обществу активно может использовать метод синергетики, хорошо зарекомендовавшей себя во второй половине 20 века, а также методы диалектики и структурно-функционального анализа. Учитывая, что объект анализа философии права в основном находится в рамках социального пространства и проходит по реестру социального познания, то представителям философии пра-

ва и теории права не следует забывать о специфике социального познания, его возможных аберрациях: преувеличение недавних событий по сравнению с далеким прошлым; восприятие долговременно протекающего процесса в качестве неизменного состояния; неспособность выдержать принцип объективности, привнося свою субъективность.

Поскольку социально-правовая реальность несет в себе собственное отрицание, то это заставляет в качестве инструмента анализа вводить принцип противоречия. Он позволяет не ограничиваться формой, а проникать в сущностный уровень социально-правовых реалий, наблюдать «пульс» права в динамике, а не в статике.

Принцип противоречия обязывает не сглаживать остроту социальных коллизий, а объективно анализировать и бескомпромиссно оценивать их, рассматривать неправовые, криминальные формы не в качестве игры случая, а как неотъемлемые составляющие социально-правовой реальности конкретной социокультурной парадигмы. Весомый вклад в осмыслении и освоении принципа противоречия внесли античный мыслитель Гераклит (см. фрагменты его поэмы «О природе вещей»), английский мыслитель Т. Гоббс (см. «Левиафан»), немецкий философ Г. Гегель (см. «Феноменология духа»), К. Маркс (см. «Экономическо-философские рукописи» 1844 г.) и др. Благодаря их усилиям, принцип противоречия заявил о себе как своеобразный «фонарь Диогена», как методологический инструментарий в системе гносеологического отношения субъекта и объекта, в качестве которого выступает конкретная социально-правовая реальность, предполагающая три основных типа противоречий: 1) ориентированный на взаимоотрицание и взаимоисключение; 2) ориентированный на компромисс, взаимоадаптацию и сосуществование; 3) ориентированный на состязательность, на поиск гармоничности отношений субъекта и объекта, субъективного и объективного, правосознания и государства, права и закона.

Диагноз противоречия — это первый и необходимый шаг последующей деятельности на выявление «что есть что», «кто есть кто» и «во имя чего».

Благодаря общей философской методологии появляется возможность проследить действие всеобщих законов развития на уровне структурно организованного социокультурного пространства, оценив процесс познания. Благодаря правовой методологии обеспечивается возможность: а) рассмотреть формы проявления этих законов в границах правового поля; б) выбрать оптимальный метод достижения поставленной цели и в) определить меру последовательности в границах его применения.

§ 3. Философия права на рубеже XXI века

Характерной чертой современности является распад привычных форм социальной и культурной целостности, нарастание центробежных тенденций. Все явственнее проступают контуры новой конструкции миропорядка, основные признаки которой — нестабильность, расплывчатость, мозаичность. В рамках одного жизненного пространства образуется мультикультурная среда, включающая разнородные и конфронтирующие жизненные миры. В связи с этим каждый регион, каждая страна вынуждены переосмысливать себя, свое место в мире, искать новые формы и способы коллективной и индивидуальной идентичности.

Мультикультурализм выступает выражением принципиальной культурной разнородности, существующей как в мировом масштабе, так и на региональном и локальном уровнях. Он рассматривается как наиболее адекватный и демократичный ответ на вызовы глобализации, заявляющий о необходимости уважения к особенному, уникальному, неповторимому.

Реальность мультикультурализма значительно усложнила процедуры осмысления и решения задач, стоящих и в планетарном, и в национальном масштабе. Эта реальность привела к разрушению прежних форм солидарности и распаду единства человечества на всех уровнях. Без восстановления единства или без создания новых форм и способов солидарности невозможно решить ни одну из значимых проблем — от глобальной экологической проблемы до проблемы укрепления государственности.

Солидарность — особое состояние общественной целостности, когда люди воспринимают общество как состояние «мы». Солидарное общество отличается взаимопониманием, общностью интересов и целей, совместной ответственностью за коллективно совершаемые действия. Солидарность — это не просто один из интегрирующих факторов, а самый главный из них. Общество может быть основано из прагматических соображений или через физическое принуждение к объединению, но в этих случаях оно не будет солидарным и распадется при малейшей внешней угрозе или из-за обострившихся внутренних противоречий. Во времена исторических катастроф, когда традиционные институты и образцы поведения становятся неэффективными, человеческая солидарность является одним из условий выхода из кризиса.

В качестве основы солидарности могут выступать различные факторы: общность крови, языка, территории, совместно выполняемая работа, вера в единого Бога, приверженность одним идеалам и ценностям. Принадлежность к единому целому, к «мы», гораздо сильнее ощущается в небольших объединениях близких по духу людей, чем в

гражданском обществе и государстве, где состояние «мы» носит формальный характер и где бал правит формальная рациональность со всеми вытекающими последствиями.

Какова природа солидарности? Мы солидарны потому, что существует некий метафизический принцип, компонент, общий для всех, дающий нам основание считать друг друга членами одного целого, или потому, что живем на одной улице, ходим в одну школу? В первом случае солидарность понимается как свойство, которое присуще каждому человеку, потому что он человек, и которое нужно открыть, найти, обнаружить и донести до всех людей. Во втором случае солидарность понимается как случайное, локальное качество, которое может быть, а может и не быть. В первом случае речь идет о подлинной солидарности, в основе которой лежит жизнь как высшая ценность. Во втором случае имеет место либо производная от солидарности, либо псевдосолидарность. Есть все основания полагать, что на рубеже XXI в. сместились ценностные ориентиры. Жизнь рассматривается как ценность не вообще, а ценность конкретного человека, ценность конкретного общества.

До середины XX в. господствовало представление, что человеческая история едина, что существуют общие для всех закономерности общественного развития, которые рано или поздно приведут к желанной цели — полной эмансипации человечества. В основе этого представления лежала идея единой и неизменной человеческой сущности, а пробуждающееся в ходе истории сознание этого единства и служит гарантией сближения и солидаризации людей. Иллюстрацией такого понимания являлась гегелевская конструкция истории. Но результат оказался совершенно другим, и вместо желаемого единства мир распался на множество самостоятельных ценностных миров. Причины этого вскрыл Макс Вебер, когда изучал парадоксы рационализации действительности в различных мировых религиях. В одной из своих последних статей он с горечью писал о судьбе современного человека, обреченного жить в условиях ценностного политеизма, отсутствия единой для всех нравственной инстанции.

Ситуация радикального плюрализма или мультикультурализма отвергает прежние формы и способы солидарности, как несправедливые. Установка на единство человеческой истории ведет к тому, что все особенное, оригинальное, «иное» воспринимается как нарушение, как вызов единству и подлежит устранению, выведению за скобки, умолчанию и тому подобным формам дискриминации. Основным требованием к солидарности в условиях мультикультурного общества выступает требование справедливости с учетом принципа конкретности истины.

Речь идет не о том, что прежние, классические формы солидарности были несправедливыми, а о том, что формула справедливости, характерная для них, уже не отвечает ситуации мультикультурализма, который стал реальным фактом на рубеже XXI века. Раньше справедливость понималась как равенство прав и возможностей для всех. Но в условиях мультикультурализма на первый план выдвигаются такие ценности, как особенность, уникальность, а критерием справедливости является внимание к различиям, учет особенного. Таким образом, *формула справедливости* обретает новое содержание, и для выработки ее требуется философская рефлексия.

Справедливость всегда выступала в качестве идеальной основы права, она является той путеводной звездой, на которую ориентируются юристы как в законодательной, так и в правоприменительной деятельности. Термин «justitia» переводится с латыни как «справедливость». В течение последних трех столетий на Западе доминировала политико-правовая модель либерализма, в основе которой лежит равенство прав и свобод индивидов. Либерализм настаивает на том, что социальная жизнь не может протекать без конфликтов и конкуренции, а задача государства состоит не в том, чтобы упразднить эти столкновения, а в том, чтобы гарантировать справедливые условия их протекания. Справедливые — значит равные. Право занимает главное место в обеспечении так понимаемой справедливости, является каноном общества. Критерием справедливости считается симметричность в отношениях между индивидами, а также между индивидом и государством, что находит свое выражение в применении равного стандарта к неравным людям.

Разрушение социальной и культурной однородности и наступление эпохи мультикультурализма делает актуальной не столько проблему равенства, сколько проблему внимания к особенному. Американские исследователи отмечают, что после «революции гражданских прав» в США, пик которой пришелся на 50—60-е годы, афроамериканцы в законодательном порядке получили равные права с белым населением. И за соблюдением этих прав ведется строжайший контроль. Однако сами американские негры считают равенство прав недостаточным показателем справедливости. Они настаивают на том, чтобы была принята во внимание их особая роль в американской истории, и требуют компенсации за столетия рабства и геноцида, что должно выразиться в приоритете прав негритянского населения по отношению к другим этническим группам. Это выходит за рамки либерального понимания равенства как равенства возможностей. Знаменитая теория «плавильного котла» для единой нации на основе множества этнических групп оказалась посрамленной в конце XX в.

Не менее остро проблема стоит и в современной России, строящей федеративное государство в условиях этнического и религиозного плюрализма. Практика заключения отдельных договоров между центром и субъектами Федерации признается многими здравомыслящими политиками и правоведами как перспективное направление в создании нового типа федеративного государственного устройства на основе децентрализованной, асимметричной модели. Абсолютизация момента равноправного статуса субъектов Федерации, унификация их, отказ от учета существенного своеобразия республик и иных субъектов Федерации способны не ослабить, а усилить дезинтеграцию, центробежные сепаратистские тенденции.

Мультикультурализм базируется не только на этническом своеобразии. Его причиной может быть и стремление религиозных, профессиональных, маргинальных и иных социальных образований отстоять свой образ жизни и свои жизненные интересы. В современном обществе жизнь индивида протекает, по преимуществу, внутри различных союзов, объединений и социальных групп, установки и ценности которых отличаются от установок и ценностей «большого» общества. Именно эти группы определяют поле возможностей, планы и перспективы конкретной личности. Поэтому наиболее острым является вопрос о статусе и механизмах действия права в таком разделенном обществе, когда представления о нормах, регулирующих социальное поведение, у различных групп часто различаются кардинально.

В отечественной литературе по философии и теории права проблема обоснования права в условиях мультикультурного общества пока не нашла должного внимания, чего не скажешь о западной философии, где идет напряженный поиск концептуальных решений в рамках вопроса о возможности справедливости в разделенном мире, где каждая социокультурная общность имеет свои интересы.

Одно из направлений — это попытка модифицировать либерализм, придать ему нравственную окраску. Классический либерализм локковско-кантовой чеканки исчерпал свои возможности. Исторический опыт показал, что принцип свободы и равноправия абстрактного человека игнорирует различия публичного и частного в жизнедеятельности конкретного индивида. К концу XX в. стало ясно, что принципы либерализма в том виде, как они были сформулированы «отцами» либерализма, не могут считаться универсальными основаниями для этических и правовых норм. Попытку «спасти» либерализм предпринимает Дж. Ролз, опубликовавший в 1971 г. книгу «Теория справедливости».

По мнению Ролза, справедливость — не метафизический принцип, а особая форма компромисса, которая опирается на понимание индивида как свободного и равного, обладающего волей и способно-

стями, ориентированного на поиск принципов свободной и спокойной жизни. Но, вступая в социальную жизнь, этот индивид покрыт «пеленой неведения». Он не знает своего будущего положения в обществе и не имеет определенной концепции блага. Поэтому он вынужден проявить максимум объективности при обсуждении вопросов устройства общественной жизни. Нормативное ядро справедливости осознается и формулируется им в переговорах с другими людьми с учетом двух параметров:

— любой индивид обладает основными правами и свободами;

— социальное и экономическое неравенство легитимно лишь в том случае, если оно явилось результатом честной конкуренции людей, имеющих равные возможности.

Дж. Ролз убежден, что люди, как рациональные существа, способны к согласию, а все их отличительные особенности не должны быть предметом дискуссии о справедливости.

Проблему справедливости и солидарности поднимает и Ж.-Ф. Лиотар. В работе «Постмодерное знание» он констатировал, что под давлением исторического опыта раз и навсегда рассеялась иллюзия возможности обосновать ход человеческой истории ссылкой на метафизические сущности. В жертву идее единства в течение столетий приносились особенности конкретной личности и социальной группы, что является апогеем несправедливости [4].

Вместе с центральной идеей универсальной человеческой истории оказалась поколебленной и идея человечества как единого субъекта истории, т. е. идея человечества как состояния «мы». Лиотар делает из этого вывод о том, что сейчас, в условиях плюрализма, нет никаких оснований говорить о солидарности, правила которой простирались бы за пределы отдельной культуры.

Концепцию Лиотара поддерживает и неопрагматик Р. Рорти, полагая, что в настоящее время для обоснования идеалов либеральной демократии можно и нужно обойтись без идеи универсального человеческого разума, преодолев любые метафизические допущения [5].

Таким образом, постмодернизм утверждает отсутствие идей, которые выходили бы за пределы сообщества. Те принципы, что работают в конкретном локальном сообществе, не являются метафизическими. Они не имеют внеконтекстуального и трансисторического обоснования, ибо возникли из случайного стечения обстоятельств. Над нами нет никаких нормативных инстанций, кроме обязательств перед сообществами, с которыми мы себя идентифицируем. Справедливость состоит в постоянном внимании к различному, иному. Она возможна как локальное, ограниченное рамками партикулярного сообщества явление и относится к вопросам морали, а не права.

Крайности неолиберализма и постмодернизма снимаются в концепции «коммунитаризма», начало которой было положено в работе А. Макинтайра «После добродетели» [6].

На первый взгляд, между постмодернизмом и коммунитаризмом практически нет существенной разницы. Как и постмодернизм, коммунитаризм критикует универсальные схемы морали и права, предлагаемые Ролзом и его сторонниками. Макинтайр апеллирует в этой критике к Марксу: «Именно марксизм убедил меня в том, что любая мораль, в том числе и мораль современного либерализма, какими бы универсальными ни были ее требования, представляет собой мораль определенной социальной группы, то есть мораль, которая воплощена в жизни и истории этой группы и является результатом этой жизни и истории. Мораль не существует вне ее реальных и возможных социальных воплощений, и то, что она есть и чем она может стать, определяется ее социально закрепленными формами. Поэтому изучать мораль, абстрагируя ее принципы и изучая их в отрыве от социальной практики, значит неизбежно ее искажать».

Как и Рорти, Макинтайр отрицает возможность существования морали, которая выходила бы за пределы определенной социальной общности. Но, в отличие от постмодернистов, Макинтайр и его сторонники убеждены в том, что мораль конкретного сообщества не является результатом случайного стечения обстоятельств, а опирается на нечто более устойчивое: язык, почву, пол, практику. Не гражданское общество и государство, а относительно небольшие сообщества людей, называемые локальными «жизненными формами», в состоянии обеспечить культурную идентификацию. Макинтайр пишет: «Мое детство прошло среди землевладельцев и рыбаков, принадлежащих к культуре, которая уже отчасти утрачена. Самым важным в этой культуре была особая приверженность и связь с родными и землей. Быть справедливым означало выполнять определенную роль в жизни местного сообщества людей. Личность каждого определялась его местом в этом сообществе и в тех конфликтах и спорах, которые составляли историю этого сообщества».

Крах «идеи Просвещения» открыл для человечества перспективу нигилизма, с позиций которого Ф. Ницше заявил о невозможности обоснования морали. Интенции Ницше продолжает современный постмодернизм. По мнению коммунитаристов, единственной возможностью спасти мораль в современных условиях и обосновать правомерность нравственной легитимации политики и права является возврат к концепции добродетелей Аристотеля. У этого античного философа акцент сделан на воспитание у человека таких качеств, которые помогают ему достичь успеха в выбранной им деятельности, а обще-

ству стать процветающим. Но сформировать такие качества, называемые добродетелями, можно только в *небольших сообществах людей*, обеспечивающих ясность и прозрачность общественных отношений, реализующих понятные и справедливые правила поведения людей. В «Никомаховой этике» есть фрагмент, посвященный вопросам солидарности и моральности. Аристотель пишет, что дружба является «... разновидностью добродетели, а кроме того, это самое необходимое для жизни... Дружественность, по-видимому, скрепляет и государства, и законодатели усердней заботятся о дружественности, чем о правосудности... И когда граждане дружественны, они не нуждаются в правосудности, в то время как, будучи правосудными, они все же нуждаются еще и в дружественности».

Перспектива «родной колокольни» — единственная возможность спасти солидарность и мораль. Коммунитаристы призывают к созданию и распространению локальных сообществ в самых различных формах: семья, рабочий коллектив, фирма, корпорация, клуб, церковный приход. Эти сообщества, по их мнению, обеспечивают формирование основных человеческих добродетелей, а также предполагают согласие между людьми по поводу основополагающих нравственных ценностей. В них бытие «мы» дано как переживаемая и открывающая себя реальность.

Коммунитарная модель общественного устройства обладает некоторой привлекательностью, ибо подтверждает, что нравственные ценности не только возможны, но и необходимы в нынешнем разделенном обществе. Однако она не может быть распространена на «большое общество» или на государство в целом, и поэтому проблема обеспечения порядка и сохранения целостности в рамках общностей, выходящих за пределы «родной колокольни», остается актуальной.

Онтология мультикультурного общества диктует необходимость многоуровневой системы нормативного регулирования, на каждом уровне которой используются специфические способы достижения индивидуальной и коллективной идентичности.

Первичным уровнем является локальный, где основным средством идентификации выступает осознание принадлежности к единому сообществу и где происходит формирование основных добродетелей, составляющих нравственный каркас общества и индивида. В многонациональном обществе локальный уровень совпадает, как правило, с культурой отдельной этнической группы, а в однородном, с этнической точки зрения, государстве он может быть представлен жизненным опытом, формируемым по местному, профессиональному, религиозному и иным признакам. Основным регулятором общественных отношений на этом уровне выступает мораль, формируемая в

течение всей истории данного сообщества. В таком сообществе отношения между людьми являются максимально прозрачными, а принципы справедливости не нуждаются в обосновании, ибо обладают эмпирической очевидностью. Здесь человек находит поддержку, признание, защиту. Для локальных сообществ характерна высокая степень солидарности. Прибывая на новое место жительства, представитель небольшой этнической группы или религиозной конфессии обращается в первую очередь в местную диаспору, где вправе рассчитывать на помощь, поддержку, понимание и участие.

Следующий уровень общественной солидарности представлен региональным сообществом и включает в себя множество жизненных практик, сложившихся на относительно небольшой территории и имеющих сходные традиции, религию, язык, историю. Между сообществами, образующими региональный уровень, существует много общего, что облегчает взаимопонимание и достижение консенсуса по основным вопросам жизнедеятельности. Обычаи и традиции являются главным средством решения возникающих споров и обеспечения региональной целостности.

И наконец, «большое общество» объединяет все разнородные сообщества, находящиеся в его границах, что существенно усложняет задачу консолидации. Проблему солидаризации общества на этом уровне берет на себя государство, ибо оно одно обладает необходимыми для этого возможностями, среди которых первое место занимает *право*.

Философия права в мультикультурной среде исходит из признания того, что границы права становятся очень подвижными и расплывчатыми, смещаются в сторону центра и охватывают значительно меньший круг проблем, попадающих в сферу правового регулирования. Право по своему содержанию должно быть максимально нейтральным в отношении различий. Это можно понимать таким образом, что в современном разнородном обществе невозможно установить строгие правила, которые объединили бы всех членов общества на основе одной идеи. Необходимо признать, что существует много жизненных идеалов, представлений, верований, каждое из которых законно и правомерно в плюралистическом обществе. Протестанты, мусульмане, цыгане, бомжи, инвалиды, пенсионеры, мужчины, женщины, белые и черные живут в соответствии со своими представлениями о жизни, исходя из собственных идеалов и ценностей. В этих условиях законодательная и правоприменительная деятельность должна опираться на два основополагающих принципа. Во-первых, за локальными сообществами признается право регулировать большинство внутренних вопросов, в том числе определять контуры прав и свобод членов со-

общества при условии, что нахождение в этом сообществе является *добровольным* со стороны индивида. Этот принцип добровольности вступления и выхода из сообщества принципиален, ибо определяет статус индивида, меру его ответственности и социальной ориентированности.

Во-вторых, государство разрабатывает минимум законов, обязательных на всех уровнях. Оно законодательно закрепляет право локальных сообществ на самобытность при условии, что эта самобытность не нарушает прав других сообществ и не угрожает целостности государства.

Для мультикультурного общества наиболее оптимально понимание права как института, предусматривающего и обеспечивающего сосуществование всех граждан общества, какими бы они ни были, и принятого всеми членами общества в силу его соответствия, в каждом конкретном случае, идее справедливости. Право перестает быть жесткой системой обеспечения «средней нормы» добра и справедливости, а превращается в процесс непрерывного творчества, органично соединяющего общее и особенное. Результатом этого творчества является компромиссная формула справедливости. От профессионального юриста требуется не только знание закона, но и контекста, в котором тот применяется. Он должен знать не только писаное, но и обычное право, традиции и историю местности, в которой вершит суд. Он должен быть всесторонне образованным человеком, обладать гуманистическим мировоззрением, в основе которого лежит убеждение в том, что альтернативой мультикультурализма в современных условиях является только тоталитаризм со всеми вытекающими последствиями.

В настоящее время возрастает роль философии права как методологии правотворчества. Актуализируются такие вопросы, как значение эмпирической информации в формировании правовой теории, поиск новых критериев объективности правового знания, анализ конкретных данных, имеющих правовое значение, постоянная корректировка законов с учетом изменяющихся условий их применения на разных уровнях единичного, локального и регионального.

События, происходящие в нашей стране и в мире в последнее десятилетие, подтверждают тот факт, что время простых и однозначных решений внутренних и международных проблем безвозвратно ушло. В современном мире встречаются разные культуры, пересекаются разные истории. Прошлое с его уходящими вглубь веков корнями рождает множество переплетений, обостряя конфликты между традицией и современностью. Поэтому проблемы философии морали и философии права имеют важнейшее значение в процессе формирования нового мировоззрения и новой методологии третьего тысячелетия.

Литература:

1. Карташов В. Н. Введение в общую теорию правовой системы общества. Ярославль, 1995. С. 110.

2. Гревцов Ю. И. Очерки теории и социологии права. СПб., 1996. С. 141—147.

3. Сорокин П. А. Система социологии Т. 1. Пг, 1920. С. 42.

4. Lyotard J.-F. Das postmoderne Wissen. Ein Bericht. Gras/Wien, 1986; Lyotard J.-F. Der Widerstreit. Munchen, 1987.

5. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. М., 1996. С. 246.

6. MacIntyre A. After Virtue. London, 1981; Макинтайр А. Ницше или Аристотель //Боррадори Д. Американский философ: Беседы с Куайном, Дэвидсоном, Патнэмон, Нозиком, Данто, Рорти, Кейвлом, Макинтайром, Куном: Пер. с англ. М.: Гнозис, 1999.

РАЗДЕЛ VI.
ЛОГИКА И МЕТОДОЛОГИЯ НАУКИ

ГЛАВА 23.
ПРИРОДА НАУЧНОГО МЕТОДА

§ 1. О месте и роли метода в системе познавательной деятельности

Для уяснения природы научного метода определенное значение имеет рассмотрение вопроса об отношении метода к научному творчеству.

Научное творчество, рассматриваемое с философских позиций, обеспечивается многочисленными и многообразными факторами. Механизм производства знаний предполагает исследователя, определенные средства познания, наличие предметов познания. Творческий акт совершается в голове отдельного ученого, представляет собой развитие его собственных мыслей. Поэтому личные качества ученого составляют весьма важный фактор производства знаний. Многое зависит от индивидуальной силы ума исследователя, его культуры, наличия таланта, от его научной смелости, настойчивости в научном поиске, от его проницательности, отсутствия склонности к компромиссам в науке, самокритичности.

Кроме этого психологического аспекта, важную роль при рассмотрении научного творчества играет его логический аспект. Главным аппаратом в механизме производства знаний являются логические процедуры, обеспечивающие поиск материала для обобщения, получение научных выводов, их объединение и проверку. Существенным моментом этого логического аспекта является разработка и использование в познании научного метода и методологии.

Факторы научного творчества, рассматриваемые с психологической точки зрения, составляют его потенциальную основу. Чтобы превратить заключенные в этих факторах возможности в действительность, необходимы условия, среди которых немаловажное значение имеет логика мыслительного процесса, то есть знакомство исследователя с системой приемов и методов оперирования наличным мыслительным материалом. Логика (научная деятельность, осуществляемая согласно с правилами, алгоритмами, с об-

ретаемыми исследователем навыками и умением) составляет существенное условие научного творчества.

Конечно, сам по себе метод ничего не создает. Проблему решает исследователь. Метод — лишь условие развития творческих способностей, но не их замена. Их отсутствие невозможно прикрыть никакой методичностью. Выбор того или иного метода диктуется главным образом особенностями изучаемого объекта, а также накопленным ранее мыслительным материалом и техническими условиями исследования. Но детерминированность метода этими условиями — отнюдь не помеха творчеству. Выбор, а тем более создание нового метода, наиболее адекватного сущности изучаемого объекта, есть одно из высших проявлений творческих способностей ученого. «Уж лучше совсем не помышлять об отыскании каких бы то ни было истин, чем делать это без всякого метода», — говорил Декарт [1]. Человек творит по методу, но в исследовательский процесс неизбежно включаются особенности ученого: глубина его мысли, оригинальность подхода к проблемам.

В научном творчестве много неповторимого, индивидуального, своеобразного. Строгость и точность аргументации в нем сочетается с образностью, метафоричностью выражения. При этом рельефно проявляется субъективность стиля, образа мышления исследователя. Движение мыслей отдельного исследователя не совпадает с общей логикой научного исследования. Исследовательский процесс не может быть полностью запрограммирован, он не является всецело логическим процессом. Алгоритма открытий не существует, и исследователя нельзя научить делать открытия. Исследовательский процесс — это не просто «техника», овладение законами и правилами которой гарантировало бы открытия в науке. Вынашивая идею универсальной реформы человеческого познания, Ф. Бэкон пытался осуществить ее на основе создания специального метода научных открытий. Но ни ему, ни последующим философам нового времени не удалось создать такого метода.

Не удалось, потому что это была не реальная возможность, а скорее несбыточная мечта, утопия. Но этот факт невозможности создания специальной логики научных открытий, факт невозможности их программирования не означает, что ход научного исследования не подчиняется никаким закономерностям. Ведь многочисленные методы познания созданы наукой для того, чтобы научные открытия осуществлялись не случайно, не путем простого способа проб и ошибок, а целесообразно и методически. Правильно говорится, что нет логики открытий, но и нет ни одного открытия без логики.

Процесс научного творчества обусловливается рядом факторов: воля исследователя, запас сведений, предваряющий научную работу,

наличие познавательных средств и др. Это многообразие факторов можно условно разделить на две категории: на логические средства и средства познания, которые не являются логическими. Первые осуществляются в согласии с правилами и носят нормативный характер. Они обретаются исследователем в процессе познавательной практики. Вторые имеют индивидуальную психологическую основу.

Логика научного исследования охватывает общие приемы и средства, которыми достигаются новые знания. Значительная роль в логическом развитии познания принадлежит методу. Успешное проведение любой работы во многом зависит от ее организации, плана, методичности проведения операций. Тот, кто знаком с принципами и методами работы, трудится с меньшей затратой сил и с большим успехом, чем тот, кто руководствуется одним чутьем или так называемым «здравым смыслом», либо действует способом «проб и ошибок». «Разве мало гениальных людей в мире? Ни в коей мере. Быть может, они недостаточно размышляют и экспериментируют? И это еще менее верно. История наук изобилует славными именами; вся земля покрыта памятниками нашей деятельности. Почему же у нас так мало достоверных знаний? — спрашивал Дидро и отвечал: «...в одних случаях вовсе не изучалось то, что надлежало знать, в других случаях в исследованиях не было ни плана, ни точек зрения, ни метода; нагромождали без конца слова, а знание вещей отставало» [2].

Рассматриваемый в самом широком плане метод есть правильный путь, способ достижения какой-либо цели, решения определенной задачи. Метод представляет собой вид руководства, указания, предписания, как надо поступать, чтобы достичь определенного результата. Работа по определенному методу наибольшее значение имеет в практике научного исследования. Метод научного исследования может быть представлен как совокупность систематизированных познавательных операций, соответствующих предмету и цели научного исследования. Методичностью характеризуются все познавательные действия, включая непосредственное наблюдение человеком действительности, аналитический ум исследователя и творческую фантазию художника. Метод сопутствует научному познанию на всех этапах его продвижения вперед.

Научно-теоретическое мышление — наиболее развитая форма мышления. От обыденного познания теоретическое отличается не только содержанием мыслительного материала, но и глубиной его анализа, методичностью подхода к проблеме. Теоретическое мышление в отличие от обыденного пользуется квалифицированными исследовательскими приемами, определенной системой. Для теоретического познания предмета недостаточно иметь его перед собой или в поле

своего внимания, необходимы средства, помогающие познанию. Природа научного метода имеет двойное определение: через предмет и через метод, т. е. предполагает не только исследуемый предмет, но и обязательно метод его исследования. В лабиринте многочисленных фактов без системы и плана легко потеряться, поэтому в научной работе необходимо руководствоваться определенным методом, обеспечивающим порядок исследования. Метод не может, разумеется, заменить собой творческую силу ума, но, дисциплинируя мышление, он дает ученому возможность экономить силы и время, идти к достижению цели кратчайшим путем.

§ 2. Структура научного метода

Являясь составной частью системы средств познавательной деятельности, метод, в свою очередь, представляет собой определенную систему взаимосвязанных элементов — логических операций, процедур, нормативных предложений, правил познавательной деятельности. «Под методом я разумею, — говорил Декарт, — точные и простые правила, соблюдение которых способствует увеличению знания» [1].

Рассматриваемый с функциональной точки зрения метод предстает как деятельность исследователя с познаваемым объектом. Некоторые авторы видят в этом даже все существо метода и трактуют его, как некоторую систематическую процедуру, состоящую из последовательности повторяющихся операций. Метод есть сознательное, целенаправленное действие, идущее от человека вовне, к предмету. По словам Гегеля, метод «представлен как орудие, как некоторое стоящее на субъективной стороне средство, через которое она соотносится с объектом»[3]. Познавательная деятельность исследователя с объектом осуществляется системой определенных операций и эмпирических и теоретических процедур. Например, исследование общественных явлений может быть осуществлено посредством статистической, экспериментальной, типологической, исторической и выборочной процедур. «Операция» и «процедура» — понятия не тождественные. Операцией обычно называют некоторое элементарное действие, например, измерение. Процедура же представляет некоторую совокупность операций.

Было бы неправильным представлять этот «операциональный» подход к анализу содержания метода как последовательность строго определенных операций, связанных однозначными правилами следования, не допускающими отклонений. Правильнее представлять механизм действия метода в виде общего пути научного познания, четко организованной программы и направления научного исследования. Метод динамичен, процессуален.

Практика научного познания показывает, что метод варьирует свое содержание не только в зависимости от характера исследуемого предмета и задач познавательной деятельности, но и в зависимости от этапов познания. В начале познания (при постановке проблемы, при выборе исходных данных, сборе информации) в роли метода выступает принцип, руководящая идея. Когда же исследователь непосредственно приступает к анализу своего предмета, в роли метода выступают познавательные процедуры, методики исследования. На заключительном этапе вступают в силу операции подтверждения и проверки знания. Количество и последовательность этапов в одном случае познания могут быть иными, чем в другом, поэтому всякая классификация их будет приблизительной. Но ясно, что фазе непосредственного научного творчества исследователя предшествуют иные формы работы, сопряженные с исследованием, например предварительная подготовка задачи и цели научного исследования, выяснение границ данной области познания, составление плана исследования, подборка материала. Из этого следует, что представление о методе как наборе процедур, пригодном для всех наук или одинаково пригодном для всех этапов научного исследования, не соответствует действительности. Опыт познания показывает, что наборы познавательных процедур должны быть ориентированы не на науку вообще, а на ее реальные конкретные формы, что они должны строиться не абстрактно-априористически, а с учетом конкретных задач и реального движения познания.

Следующим важным элементом в структуре научного метода являются суждения, в которых выражаются правила и нормы познавательной деятельности. Это соответствует общей закономерности познания: сначала действия исследователя, а затем их отражение — предложения, описывающие операции и формулирующие нормы деятельности. Ученые сначала находят что-то, а затем уже размышляют о способах, с помощью которых было сделано открытие. Примером такого рода правил познавательной деятельности могут служить рекомендации Декарта в «Рассуждении о методе»: тщательно избегать опрометчивости и предвзятости и считать истинными только те положения, которые представляются ясными и отчетливыми; расчленять сложные задачи на части; переходить от известного и доказанного к неизвестному и недоказанному; не допускать пропусков в порядке исследования.

Понятия «средство познания», «способ познания», «метод познания», «прием познания» следует различать. Первым шагом на пути различения их должно быть отличие содержания метода от структуры познавательной деятельности в целом. В самом общем виде познание может быть представлено как исторически развивающийся процесс

достижения достоверных знаний о мире с помощью определенных средств и действий субъекта. В системе компонентов познавательной деятельности (объект познания, действия субъекта, средства решения проблемы) метод должен быть приписан к числу средств познания. И поэтому метод никак не может быть приравнен ко всей познавательной деятельности.

Метод, хотя и относится к разряду средств познания, не может определяться как средство познания. Такое определение не выражает специфики метода. С другой стороны, не всякое средство познания является методом. Возникает необходимость различать понятие метода и средств познавательной деятельности.

Понятие средств — широкое по своему объему. Оно охватывает предмет, вещь, инструмент, орудия, навыки и умения человека, метод, желание, волю, одним словом, все, что используется в системе деятельности, все то, что необходимо для реализации цели.

В процессе познания (для его эффективности, увеличения количества информации об окружающем мире) в систему двух взаимодействующих компонентов — объекта познания и познающего субъекта — включаются посредники (естественные вещи и искусственные создания), которые субъект ставит между собой и объектом с целью познания его свойств. «Голая рука и предоставленный самому себе разум, — писал Ф. Бекон, — не имеют большой силы. Дело совершается орудиями и вспоможениями, которые нужны не меньше разуму, чем руке. И как орудия руки дают или направляют движение, так и умственные орудия дают разуму указания или предостерегают его» [4]. Для обозначения этих посредствующих элементов в гносеологии употребляется понятие «средства познания». В роли средств познания выступают материальные системы, замещающие объект исследования в моделировании, различные приборы, увеличивающие познавательные возможности чувственного восприятия и мышления человека (микроскоп, телескоп, арифмометр, вычислительная машина), знаковые средства (естественные и искусственные языки). В роли логических средств познания выступает разнообразный мыслительный материал — понятия, законы, принципы, методологические подходы, способы и другие формы познания.

Близкими по значению с понятием метода являются понятия подхода и способа познания. В популярной литературе они, как правило, отождествляются с методом, а метод часто определяется через эти понятия. В действительности же (как показывает опыт познания) «способ» и «подход» наряду с методом выступают особыми средствами познания. По сравнению с методом подход осуществляет стратегическое направление исследования и не является непосредственным

орудием познания. Такие популярные в науке подходы, как системный, структурный, функциональный, информационный, модельный, вероятностный образованы на базе общенаучных категорий, имеющих немалое методологическое значение. Не являясь методами, подходы играют в познании методологическую роль.

Способ (по сравнению с методом) — понятие, имеющее более широкий объем и не наделено признаками методичности. К методам научного познания предъявляются более строгие требования относительно их точности, эффективности, удобства. Метод отличает высокая специализированность, его функциональные возможности всегда четко определены, он является формой теоретического освоения действительности. В отличие от метода способ не имеет научно обоснованной жесткой системы приемов и применяется чаще всего не сознательно, а стихийно.

Различие между методом и приемом состоит в том, что метод представляет собой более сложное образование, чем прием. Под приемом всегда мыслится какое-то одно единичное действие, например, логический анализ, — это прием мысленного расчленения предмета на части. Метод же чаще всего — это совокупность познавательных операций, определенным образом субординированных. Например, статистический метод познания представляет собой целую совокупность однородных исследовательских приемов, применяемых при наблюдении повторяющихся массовых явлений, при их группировке, обработке собранного материала и извлечении из него общих показателей. Метод как форма мыслительной деятельности всегда озарен научными принципами. Прием же, как правило, идет от многократного повторения известных мыслительных операций.

§ 3. Генезис научных методов

В системе познания «субъект-объект» метод находится на субъективной стороне. Метод субъективен по отношению к тем предметам, на познание и изменение которых он направлен. Метод есть принадлежность духовного мира человека. Метод не содержится в объекте познания, в природе нет научных проблем и методов их решения. Методы имеются лишь в головах, лишь в сознании, а отсюда — и в сознательной деятельности человека. Но метод исследования не есть произвольно принятый и навязанный науке путь ее развития. Научный метод, по словам Герцена, не есть дело личного вкуса или какого-нибудь внешнего удобства, он, сверх своих формальных значений, есть самое развитие содержание науки.

Как показывает опыт познания, характер научного метода в значительной степени обусловливается содержанием изучаемого пред-

мета. Каждый объект познания требует специальной технологии его исследования, особой методики изучения и обработки материала. Возраст Земли и метеоритов определяется методом радиоактивного распада, природа минералов изучается с помощью рентгенометрического метода. Экспериментальное исследование спектров ядерных превращений, космических лучей — основа огромных успехов современной физики. А там, где не могут быть применены ни микроскоп, ни химические реактивы, например, при исследовании общественной жизни, то и другое должна заменить сила абстракции.

Научный метод обусловливается характером науки, он есть, по словам Гегеля, «сам себя конструирующий» путь развития науки. Механизм этого конструирования обнаруживается при сопоставлении предметных и методических знаний, в сопоставлении теории и метода в научном познании. Ведь теория — это форма предметного знания, а метод, методичность, методология — понятия, характеризующие познавательную деятельность.

Предметные знания науки есть отражение объективной реальности. Они дескриптивны. Описывая существующее положение вещей, они не содержат в себе идеи долженствования, не предписывают познаваемой реальности правила и нормы ее поведения. Методические знания отражают не предметы внешнего мира, а опыт (практику) его познания, они носят нормативный характер, то есть предписывают исследователю, что должно быть сделано с предметом познания, как его лучше исследовать. Метод есть разработанная учеными правильная позиция, правильная последовательность познавательных операций. Так как метод есть отражение не предмета, а практики его познания, то ему не могут быть приданы определения «истинный» и «ложный». Методу соответствует определение «правильный». Правильность есть оценка действий исследователя, соответствуют ли они или нет правилам метода. Таким образом, с позиций предметных знаний (теории) мы наблюдаем за действием предмета в действительности, с позиции же методических знаний (метода) мы наблюдаем за поведением исследователя в процессе познания предмета. Социолог изучает человека в обществе. Специалист же по методологии изучает социолога за работой.

Сразу же напрашивается вопрос, как образуется правильность познавательных операций, как возникает метод познания? Ответ на него подсказывает практика научного познания. Правильность познания (методичность) исторически выросла из практических мотивов научной работы. Процесс получения содержательных знаний, работа с ними подсказывают исследователю метод познания. Характер познавательных процедур, входящих в структуру метода, обусловливается фактором повторяемости их действий.

Когда говорят о соответствии действий исследователя правилам метода, то речь идет о правильном применении метода. Следовательно, применение метода может быть как правильным, так и ошибочным. Проиллюстрируем эти теоретические соображения на опыте познания. Рассмотрение эмпирического метода, как изучение исторических фактов, проведение процедур опытного познания — вполне правомерный и эффективный прием. По образному сравнению А. И. Герцена, эмпиризм, как слон, тихо ступает вперед, зато ступает хорошо. Наука не исключает эмпирическое познание в качестве условия и предпосылки своего возникновения. Осуждаемый в науке «эмпиризм» (который обычно называют односторонним, «ползучим») заключается не в том, что обращаются к фактам, не в подборке достаточного количества для их научного обобщения, а в том, как обращаются с фактами, в своеобразной капитуляции перед ними, когда необработанные факты подаются в виде научного знания сами по себе. Ошибочность «ползучего» эмпиризма заключается в том, что возможности первого этапа познания в нем отождествляются с самим научным познанием. Справедливо замечает Гегель, одно дело — ход возникновения и подготовительные работы какой-нибудь данной науки, и другое — сама эта наука.

Теория является основанием, необходимой предпосылкой для образования метода. Она не только учит нас тому, что представляет собой предмет, но и помогает разобраться в том, как он познается. Научные знания (понятия, законы, теории), возникшие в результате исследования действительных фактов, впоследствии сами применяются как орудие получения новых знаний. Обращенные к практике научного исследования, они указывают не только на то, что есть в объективной действительности, но и на то, как подходить к ее научному анализу. Например, знания о рефлексе объясняют общий принцип (идею) регуляции поведения живых систем. Эта идея, по словам И. П. Павлова, «сделалась в настоящее время научным рычагом, направляющим огромную современную работу над головным мозгом» [5].

Понятие числа в математике, элемента в химии, общественно-экономическая формация в общественных науках, волновой теории в физике, теории эволюции в биологии и другие понятия и теории, составляющие фундамент соответствующих наук, обращенные к практике научного исследования, выступают методом научного познания. Разрабатывая проект плавания в Азию западным путем, Х. Колумб руководствовался идеей шарообразности Земли. Периодическая система химических элементов Менделеева дала возможность видеть неоткрытые еще элементы в такой дали, до которой не вооруженное этой за-

конностью химическое зрение до сих пор не достигало. То же самое можно сказать о теории химического строения А. М. Бутлерова, давшей возможность предвидеть новые органические вещества. Ч. Дарвин, по признанию И. П. Павлова, «своей гениальной иллюстрацией идеи развития оплодотворил всю умственную работу человечества и в особенности биологический отдел естествознания» [5]. Идеи К. Э. Циолковского о ракетной технике и межпланетных путешествиях служат руководящим методологическим материалом для современных конструкторов и ученых — создателей реактивных аппаратов.

Исходной точкой образования научного метода является изучаемый предмет, получаемые о нем знания. Затем, через посредство этих знаний (через повтор познавательных операций при изучении предмета) метод выступает как отношение к предмету, как сознательно применяемый способ его познания.

Происходит оборачиваемость знания (конец одного становится началом другого), из функции теории предмета оно превращается в функцию метода его познания. По мнению Гегеля, «метод возник... как само себя знающее понятие» [6]. В оборачиваемости знания кроются истоки метода научного познания.

Смена функций знания (его оборачиваемость), то есть процесс, в котором теоретические знания начинают играть роль метода, происходит не автоматически, а опосредуется и детерминируется научной практикой. Практика, повтор познавательных операций определяет природу научного метода. Этот процесс оборачиваемости знания английский физик Д. Томсон удачно показал, сравнив научную теорию с географической картой: карта — это перевод местности на бумагу, а ее использование — перевод с бумаги на местность. В этом сравнении метод предстает как умение ориентироваться на местности при помощи карты.

Возникновение общих и специально-научных методов имеет свою специфику. Общие методы научного познания (наблюдение и эксперимент, аналогия и гипотеза, индукция и дедукция и др.) мало связаны с отдельным конкретным видом исследовательской работы, применяются при исследовании самых различных предметов и явлений, сохраняют известную самостоятельность по отношению к рассматриваемому объекту. Эти методы в отличие от частнонаучных обусловлены не столько характером исследуемого объекта, сколько опытом его познания, особенностями познающего мышления.

Обобщением практики научного познания и теоретической разработкой научных методов широкого профиля занимается не та или иная частная наука, а философия. Поэтому общие методы в отличие от специальнонаучных принято называть логическими методами. Забота философии о методологической оснащенности познания направ-

лена на то, чтобы отыскать среди образцов научных исследований и выделить те приемы, с помощью которых ученые в своей области достигли лучших результатов при меньшей затрате сил, затем обобщить эти приемы, распространить их на другие области науки.

Специальные методы в каждой области знания вырабатываются исходя из особенностей изучаемых предметов и явлений, поэтому-то они не применимы в других науках. Географические методы не годятся при познании общественных явлений. В узкой области исследования опыт познания обобщается путем многократного повторения одного и того же приема, при познании одной и той же связи предметов. Частнонаучные методы обобщаются и совершенствуются непосредственно в производственной и научной практике. Эти обобщения передаются в виде или технического навыка, или отвлеченного от непосредственного производственного процесса научного приема. Если узкоспециальные методы действительно оформляются в процессе проведения исследования в какой-нибудь конкретной отрасли науки и мыслятся только в понятиях данной науки, то этого нельзя сказать относительно логических методов, которые, будучи формами всякого научного познания, его своеобразными закономерностями, изучаются теорией познания, логикой научного исследования.

§ 4. Классификация научных методов

Множественность и разнообразие исследовательских приемов и методов, применяющихся в практике научного познания, обусловливают необходимость их систематизации. Изучить все без исключения исследовательские приемы и методы, осуществить своего рода тотальный их осмотр — задача трудно выполнимая и мало эффективная. Более целесообразным в научном отношении будет произвести деление методов на определенные группы, категории и изучать их под этим углом зрения. Основная задача науки — преодолеть бесконечное разнообразие бытия путем переработки его в понятия. Аналогично этому основная задача научной методологии — преодолеть многообразие исследовательских приемов путем классификации их в соответствующие подразделения. Средствами классификации методология призвана внести в конгломерат методов организующее начало.

Методы научного познания можно классифицировать на соответствующие подразделения в зависимости от целого ряда обстоятельств. Таким ориентиром при классификации методов научного познания могут быть основные черты, характеризующие природу научного метода: его генезис, структура, функциональная роль, сфера действия, зависимость от особенностей изучаемых предметов.

1) В зависимости от содержания изучаемых наукой объектов методы могут подразделяться на группы, различающиеся как качественно, так и количественно. Например, методы естествознания имеют свои особенности по сравнению с методами общественных наук; методы изучения живой природы составляют иную группу по сравнению с физико-химическими методами и т. п.

Классификация методов в зависимости от изучаемого предмета проводится также и с несколько иной (более специальной) точки зрения. Все методы научного познания подразделяются на две группы: методы непосредственного и методы опосредованного познания. Непосредственным познанием здесь называется познание объектов, актуально включенных в поле восприятия и деятельности исследователя, а опосредованным познанием будет познание объектов, которые не могут находиться в поле актуального восприятия исследователя, так как они не существуют в данный момент (например, объекты ретроспективного и прогностического познания).

Познание действительности есть всегда познание, осуществляющееся в настоящее время. Человек имеет прошлое и будущее, а живет только в настоящем. Современные познающему человеку объекты актуально включены в поле его внимания и деятельности. Их познание не составляет какой-то особенной проблемы, оно осуществляется системой средств, многократно апробированной в опыте человека. Объекты же ретроспективного и прогностического познания не существуют в момент их исследования и поэтому их познание представляет специфическую научную задачу.

В этой связи специфичной является группа методов опосредованного познания, в числе которых можно назвать экстраполяцию, историзм, актуализм. Поскольку объектами опосредованного познания выступают объекты прошлого, будущего и некоторые специфические объекты настоящего (например, внеземные цивилизации), то познание их не может происходить путем практического взаимодействия с ними, оно осуществляется посредством логических операций с имеющимися знаниями, результатами прошлого познавательного опыта, со знаниями, результатами прошлого познавательного опыта, со знаниями, полученными в результате изучения аналогичных (объектам опосредованного познания) предметов и явлений действительности. Так, из-за отсутствия морфологических признаков организмов во многих горючих ископаемых веществах (нефти, некоторых углях, асфальтах) трудно решить вопрос, какие виды организмов их образовали. И вот здесь-то исследователь, пользующийся методами опосредованного познания, прибегает к логическому анализу имеющихся знаний. Он использует данные биохимического анализа современных

организмов для реставрации особенностей организмов прошлых геологических эпох.

2) В зависимости от сферы действия, от широты применения в науке методы можно разделить на две категории. Первую составят сугубо специальные приемы и методы, тесно связанные с характером изучаемого предмета и применяющиеся в совершенно узкой области, или в одной науке, например физические методы органической химии (калориметрия, кристаллохимический анализ, рефрактометрия) или биологические методы управления изменчивостью растительных организмов (метод акклиматизации, половая и вегетативная гибридизация). Вторую категорию методов составят приемы и способы исследования, применяемые во всех науках. Такими методами являются наблюдение и эксперимент, аналогия и гипотеза, индукция и дедукция, анализ и синтез и др.

Методы, которые используются всеми науками, можно назвать общими методами научного познания, а методы, используемые одной наукой или применяемые лишь при изучении одного конкретного явления, суть частнонаучные методы. Область применения общих методов по сравнению с частнонаучными значительно шире, но они не имеют универсальной применимости. Они общенаучны, но не всеобщи. Здесь термин «общенаучный» не означает свойство общности ряда разных наук. Когда говорят об общенаучности методов, то имеют в виду лишь более или менее широкую область их применимости, не ограничиваемую рамками отдельных наук. Термин «общенаучность» выражает также свойство общности, присущее той или иной науке в целом, всем ее этапам научного исследования в той или иной науке. Некоторые авторы называют такие методы «сквозными», а методы, более или менее жестко связанные лишь определенными этапами исследования, — «этапными».

В числе сквозных, или «универсальных», методов можно назвать абстрагирование, индукцию и дедукцию. А к этапным относятся, например, методы эмпирического уровня исследования, с одной стороны, и методы построения теории и проверки знаний — с другой. Так, К. А. Тимирязев морфологические исследования считал начальным этапом при изучении природы растений. «Для того, чтобы понять жизнь растения... — говорил он, — необходимо прежде всего ознакомиться с его формой; для того чтобы понять действие машины, нужно знать ее устройство. Бросим же прежде всего беглый взгляд на те внешние, формальные проявления растительной жизни, для наблюдения которых не нужно никакой подготовки, никаких технических приемов исследования» [7].

Общенаучные методы имеют обширную, но все же ограниченную сферу действия. Они используются не на всех стадиях исследователь-

ской работы, при решении не всех задач науки, применительно не ко всем объектам научного исследования. Так называемые общенаучные методы — это методы региональные. Идея научного цикла, региона полезна для общего наименования ряда однородных дисциплин или их методов. «Общенаучный» — означает применяемый не буквально во всех науках, а лишь в науках определенного цикла, региона. Например, эксперимент, бесспорно, самый популярный в науке метод, но и он не всеобщ. Есть области, которые не поддаются экспериментальному исследованию. Невозможно экспериментировать с Вселенной, Галактикой, Солнечной системой, нельзя этим методом восстановить прошлую историю Земли, историческое прошлое народов или предвидеть будущее. Исторический метод тоже относится к разряду общенаучных, но он используется лишь в цикле так называемых исторических наук, то есть наук, имеющих дело с развивающимися объектами, имеющих историю развития этих объектов.

Статистический метод применяется для изучения многих явлений действительности, начиная от внутриатомных процессов, звездных систем Вселенной и кончая исследованием характерных черт гекзаметра Вергилия. И тем не менее статистика не всеобщий метод исследования. Статистике нечего делать там, где нет массовых явлений, где в предметах нет индивидуальных различий. Статистическим методом можно исследовать лишь те явления, которые можно выразить количественно. Нельзя, например, установить статистически художественную ценность произведения искусства, нельзя статистически исследовать свойства геометрических фигур. Между определенного рода геометрическими фигурами нет индивидуальных различий, нет вариаций случайных признаков, и поэтому эмпирические методы здесь неприменимы, их заменяет дедуктивное доказательство.

3) В зависимости от роли и места в процессе научного познания научные методы могут быть распределены на различного рода группы: на методы формальные и содержательные, исторические и логические, на методы исследования и методы изложения исследуемого материала. Если же сообразоваться с основными этапами и закономерностями познавательного процесса, то в этой классификации методов следует выделить две основные группы: методы эмпирического уровня познания и методы теоретического уровня.

Каждый из уровней научного исследования выполняет определенную познавательную функцию, которая осуществляется через систему методов. Эмпирическое познание, непосредственно соприкасаясь с объективной действительностью, отражает в основном явления действительности и связи между ними, ставя своей целью количественные накопления знаний, образование эмпирического

базиса науки. Содержание познавательных операций эмпирического уровня сводится к получению данных наблюдения и формированию научных фактов, первичной систематизации знаний, частичному обобщению знаний в форме эмпирических законов. Соответственно этим задачам в качестве методов эмпирического познания действуют: наблюдение, эксперимент, описание, измерение, классификация, популярная индукция.

История науки показывает, что методы эмпирического познания являются принадлежностью начального этапа развития науки. Важнейшие достижения биологии XVI—XVIII вв. опираются в основном на описательный метод. Теория эволюции Дарвина, клеточная теория базируется на огромном описательном материале. Он был получен и систематизирован при помощи поисков аналогий, сходств и различий, наблюдений над сообществами животных и растений. Объектами исследования современной эмпирической биологии являются конкретные виды живых систем, их свойства и реакции, то есть особенное и единичное в живой природе, изучаемое средствами эксперимента и наблюдения. Начальный период географической науки был ознаменован применением сравнительного метода (со второй половины XVIII в. и почти до конца XIX в.). Сравнительный метод соответствовал такому этапу в развитии физической географии, когда изучались преимущественно внешние признаки элементов природы, устанавливалось сходство и различие между географическими условиями различных стран и прослеживалась простейшая связь между этими условиями.

Исследование на теоретическом уровне научного познания характеризуется опосредованностью связи с предметами и явлениями действительности. Здесь познание имеет перед собой идеализированную модель действительности, элементами которой выступают абстрактные объекты. Наличие таких объектов, замещающих в познании реальные предметы, их свойства и отношения составляют характерную особенность теоретического познания.

Задачей теоретического уровня познания является развитие науки, получение качественно новых знаний. Здесь эмпирический материал истолковывается и объясняется, устанавливается логическая связь между отдельными обобщениями и законами в той или иной области исследования, производится синтез научного знания. Чтобы обобщить эмпирический материал, наука создает теории, представляющие собой логически организованную форму знания об общих и необходимых связях объективного мира. Теория выступает одновременно и в функции объяснения явлений, фактов, и в функции предсказания событий.

Соответственно целям и задачам этого уровня научного познания применяются научные методы, которые призваны обеспечить создание и разработку научных теорий. Это прежде всего метод мыслимого эксперимента, идеализация, формализация. К числу методов теоретического уровня относятся также аксиоматический метод, гипотетико-дедуктивный метод, исторический и логический методы исследования.

Наиболее показательным для теоретического познания действительности является метод формализации, при котором рассуждения о предметной действительности заменяются оперированием со знаками, формулами, когда внимание исследователя сосредоточено не на содержании соответствующих теоретических утверждений, а на наборах символов и формул. Для формализации знания его выражают в виде системы материальных, чувственно воспринимаемых знаков, образующих «искусственный» язык (например, специальная символика в математической логике, радиотехнике). Под формализацией понимается метод изучения самых разнообразных объектов путем отображения их содержания в знаковой форме.

Познавательная роль формализации в науке состоит в том, что она обеспечивает краткость и четкость выражения знаний. Обычный, повседневный естественный язык может быть неточным, может быть отягощенным неопределенными или даже двусмысленными суждениями, содержать чисто субъективные иллюзии и заблуждения познающего человека. Формализация знания (экспликация понятий, однозначность определения терминов) позволяет представить мыслительный материал в более удобной для научных целей форме. Достижению этой цели в немалой степени содействует математизация познания. Своими четко определенными абстракциями математика способствует усовершенствованию языка науки.

4) В зависимости от структуры методы тоже могут быть распределены на группы. В структурном плане одни методы отличаются от других тем, что они просты и однородны, а другие — наоборот, сложны и неоднородны; одни методы оригинальны (первоначальны, не заимствованы), другие — производны, образованы из элементов различных познавательных приемов. Так, логический анализ как прием познания прост, однороден, состоит как бы из одного и того же материала, а, например, структура моделирования представлена разнообразными элементами. Моделирование есть особый вид эксперимента, для проведения которого используются элементы наглядности и научной абстракции, приемы сравнения, гипотезы и др. Обратим внимание и на метод экстраполяции. Его структура также не монолитна по своему составу. Она похожа на мозаику, составленную несколькими относительно самостоятельными элементами. Метод

экстраполяции как способ переноса теоретических знаний с одной предметной области на другую заключает в себе несколько познавательных операций. Экстраполяция в познании проявляется в виде ретросказания, презентивного познания и предсказания. Во всех трех случаях познавательный процесс осуществляется логическими методами опосредованного познания — аналогией, дедукцией, моделированием.

Оригинальных методов очень и очень мало. Громадное разнообразие научных методов обусловлено специфическим сочетанием в каждом из них небольшого количества широко известных исследовательских приемов. То или иное сочетание методов диктуется как природой изучаемого предмета, так и задачами исследования. Здесь уместна аналогия с запахами. Основных, оригинальных запахов немного, но это немногое дает колоссальное многообразие комбинированных запахов.

Проследим эту характерную черту научных методов на примере какого-либо одного из реже встречающихся исследовательских приемов. Обратим внимание на метод киноисследования. Научно-исследовательское кино — важное средство точного количественного анализа и измерения микрообъектов. Оно применяется при познании очень быстро или крайне медленно протекающих процессов. В научном исследовании используется рентгенокинематография в сочетании с электронно-оптическим преобразователем для усиления яркости и с телевидением. Специфическим здесь является комплекс физических приборов, технических изобретений. Но сами по себе эти технические изобретения и приборы, взятые порознь, применяются и в других областях знания: рентгеноструктурный анализ — в химии и минералогии, ренгенография — в медицине, электрическая оптика — в различного рода микроскопических исследованиях.

Сложной, интегративной структурой характеризуются обычно методы, применяющиеся на протяжении целого этапа научного исследования («этапные» методы), а также методы, олицетворяющие собой отдельное направление исследования, значительную исследовательскую процедуру. Такими методами являются: объяснение, конкретизация, метод идеализации, статистика, историзм.

Проведенная классификация методов не является исчерпанной и единственно возможной. Она могла бы быть проведена и несколько иначе, по несколько иным основаниям. Наука вообще и учение о методах в частности — развивающееся явление. Система — временный «переплет» для науки. Но и данная классификация позволяет ориентироваться в многообразии методологического материала и служит определенным фактором научного прогресса.

Литература:

1. Декарт Р. Избр. произв. М., 1950. С. 89.
2. Дидро Д. Избр. филос. произв. М., 1941. С. 99.
3. Гегель Г. Соч.: В 15 т. Т. 6. М., 1939. С. 299.
4. Бэкон Ф. Новый органон. Л.,1935. С. 108.
5. Павлов И. П. Полн. собр. соч.: В 6 т. Т. 3. Кн.1. М.; Л.,1951. С. 236, 249.
6. Гегель Г. Соч.: В 15 т. Т. 6. М., 1936. С. 298.
7. Тимирязев К. А. Жизнь растений. М.; Л., 1936. С. 74.

ГЛАВА 24.

МЕТОДЫ И ФОРМЫ НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ

§ 1. Структура научного знания

Любая наука имеет свою предметную область — круг объектов, которые ею изучаются. На первый взгляд может показаться, что сведениями об этих объектах, добываемыми наукой в процессе их изучения, и исчерпывается содержание научного знания. Однако это не так. Для того чтобы получить какие-то сведения об объектах, необходимо определить *проблемы*, на решение которых должно быть направлено исследование, и найти *методы*, с помощью которых эти проблемы решаются. Знание об изучаемых наукой объектах — будем называть его также предметным знанием — появляется как результат применения эффективных методов к решению разумно поставленных научных проблем.

Таким образом, существуют три основных вида научного знания:

1) знание о проблемах;

2) знание о методах;

3) знание об объектах или предметное знание.

1.1. Знание о проблемах

Проблема — это вопрос или задача, подлежащие решению.

Постановка проблемы предполагает существование чего-то неизвестного, непознанного. Но в то же время это «что-то» должно быть как-то определено, выделено, т. е. о нем должно быть какое-то предварительное знание. Таким образом, знание проблемы — знание особого рода: оно есть «знание о незнании».

Источником научных проблем являются проблемные ситуации, которые возникают как в практике (производственной, социальной, медицинской и т. д.), так и внутри самой науки (например, попытки решения проблемы доказательства пятого постулата Евклида привели Н. И. Лобачевского к созданию неевклидовой геометрии). Постановка научной проблемы опирается на анализ проблемной ситуации, но не сводится лишь к такому анализу. Оказавшись в проблемной ситуации, надо уметь поставить проблему. Она должна быть не только замечена, но и по-научному сформулирована. Для этого ее надо насколько возможно очистить от субъективных, индивидуальных, эмоциональных моментов и выразить в языке науки.

Определение проблематики научных исследований требует глубокого понимания тенденций развития практики и науки. Оно имеет

огромное значение, так как задает *программы* научных исследований. Постановка больших и важных проблем может определить развитие целых отраслей науки на многие годы и даже десятилетия.

Для ученого очень важно оценить проблему: стоит ли ею заниматься? В отличие от предметного знания, проблемы не могут быть ни истинными, ни ложными. Но их оценивают с точки зрения других критериев — значимости, важности, актуальности, разрешимости (исследователей обычно очень интересует вопрос о возможности решить проблему данными средствами и в данный срок).

Постановка проблемы — начальный шаг всякого научного исследования. Но когда проблема поставлена, то далее необходимо найти методы ее решения.

1.2. Знание о методах

Научный метод есть способ действий, с помощью которого решается некоторый тип научных задач.

Под словом «способ» здесь понимается схема или структура действий.

Знание о методе выражается в специальных инструкциях, руководствах, методиках, в которых формулируются правила совершения действий, а также дается описание условий и целей применения метода, его возможностей, характера даваемых им результатов и т. д.

Метод нельзя отождествлять со знанием о нем. С одной стороны, можно владеть методом, не зная правил и инструкций, описывающих его. Знание такого рода имеет неявный, невербализованный характер, оно не отделено от деятельности, а «вплетено» в нее и «работает» в ней. С другой стороны, даже отличное знание текста методических руководств и инструкций еще не означает владения описанным в них методом. Студент-медик может знать назубок методику диагноза, но без соответствующего обучения и тренировки он вряд ли в достаточной мере освоит искусство диагностики. Никакие словесные наставления не способны полностью заменить наглядный показ и личный опыт. Этим объясняется та важная роль, которую играют непосредственные контакты ученого с учениками и коллегами: в них передается то, что нельзя зафиксировать ни в каких инструкциях.

Тип задач, которые можно решить с помощью данного метода, составляет его область применимости. Универсального метода для решения задач любого типа в науке нет. Любой метод имеет ограниченную область применимости.

Каждая науки вырабатывает специальные методы, приспособленные к ее объектам исследования. Вместе с тем существенное значение в современной науке имеет перенос методов из одних дисциплин в другие. Например, использование физических методов в химии

(спектроскопический метод), в биологии и медицине (методы «меченых атомов», рентгеноскопии), в истории (метод радиоактивного анализа), применение математических методов в естествознании и общественных науках.

Наряду со специальными есть также общие методы, находящие применение во многих или даже во всех науках. Их называют *общенаучными*. К ним относятся все методы рационального мышления — анализ, синтез, абстрагирование, обобщение, индукция, дедукция и др., а кроме того такие методы, как наблюдение, эксперимент, моделирование, идеализация и пр.

Методы, так же как и проблемы, нельзя оценивать с точки зрения истинности или ложности. Метод может быть хорош или плох, он может вести к решению некоторой проблемы или не вести к нему, но и в том и другом случае он не истинен и не ложен. Если иногда какой-либо метод называют «истинным», то это может означать только то, что он обеспечивает достижение истины, т. е. является «хорошим», эффективным средством решения некоторой проблемы. Но, очевидно, эффективность — это совсем не то же самое, что истинность. Нет смысла и в том, чтобы называть какой-либо метод ложным. «Ложность» тут опять-таки не может означать ничего иного, кроме того, что метод неприемлем, для решения данной проблемы непригоден, т. е. «плох», неэффективен. Но неприемлемость как таковая не совпадает с ложностью.

Например, если астрологические гороскопы или гадания на картах называют ложными методами предсказания будущего, то подразумевают под этим, видимо, их непригодность для получения истинного прогноза. Однако эта непригодность не отменяется тем, что известны случаи, когда предвидения астрологов и гадалок сбывались. Независимо о того, дали или нет они в том или ином случае истину, они все равно не годятся для познания будущего, так как не имеют под собою достаточно надежного обоснования.

Таким образом, под «ложностью» методов можно понимать на самом деле лишь невозможность рассчитывать на надежность их результатов. «Ложные» методы — это методы бесполезные (для решения данной проблемы). Но бесполезность — совсем не то же, что ложность, подобно тому как полезность — не то же, что истинность.

Оценка научных методов зависит от их приспособленности к решению тех или иных классов задач. Методы оценивают по следующим характеристикам: общность, т. е. широта области применимости; продуктивность, т. е. информативность, надежность, точность; рациональность, т. е. «разумность», простота, доступность для понимания и освоения.

Общность и продуктивность, вместе взятые, определяют *мощность* метода, а продуктивность и рациональность — его *эффективность*.

Оценка метода по указанным критериям, однако, еще не достаточна для того, чтобы подобрать метод решения какой-либо проблемы. В практике научного познания оценка методов, как правило, носит прагматический характер: исследователя, занятого решением конкретной задачи, интересует не «абсолютная» ценность метода, а его «относительная» ценность для данного конкретного исследования. Эта «относительная», прагматическая ценность методов определяется не их общностью самой по себе, а их *пригодностью* для данного исследования; не их продуктивностью самой по себе, а их *целесообразностью* (т. е. тем, насколько они соответствуют целям данного исследования); не их рациональностью самой по себе, а их *выполнимостью* (которая зависит от того, насколько обеспечиваются в конкретных условиях данного исследования возможность проведения всех требуемых методом процедур).

Не существует какого-то «самого лучшего» метода, пригодного к решению любых научных проблем. Никакой метод не может быть универсальной отмычкой, которая автоматически открывает доступ к любой тайне природы. Искать надо не «самый лучший», а наиболее подходящий к данному случаю метод. Из множества разнообразных методов, имеющихся в науке, ученый выбирает те, которые наиболее соответствуют предмету, целям и условиям его исследования. При планировании исследования обычно из всех пригодных методов отбираются наиболее целесообразные, а из них — наиболее выполнимые. Но дело не сводится просто к оценке и отбору: приходится проводить специальную работу по адаптации методов к данному исследованию. Такая адаптация способна значительно повысить их пригодность, целесообразность и выполнимость.

Однако бывает и так, что наука сталкивается с проблемами, которые не поддаются решению никакими известными методами. Творцам науки, решающим такие проблемы, приходится действовать «не по правилам»; точнее говоря, их исследовательские действия регулируются правилами, которые они сами сначала еще не вполне осознают. Методы, которыми они достигают решения проблемы, — это принципиально новые научные методы. Нахождение нового научного метода — результат творческой деятельности, для которой не существует никакой заранее известной методики. Но когда новый метод найден и описан, то с его помощью становится возможным с гораздо меньшим трудом решать задачи, прежде требовавшие величайшего напряжения сил или вообще бывшие неразрешимыми. Таким образом, разработка методов научной деятельности «экономит» творческие силы

человеческого разума и позволяет направить их на решение проблем, для которых еще нет готовых методов.

Хотя знание о методах само по себе еще не дает ответа на вопросы, касающиеся изучаемых наукой предметов, его роль в научном познании чрезвычайно велика. Открытие нового метода, как правило, имеет несравненно большее значение, чем ответ на какой-либо конкретный вопрос или установление какого-либо нового факта. Ибо новый метод открывает путь к решению целого ряда конкретных вопросов и установлению множества новых фактов.

1.3. Предметное знание

Поставив проблему и использовав достаточно эффективные методы ее решения, ученый получает знание об интересующих его объектах. Предметом этого знания могут быть объекты разного типа: *реальные, абстрактные, идеализированные.*

Реальный объект — это единичное, отдельное явление (вещь, процесс, событие), наблюдаемое в определенном месте и в определенное время.

Но обычно наука не ограничивается познанием единичного. Знание, полученное в результате изучения единичного предмета, она стремится распространить на все другие, сходные с ним предметы. Это удается сделать благодаря *обобщающей интерпретации* предмета познания. Суть ее состоит в том, что данный в опыте единичный предмет рассматривается как «типичный экземпляр» предметов некоторого класса, и в нем принимается во внимание только то, что является общим для всех них.

С помощью обобщающей интерпретации исследователь представляет изучаемый им реальный объект в виде *абстрактного* объекта.

Абстрактный объект — это обобщенный образ реального объекта. Он несет в себе лишь те признаки, которые одинаково присущи всем объектам данного класса. К этому абстрактному объекту ученый и относит знание, полученное при изучении данного в опыте реального единичного объекта.

Например, Франклин в одном из экспериментов по электризации тел пользовался чайником; но в этом чайнике (реальном единичном объекте) он видел лишь «типичный экземпляр» металлического тела, и эксперимент интерпретировался им не как исследование этого чайника, а как исследование наэлектризованного металлического тела (абстрактного объекта). Такая обобщающая интерпретация характерна для научного познания. Физик, изучая фотографию, изображающую траекторию движения К-мезона в пузырьковой камере, делает выводы о свойствах не только этого К-мезона, а абстрактного объекта — К-мезона вообще. Биохимик, исследующий каплю вирусной

жидкости с возбудителем СПИДа, фактически получает знание только о тех конкретных экземплярах этого вируса, которые содержатся в ней; но само по себе знание именно этих экземпляров как таковых никакого интереса не представляет и имеет для него значение лишь постольку, поскольку трактуется обобщенно — как знание о вирусе СПИДа вообще (абстрактном объекте).

Абстрактный объект — это как бы «представитель» всех реальных объектов определенного класса, а каждый из них выступает как некоторый «частный случай» абстрактного объекта, как его выражение и воплощение.

Но наука стремится выделить не только общие, одинаковые черты доступных в опыте явлений, но и сущность этих явлений, т. е. их «ненаблюдаемые», внутренние, фундаментальные характеристики, которые определяют наблюдаемые свойства явлений. Важнейшую роль в познании таких характеристик играет идеализация — конструирование *идеализированных* объектов (их называют также идеальными объектами, конструктами, мысленными или теоретическими моделями).

Примеры идеализированных объектов: геометрическая точка, идеальный газ, абсолютно черное тело, полное генетическое тождество организмов, идеал справедливости и пр. Все подобные объекты отличаются тем, что они могут существовать только в мысли, но не в объективной действительности.

Процедура идеализации заключается в мысленном увеличении или уменьшении какого-либо параметра, свойственного реальным объектам, и предельном переходе к его бесконечно большому или нулевому значению, которое в реальности неосуществимо.

Например, в механике идеализированный объект «точечная масса» получается путем сведения к нулю объема материального тела. В результате этой процедуры идеализированный объект, в отличие от абстрактного, наделяется *воображаемыми* свойствами (нулевой объем), которых не имеет и не может иметь никакой реальный объект (материальных тел, лишенных объема, в природе нет). Но зато такой идеализированный объект «очищается» от неопределенного множества признаков, присущих явлениям действительности, и характеризуется лишь ограниченным и точно фиксированным набором признаков (точечная масса характеризуется только величиной массы и пространственно-временными координатами). Это позволяет мысленно контролировать все, что происходит с ним.

Идеализация — это способ, с помощью которого исследователь устраняет факторы, затемняющие сущность изучаемых явлений. Благодаря ей он получает возможность сделать в своей мысли то, что

нельзя осуществить в реальной действительности, — отделить сущность от явления.

В науке на основе одних идеализаций строятся другие. В результате образуется многоуровневая иерархия идеализированных объектов — от элементарных геометрических образов до таких сложных теоретических моделей, как космологические модели вселенной, кибернетические модели мозга, математические модели экономики и т. п. Идеализированные объекты, будучи упрощенными, схематическими образами реальных объектов, служат средствами их теоретического исследования.

Итак, предметное знание — это знание о реальных, абстрактных и идеализированных объектах.

§ 2. Основные принципы научного исследования

Для методологического анализа научного познания существенное значение имеет различие между двумя видами, или уровнями, знания и, соответственно, двумя типами исследования — *эмпирическим* и *теоретическим*.

2.1. Эмпирическое знание

Эмпирическое знание добывается в опыте, в непосредственном или опосредованном (через приборы) контакте исследователя с существующими вне его сознания объектами.

Оно возникает в процессе изучения реального объекта (в приведенных в § 1.3 примерах — франклиновского чайника, К-мезона, оставившего след на фотографии), но истолковывается как знание об абстрактном объекте (металлическом теле, К-мезоне вообще). Это придает эмпирическому знанию общий характер и позволяет распространить его на все реальные объекты, являющиеся «частными случаями» данного абстрактного объекта. Таким образом, познание на эмпирическом уровне идет от конкретного реального объекта к абстрактному и затем от него снова к реальным, т. е. по схеме

$$\mathbf{R}_1 \rightarrow \mathbf{A} \rightarrow \mathbf{R}_1,$$

где $\mathbf{R}_1$ — исходный реальный объект, **А** — абстрактный объект. $\mathbf{R}_1$ — реальные объекты, являющиеся другими «частными случаями» объекта А.

2.2. Эмпирические методы

Главной задачей в эмпирическом познании является получение *научных фактов*. С этой целью наука использует разнообразные методы эмпирического исследования: сбор геологических образцов, археологические раскопки, изучение исторических документов, социологические опросы, анкетирование и пр.

Основными общенаучными эмпирическими методами являются *наблюдение* и *эксперимент*. Применение этих методов предполагает

проведение целого ряда процедур, каждая из которых может также рассматриваться как особый метод научного познания. К таким процедурам относится *описание* данных наблюдения и эксперимента, которое должно выполняться, как правило, в специализированном научном языке, с использованием точной терминологии. Важной процедурой является также *измерение* — установление количественных значений изучаемых параметров. Для осуществления измерений необходимы специальные приборы — начиная от простейших (линейка, часы, термометр) и кончая сложнейшими устройствами, обеспечивающими получение чрезвычайно точных числовых значений разнообразных физических величин.

НАБЛЮДЕНИЕ

Научное наблюдение — это целенаправленное и специально организованное восприятие явлений.

Проведение научных наблюдений требует соответствующей подготовки (сбор предварительной информации о подлежащих наблюдению явлениях, выбор и комплектование приборов и другой аппаратуры, экспедиции к месту наблюдений и т. д.). Главное требование к научному наблюдению — объективность, точность даваемых им сведений.

ЭКСПЕРИМЕНТ

Наблюдение должно проводиться так, чтобы вмешательство наблюдателя не исказило картину изучаемых явлений. Однако такое вмешательство может стать эффективным средством познания, если строго фиксировать, с одной стороны, воздействие исследователя на изучаемый объект, а с другой — изменения, которые оно вызывает в объекте. Наблюдение, проводимое в этой ситуации, превращается в элемент другого, более сложного метода эмпирического познания — эксперимента.

Эксперимент есть управляемое и контролируемое воздействие на изучаемый объект с целью получения информации о нем.

В эксперименте познавательная деятельность соединяется с практической. В нем используется целый ряд материальных средств деятельности: приготовляющие устройства, которые порождают изучаемые явления и обусловливают их изменение; изолирующие устройства; дозирующая, регистрирующая, измерительная аппаратура и т. д. В зависимости от цели, поставленной экспериментатором, различают эксперименты измерительные, проверочные (для подтверждения или опровержения какой-то гипотезы), поисковые (нацеленные на обнаружение новых явлений), контрольные (с целью проконтролировать работу аппаратуры или результаты других экспериментов).

ОБРАБОТКА И ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ЭМПИРИЧЕСКИХ ДАННЫХ

Итогом наблюдений и экспериментов, также как и применения других эмпирических методов, должно быть установление научных фактов. Однако данные, полученные в каком-то одном наблюдении или эксперименте, еще не являются фактами науки. Чтобы свести к минимуму влияние случайностей и возможные ошибки, вызванные небрежностью исследователя или неисправностью приборов, наблюдения и эксперименты многократно повторяются и их результаты подвергаются математической (статистической) обработке. Только после этого они становятся достоверными научными фактами[5].

Содержание научного факта, как правило, не сводится просто к фиксации данных наблюдения или эксперимента. Факты науки представляют собой знание, основанное на логическом осмыслении этих данных и их интерпретации в свете каких-то теоретических предпосылок. Всякий научный эксперимент исходит из предварительных теоретических предположений, и понять его результаты, не зная их, невозможно. Поэтому эмпирические факты не являются абсолютно независимыми от имеющихся в науке теорий (они «теоретически нагружены»).

Например, даже в простейших учебных опытах данные чувственного восприятия («стрелка вольтметра сдвинулась на два деления вправо») интерпретируется в соответствии с теоретическими представлениями о смысле показаний прибора («напряжение тока возросло на два вольта»).

Однако эмпирическое исследование не сводится лишь к констатации отдельных эмпирических фактов. Единичный факт — это ласточка, которая погоды не делает. Исследователю необходимо накопить некоторое множество фактов и установить связь между ними.

Накапливая факты и подвергая их систематизации, классификации, обобщению, ученые находят зависимости между ними — **эмпирические законы или закономерности** (их называют также феноменологическими).

Так, изучая температурное расширение тел, исследователь может каждый отдельный факт (величину объема тела при определенной температуре) изобразить на графике «экспериментальной точкой» и затем, соединив эти точки линий, найти зависимость между температурой t° и объемом тела **V**. Полученная зависимость представляет собой эмпирический закон теплового расширения:

$$V = V_0(1 + at^\circ),$$

где V_0 — объем тела при $t^\circ = 0$, а **a** — эмпирически найденный коэффициент.

[5] Понятие «факт» может трактоваться в двух смыслах: онтологическом – как некоторое объективно существующее положение дел («факт действительности») и гносеологическом — как суждение об этом состоянии дел («факт знания»). Здесь имеется в виду второй смысл.

Совокупность эмпирических законов, относящихся к некоторой области явлений, иногда называют феноменологической теорией этих явлений. Однако такая теория, строго говоря, еще не есть теория как особая, высшая форма организации научного знания. Она не выходит за рамки эмпирического описания явлений и не объясняет их сущности (например, эмпирические законы теплового расширения не объясняют ни механизма этого явления, ни линейного характера зависимости объема от температуры, ни природы коэффициента а).

Объяснение найденных эмпирически фактов и закономерностей требует перехода на более высокий, *теоретический* уровень научного познания.

2.3. Теоретическое знание

Теоретическое знание, в отличие от эмпирического, строится умственным путем, при отсутствии контакта с изучаемыми объектами действительности.

Теоретик работает не с самими объектами, а с их мысленными образами. Его материальные орудия деятельности — не приборы или испытательные стенды, а всего лишь карандаш и бумага, к которым в наше время добавился еще и компьютер. Поскольку для теоретического исследования не требуется дорогое и сложное экспериментальное оборудование, оно обходится гораздо дешевле эмпирического. Считают, что затраты на развитие теоретических исследований на один-два порядка ниже, чем на развитие эмпирических.

Специфическим признаком теоретического познания является создание идеализированных объектов, раскрывающих сущность эмпирически наблюдаемых явлений. На теоретическом уровне познание движется по схеме:

$A_1 \rightarrow I \rightarrow A_1$,

где A_1 — абстрактный объект, служащий предметном эмпирического описания, I — идеализированный объект (теоретическая модель), выражающий существенные характеристики объекта A_1, и A_1 — другие абстрактные объекты, сущность которых объясняется на основе знаний об идеализированном объекте I.

В процессе теоретического познания идеальные объекты различным образом комбинируются, и из них строятся мысленные конструкции, представляющие собою *теоретические модели* изучаемых явлений.

Теоретическое исследование, направленное на объяснение эмпирических фактов и закономерностей, может развиваться двояким путем [1].

Первый путь — *нефундаментальное теоретическое исследование*. Оно состоит в том, что объяснение эмпирических фактов и закономерностей ищется в уже имеющихся в науке теориях. Это может потребовать дальнейшего развития теорий, включением в них новых

идей, расширением их предметной области. Но когда на указанном пути не удается добиться успеха, то приходится вступать на второй путь — путь *фундаментального теоретического исследования*. Оно связано с разработкой принципиально новой научной теории.

Принципиально новое теоретическое знание не может быть получено ни посредством индуктивного обобщения эмпирических фактов, ни посредством дедуктивного вывода из старого теоретического знания. По словам Эйнштейна, исходные идеи, понятия, принципы новой теории являются продуктами «изобретения», «догадки». Они рождаются как «свободные творения разума». «На опыте можно проверить теорию, но нет пути от опыта к теории»; к основным законам новой теории «ведет не логический путь, а только основанная на проникновении в суть опыта интуиция» [2].

2.4. Теоретические методы

Создание идеальных моделей и мысленный эксперимент.

Первые шаги к новой теории связаны с поиском новых теоретических моделей изучаемых явлений. Создание теоретической модели совершается *умозрительно*, на основе свободной игры воображения. Ученый придумывает, изобретает различные варианты таких моделей и выбирает из них те, которые кажутся ему наиболее подходящими для объяснения эмпирических данных. Важную роль здесь играют разнообразные *мысленные эксперименты*. Метод мысленного эксперимента — один из важнейших методов теоретического исследования. Мысленный эксперимент сходен с реальным экспериментом в том отношении, что здесь тоже изучается взаимосвязь между воздействием на объект и изменениями, которые вызывают в нем эти воздействия. Но в отличие от реального эксперимента, в мысленном рассматривается не реальный, а идеальный объект, т. е. теоретическая модель. И воздействия на него, и его изменения осуществляются не в реальности, а в воображении.

Мысленный эксперимент есть умозрительное исследование теоретической модели, направленное на изучение ее «поведения» в различных мысленно представляемых условиях.

Изучение теоретических моделей в мысленных экспериментах позволяет сформулировать понятия и принципы, которые отражают свойства этих моделей.

Одним из первых, кто использовал метод мысленного эксперимента, был Галилей. Представив в воображении идеальный шар, катящийся по идеально гладкой плоскости, он пришел к выводу, что если плоскость строго горизонтальна, то не существует никакой силы, которая заставила бы шар прекратить движение. Этот вывод был позже сформулирован Ньютоном как принцип инерции — одно из фундамен-

тальных положений механики. Эйнштейн при построении общей теории относительности прибегал к мысленным экспериментам, в которых рассматривал кабину лифта, расположенного в космическом пространстве. Наблюдатель, находящийся в лифте, не сможет определить, что является причиной давления тел на пол: сила тяжести или ускорение движения кабины «вверх». Это позволило Эйнштейну сформулировать принцип эквивалентности гравитационной и инертной массы.

Найденные умозрительно понятия и принципы образуют фундамент новой теории. Но чтобы на этом фундаменте возвести здание теории, необходимо вернуться из умозрительного мира, где царит игра воображения и полет фантазии, в мир «железной логики» и «упрямых фактов», которыми проверяются и обосновываются результаты воображения, интуиции, мысленных экспериментов. Из основных понятий и принципов теории должны быть логически выведены всевозможные следствия и развернута *система* понятий, суждений и умозаключений. С их помощью разрабатываются, изучаются и затем применяются в процессе познания действительности теоретические модели явлений. Эта система и образует содержание теории. Формулируемые в ней утверждения — *теоретические законы* — должны объяснять известные факты и предсказывать новые.

Основные функции теории — объяснение и предсказание.

На основе сопоставления теоретических объяснений и предсказаний с опытом происходит дальнейшее развитие теории, уточнение и изменение ее содержания (или, в случае несоответствия ее утверждений данным опыта, отказ от нее).

Следует иметь в виду, что теория отражает действительность опосредованно: мысленные модели выступают как промежуточное звено между теорией и действительностью. Соотношение теории (*Т*), модели (*М*) и действительности (*Д*) таково:

Т → М → Д.

Поскольку модели соответствуют реальности, *постольку* и теория отражает реальность. Но модель всегда основывается на упрощении, схематизации, идеализации реальности, поэтому и *теория всегда отражает реальность лишь в упрощенном, схематизированном и идеализированном виде*. Теоретические законы, в отличие от эмпирически найденных закономерностей и зависимостей, описывают свойства идеальных объектов. Чтобы применить теоретические законы к реальным объектам, необходимо построить для последних соответствующие теоретические модели.

Логическое развертывание и систематизация содержания теории происходят в разных науках по-разному.

АКСИОМАТИЧЕСКИЙ МЕТОД

В математике, начиная со времен Евклида, развивается аксиоматический метод построения теорий.

Аксиоматический метод состоит в том, что, во-первых, за исходные положения теории принимаются не подлежащие доказательству аксиомы; во-вторых, все остальные положения теории логически выводятся из аксиом по правилам дедуктивного вывода; в-третьих, все термины, содержащиеся в языке теории, определяются через неопределяемые термины, фигурирующие в аксиомах.

Аксиоматическое построение придает теории логическую стройность, строгость и четкость. Построение теории становится особенно строгим, если к трем указанным условиям добавляется еще точное определение используемых в ней правил логического вывода.

ФОРМАЛИЗАЦИЯ

Можно пойти в этом отношении еще дальше, если прибегнуть к формализации теории.

Формализация предполагает изложение теории на особом, формализованном языке, т. е. языке со строго фиксированным синтаксисом — набором исходных символов, правил образования из них языковых выражений (формул) и правил перехода от одних формул к другим.

Теория, изложенная в этом языке, превращается в *формализованную систему*. В такой системе содержательные рассуждения, основанные на понимании смысла терминов, заменяются формальными операциями со знаками по заданным правилам. Это позволяет сводить процессы рассуждения к четко определенным алгоритмам, программировать их и «поручать» их проведение компьютеру. Для приложения формализованной теории к описанию каких-либо объектов необходимо установить ее семантику (смысл ее языковых выражений, правила его нахождения). *Интерпретация* формализованной теории в соответствии с правилами семантики превращает ее в содержательную теорию определенной предметной области.

Аксиоматический метод нашел некоторое применение и в естественных науках (механике, оптике, термодинамике и др.). Однако возможности его применения в естествознании ограничены, так как содержание естественнонаучных теорий должно обосновываться и корректироваться опытом, а данные опыта «не обязаны» укладываться в рамки принятой заранее аксиоматики.

ГИПОТЕТИКО-ДЕДУКТИВНЫЙ МЕТОД

Для наук, основанных на опыте, более подходит гипотетико-дедуктивный метод построения теорий. Он отличается от аксиоматического тем, что исходные положения теории формулируются не как аксиомы, а как гипотезы. В ходе разработки теории к ним могут до-

бавляться новые гипотезы и новые понятия, их дополняющие и уточняющие. В результате в теории образуется иерархическая система гипотез различного уровня общности. Из них дедуктивным путем извлекаются выводы, которые подлежат проверке опытом. Чем больше опыт подтверждает эти выводы, тем более достоверными считаются лежащие в их основе гипотезы и, следовательно, вся теория в целом.

При гипотетико-дедуктивном построении теории она формулируется как система гипотез, из которых выводятся эмпирически проверяемые следствия.

Научные гипотезы и теории должны удовлетворять ряду регулятивных методологических требований, соблюдение которых хотя и не обеспечивает их истинность, но, по крайней мере, дает им право на существование в науке. Важнейшими требованиями такого рода являются:

1. *Логическая непротиворечивость.*

2. *Принципиальная проверяемость.*

Из гипотезы (теории) должны вытекать следствия, доступные опытной проверке. В противном случае она является принципиально непроверяемой, т. е. ее нельзя ни подтвердить («верифицировать»), ни опровергнуть («фальсифицировать»). С неверифицируемыми и нефальсифицируемыми гипотезами науке просто нечего делать.

3. *Фальсифицируемость*, т. е. принципиальная возможность опровержения.

На важность этого методологического требования впервые обратил внимание в 1930-х годах К. Поппер. Если любые опытные данные способны только подтверждать гипотезу и не может быть вообще никаких способов ее опровергнуть, то она неинформативна (гипотезы, подобные неопровержимому прогнозу: «Либо дождик, либо снег, либо будет, либо нет», никакой информации не несут).

4. *Предсказательная сила.*

Гипотеза (теория) должна не только объяснять факты, для объяснения которых она создана, но и предсказывать новые. Чем больше неизвестных явлений предсказывает гипотеза и чем менее вероятными представляются ее предсказания, тем выше ее предсказательная сила и тем больший прирост знания она способна дать. Гипотезы, специально придумываемые для объяснения какого-то явления и не имеющие никаких иных следствий, называются гипотезами ad hoc (лат. «к этому»). Такие гипотезы не допускают независимой от данного явления проверки и не приносят никакого достоверного знания.

5. *Максимальная простота.*

Под простотой гипотезы или теории здесь понимается прежде всего ее способность «исходя из сравнительно немногих оснований и не прибегая к произвольным допущениям ad hoc объяснить наивозмож-

но широкий круг явлений [3]. С простотой связаны логическое совершенство, красота, изящество теории. Оценка гипотез и теорий по этому критерию имеет сравнительный характер: из нескольких равных по прочим критериям гипотез (теорий) предпочтительной является более простая.

6. *Преемственность.*

Новые идеи, гипотезы, теории должны вырастать из предшествующего научного знания, быть его дальнейшим развитием и продолжением. Новизна их всегда относительна: старое знание в них не отбрасывается, а используется для построения нового. Из новых идей, конкурирующих друг с другом, предпочтительнее (при прочих равных условиях) та, которая «наименее агрессивна» по отношению к предшествующему знанию, т. е. в наибольшей степени сохраняет его. Это находит выражение в принципе перманентности в математике (Ганкель) и принципе соответствия в физике (Бор); согласно им новая теория, расширяющая наши знания, должна включать в себя старую как свой частный или предельный случай. Именно так соотносятся евклидова и неевклидова геометрия, геометрическая и волновая оптика, классическая и квантовая механика и т. д.

МАТЕМАТИЧЕСКИЕ МЕТОДЫ

Так как всякая математическая теория (геометрия, арифметика и др.) сама является дедуктивно построенной логической системой, то она представляет собою готовое средство для получения дедуктивных выводов. Но чтобы успешно применять это средство в науках о природе и обществе, необходимо в каждом конкретном случае устанавливать *соответствие* между понятиями математической теории и объектами, изучаемыми в этих науках. Иначе говоря, описание этих объектов должно быть *переведено* на математический язык.

Например, в механике скорость на математическом языке описывается как производная от функции $s=f(t)$, т. е. в виде $v=ds/dt$; ускорение — как вторая производная от данной функции: $f=d^2s/dt^2$. В оптике траектория светового луча в однородной среде описывается на математическом (геометрическом) языке термином «прямая линия», линза — термином «тело, ограниченное двумя сферическими поверхностями», и т. д.

Математические методы в принципе применимы во всякой науке. Однако степень их использования и их значение в разных науках различны. Математизация естественных и общественных наук плодотворна только тогда, когда в них выработаны достаточно четкие понятия, переводимые на язык математики. Применению математических методов предшествует большая работа по качественному изучению явлений. Это соответствует общему ходу человеческого познания, в

котором познание качественной определенности вещей, как правило, предшествует познанию их количественной определенности. Математика мало полезна там, где содержание исходных теоретических понятий плохо укладывается в строгие математические термины и формулировки. Но если это удается сделать, то математическая *теория* превращается в мощный и эффективный *метод* теоретического исследования природных и общественных явлений.

В качестве математических методов в разных областях науки могут выступать различные теории. Одни научные дисциплины ограничиваются применением лишь элементарных понятий и операций арифметики, другие привлекают средства математического анализа, дифференциальное и интегральное исчисление, третьи обращаются к аппарату тензорного анализа, теории вероятностей, теории групп и пр. Но как бы ни был своеобразен путь математизации научно-теоретического знания, начинается он обычно с *квантификации* — выяснения простейших количественных параметров и их соотношений. Дальнейшее развитие математического аппарата научной теории опирается на нахождение подходящих форм функциональной или статистической зависимости, способных служить идеализированным выражением связи между этими параметрами. На этой основе создается математическая схема изучаемых явлений, или *математическая модель*. Она может выражаться в виде системы функций, уравнений, геометрических фигур, графиков и т. д.

Математическое моделирование — это построение теоретических моделей на языке математики.

Математические модели позволяют теоретически исследовать не только количественную сторону явлений, но и многие их качественные, структурные и др. свойства. С помощью математических моделей становится возможным получать выводы, которые трудно или вообще нельзя получить другими средствами. Нередко перевод понятий науки на математический язык становится орудием научных открытий, формирования принципиально новых понятий и идей. Классическим примером здесь могут служить уравнения Максвелла в физике, истолкование которых привело к развитию теории электромагнитного поля.

Математика — язык современной науки.

Большую эвристическую роль в теоретическом познании играет обращение к методу, который называют *математической гипотезой*. Суть этого метода состоит в том, что математический формализм (уравнение), описывающий одну область явлений, используется в качестве гипотетической математической схемы для описания другой области явлений. При этом в формализм вносятся необходимые из-

менения, его символы получают новую интерпретацию. Таким путем было открыто Э. Шредингером волновое уравнение в квантовой механике, описывающее поведение электрона в электрическом поле.

В современной науке особое значение приобретает «машинная математика». С помощью компьютерных программ ныне решаются теоретические задачи, которые были бы практически неразрешимыми без них из-за громоздкости расчетов. Без компьютерного моделирования современная наука не могла бы даже поставить многие проблемы, которые ныне в ней исследуются.

Литература:

1. Бранский В. П. Философские основания проблемы синтеза релятивистских и квантовых принципов. Гл. II. Л., 1973.

2. Эйнштейн А. Собрание научных трудов. Т. 4. М., 1967. С. 40, 183, 291.

3. Баженов Л. Б. Строение и функции естественнонаучной теории. М., 1978. С. 128.

ГЛАВА 25.

ФИЛОСОФСКАЯ МЕТОДОЛОГИЯ. ЕЕ СООТНОШЕНИЕ С МЕТОДОЛОГИЕЙ КОНКРЕТНО-НАУЧНОЙ

§ 1. Диалектические методы познания

Значение философской методологии для конкретных наук не ограничивается только разработкой всеобщих (диалектических) методов познания. Не менее важна ее роль в разработке ориентиров для упорядочения конкретно-научного знания.

Известно, что кратчайший путь познания явления — обращение к его истокам, вскрытие тайны его происхождения. Поскольку общепризнанным отцом диалектического метода познания является Г. Гегель, постольку обращение к его теории метода с уровня современного состояния науки в высшей степени полезно. Тем более что все последующие методологические исследования носят прежде всего описательный характер, затрагивают по преимуществу область явлений и не могут сравниться с гегелевской глубиной проникновения в сущность диалектического метода.

В философии, как известно, диалектический метод впервые был разработан Гегелем, до которого она вынуждена была пользоваться «чужими» методами: математики, логики, естествознания. Собственно, именно учение о методе является главным и наиболее ценным в философии Гегеля. При всей своей самодисциплине и скромности Гегель многократно — и в самых гордых выражениях — отмечал эту свою заслугу, когда, например, утверждал, что философия может быть объективной доказательной наукой только на основе разработанного им метода. Абсолютный, или диалектический метод познания Гегель характеризовал как движение мышления по формуле отрицания отрицания. Что понимал философ под отрицанием отрицания? (Его характеристика в наиболее развернутом виде содержится в главе «Абсолютная идея» третьей книге «Науки логики»).

1. Развитие идеи осуществляется через отрицание. Любое понятие обременено собственным отрицанием, которое вызывает переход этого понятия в противоположное.

2. Само отрицание, или понятие, противоположное первому, отрицается новой, синтезирующей категорией, которая также оказывается противоречивой и содержит в себе свое отрицание.

3. Синтезирующая категория, или отрицание отрицания, являясь высшей ступенью развития данного цикла понятий, вместе с тем оз-

начает возвращение к начальному пункту движения. Понятие возвращается уплотненным, неся с собой положительное содержание второго момента развития — отрицательного.

Следует отметить содержательные, при всем формализме Гегеля, моменты раскрытия понятия «отрицание». Первое отрицание, в ходе которого исходная целостность изучаемого явления подвергается анализу, вскрывает противоречивость. Исследователь не просто обнаруживает различные и противоположные стороны, но заостряет их, доводит до крайности, и понятые так противоположности становятся подвижными по отношению друг к другу, вскрывают источник самодвижения и развития. В отличии от первого отрицания, обнаруживающего противоречивость исследуемого явления, второе доходит до осознания единства противоположных моментов, т. е. снимает противоречивость.

Для Гегеля движение мышления по схеме отрицания отрицания является единственно правильным и составляет суть его диалектического метода. Поскольку на первом этапе этого движения происходит отрицание исходной целостности предмета познания и вычленение крайних моментов, постольку метод абсолютного познания аналитичен. Но этот метод также синтетичен, так как диалектическое познание в отличие от метафизического не ограничивается изолированным рассмотрением противоположных сторон, но доходит до осознания их единства: на смену аналитическому приходит синтетическое отрицание, воссоздающее в мышлении целостность объекта познания. Аналитическое отрицание Гегель называл также абстрактным, ибо в ходе его конкретная целостность объекта познания раздваивается и вычлененные противоположные его моменты (тезис и антитезис), будучи взяты отдельно, выступают как абстрактные и односторонние. Таким образом, первое отрицание соответствует движению познания от исходного конкретного к абстрактному. Второе отрицание, или отрицание отрицания, являясь конкретным (так его результат есть единичное, конкретное, субъект), соответствует движению познания от абстрактного к новому конкретному как совокупности абстрактных определений [1].

В таком понимании способ отрицания отрицания действительно совпадает с диалектическим методом, так как его составляют особым образом связанные анализ и синтез, абстрактное и конкретное. Движение от анализа, в ходе которого первичная целостность предмета расчленяется в мышлении на крайние моменты, к синтезу, воссоздающему в мышлении целостность, реально присущую предметам исследования, проявляется в восхождении от абстрактного к конкретному.

Важнейшей особенностью метода является двойственная, объектно-субъектная природа его. Гегель, видимо, был первым, кто разгадал природу научного метода. Метод — продукт логического мышления, и как таковой он должен соответствовать специфическим законам движения теоретического познания. Но, чтобы давать объективное знание, он должен согласовываться и с содержанием предмета познания. Действительно, метод выступает как двуликий Янус, повернутый одним лицом к объекту познания, а другим — к субъекту. В природе методов нет. Как уже отмечалось выше, методы — это разработанные человеком логические приемы правильного познания. Будучи принадлежностью логического мышления, метод и имеет природу мышления. Вместе с тем метод — это ключ к тайнам природы, и как таковой он должен подходить к двери, открывающей эту тайну, т. е. быть адекватным природе объекта познания.

Всякая аналогия условна, но она позволяет сразу схватить суть. Когда человек забивает гвоздь, то предметом его работы является именно этот гвоздь, а инструментом — молоток. Никто не забивает гвоздь гвоздем: предмет и инструмент не могут быть тождественными. Но между ними должно быть соответствие. В частности, железные гвозди забивают железным молотком, а деревянные — деревянным. И у гвоздя, и у молотка поверхности соприкосновения равно плоские. В то же время молоток должен быть удобен, соответствовать человеку, т. е. его деревянная ручка должна быть соразмерной сжатой кисти человека.

Часто в гегелевской теории метода берется лишь одна сторона — тождественность метода содержанию предмета изучения. Другая же, не менее важная, сторона — тождественность метода природе мышления в силу принадлежности его диалектике познания, субъективной диалектике — зачастую опускается. Отсюда и вытекает очень распространенное мнение, что диалектика и есть метод, между тем как элементы диалектики не есть, а могут быть методом, если они обретут форму, учитывающую специфику движения познания.

Из двойственной, объектно-субъектной природы метода следует, что поскольку предметом диалектики является изучение противоречий в самой сущности явлений, процессов,[6] постольку метод диалектики должен находиться в отношениях единства и различия с единством противоположностей, составляющим суть, ядро объективной диалектики.

[6] Широко распространенное определение диалектики как науки о развитии и всеобщей связи, на наш взгляд, менее корректно, поскольку всеобщность развития весьма проблематична. Гегелевское же определение диалектики как учения о единстве противоположностей, во-первых, характеризуется всеобщностью, во-вторых, обращено к сути явлений.

Чем вызвана необходимость триадической формы движения познания? Ответ на этот вопрос также можно найти у Гегеля, который считал, что материал — противоположные определения в пределах одного соотношения — уже положен и наличествует для мышления. Это означает, что мышление лишь вскрывает объективные противоречия и процесс этот происходит по схеме отрицания отрицания. Мысль об органической связи единства противоположностей и отрицания отрицания постоянно прослеживается в «Науке логики» Гегеля. Характеризуя свой метод как форму внутреннего самодвижения содержания логики согласно отрицанию отрицания, Гегель писал: «Я, разумеется, не могу полагать, что метод, которому я следовал в своей системе логики или, вернее, которому следовала в самой себе эта система, не допускает еще значительного усовершенствования, многочисленных усовершенствований в частностях, но в то же время я знаю, что он единственно истинный. Это само по себе явствует уже из того, что он не есть нечто отличное от своего предмета и содержания, ибо именно содержание внутри себя, диалектика, которую он имеет в самом себе, движет вперед это содержание. Ясно, что нельзя считать научными какие-либо способы изложения, если они не следуют движению этого метода и не соответствуют его простому ритму, ибо движение этого метода есть движение самой сути дела» [2]. Именно противоречивая природа предмета исследования предопределяет сложный путь познания его: от одной противоположности объекта исследования — к другой и только затем — к их единству, взаимодействию.

Действие отрицания отрицания в познании, обусловленное противоречивой природой реальных предметов, определяется также спецификой самого мышления, отличием движения мышления от движения природы. Именно восхождение познания от чувственного опыта к логическому мышлению и от него — к их единству в опосредованной практикой теории познания, составляющее суть диалектики познания, и есть наиболее наглядное выражение ее специфики. Вкратце сущность отрицания отрицания как гносеологической формы движения и разрешения противоречия может быть выражена так: мышление в силу противоречивости мира от исследования одной стороны предмета переходит к исследованию его противоположностей стороны и затем к их синтезу для получения целостного представления об изучаемом объекте. Познать явление — значит познать сначала одну сторону противоречия (тезис), затем другую, противоположную (антитезис) и, наконец, их единство (синтез). Познание не может не развиваться в форме трихотомии, если оно правильно. Разумеется, для нас трихотомия есть не мистическое порождение понятием самого себя, а наиболее адекватная форма выражения в мышлении противоречивости самого мира. (Обычно Гегелю приписывается термин «триада», хотя он им и

не пользовался. Термин «триада», означающий родительный падеж от слова «троица», восходит к Пифагору и Аристотелю. Он имеет длительную историю употребления, вплоть до Канта. Гегель же использовал более корректный термин «трихотомия», означающий логическую операцию деления объема понятия на три составляющие. Мы также полагаем, что для характеристики общей формы логики научного познания применение *логического* термина «трихотомия» более оправдано, чем применение *теологического* термина «триада»).

Данную форму познания, которая является диалектическим методом достижения истины и, следовательно, также способом построения научной системы, Гегель ограничивал сферой мышления. Он справедливо отмечал, что логическая операция разделения должна охватывать весь объем предмета и, чтобы быть естественной, а не искусственной, исходить из природы подлежащего делению предмета. И если в зоологии при делении млекопитающих за основание приняты зубы и копыта, поскольку сами млекопитающие отличаются друг от друга именно этими частями тела, то в сфере духа преобладает трихотомия [3]. Но многие ученые распространили закономерность, присущую движению мышления, на движение самой объективной реальности. В частности, Ф. Энгельс, исходя из посылки о вторичности, производности законов познания от законов внешнего мира, сделал неверное заключение, что законы природы и духа одинаковые, одни и те же. В действительности же законы природы и духа находятся между собой в отношении диалектического соответствия, предполагающего как единство, так и различие между ними.

В чем состоит тождество и различие рассматриваемых онтологической (единство и борьба противоположностей) и гносеологической (отрицание отрицания) форм движения противоречия? Тождественно их содержание, основные элементы, их составляющие: противоположные стороны и их единство в объективной действительности, составляющие диалектическое противоречие, соответствуют тезису, антитезису и синтезу отрицания отрицания. Различие — в способе связи этих элементов. Если основные элементы противоречия действительности образуют нерасторжимую целостность (один момент не существует без других, отрицание одного момента означает отрицание, гибель всего явления в целом), то в познании основные компоненты рассматриваются отдельно и связь между ними осуществляется через первое (аналитическое, абстрактное) и второе (синтетическое, конкретное) отрицания. Именно особая природа отрицаний и их особая последовательность, связь — то новое, что определяется спецификой мышления и чего нет в законе единства противоположностей.

Исторически исходная, трихотомическая форма отрицания отрицания, разработанная Гегелем применительно к развитию мышления, действительно имеет в нем смысл, и в то же время она не может быть механически перенесена на развитие онтологических объектов: если тройственный ритм существен для понимания процесса познания, то в объективной действительности относительно завершенный цикл развития может происходить практически через любое количество отрицаний; если переход от тезиса и антитезиса к синтезу в познании осуществляется посредством абстрактного и конкретного отрицаний, то в объективной действительности, как известно, абстрактных отрицаний нет; если в процессе познания возврат к старому происходит на основе воспроизведения существенных признаков (познание действительно возвращается к исходной целостности предмета, утраченной в процессе абстрактного отрицания), то в объективной действительности возврат осуществляется либо в количественном росте, либо в качественном изменении, либо на основе новой формы; если в познании отрицание и отрицание отрицания означают переход в противоположность, точнее к противоположной стороне, то такая форма развития в природе и обществе представляют скорее аномалию, чем норму. И, наконец, триадическая форма развертывания противоречия (сначала одна противоположная сторона, затем другая, после этого их единство), будучи единственно правильной в познании, принципиально неприменима к явлениям природы, где противоречие, единство противоположностей возникает не на какой-то стадии развития явления, а вместе с явлением.

Здесь можно привести такой пример. В учении о свете сначала господствовала корпускулярная его теория, затем волновая и только после этого — корпускулярно-волновая. Не свет из корпускулярного превращается в волновой, а его учение, которое может схватить его противоречивую природу, только обратив внимание вначале на одну сторону противоречия, затем — на другую и лишь потом — на единство противоположных моментов. Таким образом, сущность гегелевского отрицания отрицания состоит в том, что оно есть специфическая и в то же время наиболее адекватная форма отражения в познании объективного противоречия, следовательно, общий путь достижения истины.

Отрицание отрицания Гегель называл абсолютным методом познания. В методологической литературе господствует точка зрения, что абсолютного метода не существует. Если под абсолютным понимать метод, который заменяет собой все другие, то такого метода действительно нет. Абсолютный метод есть метод, всеобщую форму которого

принимают все методы, если применение их доводится диалектически до конца. Мы не настаиваем на прилагательном «абсолютный», как не настаивал и Гегель, называя этот метод и единственно истинным, и диалектическим. Можно дать название «всеобщий». Все названия верны, суть не меняется. Отрицание отрицания — это собственно диалектический метод, что обусловливает его универсальность, всеобщность по отношению ко всем другим методам, заимствованным философией из конкретных наук. Именно в силу абсолютности объективного противоречия, абсолютной формой его познания и является абсолютный метод.

В процессе движения научного познания от живого созерцания к теории происходит смена одного научного метода другим, их синтез и снятие друг в друге. Этот переход называется обращением (оборачиванием) метода. Как бы ни был хорош отдельно взятый метод, в ходе научного исследования возникает необходимость перейти к использованию противоположного (и потому столь же одностороннего) метода. Например, метод индукции обращается в метод дедукции. Это оборачивание метода, означающее их взаимодополнительность, «снятие» одной противоположности другой, осуществляется путем отрицания отрицания, что действительно для любой науки[7]. Именно потому, что отрицание отрицания является общей формулой движения всех конкретных методов, определение его как абсолютного (в значении «всеобщий», «диалектический») является обоснованным.

Высоко оценивая гегелевский диалектический метод, считая его несомненным открытием, сутью его логики, классики марксизма тем не менее дали ему другое название: не отрицание отрицания, а восхождение от абстрактного к конкретному. Почему появилась необходимость в новом названии? В чем состоит единство и различие гегелевского метода отрицания отрицания и марксова метода восхождения от абстрактного к конкретному?

Критикуя ошибку Гегеля, отождествлявшего прием познания объекта с движением самого этого объекта, Маркс заявил, что «метод восхождения от абстрактного к конкретному есть лишь тот способ, при помощи которого мышление усваивает себе конкретное, воспроизводит его как духовно конкретное. Однако это ни в коем случае не есть процесс возникновения самого конкретного. Восхождение от абстрактного к конкретному характеризует движение, но не реального предмета, который всегда есть конкретная живая целостность, а «мыслящей головы», осваивающей для себя эту целостность единственно возможным для нее способом».

[7] На материале химии это показано в кн.: Жданов Ю.А. Обращение метода в неорганической химии. Ростов н/Д., 1963.

Отметив, что его метод противоположен методу Гегеля по основанию (материалистический, а не идеалистический), Маркс в то же время согласился с основными признаками, содержанием гегелевского метода. Первый этап метода начинается с восприятия живого целого и заканчивается тем, что «путем анализа выделяют некоторые определяющие абстрактные всеобщие отношения». Как только эти отдельные моменты абстрагированы и зафиксированы, начинается второй этап, связанный с возникновением экономических систем и проявляющийся в восхождении от простейшего — абстрактных отношений — к конкретному, которое «потому конкретно, что оно есть синтез многих определений, следовательно, единство многообразия... На первом пути полное представление подверглось испарению путем превращения его в абстрактные определения, на втором пути абстрактные определения ведут к воспроизведению конкретного посредством мышления».

Как видим, основные характеристики метода Гегеля сохраняются, получая материалистическое истолкование в теории метода Маркса, за исключением одного: вместо гегелевских аналитического и синтетического отрицаний у Маркса аналитический и синтетический пути. Это должно показать, что переход от анализа к синтезу не есть мгновенный акт, совершаемый по вдохновению или произволу исследователя, а многотрудный процесс, длящийся иногда столетиями. Не случайно Маркс использовал для обозначения диалектического метода альпинистский термин «восхождение», и не случайно успех в науке от ставил в зависимость от способности карабкаться по ее каменистым тропам.

Существует и еще причина, почему Маркс называл свой метод не «отрицание отрицания», а «восхождение от абстрактного к конкретному». Потому, как об этом пишет сам Маркс, что первый путь метода — от живого целого к абстрактным определениям — был уже пройден экономистами предшествующих столетий, вследствие чего Маркс, разрабатывая экономическую систему, ударение перенес на вторую, синтезирующую, часть метода — восхождение от абстрактного, ранее уже выделенного другими авторами, к конкретному. Впрочем, Маркс иногда проходил и первую часть пути, когда, например, разрабатывал понятия «абстрактный труд», «прибавочная стоимость». Поэтому в целом диалектический метод правильнее было бы назвать так: восхождение от чувственно-конкретного к абстрактному и от него — к духовно-конкретному посредством аналитического (абстрактного) и синтетического (конкретного) отрицаний. Можно также сохранить и традиционное название «восхождение от абстрактного к конкретному», если под ним понимать метод в целом, с двумя присущими ему путями (отрицаниями).

Если в названии «восхождение от абстрактного к конкретному» акцент делается на форме, внешнем проявлении метода, то в наименовании «отрицание отрицания» — на его внутреннем механизме, содержании. Поэтому оба названия имеют равное право на существование, взаимодополняют друг друга.

Хотя Гегель и полагал, что в науке как таковой может быть лишь один метод, в действительности же он дал философии два ее собственных метода: метод восхождения от абстрактного к конкретному, в основе которого лежит механизм отрицания отрицания, и метод единства исторического и логического. Второй метод имеет такую же двойственную, объективно-субъектную природу, как и первый. Двойственная природа метода выражена уже в его названии, где «историческое» обращено прежде всего к объекту познания, ко всему бесконечному многообразию его функционирования и изменения, а «логическое» — к субъекту, отражающему историю объекта в удобной для себя, логической форме.

Между историческим и логическим существуют сложные отношения единства и различия. Единство их состоит не только в том, что логическое отражает историческое, но также и в том, что историческое имеет в себе определенную логику развертывания и развития, а логическое исторично. Различие же их в том, что логическое лишь с известной долей приближения отражает историческое. Необъятную историю адекватно отразить не в силах никакие самые сложные логические структуры. Трудный характер взаимоотношений этих двух сторон метода обусловил и его различное понимание разными философами. Если, например, Энгельс подчеркивал единство исторического и логического, поскольку логическое у него является не чем иным, как тем же историческим способом, только освобожденным от его исторической формы и от нарушающих его случайностей, то Маркс, напротив, столь же решительно подчеркивал нетождественность исторического и логического, утверждая, что было бы недопустимым и ошибочным брать экономические категории в той последовательности, в которой они исторически играли решающую роль, и что у него отношение экономических категорий «прямо противоположно тому, которое представляется естественным или соответствует последовательности исторического развития».

Несмотря на столь различное понимание основоположниками марксизма вопроса соотношения исторического и логического, в марксистской литературе возобладала первая, энгельсовская интерпретация, приводящая фактически к отождествлению исторического и логического. На наш взгляд, это обусловлено идущей еще от антич-

ности рационалистической традицией в европейской философии, которая своего высшего проявления достигла в учении Гегеля («панлогизм» — «логика во всем»), а от него по наследству досталась философии марксизма. Рационализм, как уже отмечалось, обычно понимается как способ познания, основанный на человеческом разуме. В некоторых философских системах (немецкая классическая философия, марксизм-ленинизм, сциентизм и др.) он абсолютизируется и противопоставляется, с одной стороны, эмпиризму как опытному знанию, с другой — иррационализму, включающему моменты непостижимости, интуиции, озарения и др. В тех сферах, где научному знанию не придается основополагающего значения, часто абсолютизируется сенсуализм или иррационализм. Для адекватного познания окружающего мира и человека необходимо гармоническое сочетание всех этих подходов.

Точка зрения тождества исторического и логического не учитывает того простого факта, что историческое всегда отражается, воспроизводится исследователем сообразно его умственным способностям и мировоззренческим ориентирам, следовательно в известном смысле субъективно, односторонне. Когда-то Н. Г. Чернышевский справедливо заметил, что каждая политическая партия в истории видит подтверждение правоты своих идей. То есть в истории не одна, а множество логик, а это значит, что она не только логична, но и алогична, не только рациональна, но и иррациональна. Блестящее подтверждение этому мы видим сегодня, когда на наших глазах переписывается новейшая история Отечества и то, что совсем недавно осознавалось как белое, зачастую трактуется как черное, и наоборот. И самое интересное, что находится достаточное количество фактов, подтверждающих как новую, так и старую интерпретацию.

Субъективизм, односторонность обнаруживаются в логике описания не только истории общества, но и всякой истории вообще, в том числе эволюции живого мира. Ч. Дарвин, разрабатывая свое эволюционное учение, выстроил всех животных в логическую цепочку, ведущую к венцу творения природы — человеку. Хотя эта логика имеет определенное основание в эволюции живого мира, но она не охватывает всего действительного многообразия происходящих процессов. Ведь основная масса бактерий и простейших «не желают» становиться хордовыми и рыбами, основная масса земноводных и пресмыкающихся никогда не станут птицами и млекопитающими, а современные высшие животные не перейдут в человека. Когда-то обезьяноподобные существа начали путь превращения в человека, и хотя с той поры прошло около 4 млн. лет, больше ни одно животное не

проявило «желания» идти по этому пути. Механизм эволюции в биологии, значение локальных принципов развития, отсутствие цели эволюции при наличии самоорганизации и прогресса — все это еще нуждается в осмыслении наукой.

Подчеркивая различие исторического и логического (первое необъятно, второе ограничено, первое многосторонне, второе, как правило, односторонне, первое объективно, второе субъективно...), мы не ставим цель противопоставить две неотъемлемые стороны диалектического метода. Наоборот, выявление различия этих сторон — непременное условие снятия этих различий, достижения максимально возможного тождества между ними. Ведь чем более непредвзята позиция ученого, чем больше фактов, тенденций принимается им во внимание, тем больше логическое будет соответствовать историческому, хотя, разумеется, абсолютного совпадения никогда не будет.

Рассматриваемые нами два диалектических метода — метод восхождения от абстрактного к конкретному, в основе которого лежит механизм отрицания отрицания, и метод единства исторического и логического — едины, так как обусловлены противоречивой природой объектов. Но если отрицание отрицания дает знание структуры противоречия, то единство исторического и логического показывает основные ступени, этапы его развития. В философии восхождение от абстрактного к конкретному и единство исторического и логического трактуются и как стороны диалектического метода, и как два диалектических метода. Оба подхода имеют свое основание. Поскольку сущность явления определяется его историей, а история явления — его сущностью, постольку метод проникновения в сущность предмета и метод вскрытия логики его развития едины, взаимодополняют друг друга. Тем не менее мы считаем сейчас более важным для науки делать упор на их различии, дабы избежать ошибки Гегеля, отождествлявшего способ познания объекта с движением самого объекта, тем более, что это отождествление продолжается и поныне [5]. Гегель смешивал два диалектических метода, ибо у него осознание сторон противоречия отождествлялось с движением последнего, вследствие чего в его философии диалектический процесс и тройственный ритм в известном смысле выступают как тождественные. В действительности же отрицание отрицания является хотя и существенной, но все же только одной стороной диалектического метода. Собственное развитие предмета вскрывает не метод восхождения от абстрактного к конкретному, а метод единства исторического и логического: первый главенствует при системном подходе, второй — при историческом; всестороннее рассмотрение требует привлечения обоих методов.

§ 2. О недопустимости экстраполяции метода познания на природу

Предложенная выше интерпретация диалектического метода может быть принята только тогда, когда удастся опровергнуть вечные, существующие еще со времен античной философии [6] попытки распространить триадическую форму движения не только на познание, но и на объективную реальность.

Нельзя не считаться с тем фактом, что если отрицание отрицания в познании действует в строгом соответствии с гегелевскими признаками и получает там свое научное обоснование[8], то распространение данной формы движения на объективную реальность приводит либо ко все большему ограничению сферы действия закона, вплоть до определения его как частного случая какой-то другой закономерности (при верности классическим характеристикам закона), либо ко все большему отказу от классических черт закона (при настаивании на его всеобщности). Сейчас уже никто не утверждает, что абстрактное отрицание имеет место в природе или что триадическая форма развития является единственно возможной. Все чаще переход в противоположность в ходе отрицания и отрицания отрицания заменяется переходом в новое качество. Положение о необходимости возврата к основанию становится все более размытым, необязательным, поскольку он предполагается не по существенным, а по второстепенным, «некоторым», признакам. Возврат на высшей стадии также уже не считается необходимым, поскольку признается возможным на примерно одинаковом (в случае круговорота) и даже низшем (в случае регресса) уровнях [7]. Спрашивается, что это за закон, если из всех его признаков безусловными признаются лишь один-два (обычно поступательность и повторение в высшей стадии черт низшей), да и те на поверку оказываются необязательными?

До сих пор ссылки на примеры служат аргументами доказательства всеобщности отрицания отрицания, между тем как давно известно, что примерами не доказывают. Принципиальная возможность (или невозможность) действия классической формы отрицания отрицания в природе может быть доказана только путем сравнения основных характеристик отрицания отрицания с основными же характеристиками наиболее существенных, а не произвольно взятых принципов прогрессивной эволюции. Насколько нам известно, задача эта в науке никем еще не выполнялась.

Согласно сформулированному Л. Долло общебиологическому закону необратимости эволюционного процесса организм не может вер-

[8] Это обоснование было проведено автором данной главы в кандидатской диссертации, защищенной в 1975 г. См.: Обухов В.Л. О сущности и границах действия триадической формы закона отрицания отрицания: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Л., 1975.

нуться, даже частично, к предыдущему состоянию, которое уже было осуществлено в ряду его предков. Закон необратимости хода развития характеризует не только морфологические признаки. Так, по К. М. Завадскому, средняя выживаемость выступает важнейшим показателем прогресса в живой природе и в ходе эволюции от простейших до высших животных наблюдается возрастание процента выживаемости: если у бактерий и простейших средняя выживаемость ничтожно мала (на миллион выживает одна особь), то у млекопитающих и птиц она доходит до 30 % (выживает одна из 3-4 родившихся).

И. И. Шмальгаузен отмечает такую сторону эволюции, как все большее освобождение организма из-под власти случайных явлений во внешней среде. Важнейшим показателем уровня развития является степень прогрессивного усложнения организма. Помимо названных, Шмальгаузен приводит и такие закономерности прогрессивной эволюции, как повышение темпов жизни, захват новых пищевых материалов.

Говоря о направлении эволюционного процесса, В. И. Вернадский отмечает, что нервная система развивается от отдельных узелков, точек ко все большему усложнению, никогда не возвращаясь назад и даже не отклоняясь. «Раз достигнутый уровень мозга (центральной нервной системы) в достигнутой эволюции не идет уже вспять, только вперед» [8].

Л. А. Орбели, анализируя эволюцию взаимоотношений различных тканей с иннервирующей их нервной системой, устанавливает, что процесс постепенного совершенствования мышечной ткани и ее нервного прибора можно наблюдать и в истории развития каждого отдельного индивидуума, и в процессе эволюции всего вида, и в ходе развития различных видов и образования более или менее совершенных форм организации животных. Это совершенствование заключается в том, что мышечное волокно все больше и больше подчиняется нервной системе и все меньше и меньше становится способным реагировать на химические раздражители, приносимые током крови.

В биохимии, как отмечает А. М. Голдовский, все организмы, независимо от степени их эволюционного развития, содержат вещества одних и тех же групп (белки, углеводы, липиды и т. д.). Однако и здесь наблюдается то же необратимое поступательное изменение, характеризующее повышение степени использования, увеличения числа и разнообразия функций, в выполнение которых вовлекаются вещества отдельных групп и определенные ферментные системы, а также возрастание степени биохимической индивидуальности внутри рода в ходе эволюции.

Справедливость закона Долло подтверждается и на генетическом этапе развития эволюционного учения. Ряд эволюционистов отмеча-

ет, что дискуссия о законе Долло была характерна для «догенетического» этапа развития эволюционного учения. Сейчас же совершенно ясно, что «возвращение» к исходному типу было бы практически невероятно. Статистически вероятно повторное возникновение мутаций, но статистически невероятно повторное возникновение ранее исчезнувших генных комплексов, раз утерянных фенотипов. Именно в силу абсолютности закон необратимости Долло может быть назван одним из «законов эволюции» [9].

Таким образом, на всех уровнях развития организма: морфологическом, физиологическом, биохимическом, генетическом, — на стадии филогенеза и онтогенеза, а также в развитии отношений организма со средой вскрыты закономерности, свидетельствующие о необратимости этих процессов. Тем не менее сформулированный в 1893 г. Долло закон необратимости эволюционного процесса в настоящее время не воспринимается уже в своей первоначально категорической форме, поскольку при общей необратимости, векторности эволюционного процесса можно говорить и об определенной его обратимости.

Обратимы модификации, т. е. ненаследственные изменения организма, вызванные определенными факторами внешней среды. Причем более обратимыми являются морфофизиологические реакции, менее — морфогенетические. Именно в обратимости заключается ценность модификаций, вне ее не было бы и самого индивидуального приспособления. Обратимы и мутации, т. е. наследственные изменения нормы реакции. Поскольку процесс мутирования означает переход в более устойчивое состояние, обратный переход, как правило, совершается реже. Шмальгаузен даже устанавливает связь между возрастанием активности и ускорением обратимости в процессе эволюции, поскольку наиболее быстрые и легко обратимые адаптации ставят организм в наиболее выгодное положение в борьбе за существование в быстро меняющихся условиях сложных биогенетических отношений.

Так как об эволюции можно говорить лишь на уровне популяции, обратимость, изменчивость вообще, свойственная отдельным особям, является не выражением развития, а лишь «сырым материалом» для него. А можно ли говорить об определенной обратимости процесса эволюции?

Феномен появления у взрослых особей признаков предков академик Л. С. Берг назвал филогенетическим атавизмом. Если атавизмы (например, трехпалость у лошади, лишние сосцы у женщины) не редкость в индивидуальной жизни, правомочно предположить их и в жизни вида или рода. Обратимость процесса развития в жизни особи обнаруживается прежде всего в проявлении примитивных признаков в старости («впадание в детство»), когда аммониты, например, строят более

простые перегородки. Обратимость эволюции в филогенезе иллюстрирует такой пример. Когда в анциловое время Балтийское море превратилось в пресное озеро, четырехрогий бычок лишился бугров на голове. В литориновое время Балтийское море опять осолонилось и бычок вернулся в свое первобытное состояние четырехрогой формы. Но обратимость эволюции есть частное явление, имеющее ограниченную область. Последовательное проведение точки зрения обратимости эволюции привело бы к признанию, что предки должны быть более специализированы, чем потомки, однако этому противоречат данные палеонтологии. Поэтому Берг делает такое заключение: «Общая картина эволюции органического мира ясно показывает, что в общем закон Долло, несмотря на частные исключения, справедлив» [10].

Явление обратимости эволюционного процесса исследовал и Л. А. Орбели: «Давно стоит в биологии вопрос о том: обратим или необратим эволюционный процесс. И правильно приходят к выводу: до тех пор, пока структура не разрушена, эволюционный процесс обратим. Если орган исчез, тогда, конечно, эволюционный процесс становится необратимым и возврат к ранним формам функционирования, если он оказывается необходимым, осуществляется за счет формирования какого-нибудь нового органа и создания новых аппаратов. Но если в эволюционном процессе какой-нибудь орган потерял какую-нибудь функцию, но сам сохранился, он эту функцию может в известных условиях восстановить: всякая перерезка нерва, сопровождающаяся его дегенерацией, ведет не только к параличу мышцы, железы и другого органа, связанного с этим нервом, подчиненного этому нерву, но представляет собой процесс возврата мышечной ткани, как и других тканей, к более ранним формам существования, возврата на ранние этапы эволюционного развития. Если вы производите сшивание нерва, то регенерация нерва ведет к тому, что мышца вновь поднимается на тот уровень, с которого вы ее низвели» [11].

Из приведенных положений можно сделать следующие выводы:

— эволюционный процесс в биологии обратим. Обратимость эта имеет форму закономерности, так как при определенных обстоятельствах проявляется всегда;

— возврат к старому в эволюции животного мира есть не норма, а патология, отклонение от нормы, вызванное атавизмом, деградацией, перерезкой нерва.

Возвращение к старому осуществляется не на высшей, а на заведомо низшей основе, именно поэтому Орбели настоятельно рекомендовал добиваться регенерации нерва, поскольку речь идет не только о том, чтобы восстановить функцию какой-нибудь мышечной группы,

которую как-то можно было бы компенсировать другими способами, но также и о том, чтобы эту мышечную группу вернуть к более высокому уровню ее функционирования. Таким образом, если основной закономерностью прогрессивной эволюции является сокрытие, торможение, снятие новым старого, то закономерностью регресса выступает возврат к старому.

Основные характеристики отрицания отрицания не только не проявляются в общих принципах эволюции живой природы, но, наоборот, находятся с ними в противоречии: если возврат к основанию — неотъемлемая характеристика отрицания отрицания, то возврат к некоторым старым признакам в процессе эволюции есть частное явление; если отрицание отрицания говорит о возврате на высшей ступени, то в общем развитии природы возврат к более ранним отношениям наблюдается обычно при регрессе, деградации и именно благодаря им (вспомним «хвостатого мальчика»). И если развитие по формуле отрицания отрицания уподобляется спирали, то эволюционисты либо избегают говорить о конкретной направленности процесса эволюции (Н. В. Тимофеев-Ресовский), либо, утверждая направленность процесса эволюции, никак ее не объясняют (И. И. Шмальгаузен, В. И. Вернадский) либо представляют направление исторического развития организма в виде вектора, а дивергентную эволюцию сравнивают с дельтой реки (М. С. Гиляров). К чести наиболее выдающихся эволюционистов они никогда не проецировали схему отрицания отрицания на природу — это был удел эпигонов[9].

Триадическая связь понятий изначально, начиная с Платона, разрабатывалась как гносеологическая форма движения противоречия. Почему же многие исследователи вплоть до наших дней экстраполируют ее на объективную реальность?

Одной из причин онтологизации диалектического метода познания, т. е. отрицания отрицания является наличие в природе схожей закономерности, которая выявлена С. Т. Мелюхиным и определена им как единство цикличности и необратимости. Цикличность, круговороты присущи всем формам движения материи: физической (вращение планет, круговороты воды в природе), биологической (биотический круговорот, круговорот веществ, энергии и особей в биосфере), социальной (циклические взаимодействия производства и потребления). Круговорот присущ не только развивающимся явлениям, но и тем, в которых развитие не наблюдается, поэтому круговорот представляется более общей характеристикой движения, чем развитие.

[9] Академик А.А.Байков, например, прямо сознавался, что в области явлений неорганической природы он этого отрицания отрицания не находит. Находит повторяемость, обратимость явлений, но отрицание отрицания там не встречается. См.: Байков А.А. Собр. тр. Т. 2. М.; Л., 1948. С. 290-291.

Круговорот характеризует оптимальное соотношение изменчивости (выход из исходного состояния, отрицание его) и устойчивости (постоянное, в пределах существование данного явления, относительное возвращение к основанию). Круговорот, кроме того, резко увеличивает длительность существования системы. Существование Солнечной системы на протяжении миллиардов лет обусловлено фактом вращения планет приблизительно по одним и тем же орбитам. Поэтому жизнь с ее способностью к воспроизведению и могла возникнуть и развиваться лишь в форме круговорота органического вещества. Чем более круговорот пронизывает основные уровни существования данной системы, тем больше возможность ее прогресса, тем она выше.

Общим в законах отрицания отрицания и единстве цикличности и необратимости является повторение заключительной и исходной стадий. Однако если отрицание отрицания требует повторение на высшей основе, то в круговоротах оно может быть и на высшей основе в прогрессивной ветви, и на низшей в регрессивной, и на примерно одинаковой в тех явлениях, которые не развиваются (например, в циклических вращениях Луны), а также в период застоя прежде развивавшихся явлений. Нет в круговороте и других существенных признаков отрицания отрицания: триадического цикла, перехода в противоположность посредством аналитического и синтетического отрицаний. Таким образом, в природе имеет место некоторый аналог отрицания отрицания, связанный с цикличностью, известной повторяемостью, однако в полном объеме отрицание отрицания в тех его признаках, которые четко были установлены Гегелем применительно к методу научного познания, действуют ясно лишь в сфере познания.

Итак, исследование рационального в гегелевском абсолютном методе познания (отрицании отрицания), с одной стороны, обогащает современную методологию многими важными положениями, с другой — освобождает действительность от вериг этого закона, нацеливает на исследование реально присущих природе закономерностей, форм и направлений развития.

§ 3. Соотношение диалектических и конкретно-научных методов

В науке существует два рода методологии: общенаучная (философская) и частнонаучная и три рода методов, разделяемых по широте их применения в науке: философские, общенаучные и конкретно-научные.

Философские (диалектические) методы в силу всеобщности философии применимы к любому конкретному исследованию. Более того, методы конкретных наук, выстроенные логически правильно, воспроизводят структуру диалектического метода. И это еще раз под-

тверждает, что именно методология и логика являются связующим звеном между философией и естествознанием. Конкретно-научные методы применяются в одной или группе родственных наук. Например, к биологическим методам управления изменчивостью растительных организмов относятся метод акклиматизации, метод половой и вегетативной гибридизации. Область применения общих методов шире, чем конкретно-научных, но они не являются всеобщими, используются не на всех стадиях исследовательской работы, при решении не всех задач науки. Так, статистическим методом можно исследовать лишь те явления, которые выразимы количественно, но им нельзя пользоваться там, где нет массовых явлений, где в предметах отсутствуют индивидуальные различия.

Кроме того, методы можно классифицировать в зависимости от содержания изучаемых наукой объектов. Например, методы естественных наук имеют свои особенности по сравнению с методами гуманитарных наук; методы изучения живой природы иные по сравнению с физико-химическими методами.

Если классифицировать методы в связи с основными этапами познавательного процесса, то выделяются следующие две основные группы: методы эмпирического уровня познания (наблюдение, эксперимент, описание, измерение, классификация и т. п.) и методы теоретического уровня познания (мысленный эксперимент, идеализация, аксиоматизация, формализация, гипотеза, дедукция, систематизация и т. п.).

В структурном плане методы различаются тем, что одни просты и однородны, а другие сложны и неоднородны. Так, логический анализ прост, однороден, а метод моделирования сложен, так как для его проведения используются элементы наглядности и научной абстракции, приемы сравнения, гипотезы и др. Оригинальных методов мало. Разнообразие же научных методов обусловлено специфическим сочетанием в каждом из них небольшого числа исследовательских приемов. В последнем случае понятие «метод» употребляется в собирательном смысле, как совокупность, «ансамбль» ряда методов[10].

Диалектический метод применяется в стратегическом плане и не отдельно от частнонаучных методов, не наряду с ними, а в них и через них. Это значит, что формула восхождения от абстрактного к конкретному или от эмпирия и умозрения к теории (если пользоваться терминологией В. П. Бранского) осуществляется не «силой мыслящего разума» (Гегель), не непосредственно, а при помощи целого набора эмпирических и теоретических методов исследования.

[10] Об основаниях классификации методов см.: Подкорытов Г.А. О природе научного метода. Л., 1988.

Во взаимоотношениях философского и конкретно-научных методов, видимо, можно выделить две основные линии. Во-первых, диалектический метод является общей стратегической линией применения конкретно-научных методов. Во-вторых, по мере диалектизации конкретной науки, когда на стадии зрелости к ней приходит свой собственный, имманентный внутреннему содержанию фундаментальный метод, последний обнаруживает явное сходство с диалектическим методом.

Здесь встает вопрос: как совместить положение о необходимости наличия в каждой науке своего собственного, соответствующего ее внутреннему содержанию метода с тем фактом, что методов меньше чем наук? Практика развития научного знания дает следующие три ответа на поставленный вопрос: во-первых, хотя все науки пользуются богатым арсеналом общих методов, но в разных науках разные методы из этого арсенала, выступают как главенствующие; во-вторых, общие методы в отдельных науках обретают, с учетом их содержания, специфическую окраску; в-третьих, науки используют интегративный «ансамблевый» метод, образованный сочетанием простых методов, учитывающих специфику предмета данной науки.

Пример первого решения вопроса дает химия. В известном смысле Менделеев сделал в химии то же самое, что Гегель в философии: он не только систематизировал основной известный в то время материал химии, но и дал ей собственный метод, который был назван сравнительным. Аналогия может быть распространена дальше. Метод единства анализа и синтеза был известен в науке изначально, открыл его не Гегель. Но если в конкретном научном исследовании это один из заурядных, второстепенных методов, что отмечается и современными методологами, то в философии метод перехода от анализа к синтезу, сопровождаемый восхождением от абстрактного к конкретному, является основной формой отражения диалектического противоречия как сути диалектики. То же самое можно сказать и о сравнительном методе. Не Менделеев его открыл. Сравнительным методом пользуются все науки, особенно на стадии первоначального накопления материала. В химии же он приобретает совершенно особое значение, вызванное спецификой ее как науки. Эта специфика заключается в том, что только в химии мы имеем чистое, почти идеальное соотношение качественной и количественной определенности предмета. Физическая и особенно механическая формы движения материи характеризуют величины: массу, давление, скорость, путь, время и т. д. Биология, напротив, имеет дело с качественной определенностью (особи, популяции и т. д.). Соотнесенность с количеством здесь явно не выражена.

Следовательно, хотя закон соответствия качественной и количественной определенности является всеобщим, но только в химии он проявляется в идеально чистом виде, почему примеры действия этого закона, как правило, заимствуются именно из химии. С точки зрения философии поэтому справедливо следующее определение химии, данное Энгельсом: «Химию можно назвать наукой о качественных изменениях тел, происходящих под влиянием изменения количественного состава». Без натяжек такое определение может быть дано химии и только химии, и хотя закон перехода количественных изменений в качественные является всеобщим, «но свои величайшие триумфы открытый Гегелем закон природы празднует в области химии» [12].

Из особой роли закона взаимного перехода количественных и качественных изменений в химии вытекает и особая роль в ней сравнительного метода: будучи подсобным во всех других науках, в химии он становится ее душой, наиболее богатым и содержательным из всех методов. Выражая философию химии, этот метод поэтому наиболее близок (в его химической интерпретации) философскому методу. Важнейшей стороной сравнительного метода является постоянное улавливание перехода от абстрактного к конкретному, от всеобщего (закон) через особенное (частные законы и правила) к единичному. Соединение анализа и синтеза в процессе познания — другая важнейшая стороны научного метода Менделеева, который писал по этому поводу: «Надо искать в окружающем те стороны, которые, подчиняясь анализу, способны вести к синтезу» [13].

Помимо различия в ведущих методах, одни и те же методы в разных науках могут приобретать разное содержание и смысл. Так, в биологии сравнительный метод проявляется иначе, чем в химии, что на примере морфологических исследований было показано Тимирязевым: «Для того, чтобы понять жизнь растений, необходимо прежде всего ознакомиться с его формой... Бросим же прежде всего беглый взгляд на те внешние, формальные проявления растительной жизни, для наблюдения которых не нужно никакой подготовки, никаких технических приемов исследований» [14].

И наконец, каждая наука отличается специфическим для нее «ансамблем» методов, что обусловлено как ограниченными возможностями каждого отдельно взятого метода, так и сложным характером объекта исследования. В науках, объектами которых являются сложные, многоуровневые структуры (к таким относятся все биологические науки), составные методы выступают в качестве ведущих. Еще Тимирязев, сопоставляя различные методы научного исследования в биологии, отмечал, что ни морфология с ее сравнительным методом, ни физиология с ее еще более мощным экспериментальным методом

не исчерпывают всех задач биологии. Та и другая ищут дополнения в историческом методе, призванном объяснить загадочное совершенство органических форм.

Отсюда можно сделать вывод, что в биологических и гуманитарных науках, интегративных по своему характеру, ведущим должен быть «ансамблевый» метод, представляющий собой диалектическое единство различных методов, в наибольшей степени учитывающих специфику предмета науки.

Литература:

1. Гегель. Наука логики. Т. 3. М., 1972. С. 295—303.
2. Он же. Наука логики. Т. 1. М., 1970. С. 108.
3. Он же. Энциклопедия философских наук: В 3 т. Т. 1. М., 1974—1977. С.413—414.
4. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 46. Ч. 1. С. 37—38, 44.
5. Кедров Б. М. О методике изложения диалектики. М., 1983. С. 7.
6. Аристотель. Соч. В 4 т. Т. 3. М., 1976-1983. С. 265, 520.
7. Диалектика отрицания / Под ред. Б. М. Кедрова. М., 1983. С. 105, 130, 140, 142—145.
8. Вернадский В. И. Несколько слов о ноосфере // Кузнецов М. А., Вернадский В. И. О ноосфере. М., 1989. С. 41.
9. Тимофеев-Ресовский Н. В., Воронцов Н. Н., Яблоков А. В. Краткий очерк теории эволюции. М., 1969. С.237.
10. Берг Л. С. Труды по теории эволюции. Л., 1977. С. 222.
11. Орбели Л. А. Избранные труды: В 2 т. Т. 2. М.; Л., 1962. С. 501.
12. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 387.
13. Менделеев Д. И. Собр. соч. В 25 т. Т. 3. М.; Л., 1937—1954. С. 20.
14. Тимирязев К. А. Жизнь растений. М.; Л., 1936. С. 74.

ГЛАВА 26.

ЭВОЛЮЦИЯ МЕТОДОЛОГИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ В ФИЛОСОФИИ И НАУКЕ

Прежде чем переходить к рассмотрению поставленных вопросов имеет смысл сделать несколько предварительных замечаний. Первое из них касается вопроса о соотношении философии и методологии. Известно, что не всякий методологический анализ науки является философским, но только тот из них, который доводит анализ методологической проблематики до уровня выявления отношения научного знания к философским условиям и предпосылкам.

Второе замечание. Если исходить из того, что научное знание имеет универсальное, всеобщее значение, то исторически должен был появиться такой тип философского мышления, выполняющего функцию методологического сознания, который являлся бы условием, основанием порождения такой мыслимости научного знания.

Весьма условно можно выделить три этапа в эволюции методологического сознания — античный, новоевропейский и современный.

§ 1. Субстанциальность как методологическое сознание античности

Будем исходить из того, что наука — это средоточие разума, как это принято в европейской традиции, появляется как универсальное измерение природных и социальных явлений. Поэтому имеет смысл употреблять термин «человеческий разум», как нечто, что свойственно всем. В свою очередь, появление разума как универсального культурного измерения предполагает ссылку на такой опыт, который географически не должен быть локализуем, поскольку он универсален в любом месте и в любое время. Условием такого типа методологического сознания и выступает в античности парменидовское разделение бытия как бы на два мира.

Один — это мир чистой мысли, неподвижный, непорождаемый и неуничтожимый. И как бы оторванный от текучести, изменчивости материального мира. А другой мир — это самый настоящий текучий материальный мир, который оформлен качественно, специфичен и чувственно ощущаем. Уже само по себе различие между ощущением и мышлением, или, соответственно, между «миром по мнению» и «миром по истине» (или «миром действительным»), явилось выдающимся достижением античной мысли, поскольку создавало предпосылки, условия для поиска сущности мира, бытия «как такового».

Здесь уместно сделать следующее пояснение. Общеизвестно, что возникновение философии датируется примерно VI веком до н. э. Эта дата одна и та же и в Греции, и в Индии, то есть в разных культурных регионах мира. Но это и время появления универсальной философии, с единой проблематикой, с едиными «вечными» проблемами.

То же самое и с наукой. Греческая наука — это нечто, возникающее помимо греческой культуры, поскольку должен был появиться такой тип сознания, такой тип мышления, который вырабатывал бы представления, имеющие не локальное, а универсальное культурное измерение. Предпосылками такой универсальности и явились понятия — «мир по мнению» и «мир по истине». Причем в «мир по мнению» попадают культурные представления, то есть то, что кажется кому-то в Афинах, Китае, Персии и т. д. — это мир как он представляется в силу обстоятельств и времени.

Но есть и действительный мир — мир по истине, означающий в умах философов и ученых, что есть такой мир или такие предметы, о которых возможны универсальные высказывания, имеющие значение для всех, в любом месте и в любое время.

Но что является действительным, истинным миром, и каковы способы его постижения? Забегая вперед, скажем, — Космос и субстанция. Дело в том, что античное мышление не знает еще более развитых определений практики, поэтому для нее характерно презрение к материальной человеческой деятельности, являющейся уделом рабов, отсюда именно Природа и Космос считались высшим и конечным образцом творения и самих созидательных способностей, с которыми человеку никогда не суждено сравняться. Поэтому противоречие между двумя мирами, между ощущением и мышлением снимается, к примеру, Парменидом слиянием мира чувственного и мира умственного в один единый и вечно Живой Космос.

В этом плане понимание Космоса как живого существа, находящегося в нескончаемом движении, принимали все античные философы, независимо от своего материализма или идеализма (Гераклит, Демокрит, Платон, Аристотель). При этом Космос понимается древнегреческими философами не только как мир, подверженный естественно-стихийному саморазвитию вещей, что делает все античное мировоззрение принципиальным и абсолютным объективизмом, но и как термин для обозначения мира как структурно-организованного и упорядоченного целого.

Само слово «космос» означает «порядок». Первоначально оно применялось к обозначению государственного устройства, к воинскому

строю и даже к убранству приведшей себя в порядок женщины (отсюда — «косметика»). В дальнейшем структура Космоса стала воплощать в себе иерархию ценностей и степеней совершенства, в соответствии с которой над Землей, соединявшей более тяжелые, непроницаемые и темные начала, возвышались невесомые сферы небесных светил — область светлого, вечно жизненного эфира.

С точки зрения современного человека, мир человеческой культуры, в котором живет и действует человек, оказывается отделенным от той лишенной ценностных измерений картин бесконечной Вселенной, которую рисует естествознание. Так вот, такого разделения нет в античном и продолжающем его средневековом Космосе.

В античном мышлении человек работает в том же режиме, что и Вселенная, Космос. Человек — микрокосмос, а Вселенная — макрокосмос. Почему это делалось? Эта была опять-таки реализация понимания мира, как условие знаний о мире. Если они устроены аналогично, это есть условие того, что микроскопическое существо, каковым является человек, может этот космос тем не менее понимать.

Но что упорядочивает космос в его многообразных проявлениях? В традициях античной мысли в качестве таковой упорядочивающей силы выступает субстанция, представляющая собой сущность, основу, первоначало, элементы, из которых слагается Космос.

Сама идея субстанциальных начал очень древнего происхождения, видимо, архетипичная для человеческого сознания. Аналогичные представления, объясняющие мироздание из тех же первоначал, можно обнаружить в древнекитайской и древнеиндийской мысли.

Греческая наука и философия рационализировала эти представления, выведя их из мифологического сознания.

И хотя исторически субстанция трактуется по-разному: как изменчивость (огонь у Гераклита), как тождественность (бытие у Парменида), как материальный субстрат (атомы у Демокрита), как первая сущность (форма у Аристотеля), она (субстанция) выполняет всегда функцию меры, порядка, гармонии, укрощения хаоса, беспорядка.

Стало быть, в методологическом звучании субстанция выполняет цело-образующую функцию. Именно поэтому в теоретическом мышлении античной эпохи господствуют понятия, раскрывающие структуру, гармонию мира — единое и многое, форму, идею, целое и часть, сущность и т. д. Отсюда, причина не отделяется от определяемой ею вещи, совпадает с ее структурой, поэтому познание действительности не может осуществиться раньше, чем она есть в возможности, т. е. в идее, в форме.

При этом связующим звеном между действительностью и возможностью выступает движение, но движение, имеющее целевое предназначение — стать формой. Движение поэтому есть не что иное, как достижение наперед заданной цели, которая резюмируется в определенной форме или в идее.

При этом следует иметь в виду, когда античные философы говорят о форме, или идее (Платон), или, что потом Аристотель будет называть абстракцией — это нечто не гносеологическое, то есть не отвлечение, совершающееся в нашей голове, а нечто обладающее чертами бытия и существования. В этом смысле Космос как носитель гармонии, порядка «работает» сам по себе, фактом своего существования — это как бы онтологическая, субстанциальная абстракция.

Происходит это потому, что между бытием и ее пониманием нет «просвета», поскольку древних мало интересует вопрос об отношении познания к предмету. Это отношение не фиксируется как самостоятельная проблема. Их интересует лишь отношение предмета к самому себе, поскольку субъект еще не выделен из мира и не противопоставлен ему, как это имеет место в новоевропейской философии. Поэтому подлинным субъектом является лишь мир, космос в целом.

В свою очередь, предмет как целое есть только тогда, когда о нем думается. Отсюда к примеру, у Парменида «думать» и «быть» соединяются, совпадая: «одно и то же думать и быть».

Здесь уместно сделать одно замечание. Обычно, когда определяют бытие, то под ним понимают такое самое широкое и предельно общее понятие, охватывающее физические события, вещи, объекты, а также телесное и физическое состояния и духовные акты. Нет спору, вся эти события и явления существуют, и они представляют собой различные виды бытия. Проблема бытия мыслится в античности не как проблема существования вещей и процессов, но прежде всего как проблема бытия существующего. С этой точки зрения бытие Космоса — это то, что установилось, что стало, реализовалось, что понято. Или по-иному, бытие Космоса есть развернутая полнота и жизнь того, что возможно. И вот это-то завершенное, целостное, сущностное видение предметов, то есть «мир по истине», которое и есть бытие, достигается уже не видением, поскольку ощущением я вижу только «мир по мнению», но мышлением, сознанием.

Выводы: во-первых, идея о том, что все рождается только субстанцией — реальный вывод всей античной философии.

Во-вторых, категория субстанции как предельное основание есть средство методологического сознания, есть условие понимания Космоса и человека.

§ 2. Идея развития — основное методологическое основание новоевропейской философии и науки

В социально-историческом плане дальнейший процесс развития философии и науки необходимо был связан с разрывом естественных связей человека с природой, который был не характерен для античного космоцентризма.

В Новое время этот процесс был обусловлен мощно развившейся экспериментальной наукой, которая очень быстро выступила в качестве решающего фактора развития всей культуры. При этом все научные дисциплины этой эпохи исходили из существования некоей единой и элементарной первоосновы в изучаемой сфере действительности.

В философских системах Декарта, Спинозы, Лейбница субстанциальный подход выступает настолько явственно, что не требует каких-либо комментариев. Эта линия не утрачивается, а лишь изменяется по своему содержанию, которое совершилось с утверждением немецкой классической философии и которое, по словам И. В. Блауберга и Э. Г. Юдина, можно назвать переходом от онтологизма к гносеологизму.

В чем выразилась суть этого коренного переворота в методологическом сознании?

Во-первых, если в античности методология совпадает с философией, то в Новое время, в связи с обнаружением различия социально-культурных функций философии и науки, возникает собственно методологическая проблематика. Это связано с тем, и это, во-вторых, что именно в Новое время преодолевается созерцательный идеал, унаследованный от Аристотеля и закрепленный господством христианской идеологии, и устанавливаются в качестве самостоятельных объектов научного и философского познания — человек и природа. Отсюда, в-третьих, наука Нового времени очень быстро выступила в качестве решающего фактора развития всей культуры. Но, поскольку средоточием нового типа культуры стала наука, представленная в первую очередь естествознанием, а в ней — механикой, господствующим в мировоззрении становится механистическая картина мира.

Если в античности внешний мир — макрокосмос и мир человека — микрокосмос — были связаны в единый, наполненный жизнью и красотой, красками и звуками мир, в котором человек занимал главенствующее место, то в Новое время картина существенно изменилась. Теперь природа и человек предстают огромной бесцветной и безмолвной сферой механических движений, поддающейся геометрическому описанию.

Тем не менее субстанциальный подход, нацеленный на поиски предельных основ существования человека и природы, характеризующий

как античную, так и средневековую философию и науку, стал методологическим принципом и в условиях господства механистического мировоззрения. Особенно наглядно данная тенденция проявилась в философских учениях Декарта, Спинозы и Лейбница.

Вместе с тем, поскольку в Новое время, начиная с Ф. Бэкона, главным предметом анализа стала проблема метода познания, то естественно, что в качестве субстанции не мог рассматриваться ни «мир чувственного опыта», ни «мир идеальных сущностей», в равной мере относимый в античности к миру онтологических реальностей. Поэтому первооснова всего сущего, бытия «как такового», или подлинного бытия, «в лице» ее основных элементов — природы и человека, усматривается теперь в так или иначе понятой активности познающего субъекта.

Дух механистического мировоззрения состоит в элиминации из предмета исследования как надприродных, так и антропоморфных предпосылок. Поэтому, по мере того как в механистической картине мира вырисовывается облик самосущей природы, воплощающей чистую объективность бытия, поскольку здесь все проявления человека погашаются, за человеком остается только одна привилегия — духовно засвидетельствовать бытие мира, как он есть «сам по себе». Однако чем больше в природе видели только концентрат объективности без субъекта, тем больше эта объективность нуждалась в персонификации, как источнике всех формообразований, творце и субъекте.

В итоге на одном полюсе философских и научных представлений предстает Природа, на другом — Человек, напоминающий лишь пассивное существо.

Противоречивость этой тенденции была понятна в философии ранее, чем она стала проблемой в науке. Кант, пытаясь разрешить антитезу «мира природы» и «мира свободы» приходит неожиданно к проблеме целесообразности. И это естественно, поскольку чем ближе к современности, тем чаще научная методология начинает толковать целесообразность не только как способ человеческого отношения к миру, но и как имманетный принцип самоорганизации природы и человека.

Основное представление науки XVII—XVIII вв., «с которой, как показал уже опыт античности, вообще начинается философия и наука, — это идея внеличного естественного порядка, бесконечной причинной цепи, пронизывающей все бытие, трансцендентной по отношению к человеку, но рационально постижимой» [1]. Хотя данная трансцендентность мышления, сопутствующая развитию науки и философии, навязываемая телеологиой, и изгоняется здравомыслящими естествоиспытателями и философами из онтологической картины природы и неуто-

мимо предпринимаются попытки утвердить объективную, естественноисторическую концепцию существования мира, элиминировать полностью из нее теологию было еще невозможно. Это объяснялось не только тем, что причинное «объяснение» развития природы как целого полностью находилось в «ведомстве» теологии, и поэтому естествоиспытателям приходилось заниматься исследованием только его частностей, но было связано также и с тем, что в самом естествознании существовала проблема, казавшаяся непреодолимой. Речь идет о проблеме целесообразности живого — этой ключевой, центральной теме теоретического естествознания и философии, в которой наиболее удачно сочетаются как естественнонаучные, так и мировоззренческие основания научного знания.

Как уже отмечалось, развитие естествознания и философии, начиная с XVII в., протекало в условиях господства механистического причинного объяснения природы, когда все естественные, а не только биологические явления редуцировались к всеобщим законам механики и физики. Вместе с тем, несмотря на все те значительные успехи, которые были получены в рамках механистической методологии, естествознание Нового времени ни экспериментально, ни теоретически не обладало еще такими средствами решения, чтобы объяснить, каким образом по законам механистической причинности из тел и веществ неорганической природы, лишенных какой-то ни было целесообразности, могли возникнуть хотя бы и низшие, простейшие организмы, демонстрирующие целесообразное строение органов как «внутри» себя, так и по отношению к внешнему миру.

Трудности, стоящие перед наукой в решении данной проблемы, всячески использовала религия, которая стремилась утвердить веру в Бога как творца вселенной и причину существующей в природе органической целесообразности. Но с тех пор, как философия, начиная со Спинозы, а с него и экспериментальное естествознание, стала пытаться объяснить мир из него самого; ссылаться на Бога в решении научных проблем стало невозможно. Наука должна была искать научные, а не религиозные, телеологические средства решения вопроса. «Так возникло в научном мировоззрении XVIII в. одно из основных для него противоречий. Наука не могла не признать как факт существование целесообразности в природе. В то же самое время наука признавала, что научное (не религиозное) объяснение этого факта невозможно» [2].

Наиболее обобщенно и последовательно для классического, или рационалистического, периода развития философии и науки это противоречие было разрешено в философской системе Гегеля.

Гегель осуществляет древнюю мечту философии об объективном методе, естественном и адекватном самому предмету, мечту о Логосе, управляющем внутренней жизнью и судьбою вещей. Древние греки не смогли реализовать это представление об идеале философского и научного познания мира, поскольку им была неизвестна идея самоопределения, саморазвития предмета мысли.

Создание такого метода, как следствие теории саморазвития, или теории истории, его практическое применение в научном познании, должно было опираться на решение фундаментальных философских проблем, главной из которых бесспорно является проблема отношения мышления и бытия.

В решении данной проблемы Гегель исходит из традиций античной диалектики, согласно которой вне человеческого сознания и совершенно независимо от него существует «внешний мир» — «мир вещей» и происходящих в них самих «изменений». В то же самое время в самом мышлении этот мир с абсолютной неизбежностью предстает как система противоречий, как связь двух противоречащих определений одной и той же «вещи», одной и той же «субстанции».

Еще в 1801 г. в работе «Об орбитах планет» Гегель в лапидарной форме сформулирует суть своей философии — идею противоречия. «Противоречие — есть критерий истины, отсутствие противоречия — критерий заблуждения». Однако понятие субстанции составляет только исходный пункт, только начало развития, но такое начало, которое изначально содержит противоречие, стало быть, изначально содержит истину. Поэтому, чтобы понять и выразить истинное не как субстанцию только, но равным образом и как субъект, исходное начало должно быть «субстанцией-субъектом», поскольку именно в таком виде это исходное начало может стать активной причиной всех своих формообразований, а стало быть, выявлять в бытии имманентную необходимость саморазвития.

Суть гегелевской мысли здесь состоит в том, что через анализ саморазвития, саморазличения предмета мы одновременно овладеваем и философским методом познания этого же самого предмета. Поскольку, по Гегелю, мы только тогда правильно поймем и опишем вещь, когда в ней самой выявим не только ее «наличное, исходное бытие», но и те особенности, благодаря которым она рано или поздно превратиться в «свое другое», в свою противоположность. Здесь принципиально важно уяснить следующее: это «другое», противоположное данному предмету, есть не внешнее другое, а его собственное, внутреннее другое, другое его самого.

Гегель при всех его идеалистических предрассудках был единственным мыслителем классической философии, который стремился по-

нять проблему бытия как процесс, как развитие. При этом это онтологическое представление было одновременно и гносеологическим.

Любопытно отметить, что хотя Дарвин не был знаком с работами Гегеля, тем поразительнее представляется та тождественность субстанциальных подходов, которые реализуются в таких, на первых взгляд, разных, но одинаково гениальных в каждой из своей областей памятниках культуры, как «Наука логики» и «Происхождение видов». Из-за недостатка места, не позволяющей обосновать тождественность логических построений теории эволюции Дарвина с теорией развития Гегеля, здесь можно только заметить, что если в догегелевской метафизике субъективное, с одной стороны, и объективное — с другой, оставались чуждыми друг другу сущностями, которые могут быть выражены и в терминах мышления и бытия, рациональности и чувственности, то, по Гегелю, история мышления «может быть понятна как временное развертывание того, что лежит в исходном пункте того, что составляет начало познания целостно развитой теоретической системы саморазвивающегося понятия» [3].

Или иначе, как в гегелевской, так и в дарвиновской теориях развития следствия пожинают то, что изначально заложено в исходных посылках, понятых как субъект-субстанция. И, в принципе, поэтому в этих теориях развития, в каждой из них по-разному, отсутствует противопоставление субъекта и объекта, поскольку они, как противоположности, взаимопревращаются друг в друга. В этом плане для Гегеля, снимающего отчуждение и внешнее противопоставление субъекта и объекта, «классическая для философии XVII—XVIII вв. теоретико-познавательная проблема «трансцензуса», скачка от субъекта к внешнему миру, теряет смысл» [4].

Но, теряя в гносеологическом плане, гегелевское решение субъект-объектного отношения, исходящее из тождества мышления и бытия наполняется огромным методологическим содержанием, поскольку процессу развития здесь сообщается объективный, самосовершающийся характер, но за счет элиминации субъекта познания, за счет утраты его активности. При этом именно в таком объективном подходе к развитию природы, которое наиболее полно было реализовано в дарвиновской теории эволюции, одновременно коренятся истоки как причинностного, рационалистического решения проблемы целесообразности, так и рецидивы теологизма, которые до сих пор не преодолены в современном естествознании.

Одной из основных причин такого положения дел следует считать неадекватную трактовку активности субъекта познания, а в более широком смысле — категории деятельности как социально-исторической предпосылки, позволяющей преодолеть и практически, и теоре-

тически разрыв между человеком и природой, субъектом и объектом, бытием и мышлением.

И Гегель это прекрасно понимал, именно поэтому, решая проблему разрыва бытия и мышления, он приходит к выводу, что хотя историческое событие не всегда имеет разумный смысл по отношению к вовлеченным в его орбиту индивидам, высшее свое оправдание они получают в конечном торжестве разума в истории. Это означает, что утверждаемое в гегелевской философии отношение сознания к бытию предполагает наличие абсолютного разума, идеи, становление которого осуществляется посредством развития, историзма. По существу, такой жесткий социальный детерминизм, основанный на методологическом принципе субстанциального развития, делает активность, свободу субъекта познания надындивидуальной, а в конечном счете пассивным отражением культуры и истории в целом.

Если говорить о гегелевской концепции развития, а еще шире — о идее развития, которая разрабатывалась не только в философии, но и в науке (в геологии — Ч. Лайель, в биологии — Ч. Дарвин), то она (идея развития) продуцировала методологическое сознание прежде всего своим теоретическим содержанием, которое выразилось в современной космологии, химии, биологии, геологии, психологии и в синергетике и может быть обобщенно названо глобальным эволюционизмом.

Вместе с тем основная трудность, сопровождающая идею глобального эволюционизма, состоит в непростом совмещении целевой установки и средств ее реализации. «Цель фактически формулируется в тональности философского знания, поскольку поиск универсальных характеристик систем (каких угодно систем) направлен на обнаружение наиболее фундаментальных основ развития. Средства же формируются из багажа естественнонаучного мышления» [5].

Сформулируем краткие выводы.

Во-первых, в философии и науке Нового времени достижение знания о бытии мира (о Природе и Человеке) «как он есть», в его подлинности, возможно лишь тогда, когда это бытие осознается в ее естественноисторической, причинно-следственной, объективной организованности.

Во-вторых, возможность такого познания реализуется потому, что она основывается на идее развития. При этом эта онтологическая предпосылка была одновременно и гносеологической.

В-третьих, поэтому особенностью методологического сознания в философии и в науке Нового времени является то, что ее содержание непосредственно вплетено в теоретические концепции.

§ 3. Человек как новая предпосылка современного методологического сознания

Можно считать устоявшимся фактом, что одной из ключевых проблем современной культуры является проблема, связанная с методологическим осмыслением перехода мышления человека от классической к неклассической рациональности. Именно в данном контексте происходит переориентация человеческого познания на поиски «нового мировоззрения», «нового мышления», «нового методологического сознания».

С точки зрения современной реальности, радикально изменившей онтологию человеческого существования, классическому рационализму можно адресовать два основных недостатка, которые в свое время были его достоинствами. Прежде всего, это касается абсолютизации идеи развития, которая хотя и сохраняет методологическое и общенаучное значение, но уже не в прежнем масштабе и не с такой же эффективностью, как это имело место в последние два столетия. Это связано с тем, и в этом можно усмотреть второй ее недостаток, что в рамках идеи развития, ориентированной на создание причинно-следственной, каузальной картины мира человеку отводится место не в центре, а где-то на периферии процесса развития, поскольку он является «результатом» развития, «венцом» эволюции.

Сейчас, по-видимому, преждевременно говорить о наличии в культуре альтернативной идеи развития; методологической концепции, которая выступала бы в качестве ее равноправного и равномощного партнера. Но для ее появления имеются предпосылки, которые в теоретическом и методическом оформлении начинают проявляться не только в гуманитарных, но и в естественных науках. Речь идет о структурализме как о конкретно-научном и методологическом направлении в современной культуре.

Структурализм как методологическое мышление имеет такую же давнюю и полную драматизма историю, как и идея развития. Вместе с тем с момента появления структурализм, родоначальником которого можно считать Аристотеля, исповедует иное, не временное, как это происходит с точки зрения концепции развития, а пространственное видение мира.

Вместе с тем и временное, и пространственное видение мира «рисуют», каждое само по себе, только одну сторону в развитии и существовании мира и человека.

В современной литературе, посвященной проблемам времени и пространства, как правило, вопрос об их единстве, о методологическом и теоретическом значении этой идеи рассматривается на материале неклассической физики. Вместе с тем в физических представле-

ниях время и пространство, хотя и выступают в качестве атрибутов движущейся материи, это единство мыслится раздельным. «Возникает подозрение, что за пределами высокой теории многими физиками время в глубине души воспринимается безотносительно к пространству и олицетворяется астрономическим временем в годах» [6]. И это происходило, прежде всего, потому, что физическая реальность представала до недавнего времени перед исследователем как однородная, сама по себе тождественная, без различий, материя. Для наук же, изучающих живые системы, время и пространство должны выступать в единстве. В свое время В. П. Беклемишев охарактеризовал живой организм как морфопроцесс. Такая же попытка охарактеризовать мыслящее тело человека с точки зрения живого движения, в котором в нераздельном единстве присутствуют пространство и время, была недавно предпринята в психологии и философии [7].

Вместе с тем с более широких общенаучных позиций, конкретно с точки зрения идеи симметрии, которая одновременно охватывает как пространственные, так и временные закономерности природных и социальных явлений, эта проблема была рассмотрена в работах В. И. Вернадского.

Учение о симметрии, как известно, исторически было разработано главным образом минерологами и математиками. Но симметрия понималась ими, по мнению В. И. Вернадского, геометрически и отражала свойства естественных тел, проявляющихся не материально, а энергетически. «В случаях же, охваченных мыслями Пастора и Кюри, мы имеем дело с состоянием пространства, прежде всего проявляющимся в материальной среде [8]. При этом материальные явления дают более глубокое понятие о его геометрической структуре, чем энергетические», — считает В. И. Вернадский. Философская интерпретация данного тезиса раскрывается им при сопоставлении «времени» Ньютона и «времени» Бергсона. Если «время» Ньютона было отвлеченным, т. е. геометрическим, так как оно не отражается в явлениях и фактах, изучаемой наукой, то «время» Бергсона есть время реальное, материальное. В связи с этим, — утверждает В. И. Вернадский, — «отвлеченное «время» Ньютона есть идеальное создание, вполне однородное и неизменное. «Время» Бергсона есть явление неоднородное, различное в разных случаях и проявлениях» [8].

Но именно поэтому «время» Бергсона необратимое, а «время» Ньютона может идти вспять, т. е. оно обратимо. Эти размышления В. И. Вернадского подтверждают мысль М. К. Мамардашвили о совпадении терминов «объективное» и «пространственное» в классический период развития науки. Но изменившиеся отношения между человеком и природой, которые были предвидены В. И. Вернад-

ским, требуют и соответствующей переоценки в методах и средствах мышления, когда на первое место выдвигается уже не просто «пространственное» или «временное» в отдельности, а пространственно-временное видение мира, где пространственное и временное не разные, а тождественные способы осмысления реальности. О том, что это чрезвычайно важное в методологическом отношении положение еще недостаточно ассимилировано научным знанием, говорит этот факт, что до сих пор то утихают, то вновь разгораются дискуссии по проблемам соотношения «генетистов» и «агенетистов» (в геологии), эволюции и организации (в биологии), структурного и исторического подходов (в археологии, лингвистике). В содержательном плане все эти дискуссии направлены на то, чтобы доказать и выявить реальную теоретическую значимость идеи единства пространственно-временного видения мира.

В чем конкретно В. И. Вернадский видел новое понимание понятия единого пространства-времени, отличного от эйнштейновского понимания? Прежде всего в том, что эта идея выходит далеко за пределы собственно физического мира и, «схваченная» в понятии или в принципе симметрии, впервые ставит два новых вопроса в научном познании: во-первых, схватывает ли пространство-время всю научную реальность; во-вторых, почему принцип симметрии начинает приобретать такую всеобщность в познании?

Исследуя роль понятия симметрии в развитии философского и научного познания, можно увидеть, что оно как в своих первоначальных, так и в современных формах связано с историей многообразных типов человеческой деятельности. Не случайно поэтому термин «симметрия» зачастую отождествляется с понятием «гармония» для выражения красоты человеческого тела и красоты вообще и в размышлениях об упорядоченности Космоса.

Отсюда, описывая симметрию природных и социальных форм, мы употребляем такие термины, как «сохранение», «инвариантность», «тождество». Все это описания одного и того же содержания, выраженные различными способами. Вместе с тем история познания показала, что эти «данности» существуют и развиваются в контексте целеполагания в том смысле, что их обобщение осуществляется не в онтологии, а в сознании человека, всеобщность которых (этих «данностей») устанавливается в мышлении, в идеальном мире. Здесь-то и начинается самое важное и интересное. Дело в том, что и в природе, и в обществе существование симметрии, гармонии устанавливает человек, точнее — его сознание, такой феномен, посредством которого человек фиксирует явления мира в абсолютных границах их бытия и человеческого смысла. Происходит это потому, что человек,

будучи конечным существом, меру своей ограниченности определяет на фоне бесконечного и безграничного мира, представляющих собой как бы «последние границы бытия»

Философское сознание исстари проявляет особый интерес к «предельным основаниям» бытия, ибо только в подобном масштабе оно способно проникнуть в суть бытия и одновременно сформулировать новые точки отсчета для его определения. В этом смысле в условиях происходящих в современном мире процессов, в своем стремлении к выработке нового мышления принцип симметрии как бы позволяет не только учесть активность природных и социальных явлений, но и очертить «максимально мыслимый предмет» для своего приложения.

Каким образом это достигается? Прежде всего за счет более полного учета человеческих деяний, точнее, его разума, сознания, в своих теоретических представлениях. В этой связи рассмотрим две альтернативные позиции, которые наиболее обобщенно резюмируют, соответственно, философскую методологию социокультурной детерминации познания мира и философскую методологию, связанную со становлением человека личностью.

Из работ Э. В. Ильенкова видно, что он, исходя из лучших традиций классической рациональности, пытался яснее очертить такую систему воззрений, которая исключала бы и редукцию сознания к его бытию, и абсолютную противоположность сознания внешнему миру. Он настойчиво проводит мысль о том, что идеальное — это не субъективное переживание, следующее за физиологическим процессом в нашем организме, и не тот логический процесс обработки чувственных данных опыта, неизвестно на каком основании присвоенный переживанию.

«Человек существует как человек, — пишет Э. В. Ильенков, — как субъект деятельности, направленный на окружающий мир и на самого себя, с тех пор и до тех пор, пока он активно производит свою реальную жизнь в формах, созданных им самим, его собственным трудом. И труд, реальное преобразование окружающего мира и самого себя, совершающийся в общественно развитых и общественно узаконенных формах, как раз и есть тот процесс, совершенно независимо от мышления начинающийся и продолжающийся, внутри которого в качестве его метаморфозы рождается и функционирует идеальное, совершается идеализация действительности, природы и общественных отношений, рождается язык символов как внешнее тело идеального образа внешнего мира. Здесь — тайна идеального и здесь же — ее разгадка [9].

Приведенный тезис содержит наиболее развернутую характеристику идеального в работах Э. В. Ильенкова, в котором основной упор в определении сделан на социальную его природу.

Но ограничивается ли определение идеального только социальной его характеристикой? Идеальное, действительно, принадлежит миру объективных вещей и отношений. Мысль о том, что идеальное есть синоним общественного, может быть проведена до конца, если идеальное рассматривается с точки зрения отражения, т. е. с гносеологической позиции. Но она становится недостаточной, если идеальное исследуется онтологически, т. е. в самой реальности. Ведь, как справедливо утверждает М. А. Лившиц, «формы и отношения материальных вещей, которые человек берет за основу своей трудовой деятельности, сами по себе не вещество, а некоторые пределы того, что дают нам наши чувственные восприятия в опыте» [10].

Природа расположена к известньм нормам, но кто устанавливает эту их предельность? Какова в этой связи роль субъекта, т. е. сознания? Если, согласно известному тезису Маркса, нельзя рассматривать действительность в форме объекта, а нужно рассматривать ее практически, субъективно, «то и сознание, — отмечает М. А. Лившиц, — нельзя рассматривать только в форме субъекта, и нужно видеть те объективные формы, которые оно принимает исторически» [10].

Э. В. Ильенков бесспорно прав, когда утверждает, что мысль не заложена в мозговых клетках человека, даже если мы будем рассматривать мысль как свойство материи. Но нельзя ограничивать происхождение идеального только социальной сферой — не попасть бы здесь снова в рабство, но уже социологическое. Каков же выход?

Здесь следует напомнить о том, что исторически методологическое сознание меняется в силу двух взаимосвязанных обстоятельств. Первое из них связало с изменением философского знания, то есть с изменением ее предмета и функций, которые философия выполняет в научном познании и социальной жизни. Второе связано с изменением места науки в обществе и ее роли в социальном процессе.

На определенных этапах истории философии специфическая теоретическая форма, в которую облекалось философское сознание, затушевывало и маскировало методологическую функцию философии, что было характерно для классической метафизики, которая усматривала «предельные основания» бытия в виде «первых начал», «последней сущности» и т. п., лежащих в плоскости того же самого содержания, что изучалось и конкретными науками. Естественной реакцией на подобную метафизику с ее спекулятивными «новациями» становится позитивизм, который с конца XIX до середины XX в. представляет собой наиболее мощное, влиятельное течение философской и научной мысли.

Преодоление ограниченной «метафизической» позиции в философии и тем самым ликвидации почвы для ее позитивистской анти-

тезы состоит в переосмыслении философской специфики познания, предполагающей поиск «предельных оснований» бытия не только во внешнем, объективном, но и в субъективном мире, то есть в работе самого сознания человека.

С этой точки зрения, именно человек становится той предпосылкой, которая продуцирует новое, современное методологическое сознание. Наиболее продуктивно и развернуто, во многом необычно этот новый неклассический идеал философии был сформулирован М. К. Мамардашвили «как задача введения сознательных и жизненных явлений в научную картину мира» [11].

Уместно при этом заметить, что выявление методологического содержания философии здесь сопровождается с одновременным пояснением, что такое человек как предмет философии. Исходной в методологических исследованиях Мамардашвили была постановка вопроса о том, каков смысл возвышения человека над самим собой. Мамардашвили считает, что именно к этому сводится предназначение и европейской, и русской культуры, у истоков которой два исторических начала: античное и христианское. Если античность оставила в наследство европейской культуре веру во всемогущество разума, то христианство внесло в западное сознание идею нравственного восхождения человека. Именно эти две философские предпосылки, исторически содержательно меняясь, предопределяют своеобразие европейской культуры, служат основой возвышения личности.

В этой связи Мамардашвили постоянно любил повторять, что человек рождается дважды: первый раз как природное, биологическое существо, т. е. от родителей, второй раз как культурное, нравственное существо. Это означает, что человек в культурном контексте — это не какой-то эмпирически наглядный индивид, обладающий теми или иными свойствами, — это «возможный человек», находящийся в состоянии постоянного «заново-рождения», которому только собственными усилиями удается оторваться от «колеса рождения» и тем самым перевести себя, свою мысль, свою нравственность, свои поступки в состояние личностного становления.

Это, как полагает Мамардашвили, невозможно без философии, которая будучи сферой символов, упорядочивает человеческие состояния и смыслы, благодаря чему мы и можем жить по-человечески. Память человеку не дана. Ее не было бы, если бы она зависела от природного материала: от нашей физической способности сохранять ее во времени. И тогда человек обращается к философии. Вначале к мифу, религии, искусству, а затем к философии, поскольку именно эти культурные формы есть способы организации и конструирования человеческих сил или самого человека.

Стало быть, человек как личность есть искусственное существо, рождаемое не природой, а саморождаемое через культурно изобретенные устройства, стремление к которым философы обозначили термином «трансцендирование».

Тем самым личность есть нечто трансцендентное по отношению к культуре, по отношению к обществу. Здесь имеется в виду способность человека трансформироваться, то есть выходить за рамки и границы любой культуры, любой идеологии, любого общества и находить основания своего бытия, которые не зависят от того, что случится во времени с обществом, с культурой, с идеологией или с социальным движением. Это и есть так называемые личностные основания. Именно личностные основания и являются философскими предпосылками того, что в сознании человека наряду с признанием универсальных связей научных знаний возникает и принцип понятности мира.

Этот принцип предполагает следующее: «чтобы мы могли понимать мир, в нем должны выполняться предпосылки самого существования человека, понимающего этот мир» [12]. Это означает, что научное высказывание предполагает некоторое исходное или первичное сращение человека с миром, что мир сам содержит в себе предпосылки существования такого существа, которое этот мир может познавать и иметь о нем знание.

Здесь имеется в виду следующее. Личностное становление человека, которое преимущественно реализуется посредством философского языка, создает такое мыслительное пространство понятности, внутри которого и становится возможным универсальное, объективное научное высказывание. Сама же возможность познания нами чего-то в мире зависит от того, насколько мы сами являемся теми, кто преодолел природу, т. е. предполагает, как говорили древние, наше «второе рождение». Но если это так, тогда наука как познание, как способность формулировать универсальные законы есть очевидно то, что связано не просто с существованием человека, а с «возможным» человеком, делающим над собой личностное усилие быть человеком, исполниться, состояться им. Ведь человек — это то, что находится в постоянном заново-рождении, это существо, которому собственными усилиями удается поместить себя самого, свое сознание, свою нравственность в некое поле, сопряженное с предельными силами, с предельными основаниями, природу которых и раскрывает философия как исторически, так и на современном этапе своего развития. Именно в ходе данного процесса одновременно образуется то трансцендентальное пространство, которое является методологическим условием или основанием любых конкретных научных представлений о мире: физических, химических, биологи-

ческих и т. д. Подводя итоги, следует отметить, что научная картина мира классического периода не включала в себя явления жизни и сознания, поскольку господствующие в этот период механистические, или пространственные, а также эволюционистские, или временные, представления, соответственно, или разводили субъекта и объекта, мышление и бытие, или отождествляли их во всеобщем «горниле» развития. Представляется, что попытки обоснования парадигмы новой рациональности предполагают предварительную работу не только по выявлению предпосылок, лежащих в основе классического идеала рациональности, но и по установлению альтернативного способа мышления, отличного от эволюционизма. При этом и структурализм «рисует» только одну, пространственную сторону в развитии и существовании мира и человека.

С этой целью и было привлечено внимание к проблеме целесообразности, которая была рассмотрена в контексте диалога между эволюционизмом и структурализмом, поскольку целесообразность выполняет синтезирующую функцию именно при попытках создания обобщающей научной картины мира. Это происходит оттого, что смыслообразующие компоненты понятия целесообразности — «цель» и «сообразность» — позволяют вписывать человека, его сознание в картину мира со стороны как онтологии, так и гносеологии, а тем самым — мира и человека. Возможность же существования этих двух методологических принципов познания мира коренится в природе человека как деятельного и сознательного существа.

Выводы:

Во-первых, современное научное познание, предполагающее прежде всего введение сознательных явлений в область научного рассмотрения в качестве методологической предпосылки, исходит из человека.

Во-вторых, реализация данной задачи предполагает поиск и постулирование таких философских оснований, которые были бы и адекватны изменившейся онтологической реальности и служили бы условиями объективных и универсальных научных высказываний о мире.

Литература:

1. Мамардашвили М. К., Соловьев Э. Ю., Швырев В. С. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии // Философия и наука. М.: Наука, 1972. С. 38.

2. Асмус В. Ф. Проблема целесообразности в учении Канта об органической природе и эстетике // Кант И. Соч. В 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 8.

3. Огурцов А. П. «Философия природы» Гегеля и ее место в истории философии науки. Послесловие: Гегель Г. Энциклопедия философских наук. Т. 2. Философия природы. М.: Мысль, 1975. С. 613.

4. Лекторский В. А. Философия и научный метод // Философия и наука. М.: Наука. 1972. С. 191.

5. Карпинская Р. С. Глобальный эволюционизм и диалектика // О современном статусе идеи глобального эволюционизма. М., 1986. С. 11.

6. Мейен С. В. Понятие времени и типология объектов // Диалектика в науках о природе и человеке. Т. 2. М., 1983. С. 312.

7. См. об этом: Давыдов В. В., Зинченко В. П. Принцип развития в психологии. Диалектика в науках о природе и человеке. Т. 2. М., 1983; Василюк Ф. Э. Психология переживания. М., 1984; Мамардашвили М. К. Необходимость себя. М.,1996.

8. Вернадский В. И. Размышления натуралиста // Пространство и время в неживой и живой природе. М., 1975. С. 52, 108.

9. Ильенков Э. В. Диалектическая логика. М., 1974, С. 194.

10. Лившиц М. А. Об идеальном и реальном // Вопросы философии. М.,1984. № 10. С. 123, 132.

11. Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности. Тбилиси, 1984. С. 3.

12. Мамардашвили М. К. Необходимость себя. М.: Лабиринт, 1996. С. 75.

ГЛАВА 27.

МЕТОДОЛОГИЯ ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ

1. Процесс создания естественнонаучной теории

Задача методологии естественнонаучного познания состоит в раскрытии основных закономерностей, которым оно подчиняется. Наиболее доступной для исследования естественнонаучной методологии наукой считается физика, где в силу относительной простоты изучаемых объектов, процесс познания и используемые в нем методы проявляются в наиболее отчетливой форме и могут служить образцом для всех остальных естественных наук.

История науки служит источником методологических фактов, путем обобщения которых философия науки приходит к установлению универсальных закономерностей научного познания. Изучение истории физики показывает, что важнейшими составляющими естественнонаучного познания служат: субъект исследования — человек, обладающий определенными возможностями исследования объекта, далее, сам объект, под которым понимается некоторая предметная область или совокупность явлений, обладающих набором инвариантных свойств, средства исследования, включающие приборы для наблюдения и измерения познаваемых объектов, вычислительную технику, запасы информации, вспомогательное оборудование и т. д.

То, что в двадцатом веке научное исследование, особенно в естествознании, приобрело коллективный характер, не влияет сколько-нибудь значительно на структуру самого процесса познания: сейчас из-за разделения труда внутри научного коллектива разные люди занимаются разными формами исследовательской деятельности, в то время как в прошлом один и тот же человек изготавливал инструменты, планировал и проводил эксперимент, и осмысливал его результаты. Тем не менее, разделение процесса исследования на эмпирическое, теоретическое и умозрительное сохраняет силу и поныне.

Изучение научного творчества выдающихся ученых — Галилея и Ньютона при создании классической физики, Фарадея и Максвелла при создании классической электродинамики, Бора, Шредингера и Гейзенберга при создании основ квантовой механики, несмотря на очевидные различия в условиях, целях и характере их деятельности обнаруживает и ряд сходных черт. Это и есть методологические «эмпирические» факты, их особенность в том, что определенные формы деятельности в науке навязываются исследователю как бы помимо его

воли, если он хочет получить определенный результат. В частности, он вынужден осуществлять познавательную деятельность в известной последовательности, не пропуская ее основных этапов: эмпирическое исследование, нефундаментальное теоретическое исследование, умозрительное исследование, фундаментальное теоретическое исследование [1].

Наличие именно этих этапов и их последовательность определяются как природой познаваемого объекта, так и природой познающего субъекта, равно как и теми целями в познании, которые он перед собой ставит в начале исследования: познание сущности изучаемого класса явлений на уровне фундаментальных закономерностей. Но добраться до сущности для человека, не обладающего сверхъестественной интуицией, т. е. для обычного ученого, возможно лишь постепенно переходя от явлений к познанию их общего основания: сущности. Знание сущности позволяет объяснять известные и предсказывать неизвестные явления т. е., как раз и реализовать традиционно понимаемую задачу науки, сформулированную пророком научной эры О. Контом.

Прежде чем приступить к решению задачи объяснения явлений, необходимо осуществить их научное или соответствующее принятым стандартам описание. Описание явлений происходит на эмпирическом этапе исследования, с которого оно и начинается. Объяснение же может опираться как на «старое», уже имеющееся, теоретическое знание, так и на «новое» теоретическое знание, которое еще предстоит добыть. Соответственно и теоретическое исследование бывает разных типов: нефундаментальное и фундаментальное. Новое теоретическое знание не может быть получено ни путем индукции на базе эмпирического знания, ни путем дедукции из уже имеющегося теоретического знания, стало быть для его получения исследователь вынужден использовать нелогические способы познания, а именно призвать на помощь творческое воображение, иначе говоря, перейти к умозрительному исследованию, включающему создание абстрактных, идеализированных объектов, сочетающих в себе признаки, в реальности присущие разным предметам.

Эмпирическое исследование открывает процедуру формирования естественнонаучной теории. Оно осуществляется посредством таких методов познания как наблюдение, эксперимент, измерение. Наблюдение относительно наиболее простой и доступный способ познания. Оно обязательно присутствует и в других видах познания: эксперименте, измерении, мысленном эксперименте как воображаемое наблюдение, при работе с математическим аппаратом как знаковое наблюдение, при работе с моделями как материальными, так и компьютерны-

ми. В научном исследовании наблюдение играет особенно важную роль в конце исследования, когда необходимо с его помощью подтвердить или опровергнуть гипотезу. В начале исследования наблюдение может стать толчком к размышлению, порождает проблему, требующую решения. Здесь оно скорее психологический стимул к исследованию, чем какое-то определенное знание. Это даже не «факт», фактом содержание наблюдения станет, когда оно получит интерпретацию и будет зафиксировано на языке науки в виде протокольного предложения. Протокольное предложение уже имеет такую форму, в которой из него можно делать логические выводы. В конце исследования ученый уже знает, что именно он сможет наблюдать, если гипотеза верна, а также и то, что он увидит, если она ошибочна. Поэтому наблюдение в конце исследования имеет самый элементарный характер и является просто констатацией. Такое наблюдение не вызывает никаких сомнений у наблюдателя, так как его интерпретация уже известна и высказывание о нем делается в самый момент наблюдения без ссылок на память или чье-то мнение. Это — «момент истины» в познании природы. Когда предсказание оправдалось — цель достигнута.

В процессе наблюдения можно выделить: объект, на который оно направлено; субъект, который производит наблюдение, условия, при которых оно производится, базисное знание, на которое опирается исследователь при подготовке процедуры наблюдения и при интерпретации его результатов. Исследователь обязан, если он хочет, чтобы результаты его наблюдений были признаны научным сообществом, точно описать все указанные выше обстоятельства, чтобы каждый мог повторить наблюдение, что, конечно, не гарантирует от того, что ошибаться в интерпретации наблюдаемого могут все ученые в какое-то время, если базисное знание, принимаемое за истину, впоследствии окажется ошибочным.

Особо выделяется класс косвенных наблюдений, при которых наблюдается не сам изучаемый объект, а лишь следы его взаимодействий с другими объектами, которые и являются непосредственно наблюдаемыми. Косвенное наблюдение больше зависит от того познавательного контекста, в котором оно совершается, чем прямое: здесь уже заранее неявно присутствуют онтологические допущения о существовании закономерных, повторяющихся отношений между явлениями. Кроме того, здесь делается логический вывод от одних явлений к другим, а значит, в дело вовлекаются ресурсы языка, который и сам по себе уже заключает в значениях дескриптивных и логических терминов онтологические допущения. В общем, так как при наблюдениях используются приборы, опосредующие визуальный контакт с объектом, любое такое наблюдение можно в определенном смысле считать

косвенным. Когда Галилей предлагал своим оппонентам посмотреть в телескоп на Солнце, чтобы они могли сами увидеть те пятна, о которых он им говорил, многие относили их за счет дефектов оптики: «если эти вещи можно увидеть только глядя в телескоп, — говорили они, то по всей вероятности они и существуют в телескопе, а не на небе». И в наше время некоторые физики и философы придерживались мнения, что те микрообъекты, которые можно наблюдать лишь посредством специальных приборов, в действительности и не существуют в промежутках между наблюдениями, и создаются прибором («приборный идеализм»).

Измерением называется процедура, с помощью которой некоторые свойства познаваемых объектов представляются в форме числовых величин или чисел. Измерение, как и наблюдение, относится к эмпирическим методам. В современной науке большая часть наблюдений сопровождается измерениями. Среди наблюдаемых свойств выделяются такие, которые допускают в той или иной форме количественную оценку. Начинают с того, что производят разбиение всех доступных фиксации свойств на качественные классы и затем устанавливают отношения между ними при помощи сравнения. Это первый шаг на пути к точным количественным результатам. Сначала можно просто упорядочить ряд значений в отношении «больше»— «меньше» и т. п. Сравнительные оценки представляются как рост или убывание интенсивности некоторого параметра. Более или менее произвольно можно разбить весь интервал на подинтервалы и приписать каждой степени некоторое число. Твердость минералов оценивается по десятибалльной шкале, сила землетрясения по девятибалльной и т. п. Термометр представляет субъективные ощущения тепла и холода как ряд чисел на шкале, фиксирующей изменения объема «рабочего тела» — ртути или спирта, заключенного в запаянную стеклянную трубку, (чтобы исключить воздействия изменений атмосферного давления), при нагревании и охлаждении. В других приборах именно изменение атмосферного давления, поскольку оно меняется с высотой, служит для определения высоты местности. При создании термометра использовались гипотезы о связи изменений объема тела и его температуры. Классическая теория измерения, выдвинутая Г. Гельмгольцем и усовершенствованная Н. Р. Кемпбеллом, опиралась на законы упорядочения, сложения и канонического следования и содержала анализ двух основных видов измерения — фундаментального и производного. В теории измерений, разработанной Р. Карнапом, К. Гемпелем и В. Штегмюллером, содержалось различение классифицирующих, сравнительных и метрических понятий [2], а основные компоненты классической теории измерений расширялись посред-

ством аксиоматизации необходимых и достаточных условий измеримости на основе установления принципов метризации. В конце концов все сводится к идее изоморфизма между какой-либо эмпирической реляционной системой и соответствующей числовой системой. В связи с тем, что эта предпосылка приводит к интерпретации числового отображения как задающего некоторую функцию представления, такие концепции измерений называются репрезентационными. В зависимости от того, насколько широко трактуется само понятие измерения, эта функция принимает значения в виде условных цифр, ординальных или кардинальных чисел. Фундаментальным измерением называют всякое измерение, не предполагающее каких-либо предшествующих ему измерений, а измерения, зависящие от предшествующих, называются производными.

Н. Бором была предложена идея относительности знания, полученного при наблюдении, к средствам наблюдения. В. А. Фок на основе идеи Бора сформулировал методологический принцип, согласно которому знание, получаемое в результате взаимодействия макроприбора и микрообъекта, от которого (взаимодействия) нельзя абстрагироваться, является объективным, независимым от наблюдателя. Понятно, что поскольку речь идет о взаимодействии с прибором, то сказанное относится и к измерению. Важно, что относительность знания к средствам измерения нельзя трактовать как относительность к гносеологическому субъекту.

В научных исследованиях измерения величин производятся, как правило, многократно, с тем чтобы после статистической обработки результатов вывести усредненное значение и определить характерную для измерений данного рода величину погрешности. Результаты отдельных измерений никогда не повторяются, поскольку при высокой точности измерения на его значение оказывают влияние изменения самого объекта, измерительных инструментов и окружающих условий. Пример из обыденной жизни: рост взрослого человека в течение суток колеблется в интервале двух сантиметров. Поэтому каждая моментальная фиксация роста в течение суток является случайной величиной по отношению к его средней величине. Все эмпирические объекты постоянно изменяются, так что их состояния за определенный интервал времени объективно представляются как ансамбль случайных величин.

Наиболее характерной для естественно-научного познания формой исследования следует считать эксперимент. Это сложный комплекс, составными частями которого выступают наблюдение и измерение. Наиболее существенной чертой эксперимента является его практический характер, целенаправленное и контролируемое воздей-

ствие субъекта на объект. В эксперименте всегда просматривается заранее поставленная исследователем познавательная задача. Эксперименты подразделяются на поисковые, когда эта задача еще не сфокусирована в узком диапазоне возможных ответов, и проверочный, когда результат предполагается получить просто в виде выбора из некоторой альтернативы: «да» — «нет». В самом начале научной революции семнадцатого века применение Галилеем проверочного эксперимента знаменовало зарождение научного метода нового типа: сверки умозрения с экспериментом. Если Ф. Бэкон полагал, что будущее науки в индукции, то Галилей избрал противоположный путь — пробную дедукцию, метод «проб и ошибок», который Поппер считает наиболее общим способом всякого исследования. В результате эмпирического исследования получаются эмпирические понятия, в которых на языке науки фиксируются знания уже не о том или ином конкретном предмете, а о потенциально бесконечной совокупности однородных предметов. Далее, эмпирическое исследование приводит к обнаружению известных регулярностей в поведении объектов и количественных зависимостей между характеристиками одного и того же объекта или разных объектов. Эмпирический закон в общем виде формулируется так: «если эмпирическому понятию П присущ признак Т, не содержащийся в определении П, то ему также должен быть присущ и некоторый другой признак Р, также не содержащийся в его определении». Зная эмпирический закон, можно объяснять и предсказывать факты, поэтому он доступен непосредственной проверке. Если закон ее выдерживает, то включается в комплекс эмпирического знания о данной предметной области и сопоставляется с другими эмпирическими законами. В результате можно сформулировать интегральный эмпирический закон в форме математической функции, описывающей количественные зависимости между элементарными эмпирическими законами.

Когда получено развернутое и детальное описание изучаемой предметной области, возникает следующая задача: дать объяснение закономерностей эмпирического уровня при помощи понятий о сущностях более глубокого уровня, перейти, так сказать, на уровень причин, после того как мы смогли ознакомиться с их следствиями. Первые попытки объяснения пользуются уже имеющимся теоретическим знанием. Обращаться сразу к проведению фундаментальных исследований было бы неоправданным излишеством, если бы удалось получить объяснение в рамках уже известного.

Только если имеющееся знание оказывается недостаточным, исследователь переходит к умозрительному исследованию, чтобы с его помощью пополнить запас новых идей и представлений. Умозритель-

ное исследование, как и любое другое, требует довольно специфических интеллектуальных способностей и «от природы» одни люди более способны к нему, чем другие. Так, Кант придавал «чистому созерцанию» более важное значение в научном познании, чем внешнему. В чистом созерцании Кант видел источник синтетического априорного знания, которое соответствует математическому и научно-теоретическому познанию. Действительно, в математике, несмотря на ее абстрактность, возможна визуализация образов или «схем», соответствующих понятиям: в наглядном образе имеется еще некоторое дополнительное содержанию содержание, что и позволяет расширять научное знание, не обращаясь к опыту, получать не частное и субъективное, а всеобщее и необходимое знание. Кант подчеркнул роль конструктивной деятельности воображения в научном познании.

Модель познания, созданная Кантом, не укладывается в традиционное эмпиристское понимание научного исследования, как состоящего только из двух видов познания — эмпирического и теоретического. Эмпиризм смешивает два существенно различных типа теоретического познания: нефундаментальное теоретическое познание и фундаментальное теоретическое познание и упускает промежуточное звено, объясняющее переход от эмпирического к теоретическому познанию, умозрительное исследование. Поэтому нельзя выносить умозрительное познание за рамки методологии и рассматривать его только в рамках психологии научного творчества. Конечно, многообразие видов творческой фантазии неизмеримо велико и большинство из них не имеют никакого отношения к научному исследованию. К нему принадлежат лишь такие формы, благодаря которым из множества комбинаций, порождаемых воображением ученого, оказывается возможным отобрать подмножество осмысленных и непротиворечивых, которые можно в дальнейшем использовать в конструировании новых теоретических понятий или конструктов.

Умозрительное исследование не может рассматриваться как разновидность теоретического исследования, поскольку в таком случае останется невыясненным характер взаимоотношения между разными стадиями научного исследования. Если в эмпирическом исследовании ученый стремится как можно прочнее опереться на эмпирический базис и не выходит за пределы опыта, то в умозрительном исследовании он делает нечто противоположное: совершает прыжок в неизвестное, где отсутствует прочная опора опыта и возможен свободный полет фантазии. Тогда становится понятной и роль фундаментального теоретического исследования: оно призвано соединить «противоположности», связать логическими связями результаты обеих форм познания.

Значит, противоположностью эмпирическому знанию оказывается не теоретическое, а умозрительное знание. И эмпирическое, и умозрительное исследования не являются самодостаточными. Они выступают лишь как подготовка к теоретическому исследованию.

Для понимания сущности умозрительного исследования нужно обратиться к уяснению понятия модели роли моделирования в познании. Умозрительные образы в определенном отношении выполняют функции моделей. Модель есть и форма знания, и средство исследования. Согласно В. А. Штоффу, моделью называется как мысленная, так и реально осуществленная система, находящаяся в отношении сходства, подобия или изоморфизма с тем, что называется «оригиналом» или «прообразом» модели. В процессе познания модель в некотором отношении замещает познаваемый объект, так что изучение свойств и поведения модели позволяет получить сведения о свойствах ее прообраза. Отсутствие сходства допустимо для знака, но не для модели. Правда, если используется не отдельный знак, а система знаков, то она позволяет создавать так называемые «знаковые модели». Так, формула окружности есть знаковая модель соответствующего геометрического объекта, в которой представлены все его свойства. Некоторые объекты, скажем, четырехмерную сферу, наглядно представить нельзя, но все ее свойства заключены в ее уравнении. Уравнения математической физики и есть не что иное, как знаковые модели физических процессов: движения в пространстве, распространения тепловой энергии или электромагнитного поля и т. д. Со знаковыми моделями можно проводить и эксперименты, в результате которых не раз удавалось предсказать еще неизвестные физические объекты. Классическим примером такого открытия «на кончике пера» стало предсказание П. Дираком позитрона, который был вскоре и обнаружен К. Андерсоном.

Цель умозрительного исследования — создание запаса новых неэмпирических понятий, формирование которых начинается с идеализации старого теоретического и эмпирического знания. Идеализацией называется процесс перехода от эмпирических понятий или теоретических представлений к предельным их вариантам или «идеалам». В развитых эмпирических и теоретических понятиях их компоненты имеют качественные и количественные характеристики. При стремлении одной из них к нулю другие также стремятся к некоторым предельным значениям. Так, в эмпирическом представлении твердого тела содержатся четыре признака: масса, объем, форма и способность к деформациям. Устремляя объем к нулю, получаем идеализированное понятие тела как материальной точки, не имеющей никаких свойств, кроме некоторого значения массы. К числу идеальных объек-

тов относятся: абсолютно черное тело, идеальный газ, математические объекты. Этим объектам приписываются такие свойства, что они не могут существовать в пространстве и времени и заведомо не могут наблюдаться иначе как в воображении. Идеализации создаются не только в науке, достаточно вспомнить «кристаллизацию» Стендаля. Но именно в науке они стали мощным инструментом познания вполне реальных материальных объектов, таких как элементарные частицы, поля и другие физические сущности, которые теперь уже неотделимы от нашего повседневного быта.

Идеализация тесно связана с абстрагированием, но все же их следует различать. Абстрагирование неизбежно присутствует уже на эмпирическом уровне познания. Идеализация же связана не столько с отвлечением от тех или иных свойств реального объекта или процесса, сколько с созданием объектов принципиально нового типа. Так что здесь имеет место не только деструктивная, как при абстрагировании, но и конструктивная активность. Идеализированным может стать любой объект научного познания, если его поместить в неосуществимую в реальности ситуацию. Так, инерциальная система определяется как система, не испытывающая никаких внешних воздействий. Но такая система не может и наблюдаться. Идеализация позволяет рассматривать наиболее важные свойства объекта «в чистом виде» и описывать их с помощью математических понятий. Одним из величайших достижений Галилея было то, что он с помощью идеализаций смог применить математический аппарат к описанию механических процессов, в то время как перипатетики, последователи Аристотеля, считали невозможным применять математику за пределами астрономии, т. е. науки, изучающей движения, так сказать, самой природой созданной идеальной системы. Не случайно в аристотелевском трактате «Физика» мы не находим не только ни одного вычисления, там вообще не встречаются числа.

Особенную роль идеализация как метод познания играет на теоретическом уровне исследования. Собственно отличительной чертой теории как раз и является, что она формулирует закономерности не для эмпирических, а для идеализированных объектов и ситуаций. Все теоретические понятия и принципы суть специфические описания идеализированных объектов теории. Свойства идеализированных объектов описываются в уравнениях, для которых идеализированный объект задает интерпретацию. Проверка теории на опыте может привести к уточнению содержания идеализированного объекта, что означает и модификацию интерпретации. Если изменение интерпретации не затрагивает формализма теории, говорят об инвариантных свойствах уравнений. С гносеологической точки зрения включение в

«тело» теории идеализированных объектов не означает отхода от описания эмпирической действительности, поскольку именно в их структуре воспроизводятся более глубокие закономерности.

Накопление идеализированных объектов создает возможность сопоставления их друг с другом и формулирования утверждений об их логических отношениях. Эти утверждения уместно назвать «умозрительными принципами». В качестве модели здесь используются уже не представления, заимствованные из обыденного опыта, как это было при создании конструктов, а формулы, выражающие законы природы. Так как формулировки законов в логическом плане — это предложения, умозрительный принцип получается путем замещения некоторых членов предложения терминами конструктов. Так, во втором законе Ньютона можно заменить термин «масса» на термины, обозначающие электрические заряды, и получить выражение для закона Кулона. Систему из двух или большего числа логически связанных умозрительных принципов называют «умозрительной концепцией». Ее формализация облегчит решение вопроса об ее логической непротиворечивости перед попыткой эмпирической проверки.

Среди возможных вариантов умозрительных концепций интерес представляют только те, которые позволяют объяснять известные и предсказывать еще неизвестные эмпирические законы, причем так, что эти предсказания можно проверить на опыте.

Число возможных концепций велико, поэтому возникает проблема выбора единственного перспективного варианта. Выбор или селекция представляет собой нелогическую процедуру и осуществляется интуитивно, являя собой один из моментов иррациональности в рациональном научном познании. Интуиция в научном познании играет немаловажную роль. С логической точки зрения интуиция противостоит не чувственному и не рациональному, а опосредованному познанию, так как отличительная черта интуиции именно непосредственность. Поэтому интуиция чаще всего возникает в начале работы и переживается как чувство очевидности. Ведь очевидное — это то, что без всякого рассуждения воспринимается как истинное. Очевидность может быть чувственной или интеллектуальной. Последнюю Декарт называл «естественным светом разума». Уподобление понимания зрительному восприятию распространенная метафора: «Я вижу» значит то же, что «Я понимаю». «Знание через знакомство» — это непосредственное, но недостаточно отчетливое представление о чем-то конкретном. Научная работа в области математической физики приводит со временем к выработке некоторых специальных форм интуиции, позволяющей прямо воспринимать математические формулы как имеющие физический смысл. Физик будет склонен в квад-

рате какой-либо величины подозревать скрытую аналогию с энергией, в матрице — ряд возможных переходов состояний системы друг в друга, в интеграле Фурье — волновой пакет и т. д. В этом случае интуиция есть результат опыта. Математики тоже чаще всего открывают новые перспективные объекты в их конкретных образах, т. е. в том, что вообще-то по существу является уже моделью абстрактной структуры. Так, структура математической группы была сначала обнаружена на конкретном примере числовых перестановок. Теория вероятностей вначале разрабатывалась как исчисление математических «ожиданий», т. е. как частная психологическая модель или как теория случайных событий, — онтологическая модель. И до сих пор математики продолжают говорить о каких-то «событиях», благоприятных или неблагоприятных. Не все сознают, что речь может идти лишь об одной из бесчисленного множества интерпретаций математического формализма.

Восприятие математической теории вероятности как описания какого-то нематематического содержания имеет, правда, эвристические преимущества, так как здесь может сработать интуиция, поскольку абстрактные отношения мыслятся как бы прикрепленными к известному из опыта материалу. Однако привязанность к конкретному материалу может помешать увидеть теорию во всей общности и даже увести в сторону. Так, геометрию в течение тысячелетий даже выдающиеся умы воспринимали не иначе как науку о пространственных отношениях материального мира, т. е. как раздел физики, поскольку пространство — структурный аспект материи. Привязанность к реалистическому пониманию математики существенно затормозила разработку логических оснований математики. Опора на «естественную» или «подразумеваемую» интерпретацию в рассуждениях — костыли для мышления и привычка на них опираться может помешать свободному движению мысли. Именно здесь и работает интуиция: она позволяет использовать опыт обыденной жизни в решении научных проблем. Интуиция незаменима и в практической деятельности. Интуиция врача, инженера, психолога — наиболее ценное приобретение в итоге длительных занятий в одной отрасли деятельности.

Превращение «умозрительной концепции» в научную теорию проходит ряд этапов: создание программы, схемы и гипотезы. Это связано с необходимостью выбора подходящего формализма, который сможет послужить выражением фундаментального теоретического закона. Математическая формулировка необходима для выведения следствий, допускающих сравнение с опытом. Главная проблема здесь — это нахождение интерпретации формализма. Процесс перехода от теоретических понятий к эмпирическим обычно называют семантической ин-

терпретацией. Но нужна еще и эмпирическая интерпретация. Эта проблема решается тем, что строится модель, соответствующая теоретическому понятию, и от предсказания эмпирического закона переходят к предсказанию конкретного явления и посредством мысленного эксперимента (воображаемого взаимодействия модели с представлением об измерительном приборе), возникает новое представление — эмпирическая модель, осуществляющая связь теории с опытом. Процедура построения модели или проведение мысленного эксперимента и является эмпирической интерпретацией теории. Переход же от мысленного эксперимента к реальному — знаменует окончание исследования и превращение гипотезы в теорию. Фундаментальное теоретическое исследование завершается постановкой реального эксперимента, значит исследователь возвращается к эмпирическому познанию. Так как эксперимент ставился для проверки гипотезы, то в данном случае теоретические знания, хотя и неподтвержденные, нужны для того, чтобы начать эмпирическое исследование. Но и теоретическое знание невозможно получить без эмпирического исследования. Кажущийся порочный круг разрешается тем, что в научном познании, кроме поверочных и поисковых бывают и непредвиденные «эксперименты» и открытия. Открытию Г. Герцем радиоволн помогла случайная искра в приборе, Рентген при проведении опытов с катодной трубкой просто забыл убрать со стола флюоресцирующий экран, Дагерр случайно оставил серебряную ложку на поверхности, покрытой йодом, А. Беккерель случайно положил медный крест на фотопластинку под препаратом солей урана, Флеминг случайно выбрал из множества видов плесени тот единственный, который обладает сильным антибиотическим действием и т. д. Причем, например, существование рентгеновских «лучей» не следовало ни из какой из известных в то время, около ста лет назад — физических теорий.

§ 2. Взаимосвязь эмпирического и теоретического знания в науке

Проблема соотношения теории и факта всегда стояла в центре методологии естественнонаучного познания. Начиная с Ф. Бэкона и до К. Поппера, большинство методологов отдавало приоритет факту по сравнению с теорией. Последняя считалась созданием человеческого ума, склонного к разнообразным «идолам» и предрассудкам, факт же был тесно связан с самой реальностью и выступал как средство контроля за построениями разума. Наблюдатель в науке всегда чувствовал превосходство над мыслителем, практик над теоретиком. Про П. Л. Капицу, блестящего экспериментатора, рассказывают, что в затруднительных случаях он всегда рекомендовал обратиться за советом к теоретику, но сделать ровно наоборот тому, что он посовету-

ет. «Наивные» эмпирики, о которых еще Гегель говорил, что настоящими эмпириками могут быть разве что животные, лишенные языка, не замечали, что в любом своем рассуждении они уже пользуются всеми категориями философии, которую презирают за отвлеченность. Этот предрассудок эмпиризма и проявился в том предпочтении, которое отдавали факту перед теорией. Между тем, как отмечает, например, Р. Карнап, в самом понятии «факт» есть неопределенность. Фактом можно назвать все что угодно — от единичного события до общего закона, если мы хотим подчеркнуть, что то, о чем мы говорим, имеет место в действительности. Л. Витгенштейн и Б. Рассел называют фактами или «положениями дел» то, что делает предложения истинными или ложными. Существует множество и других вариантов и оттенков в семантике слова «факт». В общем, когда говорят о фактах, говорят об «отрезках действительности», о том, что от нас не зависит: «упрямый факт». Между тем «научный факт» — не такая простая вещь. Для получения факта проводятся эксперименты, наблюдения, измерения, пишутся протокольные предложения на специальном языке и т. д. Запись высказывания о факте предполагает его интерпретацию в свете имеющегося на тот момент знания, в том числе и теоретического, и даже метафизического. Факт — это соединение чувственного впечатления, высказывания и действительного события. И если брать факт как это единство, то к нему неприменима даже оценка «истинно — ложно». Содержание факта относительно к тому социально-культурному контексту, в котором совершается познание факта. Бессмысленно даже говорить об «открытии» факта, в том смысле как говорят об открытии Америки, поскольку «факт» в готовом виде не существовал до его «открытия». Исследователь создает факты, в такой же почти степени, как и теории. В XVIII веке, например, преобладало понимание обычного языка как системы знаков для обозначения уже готовых мыслей в нашем уме. Лишь потом поняли, что до языка никакие мысли и не могут возникнуть. Так и факт возникает «внутри» знания, а не вне его.

Но если факт не более независим и прочен, чем остальное знание, то почему он должен иметь приоритет перед теорией? Почему при столкновении факта с теорией нужно отбрасывать теорию, а не факт?

В методологии естественнонаучного познания понимание нелепости ситуации возникло лишь в постпозитивизме. Даже у Поппера роль факта была пересмотрена лишь в том отношении, что из потенциальных верификаторов факты превратились в потенциальных фальсификаторов гипотез. Поппер считал возможным сохранить привилегированное положение фактов «по соглашению», как некую мето-

дологическую условность. Радикальный пересмотр отношения к фактам демонстрируют Т. Кун и П. Фейерабенд. У них факт не независим, а создается парадигмой, и каждая парадигма имеет свои собственные факты. Принцип «контриндукции» разрешает вообще не обращать внимание на факты и выдвигать гипотезы, противоречащие фактам, как равноправные с индуктивными гипотезами.

Поппер лишил факты только роли верификаторов. Но Куайн, возродив тезис конвенциалиста П. Дюгема о невозможности опровержения отдельно взятого утверждения, привлек внимание к тому обстоятельству, что с помощью фактов нельзя не только подтверждать гипотезу, но и опровергать ее, поскольку всегда проверяется не только гипотеза, но вместе с нею и теории, заложенные в организацию эксперимента и описание начальных условий. Если мы хотим спасти гипотезу от критики, то опровержение всегда можно отклонить от нее, направив на какой-либо из остальных компонентов экспериментальной ситуации. Итак, локальная проверка невозможна, а глобальная — всего комплекса знаний о мире, тем более невозможна, поскольку в описание начальных условий входят как научные, так и обыденные представления, так называемое «фоновое знание», которое никогда и никем не может быть представлено в явном виде.

Можно подойти к проблеме и с другой стороны: теория или гипотеза есть некий комплекс предложений, логически связанных друг с другом.

Факт, не будучи сам по себе предложением, не может ни подтверждать другие предложения, ни противоречить им, поскольку контрадикторные отношения могут быть только между предложениями. Помимо этого, теории и факты «говорят на разных языках». Даже включаясь в язык наблюдения или О-язык (Карнап), термины Т-языка (теоретического языка) по существу приобретают новые значения и тут вступает в силу «принцип несоизмеримости значений» Фейерабенда: фрагменты знания, записанные на разных языках, нельзя сравнивать между собой в отношении «правильное- неправильное», как нельзя, например, оценить выражения «время идет» или «время течет» как неправильные на том основании, что у времени нет ног, и что оно не является жидкостью.

Таким образом, переход от логического позитивизма первой половины века к постпозитивизму в вопросе об отношении фактов и теорий — это переход от резкого разграничения этих компонентов научного знания к их отождествлению, что напоминает такой же переход от жесткой демаркации научного и ненаучного знания в качестве чуть ли не основной задачи методологии в период господства неопозитивизма к размыванию граней между наукой и мифом у Фейерабенда и Хюбнера.

Что касается собственно теоретического уровня знания, то слово «теория» греческого происхождения и означает «созерцание», «умозрение». У греков теория противопоставлялась практике, предметной деятельности как высшая форма из всех доступных человеку: созерцательная жизнь — есть наилучшее, считал Аристотель. В современной науке теория обычно наиболее развитая часть науки, систематическое, математизированное знание, записанное на специальном языке или представленное в виде аксиоматической системы. При реалистической трактовке науки теория рассматривается как отражение действительности на уровне «сущности», т. е., на уровне оснований и причин тех явлений, которые составляют предмет эмпирического познания. При феноменалистической трактовке теории не приписывается функции отражения какого-то особого уровня реальности, поскольку феноменализм не признает существования чего-либо помимо явлений. Роль теории сводится к более удобному и экономному представлению эмпирического знания. Как говорил Э. Мах, теория — это мысленная стенография, позволяющая в единой формуле охватить бесконечное многообразие чувственного опыта. Инструментализм рассматривает теорию только как удобный инструмент для решения проблем и предсказания эмпирических фактов.

Во всяком случае теории присуща внутренняя логическая связность, систематичность, способность объединять различные компоненты эмпирического знания и получать новые эмпирические знания без проведения эмпирических исследований. Обычно представляют логическую структуру теории как состоящую из основных и производных предложений или аксиом и теорем. Однако, если все предложения логически связаны в замкнутую систему, в ней разделение на основные и производные не имеет смысла, и в качестве аксиом можно взять любое подмножество предложений, тогда остальные будут выводиться из них точно также как прежде сами эти «аксиомы» выводились из других предложений.

Характерной чертой теоретической системы является то, что она непосредственно ничего внешнего не описывает, поскольку содержит только утверждения о свойствах абстрактных объектов, конструктов, которые по своим свойствам могут существовать только в «теоретическом мире». Идеализированные объекты непосредственно в мире не имеют прямых аналогов, и такое соответствие устанавливается лишь при посредстве подходящей интерпретации.

Наука имеет логическую форму гипотетико-дедуктивной системы, в которой эмпирическим фактам и законам дается номологическое объяснение, т. е. они выводятся из общих законов и начальных условий как их логические следствия. И. Лакатос различает несколько ти-

пов таких систем: евклидианские, эмпирицистские и индуктивистские. Все они исходят из понимания науки как гипотетико-дедуктивной системы. Главная черта такой системы — это движение «лжи» от заключений к посылкам. Контрпример для заключения будет также контрпримером или опровержением хотя бы для одной из посылок. Поппер считал это сущностью научного рационализма или, что с его точки зрения то же самое, — критицизма. Этот тип рассуждений в логике называется modus tollens и является законом логики. Похожий на него способ рассуждения от истинности заключения к истинности посылок не является тавтологией и выражает логическую форму индукции, дающей лишь вероятное знание. Впрочем, как уже отмечалось нами выше, фальсификация по схеме modus tollens окончательна лишь логически, но не методологически: чтобы вывести следствия из проверяемой посылки, нужны кроме нее самой, еще и различные вспомогательные гипотезы. К тому же базисные предложения мы лишь по умолчанию принимаем за истинные, но они не обязаны быть истинными фактически.

Следовательно, в гипотетико-дедуктивной системе действуют механизмы передачи «истины» от посылок к заключениям и «лжи» от заключения к посылкам, но «истина» не передается от заключений к посылкам и «ложь» не передается от посылок к заключению, так как предполагается истинность посылок.

Евклидианская модель, которая используется в чистой математике, основана на том, что все знание может быть дедуцировано из тривиально истинных, т. е., тавтологичных предложений, и в ней нет места ни гипотезам, ни опровержениям.

Эмпирицистская теория, наоборот, содержит тривиально истинные утверждения в самом «низу» и это то, что М. Шлик называл «констатациями» — самыми простыми предложениями наблюдения. Но поскольку истинность в такой системе не поднимается снизу вверх, то вся теория в целом остается лишь предположительной, т. е. именно гипотетико-дедуктивной. В эмпирицистской теории, как отмечалось уже, присутствуют теоретические термины, которые подобно средним терминам силлогизмов не встречаются в базисных положениях и в окончательных результатах.

Новые значения в строго эмпирической теории могут вводиться в систему только «снизу», но тогда возникает противоречие между «базисом» и «надстройкой», что делает всю систему противоречивой.

Индуктивизм как методология пытался совершить невозможное — заставить «истину» двигаться «вверх» по каналам внутри теории. В девятнадцатом веке индуктивизм казался вполне приемлемым и даже отождествлялся с научностью как таковой. Такие методологи, как

Дж. Ст. Милль, В. Уэвелль, видели в индуктивном методе универсальное средство, которое может сделать научными и гуманитарные теории. Исследуя методы естественных наук, Милль хотел понять, за счет чего ученым-естественникам удается убедить себя и, главное, других в истинности своих результатов, в то время как в политических науках не удается достигнуть общего согласия почти ни по одному вопросу.

Прежняя программа индуктивистского обоснования была разрушена критикой со стороны логики, а современный методологический индуктивизм в лице логического эмпиризма попперовской атакой на индукцию. Вместе с тем, Карнап и другие ученые разработали концепцию вероятностного индуктивизма, оперирующего такими понятиями, как «степень подтверждения» теории эмпирическими «свидетельствами».

Одной из главных функций теоретического знания по отношению к эмпирическому является объяснение. Объяснение по своей логической форме состоит во включении некоторого фрагмента знания в более широкий контекст, в котором оно оказывается частным случаем общих закономерностей, конкретным примером их проявления. В структуре объяснения первым шагом выступает как можно более точное описание объясняемого случая с фиксацией его связей и отношений с другими объектами. Это — исходное знание об объекте и о начальных условиях, в которых он существует. Затем необходимо найти общий закон, по отношению к которому этот объект является логическим частным случаем. Такой тип объяснения был назван дедуктивно-номологическим объяснением. Здесь рассуждение развивается по логической формуле modus ponens. Объясняемое содержание называют экспланандумом, объясняющее — экспланансом. В экспланансе может содержаться ряд утверждений как общих, так и частных, экспланандум тоже может быть представлен как описанием отдельного случая, так и формулировкой общего закона, если последний может быть выведен из еще более общего. Правомерность объяснения зависит от истинности эксплананса. Если говорить об объяснении в естественных науках, то здесь объяснение сводится к нахождению причин объясняемого явления, из которых оно с необходимостью, входящей в определение причинности, и вытекает. В более широком смысле можно говорить о раскрытии общей сущности целого класса явлений, к которому принадлежит и объясняемое. Объяснение всегда было одной из самых привлекательных и стимулирующих задач науки. Но вследствие объективных процессов усложнения изучаемых естествознанием предметных областей во второй половине XIX века возникла тенденция отказа от объяснений в науке, ограничив ее лишь описанием. Появились теории, как термоди-

намика, которые принципиально не интересовались «природой» или «сущностью» описываемых процессов. Эта тенденция нашла свое философское обоснование в позитивизме (О. Конт, Э. Мах), утверждавшем, что само требование объяснение ненаучно, что объяснение — это не методологическое требование, а лишь психологическая потребность, и что оно всегда в конце концов выглядит как объяснение темного с помощью чего-то еще более темного.

§ 3. Объяснение и понимание: герменевтические аспекты естественнонаучного познания

Понимание обычно относится не к естественнонаучному, а к гуманитарному познанию и является основной категорией герменевтики. Дедуктивно-номологическая схема объяснения как логическая процедура вовсе не требует понимания ни объясняемого, ни того, с помощью чего объясняют. Ведь логика устанавливает свои законы отвлекаясь от содержания предложений, от их семантики, от интенсионалов (смыслов) и опирается на объемные или экстенсиональные отношения. Одно время было общепринятым деление наук на «объясняющие» и «понимающие». Тенденция к формализации наук, культивировавшаяся логическим позитивизмом в первой четверти XX века, оттесняла проблему понимания на периферию методологических исследований познания как нечто несовершенное, не удовлетворяющее стандартам строгой научности.

Действительно, понимание в основном «обитает» в пространстве обычного языка как универсального средства понимания людьми, как окружающего мира, так и друг друга. Естественный язык — это всеобъемлющая среда, вне которой понимание невозможно. Согласно Х. Г. Гадамеру, язык есть «всеобъемлющая, предвосхищающая истолкованность мира». Владение языком позволяет нам понимать, «не зная». Благодаря обладанию языком понимание всего нас окружающего настолько привычно для нас, что мы его даже не замечаем. Лишь сталкиваясь с непониманием, мы удивляемся как будто произошло какое-то отклонение от нормы. Самое непонятное, говорил А. Эйнштейн, это то, что мир понятен. Вообще говоря, в любой смысловой структуре присутствуют два различных компонента: личностный и общественный смыслы. Последний коренится в традиции — сложном комплексе смыслов и форм его существования, передаваемых из поколения в поколение. Жизнь традиции — процесс ее самопонимания, а его инструментом выступают личности, индивиды. О чем бы мы ни мыслили, мы мыслим в рамках, заданных традицией или культурой (Ю. М Лотман). Точно так же мы не можем общаться за пределами языка или видеть за пределами поля зрения. Наукой или искус-

ством понимания считается герменевтика. В прошлом она существовала как техника, как набор приемов и частных методик истолкования священных или классических текстов.

Ф. Шлейермахер разрабатывал ее как методологию субъект-субъектного понимания. У него не только литературные документы, но и живое общение вошло в число объектов герменевтического анализа. Еще более общий характер придал герменевтике М. Хайдеггер, определив ее как общую теорию человеческого существования, т. е. придав ей онтологическое измерение. Онтологический аспект понимания и раскрывается как действие традиции, к которой принадлежит понимающий, интерпретатор. Действие традиции аналогично действию обычного языка, который сам есть важнейшая составляющая традиции. Традиция в каждом познавательном акте обеспечивает «предпонимание». В науке это обнаруживается в так называемых «естественных интерпретациях» наблюдаемых явлений. Интерпретация потому и называется естественной, что она анонимна, субъект не может относить ее появление на свой счет, здесь говорит «сама природа». Эти интерпретации психологически неотделимы от самого акта восприятия, поэтому М. Шлик и сравнивал такие «констатации» с аналитическими высказываниями, определяя их как «психологические тавтологии»: в этих ситуациях мы не высказываем ничего, кроме того, что непосредственно в данный момент воспринимаем и не воспринимаем ничего, чего не могли бы высказать как факт. Такие наблюдения отличаются высшей степенью очевидности и несомненности, здесь невозможно представить, что «вот это» можно понимать и видеть как-то иначе. Тем не менее, как известно из истории науки, именно такие «естественные интерпретации» чаще всего оказываются ошибочными. Видимое движение Солнца по небу интерпретировалось естественным образом как свидетельство того, что Земля находится в центре мира.

Откуда же возникает иллюзия? Очевидно, не из «самой природы». Приходится признать, что мы сами ее создали, вернее даже не мы как субъекты, а та среда или традиция, которая говорит «через нас», когда мы что-то высказываем: «естественная интерпретация» или «предпонимание» — это герменевтический компонент естественнонаучного познания. С полной определенностью об этом стали говорить относительно познания микромира, где сам акт наблюдения существенным образом влияет на состояние наблюдаемого объекта: здесь познание приобретает структуру диалога, разговора с природой, в то время как в классической физике познание имело структуру монолога природы, а исследователь выступал в роли пассивного регистратора. Как известно, еще Кант со своей точки зрения протестовал против такой модели познания, он полагал, что познавать в природе мы можем лишь то, что предварительно неявным образом сами в нее вложили. Но тогда полу-

чалось, что познание есть не что иное, как познание трансцендентального субъекта эмпирическим субъектом, а не диалог двух разных субъектов, как это происходит во всяком разговоре.

Прежде всего герменевтичность всякой познавательной деятельности связана с использованием языка и с коммуникацией. Язык гуманитаризирует и социализирует любую деятельность индивида. Прежняя «классическая» философия науки, находясь под влиянием естественнонаучной методологии, применяла в описании процесса научного познания идеализацию, описывая его как деятельность одиночек. Если же осознать эту идеализацию как таковую, т. е. устранить ее, то мы подойдем к понимания роли коммуникации в деятельности научного сообщества. Об этом с полной ясностью заявил Т. Кун, и он же ввел понятие «парадигмы», которая применительно к науке имеет тот же смысл, что и традиция по отношению к историческому познанию. Социальный горизонт выступает как семантический метаязык, как система интерсубъективных конвенций, к которым прибегают для объективации добытого индивидом знания. Использование языка науки даже просто для фиксации и описания полученных результатов предполагает наличие развитой коммуникативной деятельности. Коммуникация нужна и для выработки парадигмы. Когда Кант назвал этот комплекс условий познания и понимания «трансцендентальным субъектом», это было первым наброском экстерналистской философии науки. В XX в. роль трансцендентального субъекта перешла к языку (М. Хайдеггер). Так как обычный язык, как показали исследования по социосемиотике (Р. Барт), в отличие от кантовского трансцендентального субъекта идеологизирован, возникает опасность потери объективного содержания, если оно использует для своего представления идеологизированные языковые значения. Это ситуация, с которой столкнулся еще Ф. Бэкон в своей борьбе с разнообразными «идолами».

Логические позитивисты, вдохновляясь идеями Л. Витгенштейна, планировали создать идеальный физикалистский язык для записи «унифицированного знания» на основе исследований по семиотике Ч. Морриса. В чем заключается причина безуспешности этого предприятия? Они хотели усовершенствовать коммуникацию, используя для этого несовершенные средства в ходе самой коммуникации. Это похоже на наивные теории происхождения языка, когда представляли дело так: люди собрались и договорились создать язык. Но если они смогли договориться, значит уже имели общепонятный язык. О чем же тогда договариваться? Очевидно, взаимопонимание должно существовать как предпосылка познания и объяснения, поэтому противопоставление объясняющих и понимающих наук несостоятельно. В качестве базисного всегда выступает язык повседневного общения и семантика этого

языка не маргинальна, а фундаментальна по отношению ко всякому специальному языку науки. Она играет роль каналов связи старого и нового знания, различных отделов внутри науки, естественно-научного и гуманитарного знания и, наконец, как средство связи между наукой в целом и всем остальным. Язык «жизненного мира» (Э. Гуссерль) выступает как средство понимания и интерпретации всего содержания научного знания. Все языки науки коренятся в естественном языке и все фундаментальные понятия, стоящие в начале познания, определяются на обычном языке. Даже операциональные определения вводятся неоперационально: не алгоритмически, а эвристически (на что тоже указал Т. Кун), и также они и усваиваются. Некодифицированное знание играет существенную роль в любых науках, а настоящий смысл теоретических понятий выявляется лишь в ходе их применения. Недаром при обучении математике как в школе, так и в университете большая часть времени уходит не на изложение теории, а на ее применение, на решение разнообразных задач.

Фундаментальной основой использования языка является неявное и неартикулируемое согласие индивидов, принадлежащих к одной традиции. Поэтому и говорят: язык коренится в молчании — именно во всеобщем принятии «по умолчанию» ситуационных значений. Возникает иерархия герменевтических «кругов», внутри которых и осуществляется всякое познание: «круг первый» (вопреки А. И. Солженицыну) — это не круг профессионального научного сообщества, а круг общего языка культуры, традиции, внутри которого формируется каждый, и где создается универсальный словарь описания; второй круг — круг научного сообщества, описанный в куновском понятии парадигмы. Здесь создаются словари профессионального общения и описания фрагментов действительности, выделенных как предметные области научных дисциплин. Еще более узкий круг — «научная школа», объединение учителей и учеников, «мэтров» и «адептов», говорящих на языке, понятном лишь посвященным.

Формализация — это средство преодоления границ между научным и ненаучным, областью строго методического и расплывчатой сферой интуитивного. Благодаря формализации создаются оазисы интерсубъективности, зоны, свободные от интуиции, где господствует знак, причем не трехсторонний и даже не двусторонний, как у Ф. де Соссюра, а односторонний, единственное требование к которому состоит в том, чтобы его можно было недвусмысленно отличать от других знаков. На некотором этапе работа с формализованным языком неотличима от «игры в бисер». Но в науке конечной целью формализации является отказ от нее, т. е. семантическая интерпретация знаков, так как очевидная функция формализованного языка, как и обычного, представле-

ние знания в удобной для восприятия форме. Конечно, здесь имеется и функция оперативная, работа с формулами по правилам языка. Разумеется также, что не все единицы формализованного языка получают содержательную интерпретацию, поскольку некоторые служат лишь как «упаковка», которая впоследствии должна быть отброшена. Но сама задача формализации ставится неформально и как бы «извне» с помощью интуитивного, неформального метаязыка. Формализованные языки используют символы или знаки, которые в процессе логических операций с ними рассматриваются как ничего не обозначающие, кроме самих себя. Но не эта внешняя особенность языка является самой главной причиной их использования. Гораздо важнее, что формализованный язык требует для своего применения предварительной неформальной работы по преобразованию представляемого с его помощью содержания. Категориальная структура формализованных языков существенно проще, чем аналогичная структура содержательных языков, поэтому его применение требует абстрагирования от целого ряда отношений и различий содержательного плана. Так, для чисел совершенно безразлично, какие предметы мы ими обозначаем. Правила сложения яблок те же, что и овец и т. д. Поэтому и говорят, что принятие нового языка всегда подразумевает утверждение новой системы объектов: «филология определяет онтологию» (У. Куайн). Отсюда следует, в частности, что не может быть «нейтрального языка» для описания опыта, а это было мечтой многих философов и ученых вплоть до нашего времени. Как отмечает Р. Рорти, главная задача философии — выяснить: какая часть нашего чувственного опыта может быть «в принципе» выражена с помощью языка и какая часть так и останется невыраженной, выпадет в «осадок». Как раз формализация языка позволяет наглядно увидеть этот неформализуемый остаток, который может быть то больше, то меньше в зависимости от выбранного языка и от выражаемого с его помощью содержания.

Литература:

1. Бранский В. П. Философские основания проблемы синтеза релятивистских и квантовых принципов. Л. 2. Л.: Изд-во. ЛГУ, 1973.

2. Берка К. Измерения. Понятия, теории, проблемы. М., 1987. С. 24.

3. Штофф В. А. Введение в методологию научного познания. Л., 1972.

4. Льоцци М. История физики. М., 1984.

5. Алексеев Б. Т. Реализм и инструментализм в философии науки // Вестник СПбУ. Сер. 6. Вып. 3. 1999.

6. Он же. Понятие традиции в герменевтике и философии науки // Вестник СПбУ. Сер. 6. Вып. 2. 1996.

ГЛАВА 28.

СООТНОШЕНИЕ СОЦИАЛЬНОГО И АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ

§ 1. Общество как объект познания

Поскольку нас интересует социально-философский ракурс проблемы, то следует обратить внимание на предельно широкое толкование самого термина «общество». Оно реализуется путем исследования общества на двух уровнях: собственно философском и общесоциологическом.

На первом уровне речь идет об «обществе вообще», безотносительно к его конкретно-исторической форме. Здесь подход к изучению общества предельно широкий, абстрактный: общество есть нечто противопоставленное природе, искусственно созданное деятельностью человека объединение живых организмов. Это — «вторая природа», пространство, в рамках которого формируется и действует специфически человеческое отношение к природе и другим людям. Уже из этой трактовки общества следует, что оно — чисто человеческое объединение индивидов, которые в его рамках связаны уже не просто (и не столько) естественно-биологическими, а главным образом специфическими социальными отношениями. Замещение естественно-биологических *объект-объектных связей,* характерных для животного мира, социальными, *субъект-субъектными отношениями* между людьми и было содержанием процесса антропосоциогенеза.

Значит, в своем стремлении познать специфику социальной организации мы вновь возвращаемся к понятию общества как искусственно создаваемой системы взаимоотношений между людьми.

Эти взаимоотношения представляют собой непрерывно возобновляемые в процессе практической деятельности людей специфически социальные отношения между ними.

Следует отметить, что в данном случае специфика человеческих связей как «отношений», как связей между сознательными субъектами, рассматривается в качестве «родового качества» общественной организации людей, а поэтому оно должно быть положено в основу самого определения общества. Вне общественной организации как системы отношений между людьми не может быть понятия самого общества.

Итак, *человеческое общество, понимание с самой широкой — социально-философской — точки зрения, есть «надприродная» форма бытия живых организмов, обладающих сознанием и осуществляющих целенаправ-*

ленную совместную деятельность как по преобразованию природы для удовлетворения своих потребностей и интересов, так и по созданию системы отношений между собой в целях упорядочения своего социального бытия.

Второй уровень рассмотрения содержания понятия общества может быть обозначен как общесоциологический. Этот исследовательский аспект сосредоточен на специальном рассмотрении конкретных исторических форм общества, особенностей их системных организаций, структур, специфических законов развития. При этом человек рассматривается как элемент общественной системы, ее функция, а значит, как персонификатор, олицетворяющий общесистемные свойства и характеристики.

Как исследовательский прием такой подход вполне корректен и продуктивен. Более того, он позволяет осуществить исследование тех или иных конкретных особенностей становления, развития, функционирования этих конкретных социальных «организмов» во всей сложности и противоречивости их бытия. На этом уровне исследования выявляются как объективные характеристики общества, так и субъективные факторы его развития, а значит — объективные законы общества, реализующиеся в процессе деятельности людей — субъектов общественной жизни.

Кроме того, нельзя сбрасывать со счетов то обстоятельство, что человек, как субъект общества, действительно детерминирован всей системой объективных общественных отношений. Изучение этой его детерминации позволяет выявить многие важные характеристики человека, без знания которых проблема целостного изучения человека решена быть не может. Это значит, что социологический подход позволяет применить к изучению человека ряд объективных методов исследования, то есть включить научные подходы к исследованию человека, в том числе и его сознания. Общесоциологический подход выступает методологическим основанием организации широких конкретных социальных исследований.

Мы видим, что сам предмет «общей социологической науки об обществе» определяется через понятие «социальное». Необходимо, следовательно, выработать относительно четкое понимание самого термина «социальное», «социальный» и т. д.

Этимологически термин «социальное» происходит от латинского «сосиэтос» — общество. Но наук об обществе много. Те или иные аспекты общественной жизни изучаются целым комплексом относительно самостоятельных наук — экономических, политических, юридических, эстетических и т. п.

Для определения специфики предмета общественной науки необходимо, следовательно, придать какой-то особый смысл самому тер-

мину *социальное,* с которым связывает социология свой предмет исследования. В этом смысле социальные отношения проявляются и в экономической, и в политической, и в духовной сферах жизнедеятельности людей. Более конкретно специфику социального можно раскрыть, обозначив ее основные черты.

1. *Социальное* — это общее свойство, присущее различным группам людей (классам, слоям, нациям, объединениям и т. п.), которое является результатом их интеграции в определенную общественную систему. Вот эти-то общесистемные свойства, приобретаемые данными группами в рамках системы, и называются социальными.

2. Социальное выражает иерархию (взаимное положение) групп людей в зависимости от места и роли их в рамках данной общественной системы, что проявляется в различии их интересов, целей, стремлений, в их отношении к общественным учреждениям и институтам: экономическим, политическим и духовным. Поэтому нередко содержание понятия социального связывают с проблемами равенства и неравенства, справедливости и несправедливости, свободы и несвободы индивидов и групп в данных общественных обстоятельствах.

Сказанное позволяет выявить основную проблему исследования общества. Она состоит в том, что, с одной стороны, общество есть продукт творческой деятельности людей, сознательно преследующих свои цели и интересы, с другой стороны — оно есть система объективных общественных отношений, детерминирующих целенаправленную человеческую деятельность. Именно вокруг этой проблемы дискутируют основные социально-философские и социологические концепции XX века.

Во второй половине XX века стали явно обнаруживаться попытки синтеза этих различных философских и социальных концепций. В книге «Конструирование социальной реальности» ее авторы социологи-феноменологи П. Бергер и Т. Лукман предприняли даже попытку найти точки соприкосновения между идеей объективности общества и идеей его «конструирования» усилиями сознательной деятельности людей. Так, говоря об идейных истоках и теоретических предпосылках «социологии знания», они отмечают: «На наши антропологические предпосылки, из которых мы исходим, большое влияние оказал Маркс, особенно его ранние работы, Х. Плеснер, А. Гелен (представители немецкой философской антропологии — *В. Ш.*) и другие авторы. Взгляды на природу социальной реальности во многом обусловлены влиянием Дюркгейма и французской социологической школы, хотя мы модифицировали дюркгеймовскую теорию общества за счет введения диалектической перспективы, характерной для Маркса, и, подчеркивая — в духе Вебера — что структура социальной ре-

альности конституируется субъективными значениями. Наши социально-психологические предпосылки, особенно важные для анализа интернализации социальной реальности в значительной степени обусловлены влиянием Дж. Мида и его последователей, представляющих школу так называемого символического интеракционизма в американской социологии» [1].

Как видно, наиболее проницательные представители западноевропейской философии XX века были готовы к диалогу с историческим материализмом. Они отдавали себе отчет в том, что именно в нем содержатся наиболее глубокие подходы (и продуктивные достижения) в познании как историчности общественного процесса, так и в выявлении роли и значения трудовой, производственной деятельности для объяснения процесса антропогенеза и дальнейшего развития человека. Вот еще один примечательный пример на этот счет. М. Хайдеггер (1889—1975) в своем известном «Письме о гуманизме» констатирует: «Поскольку Маркс, осмысливая отчуждение, проникает в сущностное измерение истории, постольку марксистский взгляд на историю превосходит прочую историографию. Поскольку, наоборот, ни Гуссерль, ни, насколько пока вижу, Сартр не признают существенности исторического аспекта в бытии, постольку ни феноменология, ни экзистенциализм не достигают того измерения, внутри которого впервые оказывается возможным диалог с марксизмом» [2].

М. Хайдеггер призывал своих западных коллег по философии отбросить легковесно-нигилистическое отношение к марксизму. Для конструктивного диалога с марксизмом, утверждает философ, нужно чтобы люди избавились от наивных представлений о материализме и от дешевых опровержений, которые якобы должны его сразить.

Общественный прогресс измеряется прогрессом человека. Это положение в конце XX в. вряд ли кто-нибудь возьмется оспаривать. Вместе с тем именно уходящий век дал впечатляющие образцы негуманных и разрушительных для человека тенденций общественного развития. То, что на уровне общих констатацией представляется трюизмом, превращается в трудно разрешимую проблему, как только переводится в плоскость практических действий. Любые социально-экономические и политические проекты инспирированы человеческими потребностями, и в идеале должны быть направлены на обеспечение свободы человека и развитие его творчества. Но коль скоро они опираются на одностороннее, фрагментарное понимание целостности человеческого бытия, то реализация этих проектов приводит к результатам, заметно отличающимся от исходных предположений и намерений.

Так, например, российские реформы 90-х годов не являлись исключением из этого правила. Их результаты прямо противоположны

тем целям преодоления тоталитарного наследия, которые были декларированы несколько лет тому назад. Помимо объективных трудностей и частных субъективных ошибок, определяющую роль сыграло неадекватное понимание существа человека, своеобразный экономоцентризм, на которые опирались методология и практика реформ. Философским основанием этих реформ явился, как это не покажется парадоксальным, вульгарный «экономический материализм», уповающий на решающее автоматическое воздействие рыночных отношений на все другие общественные структуры.

Самостоятельность объективной логики экономических и социальных структур имеет определенные границы, нарушение которых неминуемо приводит эти структуры к разложению и гибели. Такими границами выступают интересы и цели конкретных личностей, наполняющих все реальные общественные формы своим «я». Как заметил английский философ и логик А. Уайтхед (1861—1947): «Когда мы рассматриваем социальные институты, их возникновение, кульминацию развития и упадок, мы должны оценить те или иные типы инстинкта, интеллекта и мудрости, которые вместе с естественными силами выступают как факторы исторического процесса. Глупость умных людей с ясной головой и узким кругозором породила много катастроф» [3].

Как видно, вместе с общим прогрессом общественного развития неукоснительно возрастает роль субъективного фактора — целенаправленной сознательной деятельности людей как творцов своего социального бытия. Поэтому, наряду с понятием общества как системы объективных отношений между людьми, имеет полные права «научного гражданства» понятие общества как продукта сознательной целенаправленной деятельности людей, руководствующихся определенными идеями и ценностями.

Наверное, золотая середина лежит где-то в области признания правомерности применения обоих этих подходов при конкретном анализе общества. Абсолютизация же какого-либо из них возможна лишь в рамках основного гносеологического различения философской позиции. За пределами основного гносеологического вопроса о том, что первично — материя или сознание — противоположность между ними становится не абсолютной, а относительной. Это в полной мере относится и к обществу, к соотношению общественного бытия и общественного сознания, объективных условий и субъективных факторов детерминации общественной жизни. Преувеличение значимости одного или другого неминуемо приведет к односторонности и ущербности наших представлений об обществе. А это, в свою очередь, не может не сказаться на самой практике политического управления обществом.

Общество является, таким образом, реализацией человеческой потенции в двояком смысле слова: смысле непрерывного созидания объективированной социальной реальности и в смысле «приобретения» этой объективированной социальной реальностью значения независимой от сознания и воли людей сущности, которая и выступает предметом изучения социологии. Другое дело, что люди — творцы истории — далеко не всегда адекватно осознают эту свою роль, ибо продукты их социального творчества отчуждаются от своих творцов, приобретая «самодостаточное» существование.

§ 2. Антропологическая традиция в социальном познании

Современное социально-философское знание принципиально многообразно не только по форме, но и по содержанию. Это многообразие предполагает взаимодополняемость философских школ, течений, концепций. Самые различные по содержанию философские концепции в своей основе едины, что отнюдь не снимает проблему специфичности каждой из них.

В этой связи все более очевидной вырисовывается проблематичность построения единственной познавательной концепции, поглощающей и нивелирующей в себе все многообразие социально-философского знания. Понятно, что в данном случае речь не идет о «снятии» проблемы единства социального знания, а лишь о том, что современное знание демонстрирует свое единство как *единство многообразия*, единство богатства познавательных процедур.

Эти особенности современного знания прекрасно выразил М. М. Бахтин (1895—1975), когда настаивал на том, что ни одно научное направление не может и не должно претендовать на всеобщность, и ни одно направление не сохранялось в своей первоначальной и неизменной форме. В истории философии и науки не было ни одной эпохи, когда существовало только одно единственное направление (но господствующее направление почти всегда было). Не может быть и речи об эклектике: слияние всех направлений в одно единственное было бы смертельно для науки. «Чем больше размежевания, тем лучше, но размежевания благожелательного, без драк на меже. Кооперирование. Наличие пограничных зон (на них обычно возникают новые направления и дисциплины)» [4].

Более того, современное социально-философское знание осознает недостаточность только познавательных научных процедур и методов, применяемых для осмысления его предмета. Оно требует участия в познавательном процессе многих вненаучных познавательно-описательных областей — искусства, морали, религии и т. п., вплоть до иррациональных и эзотерических процедур.

Конечно, все эти познавательные действия должны, так или иначе, сопрягаться с научными методами познания. Только в этом случае может быть достигнута полнота постижения такого объекта, как целостность человека в его отношении к миру.

Характерным для современного социально-философского знания является ярко выраженное стремление к уважительному объединению усилий всей человеческой культуры с целью познания природы, сущности и форм самореализации человека как субъекта свободной деятельности.

В противном случае возникает опасность подрыва основы философской культуры — взаимообогащения и взаимодополнения философских концепций. Само существование и развитие философии из «поля взаимоуважения и взаимообогащения» может легко превратиться в «арену непримиримой классовой борьбы», нередко не ограничивающейся только областью собственно содержательных дискуссий, а переходящей в сферу непосредственных практико-политических воздействий на «философское инакомыслие».

Понятно, что различные области единого социально-философского знания могут успешно сосуществовать, только взаимно дополняя друг друга, и не абсолютизируя свои частные познавательные процедуры и свои частные возможности проникновения в сущность общественного целого. Это замечание выглядит особенно важным, если мы учтем, что к концу XX столетия социальное знание превратилось в весьма сложную, внутренне структурированную систему, которая включает в себя множество компонентов. Причем многие из этих компонентов приобрели статус относительно самостоятельной отрасли науки, а остальные явно стремятся к такому приобретению. Речь идет об исторических, экономических, политических, социологических науках и до огромного цикла наук о человеческом духе — эстетике, морали, педагогике и т. п., вплоть до занимающих свою особую нишу в системе постижения общества — религии и философии.

Конечно, здесь мы сталкиваемся с трудностями, которые связаны с проблемой «конкуренции» различных областей социального знания, одни из которых отдают предпочтение исследованию общих проблем, другие же — нацелены на изучение конкретных вопросов. Преодоление этих трудностей и связано с выработкой методологии социального познания, то есть философской по своей сути системы наиболее общих принципов и методов познания общества, учитывающих как его внутреннее единство, как и структурное многообразие.

До сих пор не утратила своей актуальности характеристика состояния антропологического знания, данная в 1674 г. французским картезианцем Н. Мальбраншем (1638—1715) в книге «О разыска-

нии истины». Он справедливо отмечал, что наука о человеке наиболее достойна внимания. Однако она, тем не менее, не самая почитаемая и не самая разработанная из всех наук, коими мы располагаем. Ее представители полностью пренебрегают всеобщим в человеке, предпочитая заниматься частными проблемами. Очень мало ученых посвятили себя именно этой науке и еще меньше — в ней преуспели.

Нет сомнения, что столь нелестная характеристика «науки о человеке», данная Н. Мальбраншем, была инспирирована не более лестной характеристикой самого человека как предмета познания, данной старшим современником Мальбранша Б. Паскалем (1623—1662), который, пытаясь описать природу человека и его место в мире, саркастически замечал: «Что такое человек? — Ничто перед бесконечностью. Все перед Ничто. Середина между Ничто и Все... Что за химера человек! Что за чудо, что за раб противоречий! Судья над всем, ничтожный земляной червь, сокровищница истины, обиталище невежества. Гордость и позор Вселенной. Когда он гордится, я его принижаю. Когда он склоняется, я его возвышаю, и так далее, пока он не поймет, что он — непостижимая нелепость» [5].

Признавая спорность данной характеристики природы человека, нельзя, тем не менее, не видеть в заключительном ее аккорде мощного гносеологического заряда: познание сущности человека связано с его самопознанием, с его саморефлексией: «пока он не поймет...».

В этой связи нельзя не отметить, что в философии Нового времени наиболее адекватную методологию «вопрошания» человека о его собственной природе, а, следовательно, — и создания социально-антропологического знания, предложил немецкий философ И. Кант (1724—1804). Им были выдвинуты четыре коренных вопроса, ответ на которые позволяет приблизиться к целостному пониманию человека.

Вот эти кантовские вопросы: 1. Что я могу знать? 2. Что мне надлежит делать? 3. На что я смею надеяться? 4. Что такое человек? На первый вопрос, по мнению Канта, может и должна ответить метафизика (то есть — философия), на второй — мораль; на третий — религия; четвертый же вопрос занимает особое место, ибо к нему в конечном счете могут быть сведены три предшествующие. Ответ на этот последний (обобщающий) вопрос призвана дать антропология.

Кант фиксирует особое место антропологии в системе человеческого знания. Он отмечает, что все его вопрошание можно было бы свести к антропологии, ибо три первых вопроса относятся к последнему. Кстати сказать, это замечание Канта фиксирует родовой антропологизм философии как таковой, безотносительно к ее внутренней дифференциации на направления, школы, концепции и т. п.

Поставив эти антропологические вопросы, сам Кант не сумел (или не успел за восемьдесят лет своей жизни) создать антропологию целостности человека. Всю докантовскую историю антропологического знания резонно рассматривать как «предысторию» приближения к этим вопросам, всю послекантовскую эволюцию антропологии — как стремление ответить на эти вопросы.

Значение вопросов Канта для формирования антропологии человеческой целостности наш современник М. Бубер сформулировал так: «Несомненно, антропология Канта не отвечает и даже не приводит к ответу на поставленный им перед антропологической наукой вопрос «Что есть человек?». Рассматривая его с точки зрения истории философии, можно сказать, что Кант предложил курс ранней антропологической науки, близкой некритическому «человековедению» XVII—XVIII вв., а не ту идеальную антропологию, в которой сам так нуждался. Но даже и заявка на построение такой идеальной науки сохраняет все свое значение как завет нашему времени» [6].

Как видно, важной особенностью социально-философского знания является то, что в нем сплавляются в единстве объект познания и субъект познания. Оно представляет собой самопознание человеком (обществом) самого себя. С этим связаны все трудности, все противоречия и все потенции достигнутого знания.

Вместе с тем социально-философское знание имманентно включает в себя палитру содержательных и познавательных методологических возможностей человека — от здравого смысла до философии и религии. Иначе говоря, самопознание человека включает в себя ВСЕ доступные ему в данных культурологических рамках познавательные возможности.

Осуществляя познание социальной реальности, мы не смотрим на жизнь со стороны, как внешний наблюдатель, а живем в социальной реальности, изменяем ее, творим свое собственное бытие. Многие социальные проблемы ставятся и осмысливаются нами в процессе своей жизни, своего трудового и житейского опыта. Определенное отношение к обществу и его институтам люди вырабатывают задолго до того, как эти проблемы становятся предметом специального социологического изучения.

При этом неоценимую роль в постижении общества и человека играет искусство во всем многообразии его форм и проявлений. Оно выполняет такие функции социального познания, которые науке принципиально недоступны, например, эксперимент. Известно, что эксперимент является важнейшей формой научно-естественного познания. Он представляет собой «изъятие» объекта из естественного контекста, из естественной ситуации, создание для него искусственной ситуации

и исследование в этой искусственной ситуации тех или иных свойств объекта (упругость, «на разрыв», окисление металла, и т. п.).

Осуществлять такие процедуры с людьми на практике нельзя, преступно, карается законом и осуждается нормами морали. А искусство это делает, и тем самым выявляет скрытые от науки свойства характера, психики, поведения людей.

Достоевский и Раскольников: убийство ростовщицы и страшная логика раскаяния. Л. Н. Толстой и Катюша Маслова: уютная жизнь в богатом барском доме, внезапная и роковая любовь к заезжему барчуку, затем кабак, панель, неправедный суд, каторга и вновь обретенная любовь — вот как экспериментировал с человеком великий писатель.

Подобные «литературные эксперименты» позволили ему не только вскрыть тайники сознания и подсознания героини, но и через описание ее судьбы показать общее настроение русского общества конца XIX века. Но не только в собственно человековедение вносит неоценимый вклад искусство. Оно дополняет и в известной степени компенсирует социологическое познание социальных систем через раскрытие их внутренних, потаенных, антропологических пружин и движущих сил.

Созданные творческим воображением большого художника, образы приобретают объективное значение, надличную психологическую реальность. Образы Гамлета, леди Макбет, Жана Вальжана, Онегина, Татьяны Лариной, Хлестакова, Обломова, Раскольникова, Ивана Карамазова составляют психологическое достояние всего культурного человечества. Если мы примем афоризм известного психолога К. Юнга: «Действительно все, что действует», то эти образы удовлетворяют такому пониманию действительности, то есть объективности.

§ 3. Социальная антропология как перспектива развития социального знания

Большое значение для выявления критерия, состояния и направленности развития человеческого общества как продукта человеческой деятельности приобретает определение соотношения различных приемов и методов оценки как в целом исторического процесса, так и его конкретных этапов. Тут могут быть применены разные критерии. Действительно, как оценивать (по каким критериям) объективный ход исторического процесса как такового и его результативность? Что может быть положено в основу оценки исторического прогресса? Чем отличаются друг от друга его конкретные фазы? Нельзя не видеть, что в различных концептуальных построениях применяются порой самые различные подходы к оценке содержания исторического процесса и детерминирующих его факторов и обстоятельств.

К ним, в частности, могут быть отнесены экономические показатели: степень производительности труда, уровень нормы прибыли, показатели экономического роста или какие-то иные факторы экономического развития народного хозяйства.

Для оценки прогресса общества должны учитываться также некие социально-политические показатели. Например, уровень развития демократических завоеваний на том или ином этапе, стабильность социальной организации и политической структуры общества, прочность его государственного устройства.

Нельзя не принимать во внимание, что во многих исторических концепциях на передний план выдвигаются чисто субъективные критерии: роль выдающихся личностей (политика, полководца, религиозного деятеля и др.), содержание и характер религиозно-нравственных, государственно-политических, социально-психологических критериев, моральных принципов и т. д.

Формирующаяся в настоящее время социальная антропология, как одно из направлений социально-философского исследования, ориентируется на выявление человеческого содержания объективных общественных форм и отношений. Она предлагает понять историю общества как результат самореализации человека, одним из путей которой является процесс опредмечивания продуктов внутреннего духовного мира человека, объективации его субъектности и индивидуальности. Эти продукты, включаясь, таким образом, в общую логику движущих сил общественного развития, выступают в качестве непосредственного предмета научного антропологического исследования, репрезентируя так или иначе внутренний духовный мир человека.

Выдвигаемое социальной антропологией предложение «понять историю как результат самореализации человека» ни в коей мере не означает «сведения» истории только к объективации продуктов духовного мира человека. Та парадигма социальной антропологии, о которой идет речь, исходит из философской концепции единства объективного и субъективного в историческом процессе, а значит, и их взаимопереходов друг в друга (при постановке проблемы за пределами основного гносеологического вопроса).

Философскими основаниями социальной антропологии выступают положения о том, что: а) сознание есть свойство определенным образом организованного живого существа — человека, являющегося продуктом процесса антропосоциогенеза; б) объективация продуктов его духовного мира осуществляется только в процессе предметной материальной деятельности; в) сама эта деятельность проходит в рамках объективной для каждого данного поколения людей реальности.

Несомненно, социальная антропология есть определенная реакция на периферийное положение проблем индивидуальности, субъектности, самоценности человека в ряде влиятельных философских и социологических концепций XIX—XX вв. Но эта реакция по самой своей сути компенсаторская, дополнительная, а не нигилистическая. Не отрицая объективного характера законов общественного развития, она требует лишь специального исследования того факта, что носителями объективности общества являются не социальные вещи сами по себе, а люди — субъекты-носители социальной специфики.

Кроме того, нельзя не учитывать, что актуализация самой проблемы объективации проектов духовного мира человека связана, прежде всего, с реальным возрастанием роли субъективного фактора в исторических процессах XX века. Существенно и то, что современная наука, раскрывая объективную обусловленность субъективного, выявила в то же время относительное (за пределами «основного гносеологического вопроса»), а не абсолютное противостояние объективного и субъективного. Это во многом способствовало усилению внимания к субъективному миру человека, к проблемам его творческой активности, свободы и ответственности. Корни такого внимания лежат, конечно, за пределами культуры XX века. Так, для Ф. М. Достоевского характерно было понимание того, что любой человек потенциально способен и к саморефлексии, и к деятельности по объективации продуктов своего духовного мира. Антропологическая сила произведений Достоевского состоит не просто в обнаружении и описании саморефлексии, но в «доведении» ее до действия, до объективированного социального результата.

Нельзя не учитывать, что классический марксизм сделал важный философский шаг в этом направлении, раскрыв материальные корни сознания, включив его тем самым в систему факторов, детерминирующих исторический процесс. Более того, марксизму не чуждо признание решающей, в определенных ситуациях, роли субъективного фактора в осуществлении тех или иных общественных преобразований вплоть до коренных, революционных. К величайшему сожалению, многие из дальнейших «интерпретаций» классического марксизма далеко не всегда соответствовали этому его тезису.

В продолжение сказанному нельзя не отметить ряда особенностей системного стиля мышления, столь характерного для современного научного познания. Классическая наука стремилась к познанию закономерностей массовидных, повторяющихся процессов, вынося уникальное, единичное, неповторимое за пределы объектов собственно научного интереса. Системное исследование стремится применить

объективные (научные) методы исследования к анализу именно уникальных, неповторимых ситуаций.

Классическая наука стремится отделить объективную характеристику явлений от субъективных мнений исследователя. Современная системная модель «подстраивается» под интересы, цели, задачи субъекта, принимающего решения, помогает ему осуществить наиболее оптимальный выбор, то есть, реализовать свободу.

Классическая наука превыше всего ценила открытие причинных связей изучаемого объекта. Системно-кибернетическая методология допускает, что в целях управления достаточно раскрыть «входно-выходные» параметры соответствия поведения сложной системы, без проникновения в ее внутренние причинные связи.

В современном системном исследовании огромное значение приобретает проблема активности познающего субъекта, организующего познавательный процесс, формулирующего задачи и цели познания, заранее определяющего содержание и смысл желаемого результата, принимающего решения относительно поведения управляемой системы. Объект системных исследований необходимо включает в себя человека не просто как «вещь для изучения», но как субъекта, от поведения которого во многом зависит приведение управляемой системы к ее объективным параметрам и дальнейшее поддержание ее в этом качестве.

Отношение человека к объекту его интересов определяется не только (а может быть и не столько) качествами объекта, сколько качествами самого человека.

Завершить этот параграф логично некоторыми рассуждениями о практическом значении наших представлений о будущем человека и человеческого общества. Нет, речь не пойдет о конкретных фантастических картинах будущих состояний общества. Нас интересует, скорее, значение самого обращения людей к будущему для организации их практической деятельности для «устроения» своего настоящего.

Первый тезис, заслуживающий нашего внимания, состоит в том, что любое рациональное планирование человеком своей практической деятельности, есть попытка выйти за пределы настоящего, попытка «проникновения в будущее». В основании рационального планирования, конечно же, лежит накопленный и осмысленный опыт настоящего. Этот осмысленный опыт порождает идею несовершенства настоящего состояния бытия и стремления его изменения. План и есть организационное оформление и закрепление той идеальной модели «потребного будущего», которая предстает в виде цели практической деятельности человека. Следовательно, значение идеи будущего состоит, прежде всего, в том, что она инициирует людей на организацию практической деятельности по изменению настоящего.

Второй тезис утверждает, что представления людей о будущем выступают важнейшей формой реализации человеком его свободы. Когда говорят о содержании свободы человека, то, прежде всего, характеризуют ее как способность человека к сознательному выбору линии своего поведения и ответственности за этот выбор. Это так. Но свобода не может быть сведена только к выбору варианта поведения из определенного числа уже имеющихся объективно данных вариантов.

Подлинная свобода означает нечто большее, а именно творческий поиск новых вариантов, причем, поиск не просто из числа уже имеющихся, но творческое созидание новых путей и возможностей деятельности. Благодаря свободе творчества человек включает в структуру вариантов выбора некий новый путь, некую новую возможность, которым не было места в наличной действительности. Конечно, такую «новую возможность» человек может извлечь и из прошлого, из «хорошо забытого старого», которое наличная действительность не смогла должным образом оценить и просто отбросила «за ненадобностью». Но чаще всего мы обращаемся за новым, рисуя картины будущего, соотнося эти картины с нашими желаниями, интересами, целями.

Как писал русский философ-солидарист С. А. Левицкий (1908—1983): «Свобода всегда есть выход из круга данностей, есть прорыв к новому, есть внесение новизны в бытие, есть усмотрение и реализация новых ценностей. В этом — вечная юность творчества, вечная юность свободы. Поэтому именно юности столь свойственно стремление к свободе (говоря так, мы оставляем в стороне вопрос о том, как незрело и дико понимается нередко молодежью свобода)» [7].

Третий тезис фиксирует положение о том, что само обращение человека к образам будущего требует особо ответственного отношения к такого рода деятельности. И не только потому, что идеалы будущего обладают, как мы видели, большой стимулирующей силой, способной направлять массы людей на те или иные свершения, но и потому, что само «извлечение» из будущего тех или иных идеалов небезразлично к умственной, психологической, моральной, волевой готовности самого «извлекателя».

О значении степени такой ответственности свидетельствует сама история человечества, знакомая со множеством примеров «неадекватного отношения» к будущему, — от вполне безобидных «научно-фантастических» рассказов, масштабных утопий до явно преднамеренных стремлений «увлечь» широкие массы на авантюристические по форме и бесчеловечные по содержанию пути и способы движения к «новым порядкам».

Еще одно замечание. Обращение человека к будущему связано со специфическим состоянием человеческой психики, начисто отсут-

ствующим у животных, — надеждой. Существует немало антропологических концепций, утверждающих, что фактически мы живем более будущим, чем прошлым и настоящим. Сама надежда есть предвосхищающее благоожидание, и лишить человека надежды, — значит, подписать ему смертный приговор. Недаром Данте написал на вратах своего Ада: «Оставь надежду навсегда» («Оставь надежду всяк сюда входящий»).

Сказанное настоятельно диктует необходимость выработки определенных «социальных гарантий» против безответственного обращения с будущим. Краткому анализу таких гарантий посвящен следующий, завершающий параграф главы.

§ 4. Антропологическая экспертиза

В рамках современного социального антропологизма возможно раскрытие содержания и механизма процесса объективации и выработки критериев антропологической экспертизы социальных форм, отношений и преобразований. Полагаю, что этот шаг позволит подойти к более адекватному пониманию природы и содержания критериев общественного прогресса.

Теоретическая разработка и регулярное практическое осуществление антропологической экспертизы позволило бы в значительной степени избежать односторонности экономике и политикоцентризма в оценке тех или иных социальных реформ. Дело в том, что две последние оценки направлены, прежде всего, на экспертизу условий и средств достижения общественных целей, а первая — антропологическая — позволяет осмыслить и оценить саму цель общественных преобразований: интересы развития человека как первичного, индивидуального, конкретного субъекта, творца и носителя всего общественного содержания.

Как видно, антропологическая экспертиза не отменяет и не заменяет собой ни экономическую, ни политическую оценки осуществляющихся в обществе преобразований, хотя в ее основе лежит существенно иной критерий.

В основе экономической экспертизы лежат макропоказатели, интегрированные в понятии экономической эффективности: производительность труда, норма прибыли, уровень инфляции и т. п. Политическая экспертиза апеллирует к показателям политической целесообразности проводимых реформ: целостность государства, устойчивость политического режима и политических институтов. Собственно человек — его потребности, интересы, желания, предпочтения — присутствует в этих оценках лишь косвенно, опосредованно, абстрактно. В основе же антропологической экспертизы лежит оцен-

ка уровня и характера соответствия проводимых реформ и осуществляемых преобразований объективным тенденциям развития человека и его субъективным представлениям о своем месте в создаваемом будущем.

Антропологическая экспертиза есть, таким образом, необходимое продолжение и естественное завершение процесса объективации, есть своеобразная саморефлексия, осуществляя которую, человек действительно осознает себя подлинно активным субъектом истории, творцом своего собственного социального бытия. Важнейшим критерием этой экспертизы должна стать проблема смысла жизни.

Смысл жизни, а значит, и проблема творчества лежат в основе антропологической экспертизы, позволяющей соотнести результат человеческой деятельности с целями, идеями, прогнозами. В этой связи нет принципиальной необходимости дискутировать относительно приоритетов тех или иных этапов развития человечества либо в формационном, либо в цивилизационном, либо в каком-то ином варианте.

Имеет право на существование и тем более на перспективное развитие только то общественное устройство и то идеологическое (как теория идей и как теория идеалов) наполнение духовного мира общества, которые в состоянии обеспечить и гарантировать каждому индивиду условия для реализации смысла жизни, — полное и свободное участие в творческой деятельности.

Это возможно только тогда и там, где: а) отсутствует эксплуатация человека в любой форме и с любых позиций (со стороны общества, отдельных групп, людей или иных сил внешнего мира, если таковые возникнут); б) обеспечиваются равные условия и возможности каждому индивиду для реализации творчества, а значит и смысла его жизни.

Иначе говоря, лишь те социальные формы (отношения, институты, нормы), которые способствуют обретению человеком смысла его жизни, могут пройти антропологическую экспертизу. Все то, что препятствует этому, что затрудняет поиск и обретение смысла жизни, должно быть отнесено к разряду «получилось, как всегда».

Следовательно, структура процесса «перехода» субъективного в объективное может быть представлена последовательными ступенями: феномены духовного мира человека — процесс их объективации — реальные социальные формы — антропологическая экспертиза достигнутого результата.

Эта предметная область наполняется действительным содержанием лишь в том случае, если она будет сопряжена с теми областями знания (особенно с психологией и социологией), которые раскрывают

психофизиологическую природу и социальную детерминированность самих феноменов духовного мира человека — исходной ступени социально-антропологического исследования.

Введение в число факторов и критериев свободы интересов, целей, нравственных принципов, смысла жизни позволяет рассматривать свободу в самом широком контексте общественной жизни. В свете реформирования современного российского общества проблема свободы должна соотноситься практически со всеми задачами, встающими перед нами. Более того, свобода выступает в качестве одного из важнейших критериев, осуществляемых в стране преобразований.

В этой связи необходимо более четко, чем это принято подчас в литературе, определить содержание самого понятия «либерализм». При этом стоит обратиться к его характеристике в русской философии политики начала XX века, когда представления о либерализме и как о мировоззрении, и как о политической доктрине глубоко и самобытно разрабатывались рядом крупных российских мыслителей (в частности, С. Л. Франком и П. В. Струве).

Для них совершенно неприемлемым, прежде всего, было распространение либеральных принципов лишь «на некоторые» лица и группы и лишь на «некоторые» виды деятельности и «некоторые» ценности, например на свободу слова или совести. Эти разработки необычайно актуальны для оценки нашей современной действительности. В этом отношении они подхватили и продолжили традицию русского либерализма, связанного с творчеством К. Д. Кавелина и В. С. Соловьева.

В обществе должны существовать как институты, обеспечивающие реализацию свободы в рамках рыночных отношений, так и институты, контролирующие и ограничивающие негативное влияние рынка на реализацию человеческой свободы. Иначе говоря, рынок должен регулироваться общественными институтами, то есть должен находиться под определенным контролем государства.

Другое дело, что этот контроль не может реализовываться в форме чисто командно-тоталитарного нажима на рыночные отношения. В рамках такого «контроля» рыночные отношения как таковые вообще не могут быть реализованы. Значит, государственный контроль должен осуществляться в таких формах, которые соотносительны с самими рыночными отношениями, органически взаимосвязаны с ними, не аннигилируют друг друга.

Очевидно, что вся сложность взаимоотношений государства и рынка состоит в том, что эти взаимоотношения должны осуществляться главным образом в рамках не политических, а экономических и нравственных форм.

В странах давних и устоявшихся рыночных отношений в качестве таких форм выступают антимонопольное законодательство (законодательно оформленное экономическое воздействие государства на основные тенденции развития рыночных отношений), справедливая и социально, а не только экономически ориентированная налоговая система, социально ориентированное распределение бюджетных ресурсов, нравственно и экономически поддерживаемое меценатство, различные формы благотворительности и т. д.

Из сказанного следует, что при изучении общества необходимо, во-первых, учитывать проблему объективности социального мира как результата деперсонификации общественных связей и отношений; во-вторых, общество есть определенная системная взаимосвязь между индивидами, отношения между которыми весьма противоречивы и требуют поэтому, по крайней мере, внимательного к себе отношения; в-третьих, психологически общество и составляющие его элементы воспринимается как некое отчуждение продуктов деятельности от деятеля; в-четвертых, общество есть объективная внутренняя логика движения деперсонифицированных продуктов человеческой деятельности.

Поэтому оно должно предполагать полноту личной жизни, свободное, изнутри определяемое единство, солидарность всех личных элементов. Общество является, таким образом, реализацией человеческой потенции в двояком смысле слова — в смысле принятия социальной реальности как объективности; в смысле непрерывного созидания этой реальности; в смысле понимания человеком своей социальной творческой роли.

Объективность социального мира означает, что последний противостоит человеку как нечто внешнее по отношению к нему, но созданное, тем не менее, именно его усилиями. Главный вопрос заключается в том, сознает ли человек, что, каким бы объективированным ни был социальный мир, он создан людьми и может быть ими переделан.

Нередко человек — творец мира — воспринимается как его продукт, а человеческая деятельность — как эпифеномен нечеловеческих процессов. Парадокс заключается в том, что человек создает реальность, которая отрицает его, и это отрицание он далеко не всегда отчетливо осознает.

В этом плане антропологическая экспертиза социальной деятельности человека должна быть понята как инвариант адекватной оценки итогового результата всех творческих усилий человека, без которой тот или иной конкретный процесс созидательной социальной деятельности не может считаться завершенным.

Литература:

1. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995. С. 33.

2. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 336.

3. Уайтхед А. Приключения идей // Уайтхед А. Избранные работы по философии. М., 1990. С. 439.

4. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1986. С. 360.

5. Паскаль Б. Мысли. М., 1994. С. 65, 115.

6. Бубер М. Проблема человека // Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 161.

7. Левицкий С. А. Трагедия свободы // Сочинения. Т. 1. М., 1995. С. 147.

ГЛАВА 29.

ГУМАНИТАРНОЕ ПОЗНАНИЕ

§ 1. Науки о природе и науки о духе

В 1971 г. в Англии вышла вызвавшая большой резонанс книга «Две культуры». Ее автор — выдающийся литератор и крупный физик-ядерщик Ч. П. Сноу — говорил о глубоком разрыве между гуманитарной и научной культурами. Обращая внимание на то, что духовный мир интеллигенции все явственней раскалывается на две группы, теряющие возможность понимать друг друга, Сноу констатирует также наличие единства внутри самих этих групп. Так, например, биолог может не иметь ни малейшего представления о содержании профессиональной деятельности физика или геолога. Но, тем не менее, всех их объединяет одинаковое отношение к миру, родственные исходные позиции и одинаковый стиль мышления ученого-естествоиспытателя, твердо убежденного, что при всех междисциплинарных различиях объектом научного познания является природа как совокупность реально существующих предметов эмпирического опыта, полностью выразимого в системах математических уравнений. Однако совокупность убеждений ученых естествоиспытателей, которая признается в их профессиональной среде как самая суть научного подхода: реальное существование познаваемого объекта, его доступность эмпирическому опыту и полная формализуемость результатов познания — вовсе не обязательна в кругу гуманитарной интеллигенции или представителей так называемых наук о духе. Ведь предмет их познания вполне может и не существовать реально, и не быть доступным эмпирическому опыту, и не поддаваться формализации. Что же представляет собой этот странный предмет — дух? Когда стал он впервые объектом человеческого внимания? Как произошло, отмеченное Ч. П. Сноу, разделение европейской науки на два автономных потока?

Первые древнегреческие философы считали главным объектом своей науки природу (physis), поэтому их учения обычно объединяют под общим названием «фисиологии» или натурфилософии (философии природы). Такая философия по своему предмету, близка к естествознанию. Открытие нового, необычного объекта связано со знаменитым требованием афинянина Сократа: «Познай самого себя». Но что же здесь нового и необычного? Ведь кажется, что уж себя-то мы хорошо знаем, ибо нет для человека предмета более близкого и интересного ему, чем он сам. На самом деле все не так просто.

Обратим внимание на первый шаг, который делает античный мыслитель, вступая на путь самопознания. «Я знаю, что я ничего не

знаю, — заявляет Сократ, — но другие еще хуже меня, ибо они не знают даже этого». Знание о незнании есть знание о собственном несовершенстве. Такое знание является необходимым условием совершенствования, ибо человек тупо уверенный в том, что уж он то знает все, что нужно, не имеет стимула к развитию. Вступая на путь самопознания, человек начинает движение к собственной завершенности, ибо достижение совершенства означает завершение процесса его становления как человека, максимально реализовавшего свои потенциальные способности. Стимулом к такому движению является осознание дистанции между тем, что я есть в своем наличном существовании, и тем, чем я могу и должен стать, чтобы соответствовать общечеловеческой сущности как некому идеалу человека. Знание этого идеала не только дает импульс, выводящий меня из состояния блаженного самодовольства, но и задает направление движения. Но тогда познание самого себя, как понимает его Сократ, относится не к уточнению деталей и подробностей моей уже состоявшейся биографии, а к тому идеалу человека, который я, может быть, сумею реализовать лишь *в результате* движения по пути, на который только вступаю. Это познание относится не к тому, *что есть*, а к тому, *чего еще нет*, и что никак не может быть объектом эмпирического опыта.

Сократ впервые указывает объект, который радикально отличается от объекта натурфилософии по всем трем фундаментальным характеристикам: он не существует реально, не доступен эмпирическому опыту и не поддается описанию на языке математики. Он вообще *не существует*. Но он *есть*. Будучи лишен признаков вещественности (как атрибута существования), идеал обладает признаками действительности (как атрибута бытия), ибо, находясь за пределами вещественного мира, он активно воздействует на его формирование, определяя цель и смысл всего существующего. Во всяком случае, именно идеал определяет вектор, задающий цель моей жизни и наполняющий ее определенным смыслом. Он то и становится предметом исследования так называемых наук о духе, наук о том несуществующем, без которого все существующее бессмысленно. Знание о духе представляется Сократу и его последователям гораздо более важным, чем знание о природе, ибо последнее касается *обстоятельств* нашей жизни, тогда как первое — ее *смысла и цели*.

Итак, объект наук о духе — это *несуществующее*. Способ бытия такого несуществующего объекта прекрасно показывает М. Фуко во введении к книге «Слова и вещи». Анализируя картину Веласкеса «Менины», он показывает, что помимо видимых персонажей в ней незримо присутствует король Испании Филипп IV. Его нет среди изображенных фигур (лишь в зеркале на заднем плане смутно угадывается его силуэт), но все реальные персонажи картины расположены по отношению к нему. Их

позы и жесты обращены к невидимому королю, незримое присутствие которого «держит» всю композицию, определяя смысл и цель движений и взглядов изображенных лиц. Не существующий в пространстве картины монарх задает порядок всего существующего в нем.

Начиная от Сократа, и вплоть до XVII века (то есть в течение более чем 20 веков) науки о духе составляли не только большую, но и важнейшую часть знания. Теория идей Платона, аристотелевская метафизика, учения о Боге Августина Блаженного и Фомы Аквинского — все они ориентированы не на природный мир, а на то сверхчувственное бытие, познание которого открывает нам смысл существующего и позволяет понимать его как целесообразно устроенный гармоничный порядок. Познание же природного мира рассматривается, говоря словами Августина, как «занятие чрезвычайно интересное, но чрезвычайно пустое». Понятно, что те методологические приемы и средства наблюдения, которые естествознание столь эффективно применяет для исследования природных объектов, совершенно не годились для познания объектов духовного мира. Имея иной предмет, науки о духе вырабатывали и иные методы, приспособленные к познанию не чувственно воспринимаемых вещей, но сверхчувственных сущностей. В отличие от естественнонаучных методов, основанных на наблюдении и эксперименте, методология наук о духе опиралась на умозрение и истолкование. Платоновский анамнезис и силлогистика Аристотеля, августиновская иллюминация и эминенция Фомы Аквинского, средневековая экзегетика и герменевтика, — все это различные варианты умозрительного познания, предполагающего интуитивное «схватывание» идеи с ее последующей интерпретацией.

Основоположник новоевропейского рационализма Р. Декарт (1596—1650) вновь предлагает взглянуть на мир по иному, полагая, что во Вселенной господствует не моральный, а математический порядок, в основе которого лежат не смысл и цель, а *число и мера*. В метафизических размышлениях он утверждает, что «все вещи, познаваемые нами ясно и отчетливо, и на самом деле таковы, как мы их познаем», а максимально ясное и отчетливое познание вещей достигается, если мы начинаем «их рассматривать как объекты математических доказательств». При этом убежденность Декарта в математическом характере мирового порядка глубока настолько, что он не сомневается в том, что «Бог не в состоянии произвести» вещь, о которой невозможно было бы получить ясного и отчетливого (т. е. математически доказанного) знания. В результате границы бытия совмещаются с границами математизированного естествознания, а все, что оказывается за их пределами (в том числе цели и ценности, составляющие предмет наук о духе), представляется химерическим продуктом чистого вымысла. Так, в XVII веке происходит смена приоритетов, в результате

которой математизированное естествознание начинает рассматриваться в качестве эталона науки, в то время как научность гуманитарного познания ставится под сомнение вплоть до конца XIX века.

Нельзя сказать, что интерес к гуманитарным исследованиям полностью исчезает. Но все же наибольшего признания в это время добивались те, кто направлял свое внимание на освоение предметного мира. Поэтому и наука понималась ее создателями в первую очередь как совокупность приемов и средств, используемых для выявления особенностей и закономерностей, определяющих функционирование природной реальности. Собственно гуманитарные исследования отходят на второй план, а сами исследователи в надежде добиться успеха и признания начинают перестраивать науки о духе по образу и подобию естественнонаучных дисциплин.

Становление классической науки опиралось на убеждение в том, что вся Вселенная управляется единой системой универсальных законов, поэтому познание, к какой бы сфере действительности оно не относилось, если оно претендует на статус научного, должно строиться по одним и тем же канонам. Это убеждение породило стремление создать универсальный язык для описания всего, с чем сталкивается человек, что в свою очередь стимулировало и многочисленные попытки свести все разнообразие природных форм к законам, заданным механической картиной мира. На протяжении как минимум полутораста лет данная цель казалась вполне реальной и достижимой.

Кризисная ситуация, в которой оказалась физика (а вместе с ней и вся классическая наука) на рубеже XIX—XX вв., обнаружила несовпадение реальной действительности и тех знаний о ней, которые продуцировали ученые. Механистическая картина мира оказалась слишком упрощенной и грубой. Шок, вызванный разочарованием в абсолютной объективности имевшихся в то время научных представлений, заставил естествоиспытателей предпринять специальные усилия по анализу самих теоретических основ познавательной деятельности. Научная революция, ознаменовавшая переход к новым формам организации исследовательской деятельности, определялась стремлением ученых преодолеть так называемый психологизм, т. е. отделить знание, порожденное восприятием природных объектов, от порождаемого особенностями самого восприятия. Обсуждение данной проблемы вновь заставило обратиться к вопросу о научном статусе областей знания, не связанных напрямую с изучением природных процессов и явлений. Стало ясно, что философия, история, филология, психология и др. — изучают не объективную реальность «как она есть сама по себе», а так или иначе связаны с деятельностью людей и, следовательно, их предметом являются, прежде всего, феномены духовной жизни. Осознание дан-

ного факта привело к выделению всего комплекса подобных дисциплин в особый раздел, отличный от естественных наук как по объектам своего интереса, так и по способам изучения этих объектов.

Особое внимание данной проблеме в конце девятнадцатого века уделяли философы-неокантианцы, полагавшие, что познание природы нацелено на изучение «сущего», тогда как науки о духе направлены на познание «должного». Естествознание фиксирует «то, что есть», тогда как интерес гуманитарных наук связан с *оценкой* того, насколько оно соответствует тому «как должно быть». Поскольку оценочные процедуры представляют собой сравнение исследуемых объектов и событий с неким эталоном, гуманитарное познание должно быть направлено на выявление системы идеалов и ценностей, играющих роль таких эталонов в системах человеческой культуры. Идеалы и ценности определяют направление и смысл человеческой деятельности, следовательно, гуманитарные дисциплины должны давать знание не о внешних формах поведения человека, а о глубинных мотивах, стимулирующих его поступки.

Неокантианцы разделили науки на «номотетические», направленные на выявление общих закономерностей существования природных объектов, и «идиографические», задача которых — описание уникально-индивидуальных событий и явлений. Они то и составляли корпус наук о духе, важнейшими среди которых считались философия и история. Знание, получаемое в рамках наук первой группы, должно было выражаться посредством обобщающих суждений, тогда как исследователи-гуманитарии использовали суждения выделяющие, индивидуализирующие. Историк, например, не просто описывает происходившее в прошлом, но старается понять, почему события происходили именно так, а не иначе. Чтобы ответить на подобные вопросы, необходимо выявить мотивы совершенных поступков, что, в свою очередь, требует раскрытия системы ценностей, стимулировавшей именно такое поведение исторических персонажей. Поэтому, если естествоиспытатели строят обобщающие концепции, не занимаясь оцениванием получаемых сведений, то гуманитарий, напротив — должен не только выработать, но и обосновать оценку каждого индивидуального события при минимальном их обобщении.

К сегодняшнему дню почти трехсотлетнее доминирование наук о природе обусловило существенные трудности, возникающие при попытке определить границы гуманитарной сферы. Если говорить о формах проявления человеческого духа, то их описание и анализ должны составлять предмет, пока еще достаточно неопределенного комплекса знаний, который ныне характеризуется как «культурология». Претендуя на охват всех видов человеческой активности, культурология могла бы в конечном счете включить в себя и область, скажем, технического знания, поскольку машины создаются человеком и в их устройстве также проявля-

ются особенности его духовной жизни. Ясно, однако, что беспредельное расширение сферы гуманитарного познания приведет к размыванию границ самой науки в целом. Сегодня к дисциплинам, направленным на изучение духовной жизни людей, следует отнести, прежде всего, философию, ту часть наук о языке, в сферу внимания которой входит его функционирование в речевой деятельности, некоторые разделы современной психологии, связанные с попытками отделить познание внутренней психической реальности от опосредствующих ее физиологических процессов; комплекс педагогических наук. В целом же вопрос о четком определении рамок наук о духе находится в стадии оформления. Современная наука, ориентированная на изучение явлений духовного мира, ограничивается достаточно узкой сферой, не очень четко отделенной от наук о природе. Для того, чтобы все-таки яснее обозначить специфику данной сферы, необходимо обратиться к анализу различий типов рациональности, лежащих в основе методологических построений естественных и гуманитарных дисциплин.

§ 2. Рациональность в естественнонаучном и в гуманитарном познании

Мы можем ориентироваться в мире, только если в нем обнаруживается (или предполагается) хоть какой-то устойчивый порядок, поэтому сама идея возможности рационального познания (или рационального поведения) всегда опиралась на твердую уверенность в упорядоченности мира. Традиционные культуры, конечно, не знали современных научных представлений о природе, но это отнюдь не означает, что им была чужда сама его идея, поэтому по отношению к ним можно говорить не об отсутствии, а лишь об ином характере этого порядка. То, что для современного сознания выступает как внеположенная и даже противоположенная человеку природа, человеку традиционной культуры представлялось прямым продолжением его жизненного мира, пронизанного системой норм морального характера.

Социальный порядок, рассматриваемый как *норма,* установленная некой *властной волей* и регулирующая межчеловеческие отношения, распространяется на весь мир, который упорядочивался по оси «вина — воздаяние», а не «причина — следствие» и, следовательно, осмысливался как нормативная, а не каузальная система. В нормативно организованном мире падение камня на голову человека понимается как воздаяние за его грех, а удача охотника, убившего оленя, как награда для него и наказание для оленя. Механизм действия нормативных законов основан не на их непреложности, а на страхе наказания, хотя человек весьма долго не осознает различий между нормативностью и каузальностью. Так в языке античных греков причина и вина обозначаются одним словом — aitia, а Гераклит, рассуждая о дви-

жении Солнца, говорит, что оно «не перейдет предназначенной ему меры, иначе его настигнут Эринии, служительницы Правды».

Античные философы впервые предпринимают попытку отказаться от представления о богах, правящих миром по своему произволу. Стремясь обосновать обязательность законов природного мира, они полагают, что в действии этих законов отражается порядок более совершенного надприродного мира. Чувства, помогающие нам ориентироваться в обыденной жизни, для познания этого мира непригодны. Истина же познается только на пути чистого умосозерцания, раскрывающего *пред*-заданный порядок и смысл бытия, а стало быть, подлинное *пред*-назначение человека. Но переход от нормативного миропорядка к каузальному растягивается почти на два тысячелетия. Даже к XVII веку его нельзя считать полностью завершенным, поскольку многие мыслители по-прежнему считают фундаментальной основой мирового порядка властную волю. Так, Декарт говорит о законах, «установленных Богом в природе», а Ньютон полагает, что «такое изящнейшее соединение Солнца, планет и комет не могло произойти иначе, как по намерению и власти премудрого существа».

Тем не менее, не кто иной, как Ньютон, установив связь между галилеевской механикой земных тел и небесной механикой Кеплера, сделал решительный шаг к полному поглощению нормативных законов каузальными. Именно его утверждение о том, что движение планет и движение земных тел — это лишь различные проявления единого универсального закона стало основанием того, что иерархическое строение античного Космоса сменяется фундаментальной для новоевропейской науки идеей одинакового во всех направлениях «плоского» Универсума. Отныне каузальный порядок представляется как единый для всех без исключения областей Вселенной, которая понимается теперь как единственно *существующий* мир, в котором *все* должно быть доступно эмпирическому опыту и описываться универсальными и точными математическими формулами.

В результате *властная воля* утрачивает прежнее значение метафизического основания бытия, поскольку в новой системе миропорядка уже не она определяет облик *существующего*. Ведь даже Бог рассматривается теперь как подчиненный каузальному порядку, поскольку Он не в состоянии изменить законы однажды сотворенного им мира. Властная воля как бы «выносится за скобки», будучи отнесенной лишь к отдаленному акту «первоначального толчка», всякое же ее проявление «внутри» существующего однозначно трактуется как произвол. Воля из конструктивного фактора, предписывающего закон и порядок бытия сущего, превращается в своеволие — фактор чисто деструктивный и надолго исключается из сферы науки, как, впрочем, и из сферы рацио-

нального вообще. И вместе с ней за пределами научной рациональности оказываются ее производные: ценность, цель и смысл.

В новой перспективе перед человеком открылся непривычный и ранее неизвестный мир, управляемый универсальным сводом каузальных законов, имеющих точное математическое выражение. Можно сказать, что сама *природа,* как строго каузальный, независимый от человека порядок, возникает сравнительно недавно как предмет познания изучающей (и одновременно создающей) этот предмет науки. Начиная с этого момента, человек все меньше доверяет непосредственности своего чувства, и все более полагается на логические и математические конструкции. Происходит постепенная онтологизация выкладок теоретического мышления, ясность и отчетливость которого начинают рассматриваться как предельное основание для заключения о *бытии* или *небытии* мыслимого предмета. Таким образом, можно сказать, что онтологическая структура, представленная в естественнонаучной картине мира и долгое время считавшаяся единственно верным образом мира *каков он сам по себе есть* «на самом деле», не является единственно возможной. Вполне возможной (и даже гораздо более долгое время реально существовавшей) является совершенно иная онтологическая конструкция.

Мир традиционного общества — это мир нормативного (социального) порядка, который распространяется на всю окружающую человека действительность. Мир новоевропейской науки — мир каузального (естественно-природного) порядка, которому теперь уже стремятся подчинить и общество, и человека. Система каузального миропорядка мыслится как формирующаяся и поддерживающаяся благодаря строгой континуальности причинно-следственных отношений, образующих непрерывную цепь, идущую из бесконечности и в бесконечность же уходящую. Человек рассматривается как одно из звеньев каузальной цепи, включенное в нее на тех же основаниях, что и всякий другой объект, способ существования которого полностью определяется его положением в этой цепи, в которой он всегда выступает как *следствие причин* и одновременно как *причина следствий.* Иными словами, в рамках каузальной парадигмы человеческий поступок (как и всякое иное событие) должен мыслиться как причинно обусловленный, тогда как традиция нормативной парадигмы всегда выделяла человеческий поступок из общего ряда, видя в нем не проявление необходимости, а акт свободы. Новоевропейская философия пытается преодолеть это противоречие, связывая свободу со знанием.

Одним из фундаментальных основоположений каузальной парадигмы является мысль о том, что законы, определяющие порядок событий, могут быть познаны, благодаря их рациональной природе. Познание этих законов и следование им снимает коллизию свободы и

необходимости, которые, таким образом, оказываются тождественными. Человек тем более свободен, чем полнее его индивидуальная жизнь становится выражением *познанного им* универсально-всеобщего мирового порядка, или, как говорил Спиноза: «Свобода есть познанная необходимость». В результате, мера человеческой свободы начинает определяться мерой познания той необходимости, которой человек должен следовать не только в средствах, но, прежде всего, в мотивах и целях. Чтобы быть свободным, он не должен желать ничего, что не было бы «предусмотрено» объективной необходимостью.

Человеческое познание представляется в рамках каузальной парадигмы столь же континуальным, как и мир познаваемых объектов, связываемый воедино непрерывными цепями причинно-следственных отношений. Ученый мир Европы с энтузиазмом воспринимает идею Лейбница, полагавшего, что «всякое полное действие репрезентирует свою полную причину», признавая тем самым, что логика нашего познания должна быть так же последовательна и непрерывна, как и цепь причинно-следственных связей в природе. Именно этот идеал научной рациональности становится господствующим в классической науке. За последние триста лет лейбницевская «формула» фундаментального миропорядка становится доминирующей не только среди ученых, но и в обыденном сознании «среднего европейца».

Но, если мир представляет сплошную континуальность, то, человеку просто некуда «втиснуться» со своей свободной волей, проявление которой всегда сопряжено с возникновением «зазора», перерыва постепенности. Возрастающий интерес к исследованию пределов свободы вновь привлекает внимание к проблеме цели и ценности человеческой жизни и стимулирует начало очередного «концептуального сдвига» в понимании фундаментальных основ миропорядка. Вновь всплывает, казалось бы, уже окончательно решенный метафизический вопрос: есть ли природа «сама по себе существующая последняя данность», непреложные законы которой лишь *раскрывает* наука или онтологические характеристики сущего *формируются* благодаря конституирующей деятельности нашего собственного мышления? В XX веке под вопросом оказываются наиболее важные основоположения каузальной рациональности: онтологический постулат континуальности причинно-следственных отношений и органически связанный с ним гносеологический принцип единства системы рационального знания. Разрыв с традицией осознается настолько остро, что саму идею универсального детерминизма Г. Башляр характеризует как невероятную, *чудовищную* идею.

Различие между каузальностью и нормативностью, как принципами организации мирового порядка, состоит в следующем. Каузальная перспектива представляет причинно-следственную цепь как сплошную ниг-

де не разорванную линию, тогда как нормативная перспектива предполагает вполне определенное начало — тот самый волевой акт полагания цели, которым задаются граничные условия функционирования определенного типа мышления и жизни. В рамках классического идеала все отношения, как природные, так и социальные, рассматривались как существующие *внутри* единой системы; нормативный подход позволяет включать в рассмотрение *внешние* влияния, действие которых разрушает жесткую континуальность классического детерминизма.

В системе нормативного миропорядка мера свободы определяется не ясностью и отчетливостью знания жизненных *обстоятельств*, а способностью человека утверждать жизненные *ценности*, самостоятельно определяя цель и смысл собственного существования. То, что человек свободен, означает здесь, что он, утверждая те или иные нормы, может выступать начальным звеном каузального ряда или, иными словами, может действовать как *причина следствий*, но не как *следствие причины*. Такое понимание свободы в корне отличается от «познанной необходимости» каузальной традиции. Ибо утверждение ценности — это не рецептивный, а творческий акт, в котором не познается уже существовавшее, а создается то, чего до этого акта вообще не было. Поэтому между различными нормативными системами всегда существует некий зазор, «логический разрыв», в рамках каузальной рациональности необъяснимый.

В отличие от каузального порядка классической рациональности, нормативный миропорядок не рассматривается как абсолютная характеристика самого по себе бытия или мышления. Этот порядок понимается как установленный и признанный людьми, и, следовательно, имеющий силу лишь в границах той или иной культурной общности или исторической эпохи. Мир не существует как некая заранее предопределенная данность. Перспектива, в которой бытие раскрывается перед нами, зависит от выбранной точки зрения и избранного способа упорядочения «впечатлений». Поэтому в системе нормативной рациональности совершенно утопичным выглядит лейбницевский идеал чисто объективной науки, способной «как в зеркале» видеть будущее в настоящем благодаря более глубокому проникновению «в составные части вещей». Само членение бытия на «составные части» оказывается зависимым от целого ряда субъективных факторов.

§ 3. Объективное и субъективное в структурах бытия и мышления

Рассмотрение мира как упорядоченной системы предполагает наличие в нем определенной структуры. Мир предстает перед нами не как сплошная аморфная масса, подобная античному Хаосу, а как множество обособленных индивидуализированных объектов. Каждый из таких объектов мы представляем как некую автономную единицу (вещь), дос-

таточно явно отличающуюся от всех других, но в то же время и связанную с ними многочисленными устойчивыми связями и отношениями.

Мир предстает перед нами... Но знаем ли мы как именно он предстает *перед* нами? Ведь в познании мы непосредственно имеем дело не с самими вещами, а с их чувственными или логическими «образами», существующими *внутри* нашего сознания как представления или понятия, то есть как формы мысли. Познание, как установление соответствия между мыслью и вещью, оказывается возможным лишь постольку, поскольку мы, как говорит Аристотель, «полагаем, что то, что происходит с именами, происходит и с вещами». Иными словами, сама возможность познания обосновывается предположением о наличии соответствия между структурами мира и структурами наших познавательных образов или, что то же самое, о соответствии онтологического порядка бытия и логического порядка мышления. Но соответствие между двумя сторонами отношения может быть установлено, по меньшей мере, тремя способами: либо эти стороны трактуются как равноправные, либо одна из них принимается за образец, а другая «подстраивается» под него. В истории мысли были реализованы все три варианта.

Наиболее ранний и, пожалуй, наиболее широко распространенный вариант представлен в аристотелевском учении о категориях. Согласно ему, все реально существующее, прежде чем актуально осуществиться, должно было уже существовать как потенциально возможное, представляющее некую единую нерасчлененную массу «бытия как такового». В процессе развития на этой монолитной массе начинают прорисовываться разграничительные линии, членящие ее на все более четко выделяющиеся подразделения и фрагменты. Каждый такой фрагмент, постепенно индивидуализируясь, обретает черты, отличающие его от других. В результате какая-то часть бытия обретает определенность и превращается в узнаваемую (и познаваемую) вещь. Множество вещей — это форма, в которой бытие предстает перед нами, скрывая свое внутреннее единство под внешним многообразием. Категории же можно уподобить неким линиям внутреннего напряжения, по которым начинается первичная «кристаллизация» структур конкретного бытия из исходного аморфного «расплава».

Категориальная структура выступает здесь как структура самого бытия. Поскольку знание соответствует своему предмету, оно должно быть структурировано теми же категориями, что и познаваемое, поэтому познающее мышление отображает порядок, присущий миру как объективной реальности, существующей независимо от познающего субъекта. Нетрудно заметить, что эта позиция обеспечивает онтологическое обоснование двух из трех фундаментальных предпосылок классического естествознания, а именно реальное существование познаваемого

предмета и его принципиальную доступность эмпирическому опыту. Третья предпосылка (формализуемость знания) обосновывается декартовским утверждением *равноправности* протяженной и мыслящей субстанций, дополненным лейбницевской идеей *предустановленной гармонии* между ними. Конкретным выражением этой гармонии объективности и субъективности как раз и является математическая формула, ибо, согласно Лейбницу, «cum Deus calculat, fit mundus»[11].

Итак, в основании математического естествознания мы находим два из трех логически возможных способов согласования порядков бытия и мышления. Третий способ впервые обнаруживается в кантовском учении о синтетической деятельности рассудка. Кант не случайно считал создание своей системы «коперниканским переворотом» в философии, ибо утверждение им приоритета субъективности, идущее в разрез с двухтысячелетней традицией, и становится впоследствии тем общим основанием, из которого вырастают современные концепции гуманитарного познания.

Согласно Канту, категории представляют не объективные разграничения вещей, а субъективные схемы организации человеческого опыта. Их основная задача — внесение определенного порядка в калейдоскопический поток постоянно обрушивающейся на нас массы разрозненных впечатлений. Действие таких схем можно пояснить следующим примером. Возьмем книгу, в которой содержится ценная информация, которую можно без особого труда извлечь, прочитав книгу. Но если мы возьмем тысячу книг и свалим их в углу беспорядочной кучей, информация обесценивается, ибо из неупорядоченной массы книг невозможно быстро извлечь ее нужную часть. Чтобы этого не произошло, существует универсальная система библиотечной классификации, имеющаяся в каждой библиотеке еще *до начала* ее работы. Каждая вновь поступающая книга сразу же направляется на заранее предусмотренное место, поэтому книгу можно быстро найти, когда она понадобится. Наше сознание изначально структурировано системой категорий, которая может быть уподоблена такой универсальной классификации. Упорядочивание опыта начинается не после его завершения, а непосредственно в момент осуществления, поскольку еще *до начала* всякого опыта в сознании любого человека содержится универсальная схема его (пока еще только будущей) организации. Имея на «входе» нашего опыта неорганизованную массу впечатлений, на «выходе» мы получаем стройную систему знания, упорядоченную в соответствии с категориальной структурой рассудка. При этом не субъективный порядок мышления определяется объективным порядком бытия, а, наоборот, порядок объективного

[11] Как Бог расчислил, так мир и устроен.

мира выстраивается в соответствии с порядком субъективной организации человеческого мышления.

В процессе познания рассудок упорядочивает хаос разрозненных впечатлений, объединяя их в целостные образы объектов, которые и становятся предметами наших суждений. Именно из таких «сконструированных» нашим сознанием вещей и складывается объектный мир, который, в отличие от нерасчлененного (а стало быть, и непознаваемого) бытия «в себе», становится действительным предметом нашего познания. Внешняя реальность лишь возбуждает наши познавательные способности, но результат их действия — картина мира, состоящего из множества отдельных вещей, формируется благодаря упорядочивающей деятельности рассудка, то есть является в буквальном смысле *воображаемой* картиной. Иллюстрацией здесь может послужить известный психологический тест Роршаха: человеку предъявляют ряд бесформенных пятен-клякс, в которых он может «увидеть» облако, бабочку, дерево и другие предметы. Не что иное, как его собственное воображение «оформляет» изначально неопределенные фигуры и синтезирует вполне определенные образы конкретных вещей.

Однако, считая объективный мир воображаемым миром, Кант в то же время полагает, что он является интерсубъективным, то есть единым для всех людей. Несмотря на то, что этот мир «мы сами из головы выдумали», сам процесс выдумывания был строго определен универсальными законами категориального синтеза. В результате, кантовская субъективность мало чем отличается от объективности, ибо законы организации познающего мышления так же независимы от воли и желания человека, как и законы организации объективного бытия природы. Поэтому кантовская философия содержит в себе некую двойственность. С одной стороны, утверждение универсальности законов мышления позволяет ей по-прежнему оставаться методологическим основанием математического естествознания, с другой — признание субъективного характера фундаментальных основ мирового порядка открывает путь к его совершенно новому пониманию, выводящему далеко за пределы классической традиции.

Анализируя природу категорий, Кант указывал на два их возможных понимания. Одно связывает категории с универсальной логикой чистого мышления, другое — со значением слов и выражений обыденного языка. Сам Кант выбирает первый путь, но его главная мысль о том, что структуры бытия зависят, пусть даже от универсально-всеобщих, но все-таки человеческих определений, оказалась более плодотворной именно на пути анализа обыденного языка. Этот путь привел к разработке представлений о том, что в качестве фундаментальной основы господствующего миропорядка может рассматриваться такой субъективный фактор, как обычный человеческий язык.

В основе всякого учения о познании лежит идея порядка, который либо принадлежит объективному миру и отображается в мышлении, либо принадлежит мышлению и воспроизводится в мире. Вильгельм Гумбольдт обращает внимание на то, что, помимо мышления и бытия, этот порядок выражается еще и в языке. Лексический состав языка и совокупность категорий мышления, в основном, совпадают. Благодаря этому совпадению, даже человек, не подозревающий о существовании систем категориального анализа и синтеза, воспринимает мир как упорядоченную целостность уже потому, что он описывает его словами своего родного языка. Язык владеет человеком не в меньшей, а может быть и в большей мере, чем человек владеет языком и в этом отношении вполне справедливо замечание Сартра о том, что «мы являемся существами, не столько говорящими, сколько говоримыми». Культура каждого сообщества, выраженная прежде всего в его языке, отличается от культуры и языка всякого другого сообщества. Это дает все основания предполагать, что разграничительные линии, которые язык «прочерчивает» по монолиту бытия, могут образовывать миры, имеющие различные конфигурации. Такая мысль была впервые высказана в известной гипотезе о лингвистической относительности, часто называемой по имени ее авторов, — гипотезой Сепира-Уорфа. «Мы расчленяем природу, — говорит Уорф, — в направлении, подсказываемом нашим родным языком. Мы выделяем в мире явлений те или иные категории и типы совсем не потому, что они (эти категории и типы) самоочевидны... Мы расчленяем мир, организуем его в понятия и распределяем значения так, а не иначе, в основном потому, что мы — участники соглашения, предписывающего подобную систематизацию... Определить явление, вещь, предмет, отношение и т. п., исходя из природы, невозможно; их определение всегда подразумевает обращение к категориям того или иного конкретного языка». Суть гипотезы состоит в том, что организация мира нашего опыта зависит от строения конкретного языка, поэтому даже одно и то же событие может выглядеть совершенно по-разному, в зависимости от употребляемых языковых средств.

Из концепции «лингвистической относительности» следует, что субъектные группы — носители разных языков — живут в разных объектных мирах. Поэтому континуальность познавательного опыта может существовать лишь внутри субъектных групп — носителей данного языка, и лишь внутри таких групп мир представляет некоторое упорядоченное единство. Принимая эту концепцию, мы, возможно не без сожаления, вынуждены проститься с вдохновлявшей мыслителей классической эпохи надеждой обнаружить, наконец, те универсальные законы бытия и (или) мышления, которые бы сохраняли свое значение «для всех времен и народов».

По мере усиления склонности к трактовке объекта, как возникающего в результате активной деятельности субъекта, само понятие объек-

та начинает употребляться уже не столько для обозначения внешней реальности, сколько для характеристики отношения к ней со стороны человека. При этом исчезает резкая грань между внешним (объективным) и внутренним (субъективным) мирами, сливающимися в нерасчлененное единство *жизненного мира* человека, в котором уже невозможно однозначно отделить субъективность от объективности. Жизненный мир не расположен «перед» субъектом как внешний по отношению к нему объект, а представляет собой поток событий, в которых сам человек принимает непосредственное участие. Этот мир радикально отличается от всех естественно-природных образований. В нем нет ничего абсолютного, предустановленного, однозначно определенного — ничего такого, на что человек не мог бы повлиять своим свободным решением. Предметы этого мира вовлекаются в сферу познания, поскольку они имеют для нас то или иное значение: являются приятными или неприятными, угрожающими или влекущими — при этом неважно, являются они телесными или духовными. Нам важно, что они привлекают наше внимание — радуют, пугают или заставляют страдать. Поэтому под истинным бытием здесь понимается не «божественное бытие» средневековой философии или «объективная реальность» новоевропейской науки, а жизненный мир человека, где каждый находится среди вопросов и проблем, которые «достают» именно его. Жизнь дана нам, не как «картина мира», которую мы рассматриваем с позиции внимательного, но постороннего зрителя. Она брошена нам как проблема, которую мы вынуждены решать, хотим мы того или нет. Именно внезапность, непредсказуемость, открытость рассматривается как наиболее существенная черта жизни, в отличие от предельно устойчивого, рационально «спланированного» бытия традиционной философии.

Классическая традиция исходит из того, что, познавая мир, мы стремимся к тому, чтобы выделить и обозначить наиболее важное и значительное *в нем*. Но вектор гуманитарного познания имеет иную направленность — здесь наше внимание привлекает в первую очередь то, что является наиболее значительным *для нас*, а это далеко не одно и то же. То, что представляется важным с объективистской точки зрения классической науки, может быть совершенно безразличным для отдельно взятого, «вот этого» человека. Естественно, что познание субъективно организованного жизненного мира человека должно опираться на иные приемы и методы, чем те, которые были эффективными в познании объективно организованного мира классической науки.

§ 4. Методология гуманитарного познания

Методологические основания любой формы познания определяют цели и рамки поиска, способ постановки и решения поставленных за-

дач, а также критерии оценки адекватности и полноты полученных результатов. В отличие от естествознания, имеющего дело с независимыми от человека феноменами природной среды, гуманитарные науки ориентированы на сферу духа, в которой осуществляется функционирование культуры. Гуманитарий имеет дело не с объективными реалиями, а с их интерпретациями в сознании других людей. Его работа представляет собой «интерпретацию второго порядка», направленную на выявление факторов, определивших характер первичных интерпретаций. Материал, с которым непосредственно работает гуманитарий, — это внешние выражения духовного процесса, осуществленные в форме сообщений передаваемых различными участниками социальных коммуникаций. Реплики собеседника, жизнеописание реального или вымышленного лица, текст исторической хроники и даже научная статья или книга — все это может рассматриваться как виды сообщений.

Однако в выделении предметной области гуманитарного познания важна еще особая направленность интереса, поэтому специфика объекта является необходимым, но не всегда достаточным основанием для зачисления той или иной отрасли науки в разряд гуманитарных. Так филология или юриспруденция, традиционно считающиеся гуманитарными дисциплинами, не всегда могут быть безоговорочно признаны таковыми. Когда, например, филолога или юриста интересует не содержание сообщения и не мотивы, его породившие, а формальная структура текста, его исследовательский интерес оказывается связанным с интерпретацией «первого порядка». Так, например, в зависимости от интереса, одно и то же письмо Пушкина для историка литературы является феноменом духовного мира, а для специалиста по структурной лингвистике — нет. Поэтому термин «гуманитарное познание» (в его строгом смысле) следует относить не ко всем дисциплинам, имеющим дело с опредмеченными формами человеческой культуры: картинами, литературными или музыкальными текстами и пр., а лишь к тем, которые направлены на выявление мотивов и целей, стимулировавших создания подобных объектов.

Исследовательская деятельность, осуществляемая в рамках таких дисциплин, предполагает, прежде всего, внимание к способам и средствам общения. Анализ всевозможных типов диалогов является одной из важнейших тем гуманитарных исследований, поскольку именно в межличностных коммуникациях наиболее отчетливо проявляются культурные смыслы, составляющие главное содержание духовной жизни. Вообще, суть бытия духа заключается в производстве, передаче и использовании смыслов, без чего никакая человеческая активность (в том числе и утилитарно-практическая) просто не может существовать. Но тогда гуманитарное познание оказывается не частной формой наук о природе, как полагали представители классической традиции, а ос-

новой любых представлений о мире природы, о человеке и о его отношении к другому человеку и к миру в целом. Сегодня становится ясно, что сама идея существования абсолютно независимого от человека чисто объективного мира выражает лишь определенную субъективную установку. В действительности так называемые «науки о природе» изучают не природу как таковую, а то, чем она становится в результате взаимодействия с ней человека. И поскольку такое взаимодействие всегда социально организовано, то обеспечивающие эту организацию процессы общения выделяются в особую область, изучение которой становится основной задачей всего комплекса гуманитарных наук.

Интерес к общению, к диалогу предполагает обращение к проблеме понимания. В последнее время попытки обсуждения этой проблемы предпринимались и в рамках естественнонаучного познания, но не привели к каким-либо значащим результатам. Однако сам факт тематизации понимания в среде представителей «точных наук» свидетельствует о том, что область духовной сферы имеет тенденцию к расширению. Сегодня явственно обнаруживается, что демаркация наук о природе и наук о духе проходит там, где внимание исследователей направлено либо на организацию человеческих действий, либо на их результат. Таким образом, не характер человеческих действий, а способ представленности в них культурных смыслов — вот что должно определять квалификацию тех или иных видов познания в качестве гуманитарных.

С увеличением числа участников коммуникации достижение взаимопонимания становится все более сложным. Поэтому в гуманитарном познании особое значение обретает герменевтический метод, направленный на обеспечение одинаковой интерпретации передаваемых и получаемых людьми сообщений. *Герменевтика* призвана обеспечить согласование разрозненных точек зрения множества участников коммуникативного процесса, сведя их в целостную систему. Однако применение данного метода сталкивается с затруднением, известным как «герменевтический круг», который возникает из методологического требования «понимать целое на основании отдельного, а отдельное на основании целого». Иными словами, понимание общекультурного смысла определяется пониманием частных форм его выраженности, понимание которых, в свою очередь, зависит от представлений о характере всей культуры в целом. В традиционной логике рассуждение по круговой схеме считается классическим образцом логической ошибки «circulus vitiosus»[12]. Однако в науках о духе круговая схема рассуждения обусловлена самой природой гуманитарного познания, с его ориентированностью на интерпретацию «второго порядка». И если объект гуманитарного познания представляет собой «дисконтитуитет» (Фуко), то и само оно также ста-

[12] Порочный круг *(лат.)*.

новится дисконтинуальным. Волевому акту полагания ценности, который выступает как онтологическое основание нового каузального ряда, в познании соответствует акт полагания исходного смысла, благодаря которому исследователь разрывает «герменевтический круг», чтобы, войдя в него, начать новый ряд интерпретаций.

Представители наук о природе, сталкиваясь с неизвестным феноменом, не *пред*-полагают в нем наличие какого-то самостоятельного смысла. Гуманитарий, изучающий некий текст или иной культурный объект, исходит из того, что в нем содержится смысл, заложенный другим человеком. Этот смысл имеет не сугубо индивидуальный характер, а представляет частную форму выражения социокультурной системы ценностей. Поэтому выход из круга достигается только посредством диалога. Процесс понимания представляет собой многоступенчатый переход от целого к части и от части назад к целому. Переход, реально проявляющийся в выдвижении гипотез о предполагаемом смысле, формулировке вопросов, позволяющих проверить справедливость гипотез, оценке корректности и адекватности получаемых ответов и т. д. Понимание, таким образом, есть создание какого-то общего для всех участников коммуникации смысла.

Все гуманитарные дисциплины, несмотря на множество специфических различий, так или иначе связаны с выявлением и анализом подобных смыслов. Философия или филология, гуманитарная психология или «биографический анализ» — все они представляют попытки фиксации процессов самоосмысления носителями определенных культур накапливаемого ими опыта социальной деятельности. В этом смысле различные разделы естествознания в большей степени изолированы друг от друга. В гуманитарной же сфере взаимообусловленность различных ее разделов обнаруживается максимальным образом. Обратившись, например, к философии, как одной из наиболее типичных гуманитарных дисциплин, мы увидим, что вся она представляет собой диалог авторов, как современников, так и тех, которые разделены сотнями и тысячами прошедших лет. Поэтому понимание любой собственно гуманитарной дисциплины не будет полным, если ограничиться изучением взглядов отдельного автора вне связи его идей с концепциями оппонентов и последователей. Содержание каждой из гуманитарных наук выявляется и раскрывается лишь по мере ее вхождения в общий фонд человеческой культуры. Вот почему одной из методологических особенностей гуманитарного познания является широкое применение средств системно-исторического анализа.

Системно-исторический подход позволяет продемонстрировать единство и целостность самосознания человеческой культуры. Конечно, можно, скажем, обсуждать философские идеи Сократа или Хайдеггера вне их связи друг с другом. Тогда внимание исследователя бу-

дет обращено на особенности какого-то частного особенного подхода к решению проблемы. Но общий характер самой проблемы останется невыявленным. Системно-исторический подход позволяет понять, что от Сократа через Декарта и Гуссерля, к поискам современных авторов — протягивается единая цепь интеллектуальных усилий. Выделение общей проблемы превращает разрозненные концепции и программы в последовательные фазы общего процесса самопрояснения культурного сознания человечества. И в качестве такой стержневой для всех названных авторов может быть указана проблема соотнесения внутреннего состояния человека с языковыми средствами его выражения вовне.

Эффективность диалога, успешность взаимопонимания его участников определяются тем, насколько адекватно внутренние психические состояния каждого из них выражаются во внешних формах, с помощью которых осуществляются акты социальной коммуникации. Следовательно, философия неизбежно оказывается связанной как с материалами психологических исследований, так и с результатами изучения языковой представленности мыслительного содержания. Тем не менее, в истории и психологии, и филологии можно обнаружить тенденции, обусловившие их методологическое сближение с науками о природе. Ориентируясь на поиск объективных оснований производимого ими знания, представители упомянутых наук постепенно отрывались от того материала, на котором возникали их дисциплины. В результате сам процесс социокультурного общения, в ходе которого только и проявляется глубинная сущность неразрывно связанных между собой языка и мышления, надолго выпал из поля зрения специалистов, предпочитавших изучение физиологических основ психических явлений или структурных особенностей языков разного типа. Только с конца 60-х годов начало оформляться направление так называемой «гуманитарной психологии», ориентированной на изучение не отдельно взятых психофизиологических функций, а на выявление законов функционирования «целостной личности».

Интерес к личности неизбежно связан с исследованием форм проявления ее духовной жизни. Внимание к эмоционально-волевой составляющей человеческой психики, выделение «мира личных смыслов» обусловили все большую нагруженность психологических концепций материалом, идущим от клинического психоанализа или от разделов педагогики, исследующих становление детской психики. Так все уровни межчеловеческой коммуникации вновь стали входить в поле зрения современной психологии. Мотивы тех или иных форм человеческого поведения, направленность (интенциональность) сознания, конкретный человеческий интерес — подобные

темы все больше определяют средства и способы теоретического исследования в этой области. И такие традиционные формы философского поиска как герменевтика и феноменология ныне обретают новый смысл, погружаясь в реальные контексты анализа духовной жизни конкретных людей.

Сходные процессы происходят сегодня и в науках о языке. Выдвигая в центр внимания не язык как таковой, а его функционирование в процессах общения людей, современная лингвистика, например, соединяется с таким разделом логического анализа, как «прагматика», делая непосредственно изучаемым объектом речевой акт, существующий не сам по себе, а в качестве элемента общения. Следовательно, и в данном случае на первом месте оказывается диалог, опосредствующий все виды социокультурной деятельности. На пересечении логики и лингвистики уже сложился специальный понятийный аппарат, позволяющий явно анализировать такие уровни духовной жизни людей, о которых раньше в этих науках речь и не шла. Достаточно указать на выделение внутри речевого акта таких его составляющих, как побудительный мотив, намерение, ожидание ответной реакции и т. д. Все это позволяет констатировать, что в современной науке явственно намечается сдвиг в сторону гуманитаризации познания, ориентирующегося не на абстрактные схемы «сущности человека», а на реальные формы, в которых действительно проявляется духовный мир людей, всегда выступавший главной темой гуманитарного познания на всех стадиях его существования.

Литература:

1. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988.
2. Полани М. Личностное знание. М., 1985.
3. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре // Культурология, XX век. М., 1995.
4. Рикер П. Конфликт интерпретаций. М., 1995.
5. Хайдеггер М. Время картины мира // Время и бытие. М., 1993.
6. Хюбнер К. Критика научного разума. М., 1994.
7. Фейерабенд П. Против методологического принуждения // Избранные труды по методологии науки. М., 1986.
8. Уорф Б. Наука и языкознание // Новое в лингвистике. М., 1960.
9. Фуко М. Слова и вещи. СПб., 1994.
10. Ясперс К. Духовная ситуация времени // Смысл и назначение истории. М., 1991.

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ
В ЗАЩИТУ ФИЛОСОФИИ

Древняя Греция явилась родиной и демократии, и философии. И это неслучайное совпадение: только демократический режим способен породить подлинно великую философию и только философия способна оберегать демократический режим от вырождения, вдыхая в него все новые и новые силы. Именно величественная древнегреческая философия явилась главной причиной того, что по длительности существования демократического строя Древняя Греция до сих пор не знает себе равных.

Философия есть духовная основа демократии. Будучи знанием о мире, пропущенном через душу человека, она может продуктивно существовать только в плюралистическом режиме. От идеи Сократа, что каждый человек имеет право на свое собственное суждение, даже если оно не совпадает с мнением большинства, и до утверждения Вольтера, что он готов жизнь отдать за то, чтобы его оппонент, взгляды которого он не разделяет, мог их открыто высказывать — вся философия зиждется на глубоком уважении к достоинству личности, его праву на собственное мнение. Именно поэтому демократические режимы, а также режимы, претендующие на то, чтобы их считали демократическими, как правило, благосклонно относятся к философии. Режимы же антидемократические к философии по тем же причинам относятся прямо противоположным образом.

Поучительна судьба философии в истории нашего Отечества. Философскому образованию в истории нашей Отчизны не везло испокон веков. Появившись позже всех в Европе, оно никогда не получало бесспорного признания. Начало университетского философского образования было положено вначале в Санкт-Петербургском (1724 г.), затем в Московском университете (1755 г.). С конца 30-х годов XIX века университетским профессорам предоставляется право следовать любой философской системе. После периода широкого внедрения философии, когда мы тем самым догоняли Европу, наступил глубокий кризис, вызванный недоверием к философии, в которой видели источник смуты и крамолы. Министр народного образования светлейший князь Ширанский-Шахматов нашел, что философия лишь «умы калечит», «революционеров плодит», и в 1850 г. философию надолго исключили из системы образования.

Победа Октября поначалу привела к активизации философской мысли. В 1919 г. в Москве Н. Бердяев создал «Вольную академию ду-

ховной культуры», куда вошли С. Франк, Ф. Степун, А. Белый и другие деятели науки и культуры. В Петрограде возникло «Вольное философское общество». Ими издавались журналы «Мысль» и «Мысль и слово». В 1922 г. начал выходить журнал «Под знаменем марксизма», вокруг которого создавалось общество воинствующих материалистов-диалектиков во главе с А. Дебориным. В первые послереволюционные годы монополии на истину не было ни у одной из сторон, и в это время активно разрабатывали свои идеи и публиковались как немарксистские философы, так и видные теоретики-марксисты: Н. Бухарин, А. Богданов, Л. Аксельрод.

В 1921 г. философия как учебный предмет возродилась, но только в вузах. Преподавателей для нее готовили в Институте красной профессуры, а содержание ее в основном сводилось к историческому материализму. (Первый учебник «Теория исторического материализма. Популярный учебник марксистской социологии» был написан Н. Бухариным в этом же году). Вскоре философский плюрализм вступил в противоречие с идеологией пролетарской диктатуры, и начался разгром философских школ. В 1922 г. были высланы за границу знаменитые русские философы немарксистской школы. В 1931 г. смертельный удар был нанесен и гораздо более лояльному к властям обществу материалистов-диалектиков. Завершился разгром философии в 1938 г. в связи с выходом печально известного «Краткого курса истории ВКП (б)».

В 1956 г., после XX съезда КПСС, философия как учебная дисциплина снова восстанавливается. Но после 1991 г. целесообразность преподавания философии студентам и аспирантам и даже нужность самой этой дисциплины были поставлены под сомнение.

Трудно поверить, что на рубеже XXI в. кому-то нужно объяснять необходимость философской подготовки молодых научных кадров, в том числе в стенах академических учреждений. Но, может, и действительно этого не нужно, не до философии теперь нашим будущим академикам Российской академии. Не Капиц же там, наверное, готовят, для которых диалектика «как бы является скрипкой Страдивариуса, самой совершенной из скрипок, но, чтобы на ней играть, нужно быть музыкантом и знать музыку», и не Эйнштейнов, для которых философия является «матерью всех научных исканий», и не Вернадских, для которых область философии «полна поэзии и фантазии». Грустно было бы, если бы это было на самом деле так.

История отношения к философии в нашем Отечестве показывает, что вопрос о ее запрещении ставился тогда, когда в политике утверждались авторитарные и тоталитарные режимы, а в науке и образовании возникала установка на догматизм. Опыт Советской России свидетельствует к тому же о том, что философы были первыми (после

помещиков и капиталистов), на кого новая власть обрушила репрессии. Позже они были применены против крестьянства («раскулачивание»), потом — против технической интеллигенции («шахтинское дело»), затем против военачальников и, наконец, против научной и художественной интеллигенции. То, что первыми в этом списке стояли философы, видимо, не случайно: философия единственная из всех наук в равной мере обращена к прошлому, настоящему и будущему, ибо предметом ее являются так называемые «вечные» вопросы. Неся в себе достижения всех эпох и народов, философия скептически относится ко всяким «абсолютным» истинам: метод иронии есть вечный способ философского освоения действительности («подвергай все сомнению»). Поэтому всякая жесткая власть, считающая свои истины абсолютными и требующая неукоснительного подчинения себе, обречена, как в случае с Николаем I, ненавидеть философию и философов. Отсюда следует, что отношение к ним является лакмусовой бумажкой подлинной демократичности, открытости властных структур конструктивной критике, а защита философии есть личное дело каждого просвещенного человека.

Как ни странно, но защищать философию приходится не только от чиновников и деятелей культуры, плохо разбирающихся в философии, но берущихся о ней судить. На Западе весь XX в. раздаются возгласы, в том числе и из уст философов, что философия умерла. И эти возгласы имеют под собой определенное основание. Философию можно сравнить с огромным волшебным зеркалом, в которое смотрится мир и в котором он сам себя познает. И это зеркало в силу ряда причин разбивается на множество разных осколков. И каждый осколок кичится свой непохожестью на другие осколки и считает себя единственным наследником и продолжателем великой философии. Но философия изначально возникала как наука о всеобщем. Интересно следующее высказывание Аристотеля о том, что бог создал мир, а философ поднялся над миром и, отодвинув бога, дерзает оценить мир, им созданный, т. е. в чем-то сравняться с самим богом.

Нынешние же западные направления философских исследований носят, как правило, частный, прикладной характер, никак не претендующий на осмысление мира в целом: философия жизни, философия естествознания, философия практики, философия бессознательного, философия науки, философия техники, философия языка, философия свободы и т. д.

Положения о смерти философии в последнее время стали появляться и в отечественной литературе. Но это происходит уже по другим причинам: многие философы, еще недавно считавшие себя марксистами, растерялись в новых условиях, не смогли найти себя и сво-

его места в общемировой философии. И философию как науку о всеобщих характеристиках мира подменили культурологией, историей философии и т. п.

Мы считаем, что слухи о смерти философии, хотя они и имеют под собой некоторые основания, явно преувеличены. Мы убеждены, и весь мировой опыт об этом свидетельствует, что философию нельзя ни отменить, ни запретить. Убить философию, значит — убить человека. Не случайно в XX в. стало модным говорить о смерти философии и о смерти человека одновременно. Философия отвечает жизненно важным характеристикам человека, без философии Человек в высшем смысле этого слова может не состояться. Когда погибла мифология как главное творение духа человека того времени, духовная жизнедеятельность человека четко разделилась на два направления: научное (все науки) и вненаучное (искусство, религия, мораль, жизненный опыт и т. п.). И только одна философия сохранила в себе и то и другое: научно-рациональную компоненту и творческое вдохновение. Только философия адекватна целостной природе человека, у которого одно полушарие приспособлено для научно-рациональной деятельности, а другое — для эмоционально-иррациональной. Вне философии, без нее человек обречен на односторонность, на превращение в безликий элемент толпы, об опасности чего все более решительно заявляют духовные авторитеты нашей эпохи.

У А. П. Чехова есть интересное высказывание о любви. Он писал, что не знает, что это такое: или это остаток чего-то великого, грандиозного, что когда-то было на Земле, или же это намек на что-то недосягаемо прекрасное, что когда-то утвердится на нашей Земле. В перефразированном виде слова эти могут быть отнесены и к философии: она является остатком чего-то грандиозного, величественного, что было создано в ту эпоху, когда именно философы выступали верховными арбитрами в спорах по важнейшим вопросам бытия и когда профессия философа считалась наипрестижнейшей. И в то же время философия безусловно вновь завоюет лидирующее положение, когда человечество начнет практически осваивать космическое пространство и будет обнаружено, что именно у философов хранится самое достоверное и важное знание о мире в целом. Поэтому перед нынешним поколением философов и людей, причастных к философии, профессионально ее изучающих, стоит задача сохранения священного сосуда — философии, в котором хранится накопленная веками высшая человеческая мудрость.

Но дело не только в том, что философия является самым важным идеологическим фундаментом демократии, что она является основной панацеей против обезличивания человека, превращения его в ро-

бота, она, кроме того, будучи квинтэссенцией культуры, является наиболее ярким и полным выражением души народа. Национальная идея может быть выражена только в философии и нигде больше. Поэтому значение ее в переломные периоды (а наша страна как раз переживает сейчас такой период) многократно возрастает.

Дело в том, что само наличие философии является решающим показателем фундаментальности культуры и предельной степени ее развития. Только некоторые типы цивилизаций обладали духовным потенциалом, способным вывести свойственную им культуру на уровень философской формы реализации. Именно такие культуры мы признаем фундаментальными, базовыми, и когда эта фаза достигается, мы видим цивилизацию в состоянии высшего и полного проявления ее культурной жизнедеятельности. Тем не менее весьма значимо, что только для ограниченного круга наций и обществ историей представлена возможность выразить себя во всех основных формах культурной деятельности, в том числе в философии. Далеко не каждый народ способен в своем развитии достичь уровня своей духовной самореализации в форме философии. Это не ставит под сомнение их самоценность и достоинство, поскольку механизмы культурной компенсации позволяют народу пережить интенсивность культурной жизни в иных формах, чем философия. И русский народ принадлежит к их числу.

Здесь мы подошли к общественно и этически важному вопросу о самоопределении отечественного философа, его социальной и нравственной ответственности. И в общем картина не очень благополучная. В традициях нашей страны всегда было характерно, что власть предержащая стремилась создать послушную себе идеологическую машину. И хотя имеет место множество примеров духовного непослушания, протеста, даже вызова, в целом они с этой задачей справлялись. Русская интеллигенция оказывалась способной как самые поразительные подвиги самопожертвования ради общественного блага и в защиту поруганного человека, так и на столь же крайние формы угодничества, прислужничества и духовного пресмыкательства, проявляющиеся в дисциплинированном шарахании из крайности в крайность, когда эти шарахания санкционировались сверху.

Советский период преподнес нам много примеров и уроков того и другого поведения. Разложение коммунистического режима затрагивало и философию. Она все более формально выполняла свою идеологическую функцию, поэтому неудивителен столь быстрый переход от моноидеологической ситуации к духовному плюрализму. В условиях свободного развития мысли шелуха официальной символики и лишенных смысла положений должна была слететь, кора мертвых идей отпасть. Так оно отчасти и произошло. Но вместе с тем ощуща-

ется исподволь утверждаемая линия на принуждение к единообразию в несколько ином смысле. Упомянутая нами программа идейного перевоспитания, преследовавшая цель чистки преподавателей высшей школы, служит наглядным примером попыток создать идеологическую базу нового режима.

Известны и другие «оригинальные» предложения «оздоровить» философскую ситуацию. Например, предложение извлечь комплекс философских и социальных дисциплин из образовательных программ средней и высшей школы на время, пока они не будут полностью переделаны, переосмыслены и признаны пригодными для целей нового общества. Проект удивителен не тем, что он принципиально невыполним, а тем, что высказан людьми, чей высокий научный авторитет неоспорим. Поэтому трудно представить, какие последствия могла бы вызвать подобная насильственная стерилизация нашей культуры. Высказывается и предложение философии укрыться от мира, уйти в катакомбы, где в тиши от треволнений этого суетного мира вызреть и явить себя нашему человеку уже в преображенном виде. Все вместе эти точки зрения свидетельствуют, сколь непросто положение нашей философии, какие драматические изменения она переживает и как порой трагически все это осмысливается ее представителями. Покушение властвующих элит на свободу философии позволяет предположить, сколь труден и долог будет ее путь к обретению своего достойного положения.

И тем не менее, как бы ни противоречива была духовная история нашего общества, оно принадлежит к небольшому числу тех, которые в развитии своей культуры вышли на ее высшую форму — философию. К положительным фактам последних лет можно отнести возрастающий интерес к философии со стороны молодежи, обилие философской и духовной литературы на книжных рынках. И это является подтверждением того, что идейный плюрализм стал свершившимся фактом, он необратим и духовная терпимость постепенно становится нормой научной жизни.

АВТОРЫ:

1. Алексеев Б. Т. — кандидат философских наук, доцент кафедры философии науки и техники философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета (СПбГУ).

2. Алябьева З. С. — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Санкт-Петербургского государственного аграрного университета (СПбГАУ).

3. Бурень В. М. — доктор биологических наук, профессор, зав. кафедрой физиологии и биологии растений СПбГАУ.

4. Бусов С. В. — кандидат философских наук, доцент кафедры философии и политологии Санкт-Петербургской государственной академии ветеринарной медицины.

5. Василькова В. В. — доктор философских наук, доцент кафедры общей социологии факультета социологии СПбГУ.

6. Гусев С. С. — доктор философских наук, профессор кафедры философии Санкт-Петербургского отделения Академии наук РФ.

7. Зобов Р. А. — доктор философских наук, доцент кафедры философии науки и техники философского факультета СПбГУ.

8. Зобова М. Р. — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Санкт-Петербургского государственного университета телекоммуникаций им. проф. М. А. Бонч-Бруевича.

9. Каган М. С. — доктор философских наук, профессор кафедры философии культуры и культурологии философского факультета СПбГУ.

10. Кальной И. И. — доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой социальных наук Санкт-Петербургского юридического института Генеральной прокуратуры России.

11. Кармин А. С. — доктор философских наук, профессор кафедры психологии и социологии Санкт-Петербургского государственного университета путей сообщения.

12. Липский Б. И. — доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой онтологии и теории познания философского факультета СПбГУ.

13. Лушпенко К. А. — кандидат философских наук, доцент кафедры философии СПбГАУ.

14. Номоконов В. Н. — кандидат технических наук, доцент кафедры радиосистем Санкт-Петербургского электротехнического университета.

15. Обухов В. Л. — доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии, декан гуманитарно-педагогического факультета СПбГАУ.

16. Оропай А. Ф. — кандидат философских наук, доцент кафедры философии СПбГАУ.

17. Петров В. П. — доктор философских наук, профессор кафедры сексологии Санкт-Петербургской медицинской академии последипломного образования.

18. Подкорытов Г. А. — доктор философских наук, профессор кафедры философии науки и техники философского факультета СПбГУ.

19. Прозерский В. В. — доктор философских наук, профессор кафедры этики и эстетики философского факультета СПбГУ.

20. Сальников В. П. — доктор юридических наук, профессор, академик, заслуженный деятель науки РФ, начальник Санкт-Петербургского университета МВД России.

21. Солонин Ю. Н. — профессор, зав. кафедрой философии культуры и культурологии, декан философского факультета СПбГУ.

22. Стельмашук Г. В. — доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии и социологии Ленинградского государственного областного университета.

23. Сугакова Л. И. — старший научный сотрудник НИИ комплексных социальных исследований при СПбГУ.

24. Хон Г. Н. — доктор философских наук, профессор, начальник кафедры философии Санкт-Петербургского университета МВД России.

25. Хулл З. — доктор философских наук, профессор, директор философского института Варминско-Мазурского университета Ольштына (Польша).

26. Чукин С. Г. — доктор философских наук, зав. кафедрой социально-гуманитарных дисциплин Санкт-Петербургского института внутренних войск МВД России.

27. Шаронов В. В. — доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии и культурологии Российского гуманитарного института при СПбГУ.

28. Щавелев С. П. — доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии Курского медицинского института.

СПРАВОЧНЫЙ МАТЕРИАЛ

ГОСУДАРСТВЕННОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ – САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ МВД РОССИИ

Санкт-Петербургский университет МВД России создан в соответствии с Постановлением Правительства Российской Федерации № 611 от 18 июня 1998 года.

Это уникальное высшее учебное заведение осуществляет подготовку научно-педагогических кадров, руководителей горрайорганов внутренних дел, сотрудников для следственных и оперативных подразделений, воспитательных аппаратов и подразделений психологического обеспечения деятельности органов внутренних дел, Государственной противопожарной службы, финансово-экономических и контрольно-ревизионных подразделений МВД России.

В настоящее время начальником Санкт-Петербургского университета МВД России является Сальников Виктор Петрович. Родился 14 сентября 1946 года в с. Колояр Вольского района Саратовской области. В 1973 г. окончил Высшее политическое училище МВД СССР и в том же году — Всесоюзный юридический заочный институт. В 1968—1969 гг. проходил службу в должности оперуполномоченного отдела БХСС г. Куйбышева. С 1969 по 1992 г. служил в ВПУ МВД СССР, пройдя путь от слушателя до начальника кафедры уголовного и гражданского права. В 1992—1997 гг. — заместитель начальника Санкт-Петербургского юридического института МВД России по научной работе. В 1997—1998 гг. — заместитель начальника Санкт-Петербургской академии МВД России по научной работе. С 1998 г. — начальник Санкт-Петербургского университета МВД России.

Генерал-лейтенант милиции.

Доктор юридических наук. Профессор. Заслуженный деятель науки Российской Федерации (1998 г.). Почетный сотрудник МВД России.

Вице-президент Российского союза юристов. Вице-президент Российской академии юридических наук. Вице-президент Академии проблем безопасности, обороны и правопорядка. Член Экспертного совета ВАК России по праву и политологии. Член Экспертно-консультационного Совета при Председателе Счетной палаты Российской Федерации. Член аттестационной коллегии Министерства образования Российской Федерации. Член секции государственно-правовых дисциплин Методического центра профессионального образования и координации научных исследований Главного управления кадров МВД России. Председатель ученого совета Санкт-Петербургского университета МВД России. Председатель двух диссертационных советов по присуждению ученой степени доктора наук в Санкт-Петербургском университете МВД России. Член диссертационного совета по присуждению ученой степени доктора наук в Северо-Западной академии государственной службы. Действительный член (академик) Российской академии естественных наук. Действительный член (академик) Международной академии информатизации. Действительный член (академик) Международной академии наук экологии и безопасности жизнедеятельности. Действительный член (академик) Международной академии акмеологических наук. Действительный член (академик) Национальной академии ювенологии. Действительный член (академик) Санкт-Петербургской инженерной академии. Член-корреспондент Российской академии ракетных и артиллерийских

наук. Почетный профессор Московской академии экономики и права. Председатель редакционных советов федерального научного журнала «История государства и права» и научно-теоретического журнала «Вестник Санкт-Петербургского университета МВД России». Член редакционного совета общественно-правового и научно-технического журнала «Защита и безопасность». Победитель международного конкурса «Человек года» в номинации «Юрист года — 2001». Включен в международное издание Кембриджского университета «Выдающиеся люди XX века».

Автор более 700 научных и учебно-методических трудов. Один из руководителей и участников ряда научных исследований по заказу МВД России, администрации Санкт-Петербурга и Ленинградской области. Руководил авторским коллективом по разработке концепции и программ борьбы с организованной преступностью в Санкт-Петербурге и Ленинградской области. Является основоположником нового для отечественной юриспруденции научного направления, связанного с разработкой проблем правовой культуры и путей ее формирования. Автор и руководитель проектов серии изданий «Русская философия права: философия веры и нравственности: Антология», «Право и экономика», «Право и медицина», «Классики истории философии права», «Полицеистика: прошлое, настоящее, будущее», «Общество и наркомания: социальная опасность» и др. При его научном консультировании было подготовлено более 20 докторов наук и под научным руководством — свыше 150 кандидатов наук.

Университет является правопреемником старейших учебных заведений страны, имеющих свою многолетнюю, овеянную славой историю и ведет свое начало от образованной в октябре 1944 г. Центральной школы НКВД СССР.

Ежегодно слушателями и курсантами университета становятся несколько тысяч человек, имеющих среднее, среднее специальное и высшее образование. Обучение более 25 тысяч курсантов и слушателей ведется на 8 факультетах в Санкт-Петербурге. Филиалы университета функционируют в городах Великом Новгороде, Мурманске, Петрозаводске и Пскове.

Подготовка кадров ведется по 7 основным специальностям. Вуз осуществляет подготовку, переподготовку и повышение квалификации специалистов для органов внутренних дел, Государственной противопожарной службы, финансово-экономических и контрольно-ревизионных подразделений системы МВД России. В специализированных группах готовятся также специалисты для ГИБДД МВД России, УБНОН и других служб и подразделений органов внутренних дел, по раскрытию преступлений в сфере компьютерной информации, с углубленным знанием иностранных языков. На специальном факультете университета, помимо этого, ведется подготовка студентов по 18 различным специальностям.

В университете обучаются офицеры, имеющие опыт практической работы и лица, впервые поступившие на государственную службу в МВД России.

Учебный процесс обеспечивают 46 кафедр.

Главным условием качественной подготовки выпускников университета является научный потенциал вуза. Сегодня в университете работают 9 академиков, 150 докторов наук и более 440 кандидатов наук, свыше 165 профессоров и 280 доцентов, что позволяет успешно решать задачи по подготовке высококвалифицированных специалистов для органов внутренних дел.

К педагогической деятельности привлечены известные ученые — академики, доктора наук, профессора Санкт-Петербурга. Среди них удостоенные высоких званий «Заслуженный деятель науки Российской Федерации» — Н. А. Беляев, В. Г. Булавчик, В. Л. Васильев, И. А. Возгрин, Б. В. Волженкин, А. В. Зиновьев, В. Г. Евграфов, М. П. Ирошников, Я. С. Киселев, Г. С. Никифоров, В. В. Орехов, И. Ф. Покровский, А. С. Поляков, В. П. Сальников, В. А. Сапрыкин, В. Д. Сорокин, Н. А. Чечина, А. И. Чистобаев; «Заслуженный работник высшей школы Российской Федерации» — В. С. Бурданова, М. Ю. Гутман, Ю. Ф. Ильин, Н. С. Калейник, Х. Х. Лойт, В. С. Олей-

ников, В. Я. Слепов, К. Н. Хабибулин, В. И. Хальзов, В. В. Шарая; «Заслуженный юрист Российской Федерации» — А. И. Александров, Н. П. Берестовой, В. Ю. Владимиров, И. А. Возгрин, П. П. Глущенко, В. М. Егоршин, А. Г. Крамарев, С. В. Осипов, В. И. Павлов, В. Г. Петухов, И. Ф. Покровский, В. И. Рохлин, Н. И. Уткин, В. В. Шарая, Н. Г. Янгол; «Заслуженный изобретатель Российской Федерации» — Ю. В. Гальцев; «Заслуженный врач Российской Федерации» — Г. П. Лаврентюк, В. П. Сементинов; «Заслуженный тренер СССР» — М. У. Таджиев; «Почетный сотрудник МВД России» — С. В. Осипов, В. Г. Петухов, В. П. Сальников; «Заслуженный работник МВД России» — В. А. Маркелов, Д. В. Ривман, А. Т. Скилягин; «Заслуженный работник культуры Российской Федерации» — И. Ф. Покровский, «Почетный работник прокуратуры Российской Федерации» — В. И. Рохлин; «Почетный доктор Кембриджского университета (Великобритания)» — А. А. Нестеров; «Почетный доктор Аббердинского университета (Шотландия)» — Б. А. Старков.

Примером высокой квалификации преподавательского состава университета является размещение автобиографий профессоров Сальникова В. П., Ростова К. Т., Нестерова А. А. и доцента Акимова М. Н. в международных изданиях «2000 выдающихся ученых XX века» и «Выдающиеся люди XX века».

При обучении специалистов в университете широко используется отечественный и зарубежный опыт подготовки сотрудников правоохранительных органов. С августа 1998 года по сентябрь 2002 года университет посетило более 70 иностранных делегаций из США, Великобритании, Германии, Франции, Швейцарии, Финляндии, Швеции, Португалии, Италии, Дании, Румынии, Китая, Монголии, Бельгии, Израиля, Австралии. Более 20 российских делегаций выезжали за рубеж в Германию, США, Финляндию, Польшу, Гану, Великобританию, Австрию, Бельгию, Францию, Израиль, Швейцарию, Кипр, Китай, Монголию и другие страны. Международное сотрудничество установлено с 22 зарубежными правоохранительными органами и образовательными учебными заведениями, среди них: Институт полицейской подготовки Иллинойсского университета штата Флорида, Флоридский государственный университет, Чикагский Университет (США), Школа полиции земли Рейнланд-Пфальц (Германия), Аварийно-спасательный колледж и Полицейский колледж, Школа подготовки полицейских в Тампере (Финляндия), Хендонский центр подготовки столичной полиции, Кембриджский, Портсмутский, Лэстерский Университеты (Великобритания), а также с представителями Секретной службы, Таможенной службы, ФБР, Департамента по незаконному обороту наркотиков (США), Совета Европы, Международного Комитета Красного Креста, специальным представителем Генерального секретаря ООН, руководителем Управления Верховного Комиссара ООН по делам беженцев в Санкт-Петербурге и представителями полиции из Генеральных консульств в Санкт-Петербурге.

Наиболее тесные контакты установлены с Хендонским центром подготовки столичной полиции (Великобритания), в котором прошли стажировку около 200 слушателей и курсантов университета.

Международное сотрудничество способствует повышению профессионального мастерства постоянного и переменного состава университета, который является не только образовательным учреждением, но и мощным научным центром по разработке и исследованию проблем теории и практики деятельности органов внутренних дел.

С момента образования университета его творческие коллективы участвовали в выполнении научных работ различных видов, в том числе по заказам Администрации Президента Российской Федерации, Государственной Думы Федерального Собрания Российской Федерации, Полномочного представителя Президента Российской Федерации в Северо-Западном федеральном округе, МВД России, ГУК МВД России, других Главных управлений МВД России, Правительства Санкт-Пе-

тербурга, Правительства Ленинградской области, Главного Управления МВД России по Северо-Западному федеральному округу, ГУВД Санкт-Петербурга и Ленинградской области.

Учеными университета были подготовлены:

1. Концепция укрепления правопорядка в Санкт-Петербурге на период до 2000 года;

2. Целевая программа усиления охраны общественного порядка и борьбы с преступностью в Ленинградской области на 1998-2000 гг.;

3. Проект Целевой программы развития правоохранительной деятельности в Санкт-Петербурге на 1999-2003 гг.;

4. Проект Целевой программы МВД России по повышению уровня дисциплины и законности в органах внутренних дел;

5. Основные направления психологического обеспечения деятельности личного состава органов внутренних дел и внутренних войск МВД России, включая Концепцию развития психологической службы в ОВД, проект Директивы МВД России по психологическому обеспечению оперативно-служебной деятельности, проект Положения о единой психологической службе МВД России, методические рекомендации к нему;

6. Предложения по совершенствованию содержания и методического обеспечения подготовки кадров для органов внутренних дел.

Научный потенциал и условия для творческой и исследовательской работы позволяют вести качественную подготовку ученых-юристов, педагогов, психологов и инженеров высшей квалификации. Широта научных интересов и высокий профессионализм, большой опыт научно-педагогической деятельности и владение современными методами научных исследований, постоянный поиск наиболее оптимальных путей решения современных проблем позволяют руководству университета приумножать мощный научно-педагогический потенциал вуза, обеспечивать непрерывность и преемственность образовательного процесса.

Подготовка научно-педагогических и научных кадров в Санкт-Петербургском университете МВД России осуществляется в докторантуре по девяти научным специальностям, в адъюнктуре — по двадцати научным специальностям, а также в форме соискательства.

Сегодня в адъюнктуре обучаются представители 26 образовательных учреждений МВД России и 22 территориальных органов внутренних дел из Северо-Западного, Восточно-Сибирского, Западно-Сибирского, Дальневосточного, Северо-Кавказского, Уральского, Приволжского, Центрального регионов России.

На сегодняшний день в университете функционируют 6 диссертационных советов по 7 юридическим, 6 техническим, 3 психолого-педагогическим и экономической специальностям.

В университете созданы и функционируют координационные советы по восьми научным специальностям.

С 1993 в диссертационных советах вуза было защищено около 1000 работ, информацию о которых можно найти в изданном в 2002 году в университете «Аннотированном списке диссертационных работ за 1993-2001 гг.». В настоящее время сотрудники университета ведут более 1000 диссертационных исследований.

В стенах университета получили высшее профессиональное образование или подготовили и защитили диссертации: член Совета Федерации Федерального Собрания Российской Федерации В. И. Федоров, депутаты Государственной Думы А. И. Александров, П. В. Анохин, А. Г. Баскаев, В. В. Володин, И. Ю. Динев, А. А. Карелин, председатель Счетной палаты РФ С. В. Степашин, губернатор Ставропольского края А. Л. Черногоров, начальник Московского университета МВД России В. Я. Кикоть, первый заместитель директора НИИ Генеральной про-

куратуры РФ В. Н. Лопатин, заместитель Генерального прокурора РФ, Главный военный прокурор А. Н. Савенков, прокурор Санкт-Петербурга И. И. Сыдорук, депутат Законодательного собрания Санкт-Петербурга М. Н. Бродский, известный государственный и политический деятель С. М. Шахрай, Герой Советского Союза полковник милиции М. И. Исаков и многие другие.

В 1999 г. впервые в отечественной научной практике в диссертационном совете университета успешно защитили диссертации на соискание ученой степени кандидата юридических наук зарубежные специалисты — директор полицейского департамента Иллинойсского университета США Рональд Свон и начальник института подготовки полицейских того же вуза Майкл Чарльз.

С 1998 по сентябрь 2002 года в университете было проведено более 150 научно-практических конференций и семинаров, из них более 20 крупных международных, в которых приняли участие более 5000 участника, включая зарубежных представителей. В ходе проведения указанных мероприятий было подготовлено более 3500 докладов и выступлений, большинство из которых впоследствии были опубликованы.

Проводимые научные форумы отличаются высоким уровнем состава участников и профессионализмом обсуждения научных и практических проблем деятельности органов внутренних дел, внутренних войск и всей правоохранительной системы России. Выработанные в ходе конференций и семинаров предложения и рекомендации используются в правоохранительной и законотворческой деятельности.

В 1999 году 6 научных работ членов слушательского научного общества были признаны призерами в конкурсе на лучшую научную работу по международному гуманитарному праву и праву прав человека в соответствии с программой сотрудничества между Министерством внутренних дел Российской Федерации и делегацией Международного Красного Креста в Российской Федерации.

По результатам очередных открытых конкурсов на лучшие научные работы среди студентов по естественным, техническим и гуманитарным наукам в высших учебных заведениях Российской Федерации в 2000 году курсант Бабарыкин П. В., а в 2001 году слушатель Левченкова Е. А. награждены медалями Министерства образования РФ «За лучшую научную студенческую работу».

На конкурсе команд вузов МВД России и МВД Беларуси по международному гуманитарному праву прав человека «Профессионал будущего — 2001», в котором приняли участие восемь команд, команда университета завоевала первое место, показав высокий уровень теоретических знаний и твердые практические навыки.

Результаты научных исследований находят свое воплощение в издаваемой университетом научной литературе. Наиболее значительными работами, выпущенными в свет в 1999-2002 гг., являются серии: «Классики русской философии права», «Классики истории и философии права», «Мир культуры, истории и философии», «Мир медицины», «Учебники для вузов. Специальная литература», «Общество и наркомания: социальная опасность», «Наркомания в армии (социологический анализ)», «Национальная безопасность России: конституционное обеспечение», «Безопасность человека и общества», «Спецтехника органов внутренних дел», «Криминалистика: вчера, сегодня, завтра», «Теория и практика оперативно-розыскной деятельности», «Современная кадровая политика и органы внутренних дел«, «Полицеистика: прошлое, настоящее, будущее«, «Право и экология«, «Внутренние войска и органы внутренних дел России«, «МВД России — 200 лет«, «Дневники XX века«, «Сокровищница российской юриспруденции«, «Пожарная безопасность«, «Личность и право«, «Правоохранительные органы: педагогические аспекты профессиональной деятельности«, «Безопасность жизнедеятельности и частные охранные предприятия« (автор и руководитель проектов В. П. Сальников); монографии: А. В. Горожанин «Кадры органов внутренних дел: современные проблемы

обеспечения», «Государство и полиция», Н. И. Хабибулина «Государственная идеология и язык закона», А. Г. Черненко «Общероссийская национальная идеология и государственность», А. И. Числов «Профессионализм и деятельность сотрудников милиции», В. П. Сальников «Муртаза Рахимов: державник или удельный князь», В. П. Камышанский «Ограничения права собственности», Г. П. Ермолович «Население и полиция: противостояние преступности в США», Ш. М. Нурадинов «Организованная преступность на транспорте: теоретико-криминологический и прикладной анализ», В. А. Сергевнин «Кадровое обеспечение полиции США», А. М. Ефремов «Оперативно-розыскная деятельность и личность», И. В. Мухачев «Актуальные проблемы гомеостазиса российской правовой системы», Л. Б. Смирнов «Права человека и пенитенциарные учреждения: теоретико-правовое исследование», С. В. Васильев, С. О. Мирочник «Частное и публичное право в правовой системе России», С. В. Васильев «Частное и публичное право в России: историко-теоретический анализ», О. В. Лукичев «Детоубийство: уголовно-правовая и криминологическая характеристика», А. А. Тайбаков «Проблемы предупреждения и профилактики корыстной преступности», «Корыстная преступность: правовые и философские проблемы контроля», «Личность преступника и жертвы корыстных посягательств (опыт криминологического и социологического исследования)», А. В. Горожанин «Государство и полиция», А. И. Каплунов «Применение и использование сотрудниками милиции огнестрельного оружия: теория и практика», Р. Ф. Исмагилов, В. П. Сальников, С. В. Степашин «Экономическая безопасность России: концепция — правовые основы — политика».

Большое внимание уделяется также обеспечению образовательного процесса учебной и методической литературой. В 1998-2002 гг. профессорско-преподавательским составом университета было подготовлено и издано более 400 учебников и учебно-методических пособий. Среди них учебники «Криминология» (коллектив авторов, под ред. В. Н. Бурлакова, В. П. Сальникова, С. В. Степашина, 1998-1999); «Философия» (И. И. Кальной, В. П. Сальников, Х. С. Гуцериев, 1998); «Реалистическая философия» / Под общ. и науч. ред. В. Л. Обухова и В. П. Сальникова, 1999; «Философия» (для юридических вузов) / Под ред. В. П. Сальникова, В. П. Федорова, Г. Н. Хона, 1999; «Основы оперативно-розыскной деятельности» / Под ред. В. Б. Рушайло, 2000; «Социология» (В. П. Сальников, С. В. Степашин, В. В. Лысенко, К. Т. Ростов, 2000); «Основы педагогической психологии высшей школы МВД России» (В. П. Давыдов, В. П. Сальников, В. Я. Слепов), 2000; «Логика» / Под ред. В. П. Сальникова, А. Ф. Назаренко, Э. Ф. Караваева, 2001; «Экономическая безопасность Российской Федерации» / Под общ. ред. С. В. Степашина, 2001. В 2-х частях; курсы лекций «Оперативно-розыскная деятельность органов внутренних дел» (Общая часть. Введение в курс оперативно-розыскной деятельности); «Криминология и профилактика преступлений»; «Уголовное право Российской Федерации. Общая часть» / Под общ. ред. В. П. Сальникова, авторами которых являются ведущие ученые-юристы Москвы, Санкт-Петербурга, Нижнего Новгорода, Рязани, Махачкалы. Изданы библиографии «Государственное (конституционное) право Российской Федерации: библиографический указатель» (В. В. Бородин, И. И. Мушкет, Н. И. Уткин, 1998); «Полицейское (административное) право Российской Империи: опыт юридической библиографии» (О. Т. Гундарин, И. И. Мушкет, Е. Б. Хохлов, 1999); альбомы схем: Основы конституционного (государственного) права России (основные термины, определения и схемы); Уголовное право. Общая часть; Основные закономерности экономической теории; Российское предпринимательское право; Основы права и государства; Административная деятельность органов внутренних дел; История отечественного государства и права в схемах и таблицах; Криминалистика: схемы и терминология; Политология в таблицах, схемах и понятиях; Информатика и математика; Экономическая теория в схемах и графиках; Ос-

новы ораторского искусства; Уголовный процесс; История государства и права зарубежных стран; Муниципальное право; История органов внутренних дел; Социология; оригинальные издания: Чарльз М. Т. «Профессиональная подготовка сотрудников полиции (милиции) США и России»; Свон Р. Д. «Эффективность правоохранительной деятельности и ее кадровое обеспечение в США и России»; «Следы преступления и их криминалистическое исследование» (коллектив авторов: Александров А. И., Неробеев А. А., Петухов В. Г., Шайтанов А. В. / Под общ. ред. В. П. Сальникова); «Федеративная Республика Германия» / Под общ. ред. В. Б. Рушайло; «Первый и последний день войны: Сборник воспоминаний участников Великой Отечественной войны»; Модзалевский Л. Н. «Очерки истории воспитания и обучения с древнейших времен до наших времен». В 2-х частях / Под общ. ред. В. П. Сальникова; Шаблов Н. Н. «Сквозь огненные метели. Страницы истории работников пожарной охраны» и мн. др.

В 2001 году учебник «Социология» и учебное пособие «Экономика пожарной безопасности» на конкурсе МВД России заняли соответственно 1-е и 2-е места, а их авторские коллективы за высокий научно-методический уровень подготовки изданий награждены Почетными грамотами Министерства внутренних дел.

Особое внимание уделяется практической реализации результатов научных исследований, воплотившихся в изданиях сборников «Взаимодействие правоохранительных органов и экспертных структур при раскрытии тяжких преступлений» (в 3-х частях), «Проблемы правонарушений несовершеннолетних и пути их решения», «Психолого-педагогическая подготовка сотрудников ОВД», «Теория и практика криминалистического оружиеведения»; книги «Вопросы работы правоохранительных органов по раскрытию и расследованию серийных преступлений против личности и убийств по найму».

В связи с подготовкой к 200-летию МВД России редакционно-издательским советом университета и организационным комитетом по подготовке к празднованию юбилея учреждена специальная рубрика «МВД России — 200 лет», в рамках которой изданы книги: А. В. Борисов «Министры внутренних дел России. 1802 — октябрь 1917», «Министерство внутренних дел: страницы истории (1802—2002 гг.)» / Под общ. ред. В. П. Сальникова, «Министерство внутренних дел России: 1802—2002. Исторический очерк» в 2-х томах, вышел в свет ряд книг, посвященных различным аспектам деятельности органов внутренних дел: В.И. Федоров «Кадровое обеспечение системы МВД России: современные проблемы»; Н.А. Синькевич «Городская реформа 1870 года и ее реализация в Санкт-Петербурге (историко-правовой аспект)»; И. Е. Романов «Пожарная охрана в дореволюционной России»; А. И. Александров, М. Я. Айнбиндер, В. В. Афанасьев и др. «Наркотики в России: преступления и расследование»; Х. С. Гуцериев, В. П. Сальников, С. В. Степашин, В. П. Федоров, А. И. Худяк «Человек и правоохранительная деятельность»; В. М. Шамаров, Х. Х. Лойт «Воспитательная работа с личным составом органов внутренних дел»; С. С. Бородин, П. В. Иванов, Ф. Ф. Оськин «Административная деятельность органов внутренних дел» и др.

Важное место в пропаганде достижений отечественной и зарубежной науки и техники, освещении результатов прикладных исследований и передового опыта в правоохранительной сфере, распространении информации о научно-исследовательской деятельности занимает научно-теоретический журнал «Вестник Санкт-Петербургского университета МВД России». Журнал является крупным научно-теоретическим периодическим изданием, который высоко оценивается научной общественностью, а опубликованные на его страницах научно-теоретические статьи, материалы «круглых столов» и конференций не только позволяют вести научные дискуссии, но и способствуют росту педагогического мастерства сотрудников университета.

Санкт-Петербургский университет МВД России — это головная научная организация по разработке проблем совершенствования кадровой и воспитательной

работы с личным составом органов внутренних дел, которая выполняет функции научного центра в системе МВД России по координации научно-исследовательской деятельности, информации, стандартизации, а также оценке научной новизны исследований, проводимых в этой области.

Университет оказывал существенную помощь правоохранительным органам Санкт-Петербурга в обеспечении охраны общественного порядка в период выборов Президента Российской Федерации, депутатов Государственной Думы Федерального Собрания Российской Федерации, Законодательного собрания Санкт-Петербурга, местных органов власти, принимал участие в операциях «Вихрь», «Вихрь-антитеррор», а также регулярно привлекается для проведения оперативно-профилактической работы во время культурно-массовых, спортивных и общественно-политических мероприятий. За 2001 год курсантами и слушателями Университета совместно с сотрудниками территориальных ОВД задержано за различные правонарушения 1825 человек. За усердие, проявленное при несении службы, губернатором Санкт-Петербурга, начальником ГУВД Санкт-Петербурга и Ленинградской области, руководством Университета было поощрено свыше 12 тысяч человек.

Большое внимание уделяется физической подготовке сотрудников и курсантов. Команды университета только в 2001 г. заняли 1-е места в Спартакиаде ФСО «Динамо» по баскетболу и рукопашному бою, 3-е место в чемпионате ГУВД Санкт-Петербурга по футболу. Особо выделяются своими спортивными достижениями преподаватель Косицкая С. Ю. — 5-ти кратная чемпионка Всемирных игр полицейских, чемпионы России — Куликов М. Л., Москалец О. Ф., Симоненко А. В., чемпионки мира по таэквон-до GTF — Л. Толубеева и Ю. Лазарева.

В 2001 году мужская и женская команды университета заняли 2-е место в чемпионате Санкт-Петербурга по пауэрлифтингу. Чемпионами города в 2001 году стали Д. Скрябин (борьба самбо), В. Шабанов (современное пятиборье), М. Садовников (пауэрлифтинг). В 2002 году курсант В. Семенов стал чемпионом России среди юниоров по дзюдо.

Титул «Мисс России — 2001» был присужден выпускнице университета, адъюнкту кафедры гражданского права старшему лейтенанту милиции О. Федоровой, а в 2002 году она стала победительницей конкурса «Мисс Вселенная». Мисс ГУВД Санкт-Петербурга и Ленинградской области — 2002 стала курсант Ю. Данилова.

Университет часто посещают руководители международных общественных организаций, занимающихся проблемами правоохранительной деятельности. Так, университет посетила Элизабет Ренн — Специальный Представитель Генерального Секретаря ООН. Выступая перед руководством университета, она высоко оценила уровень работы вуза по линии международных научных связей. В Университете с официальным визитом находился член парламента Великобритании, а также член Европейского парламента лорд Николас Беселл. Цель его визита — обсуждение программы по укреплению сотрудничества университета с правоохранительными органами и учебными заведениями Великобритании и Европейским парламентом. Университет посетила делегация Международного Комитета Красного Креста (МККК) в России, которую возглавлял г-н Фабио Эрнест. Целью пребывания делегации было награждение победителей конкурса МККК на лучшую научную работу, посвященную защите прав человека, проведенного среди курсантов образовательных учреждений МВД России.

В работе ежегодных международных конференций по программе «Особенности предупреждения преступности несовершеннолетних» в числе большого количества зарубежных специалистов принимает участие руководитель и координатор программы, администратор подразделения по проблемам преступности Директората правовых дел Совета Европы господин Карло Кьяромонте (Франция).

14 ноября 1999 года в жизни вуза состоялось знаменательное событие. Санкт-Петербургский университет МВД РФ в числе первых в России получил Знамя учебного заведения нового образца.

Главная идея, вокруг которой сплачивается коллектив университета и на реализацию которой направлены все усилия, — это создание образцового учебного и научного заведения, способного готовить для системы МВД России специалистов XXI века.

На обучение в университет принимаются лица из числа граждан Российской Федерации в возрасте до 25 лет (на год поступления), имеющие среднее (полное), среднее профессиональное образование, способные по своим личным и деловым качествам, физической подготовке и состоянию здоровья к службе в ОВД, а также сотрудники ОВД со средним, средним профессиональным и высшим образованием.

Абитуриенты, поступающие на факультет подготовки следственных и оперативных работников, сдают вступительные экзамены по: естествознанию (устно), истории Отечества (устно), русскому языку и литературе (сочинение), физической подготовке.

На факультет подготовки финансово-экономических кадров сдаются вступительные экзамены по дисциплинам: математика (устно), экономическая география (устно), русский язык и литература (сочинение), физическая подготовка.

На другие факультеты, а именно: подготовки руководителей горрайорганов, заочного обучения, подготовки научно-педагогических и научных кадров, переподготовки и повышения квалификации, заочное обучение в филиалах (города Великий Новгород, Петрозаводск, Мурманск, Псков) принимаются аттестованные сотрудники органов внутренних дел.

В университете открыт специальный факультет. На факультете осуществляется подготовка специалистов по специальностям: 021100 — «юриспруденция», 060500 — «бухгалтерский учет», 0203 — «правоохранительная деятельность» (среднее специальное образование), 330400 — «пожарная безопасность» на платной основе. Формы обучения: очная, вечерняя, заочная и экстернат. Студенты очного отделения получают отсрочку от призыва на военную службу, а создание военной кафедры позволяет присваивать им (по окончании учебного заведения) звание офицера запаса. В период обучения студенты факультета имеют возможность пройти стажировку и практику по специальности в органах внутренних дел и в органах юстиции.

Для поступающих имеются подготовительные курсы. Сроки проведения и стоимость занятий определяются в четвертом квартале текущего года.

Принимаются лица с высшим образованием на факультет подготовки научных и научно-педагогических кадров (соискателями) с полным возмещением затрат на обучение.

В январе 2001 года завершила работу комплексная комиссия Министерства образования по аттестации и лицензированию государственного образовательного учреждения высшего профессионального образования «Санкт-Петербургский университет МВД России». По всем заявленным специальностям университет получил лицензию и был аттестован на максимально возможный срок для образовательных учреждений университетского типа — 5 лет.

Россия, 198206, Санкт-Петербург, ул. Летчика Пилютова, д.1,
тел.: 144-70-24, факс: 144-70-42, 144-24-39,
d: mail: yimc@spb.mvd.ru; e-mail: mail@univermvd.ru
Internet: www.univermvd.ru

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ (В. Л. Обухов, В. П. Сальников, Ю. Н. Солонин) 3
Раздел I.
СООТНОШЕНИЕ ФИЛОСОФИИ, НАУКИ И КУЛЬТУРЫ В ДУХОВНОМ РАЗВИТИИ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА 6
Глава 1.
Мировоззрение и философия (В. Л. Обухов) 6
§ 1. Исторические типы мировоззрения и его структура 6
§ 2. Картина мира как сплав естественнонаучного и философского воззрения на мир 13
§ 3. Философия реализма как фундаментальный синтез материализма и идеализма. Исторические формы реалистического мировоззрения 17
Глава 2.
Смысл и назначение философии (В. Л. Обухов, Г. В. Стельмашук) 31
§ 1. Предмет и основные вопросы философии 31
§ 2. Философия в системе наук 33
§ 3. Место философии в духовной культуре человечества 35
§ 4. Место философии в духовном мире человека 37
Глава 3.
Смысл и назначение науки (С. В. Бусов, М. Р. Зобова) 40
§ 1. Наука, ее структура и функции 40
§ 2. Науки естественные, гуманитарные и технические 46
§ 3. Место науки в духовной культуре человечества 51
Глава 4.
История взаимоотношений философии и науки (З. С. Алябьева, К. А. Лушпенко, А. Ф. Оропай) 55
§ 1. Становление философско-научного мировоззрения в эпоху Античности 55
§ 2. Философия и естественнонаучная мысль в эпоху Средневековья 59
§ 3. Формирование новой картины мира в эпоху Возрождения 62
§ 4. Научная революция и философия в XVII—XVIII вв. 64
§ 5. Разработка современной естественнонаучной картины мира 69
§ 6. «Наука — сама себе философия»: негативный опыт позитивистского проекта 73
Глава 5.
Культура как предмет научного познания, философского осмысления и художественного самосознания (М. С. Каган) 81
§ 1. Культура как система, ее строение и конкретные модификации. 81
§ 2. Культурология и философия культуры 83
§ 3. Теоретический и исторический подходы к культуре 85
§ 4. Методологические принципы изучения культуры (история и современность) 86

§ 5. Философия и искусство как сознание и самосознание культуры 93
Глава 6.
Ценности, их познавательная и регулятивная функции (М. С. Каган) ... 97
§ 1. Ценностное отношение в системе деятельности 97
§ 2. Роль ценностного сознания в функционировании и развитии разных отраслей науки 102
§ 3. Роль ценностного сознания в истории научного познания бытия 104
РАЗДЕЛ II.
ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ И НАУКИ 108
Глава 7.
Бытие, материя, дух (В. Л. Обухов) 108
§ 1. Природа и дух как основные слагаемые бытия 108
§ 2. Историческое обоснование всеобщности духа 110
§ 3. Природное воплощение духа как философская проблема 114
§ 4. Душа как конкретное воплощение духа 117
§ 5. Русские поэты и космисты о жизнесущности мироздания 121
Глава 8.
Атрибуты и модусы бытия (Р. А. Зобов, В. Л. Обухов) 126
§ 1. Атрибуты материального бытия 126
§ 2. Атрибуты духа 138
§ 3. Наука, искусство, религия и философия как сферы постижения бытия 152
Глава 9.
Синергетика: новая научная методология и новое мировидение (В. В. Василькова) 156
§ 1. Роль синергетики в формировании современной картины мира 156
§ 2. Синергетическое мировидение как путь к новому синтезу научного и вненаучного знания 162
РАЗДЕЛ III.
ФИЛОСОФИЯ НАУКИ 171
Глава 10. Предмет философии науки (Р. А. Зобов) 171
§ 1. Философия науки и философские проблемы конкретных наук ... 171
§ 2. Роль социально-этических идеалов в науке 179
Глава 11.
Научная теория, ее познавательный статус и функции (З. Хулл) 185
§ 1. Общее понятие научной теории и ее структуры 185
§ 2. Стандартная концепция научной теории и практика научных исследований 188
§ 3. Познавательный статус теории 196
§ 4. Функции теории 201
Глава 12.
Историческое и теоретическое в научном познании (Г. А. Подкорытов) 204

§ 1. Использование исторических знаний при теоретическом изучении предмета 204
§ 2. Роль теории в историческом исследовании 211
§ 3. Соотношение исторического и теоретического подходов в решении научных проблем 214
Глава 13.
Социальные проблемы науки (наука в политических и этических отношениях общества) (А. Ф. Оропай) 220
§ 1. Наука и политика как явления цивилизации 221
§ 2. Демократия, тоталитаризм, технократизм 225
§ 3. Этос научного мира 232
Глава 14.
Наука и будущее (А. Ф. Оропай) 238
§ 1. Будущее как научная и философская проблема 238
§ 2. Наука в эпоху модернизма и постмодернизма 243
§ 3. Современная наука: ее незавершенность 248
РАЗДЕЛ IV.
ВНЕНАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ, ЕГО СПЕЦИФИКА И ЗНАЧЕНИЕ 254
Глава 15.
Вненаучное познание. Паранаука (З. С. Алябьева, С. П. Щавелев) 254
§ 1. Вненаучное познание, его особенности и содержание 255
§ 2. Паранаука: новые горизонты познания или тупиковая практика? 261
Глава 16.
Эстетическое отношение как форма познания и оценки мира (В. В. Прозерский) 272
§ 1. Становление эстетики как логики чувственного познания и теории символической деятельности 272
§ 2. Диалогический характер эстетического отношения 279
§ 3. Природа эстетического предмета. Искусство как выражение целостного бытия человека в мире 281
Глава 17.
Практическое познание: содержание, структура, функции (З. С. Алябьева, С. П. Щавелев) 287
§ 1. Историко-философские образы практического познания 288
§ 2. Понятие практического познания 294
РАЗДЕЛ V.
ВЗАИМОДОПОЛНИТЕЛЬНОСТЬ НАУЧНОГО И ВНЕНАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ 303
Глава 18.
Дилемма сциентизма и антисциентизма (В. П. Петров) 303
§ 1. Тенденции сциентизма и антисциентизма в гуманитарном знании 303
§ 2. Формы и способы разрешения противоречия между научным и

вненаучным знанием 307
§ 3. Роль и место междисциплинарного синтеза в снятии противоречия сциентизма и антисциентизма 309
§ 4. Философское эссе как специфическая форма интеграции научного и вненаучного знания 314
Глава 19.
Творчество и познание (Р. А. Зобов, Л. И. Сугакова) 319
§ 1. Философские, психологические и социальные аспекты творчества 319
§ 2. Воображение и его роль в творческой деятельности человека 327
§ 3. Научное, художественное и социальное творчество 332
Глава 20.
Герменевтика как наука и искусство толкования текстов (В. П. Сальников) 339
§ 1. Становление герменевтической методологии 339
§ 2. Герменевтика как один из методов юридической интерпретации 348
Глава 21.
Взаимоотношение науки и религии в познании мира: от конфронтации к диалогу (В. М. Бугель, В. Н. Номоконов) 360
§ 1. Об историческом развитии взаимоотношений науки и религии 360
§ 2. Предпосылки установления диалога между наукой и религией 366
§ 3. Сочетание взглядов современной науки и религии на примере концепций происхождения жизни, видов и человека 369
§ 4. Перспективы на будущее. Роль России 377
Глава 22.
Философия и право (И. И. Кальной, В. П. Сальников, С. Г. Чукин) 379
§ 1. Правовое сознание и правовая культура 379
§ 2. Методология права 388
§ 3. Философия права на рубеже XXI века 392
РАЗДЕЛ VI.
ЛОГИКА И МЕТОДОЛОГИЯ НАУКИ 402
Глава 23.
Природа научного метода (Г. А. Подкорытов) 402
§ 1. О месте и роли метода в системе познавательной деятельности ... 402
§ 2. Структура научного метода 405
§ 3. Генезис научных методов 408
§ 4. Классификация научных методов 412
Глава 24.
Методы и формы научного познания (А. С. Кармин) 420
§ 1. Структура научного знания 420
§ 2. Основные принципы научного исследования 426

Глава 25.
Философская методология. Ее соотношение с методологией конкретно-научной (В. Л. Обухов) 437
§ 1. Диалектические методы познания 437
§ 2. О недопустимости экстраполяции метода познания на природу 448
§ 3. Соотношение диалектических и конкретно-научных методов 453
Глава 26.
Эволюция методологического сознания в философии и науке (В. П. Сальников, Г. Н. Хон) 458
§ 1. Субстанциальность как методологическое сознание античности 458
§ 2. Идея развития — основное методологическое основание новоевропейской философии и науки 462
§ 3. Человек как новая предпосылка современного методологического сознания 468
Глава 27.
Методология естественнонаучного познания (Б. Т. Алексеев) 477
§ 1. Процесс создания естественнонаучной теории 477
§ 2. Взаимосвязь эмпирического и теоретического знания в науке 488
§ 3. Объяснение и понимание: герменевтические аспекты естественнонаучного познания 494
Глава 28.
Соотношение социального и антропологического знания (В. В. Шаранов) 499
§ 1. Общество как объект познания 499
§ 2. Антропологическая традиция в социальном познании 504
§ 3. Социальная антропология как перспектива развития социального знания 508
§ 4. Антропологическая экспертиза 513
Глава 29.
Гуманитарное познание (Б. И. Липский, С. С. Гусев) 518
§ 1. Науки о природе и науки о духе 518
§ 2. Рациональность в естественнонаучном и в гуманитарном познании 523
§ 3. Объективное и субъективное в структурах бытия и мышления 527
§ 4. Методология гуманитарного познания 532
ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ.
В ЗАЩИТУ ФИЛОСОФИИ 538
АВТОРЫ: 544
СПРАВОЧНЫЙ МАТЕРИАЛ 546

Серия «Мир философии»

Автор и руководитель ***В.П. САЛЬНИКОВ,***
доктор юридических наук, профессор, академик,
Заслуженный деятель науки Российской Федерации,
Вице-президент Российского союза юристов.

ФИЛОСОФИЯ ПОЗНАНИЯ

Учебник для магистров и аспирантов

Под общей и научной редакцией

В.П. Сальникова, *доктора юридических наук, профессора,*
академика, заслуженного деятеля науки РФ;
В.Л. Обухова, *доктора философских наук;*
Ю.Н. Солонина, *профессора;*
В.В. Васильковой, *доктора философских наук*

Предпечатная подготовка – издательство «РДК-принт»
Главный редактор **О.П. Человечкова**
Технический редактор **Т.В. Кронберг**
Верстка **Е.Н. Рассадникова**
Корректор **В.Н. Кононова**
Лицензия ЛП № 000249 от 08.09.1999 г.

Подписано в печать 25.12.2002 г.
Бумага офсетная. Формат 84×108$^{1}/_{32}$. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 17,5. Тираж 3000 экз.
Заказ № 674.

Фонд поддержки науки и образования в области
правоохранительной деятельности «Университет».
198075, Санкт-Петербург, ул. Летчика Пилютова, дом 1.

Отпечатано с готовых диапозитивов
в ФГУП ИПК «Лениздат» (типография им. Володарского)
Министерства РФ по делам печати,
телерадиовещания и средств массовых коммуникаций.
191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, 59.