

Российская Академия Наук
Институт философии

**ПОЗНАНИЕ, ПОНИМАНИЕ,
КОНСТРУИРОВАНИЕ**

Москва
2007

УДК 165.0
ББК 15.13
П-47

Редколлегия

академик РАН *В.А. Лекторский* (отв. ред.),
кандидат филол. наук *И.П. Фарман*,
кандидат филос. наук *Е.Л. Черткова*

Рецензенты

доктор филос. наук *Б.И. Пружинин*
доктор филос. наук *В.П. Филатов*

П-47 **Познание**, понимание, конструирование [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. В.А. Лекторский. — М. : ИФРАН, 2007. — 167 с. ; 20 см. — Библиогр. в примеч. — 500 экз. — ISBN 978-5-9540-0089-4.

Работа посвящена ряду актуальных теоретико-познавательных проблем, характерных для современной эпистемологической ситуации. Основное внимание уделяется дискуссии между реализмом и антиреализмом по поводу фундаментальных оснований наук о природе, обществе и особенно о человеке. Обосновывается продуктивность и перспективность конструктивного реализма. Освещаются проблемы объективности знания, релятивизма, а также ценностные аспекты познания.

Книга рассчитана на всех, интересующихся современными проблемами теории познания.

Предисловие

Антиреалистическая установка в эпистемологии и философии науки, имевшая влиятельных сторонников в западной философии, начиная с XVII в. и кончая веком XX-м (феноменалисты, инструменталисты, операционалисты), во второй половине прошлого столетия приобрела новые измерения.

Если в прошлом антиреалисты исходили из того, что всё-таки существует нечто «данное» сознанию — ощущения сенсуалистов, чувственные данные логических эмпиристов, приборы и измерительные приспособления инструменталистов и операционалистов, набор априорных категорий неокантианцев — то современные конструктивисты исходят из того, что никаких «данных» вообще нет и быть не может и что все когнитивные образования могут быть представлены как интеллектуальные конструкции. К этому тезису добавляется другой, не менее важный: сегодня антиреалисты в эпистемологии, как правило, являются релятивистами, чего нельзя сказать ни о старых эмпириках, ни о таких конструктивистах, как Кант и неокантианцы. И, наконец, третья особенность нового эпистемологического антиреализма: многие его сторонники дают такую социальную интерпретацию когнитивным процессам, согласно которой в действительности речь идёт не о познании и получении знания, а создании определённых конструкций, имеющих чисто социальный смысл и выражающих отношения между разными группами исследователей. С этой точки зрения в принципиальном отношении знание не отличается от мифа и лучше вообще не говорить о знании, истине и реальности. К подобному истолкованию знания и познания склоняются некоторые влиятельные концепции в эпистемологии, философии науки, истории науки, в социальном анализе научного познания. В этом же направлении движутся и влиятельные сегодня постструктуралистские и постмодернистские концепции.

Антиреализм и постмодернизм — это не только модные философские течения. Они оказывают серьёзное влияние на культуру, а также на науки о человеке и обществе, в частности на психологию, социологию, историографию. Принятие этих

эпистемологических установок — а они разделяются сегодня не только философами, но и многими исследователями в специальных дисциплинах — влечёт ряд важных методологических следствий относительно возможности проведения эксперимента, возможности создания теории и её характера, относительно возможности науки о человеке вообще. Некоторые исследователи приходят к выводу о том, что в этих дисциплинах в действительности можно говорить не о познании, а только лишь о понимании, так как предмет познания (человек) вступает во взаимодействие с познающим, в результате чего возникает новая реальность. Другие считают, что даже о понимании не может быть речи, ибо в этих случаях якобы имеет место простое конструирование реальности, создание некоего мифа. Старая проблема отношения познания и мифа вновь становится актуальной.

Одновременно сегодня существует мощное междисциплинарное движение изучения познавательных процессов в рамках т.н. когнитивной науки: когнитивная психология, исследования искусственного интеллекта, когнитивная лингвистика, когнитивные нейронауки. Эти исключительно интенсивно развивающиеся исследования исходят из реалистической эпистемологической установки. При этом эпистемологический реализм, который вновь стал модным, существует сегодня в разных вариантах, начиная от натуралистического и кончая конструктивным, принимающим во внимание особую когнитивную роль человеческой деятельности и коммуникационных процессов.

В данной книге авторы пытаются в первом приближении проанализировать ряд важных эпистемологических проблем, связанных с современным этапом развития философии и специальных наук, особенно наук о человеке и когнитивных наук. По нашему представлению, речь идёт о в значительной степени новом понимании познания, науки и научности. Это понимание стало возможным прежде всего в контексте современных трансформаций в культуре и науках о природе и человеке.

В.А. Лекторский

Дискуссия антиреализма и реализма в современной эпистемологии

Старый спор

Спор реалистов и антиреалистов в эпистемологии идёт почти на протяжении всей истории западной философии, особенно с XVII в., времени т.н. эпистемологического поворота. Сам предмет этого спора — имеет ли познание дело с существующей независимо от него реальностью или же с продуктами собственной деятельности — можно отнести к разряду вечных философских проблем. И даже заявить о неразрешимости этой проблемы (как и других, ей подобных) и добавить, что при всей увлекательности подобных дискуссий они не имеют прямого отношения ни к жизни, ни к реальному познанию. Ведь человек будет продолжать делать то, что делал раньше: работать, растить детей, создавать новую технику, заниматься наукой безотносительно к тому, правы ли эпистемологические реалисты или их противники¹.

Я попытаюсь показать, что в действительности дело обстоит не так. Во-первых, потому, что исторически то или иное предлагавшееся решение этого спора было связано с философским обоснованием специфического отношения человека к миру. При этом философия, с одной стороны, легитимизировала тот или иной тип культуры, а с другой — была важным фактором его трансформации. Во-вторых, то или иное решение определяло программу познавательной деятельности: то, какие вопросы может ставить познание, в частности научное, какая стратегия познавательной деятельности является предпочтительной.

Сегодня этот спор приобрёл ряд новых измерений. Уже к началу XX в. стало ясно, что он касается фундаментальных оснований наук о природе и обществе. Например, от того, как понимается существование математических объектов (в рамках таких разных программ обоснования математики, как платоновский реализм, формализм или конструктивизм) зависит не только истолкование, но и принятие той или иной части математики. Эпистемологический феноменализм в лице Э.Маха ориентировал физиков на создание «феноменологических» теорий, а реализм в лице М.Планка — на предпочтение т.н. «трансцендентных» теорий. Новый материал для дискуссии реалистов и их противников возник в связи с интерпретацией квантовой механики: какова роль человека и создаваемой им приборной ситуации в процессе измерения квантово-механических состояний?

Самые острые дискуссии реалистов и антиреалистов ведутся ныне вокруг философского понимания наук о человеке: эти дисциплины привлекают особое внимание, многие мыслители связывают с их развитием цивилизацию XXI в. При этом речь идёт не просто о повторении старых аргументов в этом споре. Как развитие техники философского анализа, так и появление новых идей и подходов в специальных науках придают этому старому спору существенно новую форму и делают возможными новые оценки тех или иных предлагаемых решений.

Деконструкция, дискурсивная и нарратологическая психология, конструктивистская социология — всё это не просто философское (в данном случае антиреалистическое) истолкование существующих дисциплин, а конкретные программы работы в этих областях. Принятие такого рода установок ведёт, в частности, к отрицанию возможностей эксперимента в этих дисциплинах, возможностей предвидения и создания теорий. В итоге сторонники такого понимания гуманитарного знания последовательно приходят к отрицанию научного статуса этих дисциплин (например, с иронией говорят о научной психологии или социологии) и считают невозможным исследовать что бы то ни было, когда мы имеем дело с таким особым предметом, как человек, который сам вступает в коммуникативные отношения с тем, кто пытается его исследовать. Многие сторонники модной сегодня антиреалистической эпистемологи-

ческой установки вообще сомневаются в возможностях научного знания. В этом же пытаются убедить нас и сторонники т.н. социологического анализа научного знания в его «сильном варианте» (т.н. «эдинбургская школа»). Согласно их представлениям не только теории, создаваемые учёными, но и сами факты, с которыми они имеют дело, — не что иное, как социальные конструкции, продукт взаимодействий, борьбы за влияние, соглашений и договорённостей между разными учёными внутри той или иной исследовательской группы и между разными группами учёных. С этой точки зрения нет различия между истинными и ложными теориями, между теми из них, которые соответствуют реальности, и теми, которые ей не соответствуют, — можно говорить лишь о том, какие теории данное научное сообщество в конкретных исторических условиях в силу каких-то социальных причин принимает и какие нет.

К влиятельным антиреалистам в современной эпистемологии относятся не только представители постмодернистского деконструктивизма, но и такие известные философы, работающие в рамках аналитической философской традиции, как «ирреалист» Н.Гудмен и последователь Л.Витгенштейна М.Даммитт, ряд немецких учёных и философов, которые, исходя из идей биокибернетики, создали концепцию радикального эпистемологического конструктивизма².

Нужно признать, что идеи эпистемологического конструктивизма, социального конструкционизма и постмодернистского деконструктивизма весьма популярны сегодня у многих отечественных философов и специалистов в области гуманитарных дисциплин.

Но наряду с этим движением в современной философии и науке существует другое — не менее влиятельное. Это движение эпистемологического реализма. Часто оно сопровождается натуралистической интерпретацией познания и науки — иногда говорят о «натуралистическом повороте» в современной эпистемологии. Правда, реализм не обязательно означает натурализм, существуют и иные его разновидности. Сегодня плодотворно развиваются такие разновидности эпистемологического реализма, как метафизический реализм (в числе его сторонников многие представители аналитической философии, в

частности такие известные философы, как К.Поппер, Дж. Сртл, С.Крипке, П.Чрчленд, Ф.Дретцке, Р.Милликэн и др.), «прямой реализм» Х.Патнэма, критический реализм М.Бунге, «гипотетический реализм» ряда представителей эволюционной эпистемологии, научный реализм (ранний Х.Патнэм, Ф.Бойд и др.), референциальный реализм (Р.Харре, Я.Хэкинг и др.), конструктивный реализм (Г.Ленк и др.)³. К реалистическим относятся такие влиятельные в современной эпистемологии концепции, как экстернализм (Х.Патнэм и др.) и релейэбилизм (А.Голдмен и др.).

Стронники современного эпистемологического реализма опираются на интерпретацию научного знания, а также на философское осмысление бурно развивающихся в последние 30 лет когнитивных наук: когнитивная психология, исследования в области искусственного интеллекта, когнитивная лингвистика, когнитивные нейронауки, эволюционная эпистемология и др.

В данной статье я попытаюсь привести аргументы в пользу эпистемологического реализма, при этом той его версии, которую можно назвать конструктивным реализмом и которая с моей точки зрения в определенном отношении снимает жесткое противостояние конструктивизма и натуралистического реализма. Я попытаюсь показать, что позиция реализма вообще, а конструктивного реализма в особенности, не только лучше других эпистемологических концепций интерпретирует факты познания — как обыденного, так и научного, — но и задат такую стратегию развития познавательной деятельности, которая плодотворнее той, на которую ориентирует эпистемологический антиреализм. Учитывая размеры статьи, я ограничусь только самыми общими аргументами, не вдаваясь в детали и не разбирая подробно разные существующие концепции, хотя это было бы в высшей степени поучительно.

Мысль о том, что познающий человек имеет дело с существующей независимо от него реальностью, с бытием — исходная предпосылка философствования как в античности, так и в Сред-

ние Века. Отличие знания от эпистемической (нерелигиозной) веры состоит в том, что знание может быть только истинным, т.е. соответствовать тому, что есть на самом деле, в то время, как вера может быть как истинной, так и ложной. Для того, чтобы понять, что есть знание, нужно исходить из теории бытия — метафизики, или онтологии в более позднем наименовании. Метафизика и есть первая философия, а теория познания производна и зависима от теории бытия. Подобная реалистическая эпистемологическая установка сопровождалась определёнными предписаниями о том, что можно и чего нельзя делать в научном исследовании. Правильное постижение того, что существует, осуществимо только в том случае, если человек не вмешивается в изучаемое явление, а описывает его таким, каково оно есть. Иными словами, эксперимент как средство изучения реальности с этой точки зрения невозможен. Ведь в эксперименте человек пытается «перехитрить» природу, поставить естественные явления в сконструированные им неестественные условия. В действительности согласно этой позиции «естественное» и «искусственное» несовместимы друг с другом. Техническая деятельность, создающая мир искусственных предметов, рассматривается как не имеющая отношения к познанию, а с точки зрения ценностной ставится не очень высоко — в отличие от деятельности теоретика: теория в переводе с греческого и означает «созерцание» того, что есть на самом деле.

В основе цивилизации Нового Времени лежит иная система установок, задающих отношение человека к природе, к самому себе и себе подобным, которая является весьма специфичной и не существовала ранее в истории. Речь идёт о понимании природы и вообще всего естественно данного как простого ресурса человеческой деятельности, как некоторого пластичного материала, в принципе допускающего возможность безграничного человеческого вмешательства, переделки и преобразования в интересах человека, который как бы противостоит природным процессам, регулируя и контролируя их. Снимается противопоставление «естественного» и «искусственного»: природа выступает как гигантский механизм, выявить скрытые пружины которого можно только путём его разборки. Познание теперь понимается уже не как описание того, что дано

в опыте, а как вмешательство в природные процессы с целью выявить «под пыткой» их тайну и как создание того, что сама природа создать не может. Факты не столько описываются с помощью эксперимента, сколько препарированы и конструируются в нём. Познание понимается в рамках проективно-конструктивного отношения к миру.

Иначе, чем во времена античности, понимается и строится научная теория как высшая форма познавательного отношения к миру. Теоретическое мышление осуществляется в форме особого рода деятельности теоретика со специфическими объектами — объектами теоретическими. Научная теория как бы содержит в потенции производство эмпирических феноменов в реальном эксперименте, а последний не что иное, как вид технической конструктивной деятельности.

В этой связи получает распространение мысль о том, что если знание сущности вещи предполагает знание её ближайшей причины (идея, идущая от Аристотеля), то человек имеет наиболее адекватное знание лишь о том, что он создал собственными действиями.

Но поскольку предмет, созданный человеком, включается в цепь природных взаимодействий, независимых от человека, постольку возможности контроля за тем, что происходит с продуктами человеческой деятельности, ограничены. А значит, ограничено и знание об этих предметах. Самое адекватное знание человек может иметь только о состояниях собственного сознания и о том, что сознание производит. Возможность иметь знание о внешней сознанию реальности — включая природные события и процессы, бытие других людей и даже бытие собственного тела — становится проблематичной. Проблематичным оказывается даже само существование бытия. Декартовское «открытие сознания» как центра не только познавательной деятельности, но и в известном смысле самого бытия определило развитие западной философии на несколько столетий и вместе с тем повлияло на европейскую науку.

Отношение европейской науки и эпистемологии на протяжении трёх столетий было не простым. С одной стороны, наука не могла не исходить из того, что она имеет дело с изучением существующей независимо от познания реальности. Это как

бы «трансцендентальное условие возможности научного исследования», возможности проведения эксперимента, результат которого не предreshён, возможности опробования предлагаемых гипотез с точки зрения их предсказательной силы. В этой связи успешно развивавшаяся наука не могла серьёзно относиться к тезису о том, что познаваемая реальность в действительности является конструкцией сознания либо из ощущений (феноменалистский эмпиризм Дж. Беркли, Д.Юма, Э.Маха), либо чувственных данных (ранний Б.Рассел, логический эмпиризм), либо из набора априорных категорий (И.Кант, неокантианцы). Все эти идеи могли казаться философскими умствованиями, не имеющими отношения к тому, что на самом деле происходит в познании вообще и в научном познании в частности и в особенности.

Однако ряд серьёзных событий, случившихся в науке сначала в конце XIX и начале XX столетия, а затем в конце XX в., заставил многих мыслящих учёных изменить отношение к философскому анализу познания.

Начну с событий на рубеже XIX и XX столетий. В это время произошла революция в физике. То, что считалось на протяжении нескольких столетий убедительно обоснованным знанием — механическая картина мира — обнаружило свою несостоятельность, а сфера применения конкретных теорий, исходивших из механической картины мира, оказалась небезграничной. В этой связи остро встал вопрос об обосновании системы научного знания, о нахождении некоего незыблемого фундамента, которому не угрожал бы пересмотр. Философия эмпиризма с её идеей о том, что в основе знания лежит чувственный опыт, который может быть понят как продукт взаимоотношений элементарных единиц — ощущений, чувственных данных — оказалась востребованной. Известный физик и философ-сенсуалист Э.Мах предложил своё понимание знания, согласно которому оно является не постижением реальности, существующей независимо от него, а простым описанием отношений между ощущениями, и на основании этой эпистемологической концепции сделал ряд методологических рекомендаций. Если познание вообще, научное познание в частности — это не что иное, как экономное описание опыта, то чем эконо-

номнее это описание, тем лучше. Поэтому в физике нужно предпочитать такие теории, которые не предполагают существования объектов за пределами опыта. Это т.н. феноменологические теории, к числу которых относится классическая термодинамика. А вот предположения о реальности молекул, как это имеет место в молекулярно-кинетической теории тепла или тем более атомов, — это по Э.Маху не что иное, как выражение донаучного способа мышления. Вообще согласно этим представлениям деление мира на явление и сущность, на реальное и иллюзорное является пережитком, чем-то вроде первобытного анимизма. Нужно сказать, что идеи Э.Маха повлияли на развитие физики в XX в., в частности на становление специальной теории относительности, как это признавал её автор А.Эйнштейн.

Психология, имеющая дело с человеческим сознанием, с субъективной сферой, тем более не могла не учитывать понимания сознания, характерное для классической линии развития европейской эпистемологии. Психология, сделавшись самостоятельной наукой, пыталась подражать естествознанию. С этой целью она стала практиковать эксперимент. Последний предполагает, что объект экспериментирования и всё, что с ним происходит, существует объективно-реально. Но в результате психологического эксперимента возникают образования совершенно особого рода — субъективные переживания, состояния сознания. Психология понимала их в соответствии с установками классической новоевропейской эпистемологии — как непосредственно данные, замкнутые на себя и безошибочно постигаемые в актах интроспекции. Но совместить такого рода специфическую субъективную реальность с тем, что происходит в объективной реальности, включая тело самого субъекта, было невозможно. Мост между субъективным миром и миром объективным при таком понимании не существует. Оставалось либо признать тезисы эмпиристского феноменализма, как это сделал Э.Мах, который занимался не только физикой, но и психологией, либо предложить что-то вроде неубедительной теории иероглифов Г.Гельмгольца или не более впечатляющей теории специфических энергий органов чувств И.Мюллера.

Мысль о том, что научная теория может и должна быть понята не как знание о реальности, лежащей за опытом и в его основе, а как своеобразное описание опыта, как некоторый инструмент для предсказания новых фактов, стала весьма популярной не только в эпистемологии XX в., но и среди многих учёных, заинтересованных в проблемах методологии науки. Среди таких методологических концепций весьма влиятельной не только среди физиков, но и у психологов, социологов и представителей ряда других наук, был в течение нескольких десятилетий прошедшего века операционализм. Эта концепция была разработана известным физиком-экспериментатором П.Бриджменом. Её основная идея состояла в том, что можно и нужно представить все осмысленные научные понятия как сводящиеся к фиксации соответствующих экспериментальных, прежде всего измерительных, операций⁴. Концепция операционализма — это не просто воскрешение философского сенсуализма. В отличие от Э.Маха или Дж. Беркли П.Бриджмен исходит из реального существования измерительных приборов и другой физической аппаратуры, не говоря уже о самих учёных. Смысл понятий (любых — как обыденных, так и научных) — это, по Бриджмену, совокупность некоторых операций. Теории — установление связей между так интерпретированными понятиями. Никакой реальности помимо действий исследователя согласно этим представлениям не существует. Каждой совокупности операций измерения соответствует своё отдельное понятие. Поэтому, например, в зависимости от того, измеряем ли мы длину предмета с помощью прикладывания к нему какого-то иного предмета, принятого за единицу измерения, например линейки, или же с помощью фиксации времени прохождения луча света от одного конца измеряемого предмета до другого, мы будем иметь два разных понятия длины, так как процедуры измерения были разными. Однако обсуждение операционалистской методологии в 50-е гг. прошлого столетия показало, что в действительности теоретические понятия имеют «открытый» характер в отношении процедур установления их связи с опытом, в том числе и с процедурами опытного измерения, т.е. их содержание не задаётся «снизу», совокупностью экспериментальных операций, а определяется «сверху», при-

нятой системой онтологических допущений относительно исследуемой реальности. В конце XX в. операционализм потерял почти всех своих сторонников среди учёных, так же, как и махизм с его установкой на феноменологическое описание в противовес «субстанциональному» объяснению.

Между тем во второй половине XX столетия появились новые аргументы в защиту антиреалистического понимания познания, знания, теоретического знания.

Эти аргументы были связаны не только с некоторыми общими философскими соображениями, но также и с определённым истолкованием фактов истории научного знания. На развитие конструктивистской установки в эпистемологии вообще и в таком её разделе, как философия науки, существенное влияние оказала теория Т. Куна о существовании научных парадигм и о их смене в результате научных революций, теория, разработанная на основе изучения большого материала истории физики за последние несколько столетий⁵. Куну казалось, что он убедительно показал следующее: происходящая в истории науки радикальная смена парадигм, картин мира, общих онтологических предпосылок, не говоря уже об отдельных теориях, свидетельствует о том, что теоретическое знание не может рассматриваться как постижение реальности. Однако, если бы Кун ограничился защитой только этого тезиса, его позиция не отличалась бы принципиально от эпистемологического инструментализма. В действительности он утверждал нечто большее: не только теории, но и факты, данные наблюдения не являются чем-то инвариантным, они меняются в зависимости от того, в рамках какой парадигмы и какой теории они получены. Они «теоретически нагружены». В познании нет ничего «данного», как считали феноменалисты, эмпирики, инструменталисты и операционалисты. Всё в нем сконструировано (как подчёркивали некоторые последователи Куна, всё «социально сконструировано»). Ряд философов дали более общее обоснование тезису Куна, и мысль о том, что познание имеет дело только с результатами собственных конструкций, что о реальности бессмысленно говорить, а от понятия истины лучше либо вообще отказаться, либо истолковать его в качестве некоего условного оборота речи, в некоторых кругах рассматривается сегодня в качестве чего-то само собою разумеющегося.

К подобным выводам приводило и развитие постструктурализма и постмодернизма, которые, исходя из анализа семиотической проблематики, сформулировали тезис о том, что бессмысленно говорить о существовании чего-то, к чему относятся знаки, т.е. о существовании референтов, денотатов, что язык в известном смысле замкнут сам на себя и что разговоры о реальности — это пережиток старой философии, от которого пора избавляться («нет ничего, кроме текста», сказал Ж.Деррида)⁶.

В защиту реализма

Между тем развитие современной науки в целом, интенсивно прогрессирующее в течение последних 30 лет, исследование когнитивных процессов в особенности дают всё больше аргументов в пользу реалистической интерпретации познания и знания. Эта интерпретация не только лучше объясняет факты познавательной деятельности, но и даёт обоснование конкретным исследовательским программам в науках о природе и обществе, невозможным в рамках антиреалистической эпистемологии. Эпистемологический реализм оказывается наиболее адекватным тому этапу развития науки и новым взаимоотношениям человеческой цивилизации, природы и космоса, который характерен для начала XXI столетия. Особенно плодотворным является, на мой взгляд, конструктивный реализм, который в определённом смысле снимает противостояние конструктивизма и реализма. Но сначала я кратко сформулирую некоторые современные аргументы в пользу общего реалистического понимания познания.

1. Для философских эмпириков осмысленно можно говорить только о том, что дано в чувственном опыте, или о том, что в опыте можно проверить (верифицировать). Суждения, метод проверки которых не существует, бессмысленны и поэтому не могут быть ни истинными, ни ложными. С этой точки зрения реальность не может существовать вне актуального или возможного опыта. Однако как обычная жизнь, так и практика науки исходят из того, что подобные суждения вовсе не бессмысленны и могут соответствовать или не соответствовать ре-

альности. Например, в ходе расследования убийства президента США Дж. Кеннеди в 1963 г. многие приходят к предположению о том, что он был убит Ли Харви Оствальдом. В настоящее время нет надёжных способов доказательства этого предположения. Допустим также, что такие способы принципиально не могут быть найдены (все улики уничтожены). Означает ли это, что это предположение не является ни истинным, ни ложным и невозможно говорить о его соответствии или несоответствии реальности? Очевидно, дело обстоит не так. Мы пользуемся такого рода утверждениями и тогда, когда изучаем, что случилось в прошлом, и тогда, когда предполагаем, что информацию о реальных событиях в некоторых частях Вселенной мы не можем получить по определённым физическим причинам: существование «чёрных дыр» и пр. А вот ещё одна научная гипотеза о существовании реальных событий, факт которых мы не можем верифицировать. В качестве способа интерпретации квантовой механики физик Эверетт предложил концепцию возникновения в процессе квантово-механического измерения нескольких миров, только в одном из которых мы актуально находимся. Эта концепция не является общепризнанной, но тем не менее имеет своих сторонников, в том числе и в нашей стране.

2. Развитие современных когнитивных наук (они иногда объединяются в единую когнитивную науку, иногда рассматриваются порознь) исходит из того, что познание может и должно быть понято как совокупность процессов переработки мозгом или каким-то другим устройством — естественным или искусственным — информации, поступающей из внешнего мира. Поэтому для того, чтобы понять, как возможно познание, нужно исследовать сам мир, посылающий информацию познающему существу, изучать способы взаимодействия познающего — будет ли это насекомое, летучая мышь, шимпанзе или человек — с миром и способы переработки информации. В процессе развития когнитивных наук за последние 30 лет был не только собран огромный эмпирический материал. Серьёзно менялись и общие представления относительно когнитивных процессов: в частности, на смену идеям о существовании «языка мозга», ментальных репрезентаций и алгоритмических способов переработки когнитивной информации пришли идеи т.н. коннек-

ционизма, а затем концепция динамических когнитивных систем⁷. Но во всех случаях эти исследования исходят из эпистемологического реализма и исследуют процессы познания как включённые в мир. Если для некоторых представителей аналитической философии язык — это способ конструирования реальности, а постструктуралисты утверждают, что помимо текста ничего нет, то современные специалисты в области когнитивной лингвистики, например такой всемирно известный лингвист, как Н.Хомский, и в области философии языка (Р.Милликен⁸ и др.) исходят из того, что язык может быть понят только в контексте эволюции и в качестве способа взаимодействия с окружающим миром. В рамках эволюционной эпистемологии познание на разных уровнях, в том числе у животных, изучается как форма приспособления к среде в процессе биологической эволюции и одновременно как важный фактор эволюционных процессов.

3. С точки зрения традиционного инструментализма принимаемые в рамках научной теории утверждения о существовании принципиально ненаблюдаемых объектов (атомов, электронов, кварков и т.д.) — это не что иное, как замаскированный способ описания наблюдаемых фактов или неявный набор рекомендаций по производству определённых лабораторных действий: операций измерения и т.д. К тому же принятие утверждения о существовании тех или иных ненаблюдаемых объектов с этой точки зрения во многом конвенционально, так как факты опыта можно описывать по-разному, а лабораторные операции тоже могут быть теми или иными. Между тем в реальной научной практике дело обстоит иначе.

Не всё, что нельзя наблюдать, не существует. Во-первых, само различие между наблюдаемым и ненаблюдаемым исторически подвижно. Вирусы и гены стало возможным наблюдать только с помощью специально сконструированной аппаратуры. И это обусловлено тем, что сенсорная система человека, принимающая информацию из внешнего мира, имеет целый ряд ограничений, относящихся и к устройству этой системы, и к размерам человеческого тела. Это не означает, что тогда, когда специальной аппаратуры для наблюдения вирусов и генов не было, гипотезы о их существовании были лишены смысла.

Наоборот, именно с помощью этих гипотез и ряда других теоретических допущений можно было сконструировать саму аппаратуру и истолковать результаты полученных с её помощью наблюдений. Во-вторых, тогда, когда речь идёт о таких теоретических объектах, которые принципиально не могут быть даны в опыте, даже с помощью особой аппаратуры, т.е. тогда, когда, в частности, говорят об атомах, электронах и т.д., нет оснований отрицать принципиальную возможность их существования. Мы можем наблюдать вирусы и гены потому, что информация о них, хотя и может быть получена только с помощью специальных приборов, является наглядной, т.е. соответствует особенностям нашей сенсорной системы. Такого соответствия нет в случае атомов, электронов и элементарных частиц. Но существование последних может быть столь же объективно реальным, как существование деревьев, столов, стульев и генов. Если бы размеры тела человека были сопоставимы с размерами генов и вирусов, он мог бы видеть их непосредственно, без помощи особых приборов. А если бы его размеры и устройство нервной системы были принципиально другими, он мог бы наблюдать и атомы. Конечно, подобное предположение выглядит фантастическим, но его нельзя назвать бессмысленным⁹.

Не процедуры наблюдения и операции измерения определяют содержание теоретических понятий. Наоборот, постулирование существования ненаблюдаемых объектов с неким набором присущих им свойств характеризуют возможности и смысл того, что дано в наблюдении. Один и тот же реальный объект — как наблюдаемый, так и ненаблюдаемый — имеет разные формы проявления в опыте и допускает различные способы измерения. Я могу одновременно видеть, слышать другого человека и ощущать пожатие его руки, осознавая, что все эти восприятия разной модальности относятся к одному и тому же человеку: это явление называется в психологии интермодальностью восприятия. Можно по-разному измерять длину объекта, но различные способы измерения будут относиться к одному и тому же понятию присущей ему длины. Именно наличие определённой онтологической рамки — она может быть естественно и стихийно принята, если речь идёт об обычном

опыте, и специально сконструирована, если мы имеем дело с научным познанием — т.е. принятие существования определенного типа объектов с их свойствами и отношениями между ними, даёт возможность критического отношения к существующему опыту и поиску нового типа опыта, в котором можно было бы эмпирически наблюдать иные свойства того же объекта. Таким образом, реалистическая эпистемологическая установка ориентирует на выход за пределы данности, на формирование новых экспериментальных ситуаций и новых лабораторных процедур. Анти-реалистическая установка феноменализма и инструментализма, наоборот, некритически относится к тому, что дано сегодня в опыте, не допускает возможности изменения этой данности и выхода за её пределы.

Ряд философов науки считает идеальными все теоретически вводимые объекты. Иногда их называют также абстрактными, что уже совсем неточно, так как в логике к абстрактным в отличие от конкретных относятся только такие объекты, которые не взаимодействуют в пространстве и времени, в частности свойства, отношения, суждения. Между тем в реальной научной практике проводится различие между реальными и идеальными объектами. Хотя атомы, электроны, элементарные частицы, кварки и др. принципиально ненаблюдаемы и вводятся с помощью особых теоретических построений, современная наука исходит из того, что они реально существуют. Они взаимодействуют друг с другом в пространстве и времени, причинно воздействуют друг на друга, и это взаимодействие определяет события, имеющие место не только в микромире, но и в нашем обычном опыте, хотя на микроуровне особенности пространства, времени и причинности отличаются от того, с чем мы имеем дело в нашем макроопыте и с чем имела дело классическая физика. Что же касается идеальных объектов (материальная точка в классической механике, идеально твёрдое тело, идеальный газ и т.д.), то их нельзя считать реальными, так как они лишены ряда важных свойств реальных объектов. Например, материальная точка не имеет размеров, но рассматривается как имеющая массу. В соответствии с законами механики не может существовать тело, не имеющее размеров и имеющее массу. Смысл идеальных объектов,

конструируемых с помощью специальных процедур идеализации, — создание средств для формулирования некоторых зависимостей в «чистом виде» и для удобства расчётов. Их существование не реально, а фиктивно, это квази-объекты, «как бы» объекты¹⁰. Квази-существование идеальных объектов возможно только по отношению к реальному существованию других объектов, как наблюдаемых, так и ненаблюдаемых: материальная точка по отношению к реальному телу, идеальный газ в отличие от реального газа, идеальный атом в отличие от атома реального и т.д.

Если считать, что все объекты, вводимые на теоретическом уровне, являются идеальными, т.е. имеют один и тот же тип существования, и в этом смысле нет принципиального различия между атомом и материальной точкой, тогда возможны два разных понимания смысла научной теории. Либо теория рассматривается как особый способ описания того, что имеет место в мире опыта (феноменализм, инструментализм, операционализм), либо как способ формирования самого опыта, продукт мышления, имеющего дело с самим собой и не зависящего ни от опыта, ни от реальности, существующей независимо от мышления. Последняя позиция была разработана философским рационализмом, наиболее ярким выразителем которого был в своё время Гегель, а в философии науки XX в. немецкие неокантианцы. Для рационалистов отрицание «данности» как определяющей содержание познания тождественно отвержению эпистемологического реализма. Для них бытие и мышление тождественны, ибо мышление конституирует то, что мы считаем бытием. Философский рационализм является последовательным эпистемологическим конструктивизмом — в отличие от эмпиризма, ибо последний всё же допускает существование чего-то «данного»: чувственных данных, операций, приборов и т.д.¹¹. Подобная интерпретация научной теории не соответствует реальной практике научного познания и не может объяснить разного обращения теоретика с реальными и идеальными теоретическими объектами. Дело в том, что формирование теоретических моделей, в которых фигурируют реальные объекты, определяет направление развития теории, задаёт эвристику поиска новых связей теоретических объектов с эмпирией и подсказывает пути со-

здания новых экспериментальных установок. А работа с идеальными объектами позволяет формулировать идеализированные теоретические утверждения и упрощает расчёты.

Вот ещё один аргумент в пользу эпистемологического реализма. В эксперименте создаётся искусственная ситуация, не могущая возникнуть сама по себе в изучаемой предметной области. Но цель эксперимента в том, чтобы выявить те зависимости, которые на самом деле существуют. Если бы экспериментатор имел дело только с собственными действиями, тогда не имело бы смысла заботиться о различении тех результатов, которые выражают процессы, имеющие место в изучаемой предметной области, от тех, которые возникли как следствие искусственного вмешательства экспериментатора — т.н. артефакты. Между тем проблема артефактов — не надуманная, она особенно важна для современных наук о человеке.

Одним из главных предметов критики со стороны аналитической философии на протяжении многих десятилетий XX в. был т.н. эссенциализм, т.е. концепция, согласно которой в изучаемой реальности существуют глубинные необходимые зависимости. Эта критика была столь настойчивой и длительной, что многим стало казаться, будто бы анти-эссенциализм — это некая само собою разумеющаяся предпосылка современной эпистемологии и философии науки. Между тем, как сегодня становится ясным, научная теория строится как развёртывание некоторой исходной модели, формулирующей определённые необходимые зависимости. Иными словами, эпистемологический эссенциализм должен быть реабилитирован¹². Для эмпиризма необходимость, фиксируемая в познании, может быть только логической (аналитической), а теория считается лишь способом выявления регулярностей эмпирического опыта, которые не являются необходимыми. Для трансцендентализма необходимость, обнаруживаемая в познаваемых объектах, присуща не этим объектам самим по себе, а выражает особенности работы мышления, которое как бы накладывает свои структуры — в виде синтетических суждений *a priori* — на материал чувственности. В действительности познание выявляет необходимые связи, присущие самой познаваемой реальности: это не логическая и не концептуальная, а физическая необходимость.

Существует ряд эпистемологических и методологических проблем, которые весьма значимы для научного познания и которые привлекают сегодня внимание философа: отличие реальных и номинальных определений, отношение естественной и искусственной классификации и др., которые имеют смысл лишь при условии принятия реалистической эпистемологической установки.

4. Я хочу обратить внимание на две популярные сегодня эпистемологические теории, которые предполагают реалистическую предпосылку.

Первая из них получила название экстернализма. Она была впервые предложена Х. Патнэмом¹³. Если очень просто выразить её основную идею, то она сводится к тому, что содержание всех когнитивных состояний определяется не их внутренними отношениями и не их субъективной переживаемостью, а отношением к внешней реальности. Эту мысль можно пояснить таким примером, который, правда, относится не к когнитивным состояниям, а к состояниям телесным, но тем не менее может быть использован и для понимания содержания сознания. Допустим, что после летней поездки на дачу я обнаружил на своём теле несколько красных точек. Я пытаюсь понять, что это такое. Рассматривание самих этих точек не помогает ответить на мой вопрос. Если я вспомню, что был покусан комарами, у меня будут основания полагать, что красные точки – следы комариных укусов. Если же комаров на даче не было, зато я оказался в такой ситуации, когда вынужден был продираться через заросли шиповника, тогда скорее всего эти точки – уколы шипов. Принципиально так же дело обстоит и с содержанием субъективных когнитивных состояний.

Вторая теория – реляйэбиллизм, от слова *reliable*, что значит надёжный¹⁴. Эта теория была предложена для разрешения т.н. «парадокса Геттиера»¹⁵. В истории эпистемологии со времён Платона знание рассматривалось как мнение, которое является истинным и обоснованным. Американский философ Геттиер привёл примеры случаев, когда то или иное высказывание представляется хорошо обоснованным, но тем не менее не является истинным, т.е. не может считаться знанием. Реляйэбиллизм исходит из того, что субъективно убедительная обос-

нованность знания и его надёжность не одно и то же. Надёжность определяется только отношением знания к реальности. Знание может быть надёжным и тогда, когда владеющий им субъект не имеет субъективных средств его обоснования. Это относится, например, к значительной части тех знаний, которыми мы пользуемся на уровне здравого смысла. А когда мы обосновываем знание, трудно достичь полного обоснования. Тем не менее на практике мы пользуемся достаточно надёжными средствами получения знания, которые не являются абсолютно несомненными, но в нормальных условиях хорошо ориентируют нас в объективном мире.

5. Наконец, несколько слов о проблеме, которая играла исключительную роль в истории эпистемологии — о проблеме восприятия. Субъективно восприятие переживается как установление непосредственного контакта с реальностью. При исследовании восприятия мы исходим из того, что оно возникает в результате воздействия внешней среды на органы чувств. Продукт этого воздействия может быть понят как ментальная репрезентация. Однако если дело обстоит так (а иначе и быть не может, считали в течение нескольких столетий психологи и многие философы), то непонятно, как воспринимающий субъект может иметь дело с реальностью: ведь непосредственно ему дана не реальность, а его собственные субъективные состояния, которые могут быть и не похожи на то, что существует вне сознания.

В 70-е гг. прошлого столетия американский психолог Дж. Гибсон создал принципиально новую теорию восприятия (т.н. «экологическую теорию восприятия»), которую можно считать революцией не только в этой области, но в психологии в целом и которая имеет важные философские следствия¹⁶.

Дж. Гибсон исходит из того, что восприятие — это не некий «идеальный предмет», ментальная репрезентация, перцепт, существующий в субъективном мире воспринимающего, а активный процесс извлечения информации об окружающем мире. Этот процесс, в котором принимают участие все части тела субъекта, включает активные реальные действия по обследованию воспринимаемого окружения. Извлекаемая информация — в отличие от сенсорных сигналов, которые с точки зрения ста-

рых концепций восприятия порождают отдельные ощущения, — соответствует особенностям самого реального мира. Ощущения, которые якобы вызываются отдельными стимулами и которые с точки зрения старой философии и психологии лежат в основе восприятия, не могут дать знания о мире. Между тем восприятие, понятое как активный процесс извлечения информации, презентует субъекту те качества самого внешнего мира, которые соотносимы с его потребностями. Постулированные старой философией и психологией ощущения не могут развиваться, не могут возникать новые их виды. Между тем извлекаемая в восприятии информация становится всё более тонкой, совершенной и точной. Учиться воспринимать можно всю жизнь. С точки зрения Дж. Гибсона, восприятие существует не в сознании и даже не в голове (хотя без участия головы и сознания оно невозможно), а в циклическом процессе взаимодействия извлекающего перцептивную информацию субъекта и воспринимаемого им мира.

Конструктивный реализм

Концепция Дж. Гибсона — это не просто одна из психологических теорий, исходящих из реалистической эпистемологической установки. Это целая программа исследований, подкреплённых экспериментами, программа, серьёзно повлиявшая на когнитивную науку в целом и определившая третий этап её развития. Эпистемологически эта позиция может быть понята как конструктивный реализм, который имеет важные особенности, отличающие его от простого натуралистического реализма, и который вместе с тем позволяет в некоторых отношениях снять старое противостояние реализма и конструктивизма. В рамках данного текста я могу лишь обратить внимание на эти особенности, заслуживающие специального и основательного анализа.

1. Согласно Дж. Гибсону, воспринимающий имеет дело не с состояниями своего сознания, а с самим миром, но мир презентирован с точки зрения особенностей субъекта, его потребностей и возможностей действия. Информация из внешнего мира не просто «даётся», она активно извлекается действиями познающего.

Поэтому нельзя понять, например, зрительное восприятие, если мы исходим из анализа процессов распространения света, как они истолковываются в физике, в частности в квантовой механике. Ибо в случае зрения происходит восприятие объектов, соотносимых по размеру с телом воспринимающего и включённых в его жизнедеятельность. Гибсон отличает физический мир от окружающего мира — последний имеет своеобразную онтологию, отличную от онтологии физики и даже свои законы распространения света (т.н. «экологическая оптика»). Другая важная идея Дж. Гибсона состоит в том, что каждое живое существо выделяет в мире именно то, что соответствует возможностям его действия. У разных типов живых существ эти потребности и возможности существенно отличаются. И хотя таракан, кошка и человек живут в одном мире и воспринимают то, что действительно есть, а не то, что они измыслили, они одновременно живут в разных мирах, ибо из всего многообразия существующих возможностей они выделяют только некоторые — важные для них (можно сказать, что их онтологические схемы различны).

Ряд современных исследователей, отталкиваясь от идей Гибсона, развивает понимание познания как деятельности в рамках теории динамических когнитивных систем. Познание с этой точки зрения — это не что-то, происходящее «внутри» познающего существа, а динамический процесс, в котором психика, тело познающего существа и окружающий реальный мир — это лишь три аспекта некоей единой деятельности. Идущее от Декарта резкое противостояние «внутреннего» и «внешнего» снимается. Познание со всеми своими конструкциями имеет дело именно с реальностью. Вместе с тем познающее существо «вырезает» из реальности именно то, что соотносимо с его деятельностью. Именно в этом направлении ряд исследователей видят будущее когнитивной науки¹⁷.

2. Понимание роли деятельности как способа контакта с миром влечёт ряд важных методологических следствий. Вот одно из них. Если понимать познание как основанное на регистрации того, что дано в опыте, то ряд эпистемологических, логических и методологических проблем не поддаётся решению. К числу их относится, например, проблема оправдания индукции: каковы основания считать, что те регулярности, ко-

торые до сих пор встречались в опыте, будут присутствовать в нём в дальнейшем? Действительно, если предполагать, что познающий просто пассивно фиксирует чувственные данные, то на вопрос, как можно обнаружить необходимые связи в изучаемой предметной области, не существует ответа. Повторение опыта не даёт гарантий обнаружения таких связей, к тому же непонятно, как много таких повторений необходимо. Но если учесть, что в действительности опыт не даётся, а извлекается в процессе активного деятельностного контакта с миром — в случае науки речь идёт об эксперименте, если исходить из того, что познающий — это не внешний регистратор того, что происходит в мире, а сам через посредство деятельности включён в объективные процессы, то деятельностное воспроизведение определенного эффекта является гарантией выявления необходимых связей. Поэтому научные исследования должны ориентироваться не на собирание бесконечного количества фактов, а на экспериментальное воспроизводство определённых зависимостей (повторение экспериментов в этом случае диктуется не идеологией эмпиристского индуктивизма, а необходимостью устранения внешних приводящих факторов).

3. Ряд современных специалистов по философии науки¹⁸ считают, что именно возможность экспериментального манипулирования ненаблюдаемыми объектами (измерение координат или импульса элементарных частиц и т.д.) является подтверждением их реального существования.

4. В науках о человеке исследователь имеет дело с такой реальностью, которая производится и воспроизводится человеческой деятельностью и вне этой деятельности не существует. Точка зрения социального конструкционизма в психологии (восходящая к Л.С.Выготскому), согласно которой высшие психические функции человека, включая сознание и структуру «Я», обусловлены культурно-исторически и возникают в процессе коммуникации и совместной деятельности, разделяется многими современными исследователями и представляется весьма перспективной. Важно, однако, не смешивать социальный конструкционизм с деконструктивистской стратегией¹⁹. Первый не исключает реалистической установки, точнее позиции конструктивного реализма. Ведь существует объективная социальная

структура, которая обуславливает саму деятельность. Для того, чтобы понять смысл и роль того или иного типа деятельности или определённого коммуникационного взаимодействия, нужно выяснить их место в развитии социальной системы деятельности. Именно подобная исследовательская программа развивается в таких популярных теориях, как понимание общества как коммуникативной системы Н.Лумана²⁰ или культурно-историческая теория деятельности финско-американского психолога Ю.Энгештрёма²¹. Подобное понимание деятельности имеет большую и плодотворную традицию в отечественной философии (работы Э.В.Ильенкова, Г.П.Щедровицкого, В.С.Стёпина, И.С.Алексеева и др.) и психологии (С.Л.Рубинштейн, А.Н.Леонтьев, П.Я.Гальперин, В.В.Давыдов и др.).

* * *

Человек – реальное существо, а не бестелесное сознание. Он включён в мир и своей деятельностью трансформирует его. Деятельностное отношение с миром определяет характер и возможности познания. Сегодня, когда бытие человека во всё большей степени определяется создаваемой им реальностью (в частности, виртуальной реальностью), когда человек начинает трансформировать собственную телесность, именно точка зрения конструктивного реализма представляется наиболее современной.

Примечания

- ¹ Как известно, ещё Аристотель сказал, что нет науки более увлекательной и менее полезной, чем философия.
- ² *Goodman N.* Fact, Fiction and Forecast. Cambridge (M.), 1983; *Dummett M.* Truth and Other Enigmas. L., 1978; *Glaserfeld E. von.* Radical Constructivism. A Way of Knowing and Learning. «Studies in Mathematics Education». Ser. 6. L.–Washington, 1996. См. также: *Лекторский В.А.* Кант, радикальный эпистемологический конструктивизм и конструктивный реализм // Вопр. философии. 2005. № 8.
- ³ *Ponner K.* Логика и рост научного знания. М., 1983; *Searle J.* The Rediscovery of the Mind. Cambridge (M.), 1992; *Kripke S.* Naming and Necessity. Oxford, 1980; *Churchland P.* Scientific Realism and the Placidity of

- Mind. Cambridge, 1979; *Dretske F.* Knowledge and the Flow of Information. Oxford, 1981; *Millikan R.* Language, Thought and Other Biological Categories. Cambridge (M.), 1984; *Putnam H.* Sense, nonsense, and the senses // The Journal of Philosophy 91 (1994). P. 445–518; *Vollmer G.* Evolutionäre Erkenntnistheorie. Stuttgart, 1975. См. также: *Меркулов И.П.* Эпистемология. Т. 2. М., 2006; *Putnam H.* Realism and Reason. Cambridge, M., 1983; *Harré R.* Varieties of Realism: A Rationale for the Natural Sciences. Oxford, 1986; *Hacking I.* Representing and Intervening. Cambridge—N. Y., 1983; *Lenk H.* Grasping Reality. An Interpretation—realistic Epistemology. Singapore, 2003.
- ⁴ *Bridgman P.* The Logic of Modern Physics. N.Y., 1927.
- ⁵ *Кун Т.* Структура научных революций. М., 1975.
- ⁶ *Деррида Ж.* О грамматологии. М., 2001.
- ⁷ *Лекторский В.А.* Философия, когнитивная наука и искусственный интеллект // Искусственный интеллект: междисциплинарный подход / Под ред. Д.И.Дубровского, В.А.Лекторского. М., 2006; *Лекторский В.А.* Философия и исследование когнитивных процессов // Когнитивный подход: философия, когнитивная наука, когнитивные дисциплины / Под ред. В.А.Лекторского. М., 2007.
- ⁸ *Millikan R.* Cutting Philosophy of Language Down to Size // Philosophy at the New Millennium. Cambridge, 2001.
- ⁹ *Harre R.* Varieties of Realism: A Rationale for the Natural Sciences. Oxford, 1986.
- ¹⁰ Между прочим, если исходить из знаменитого определения существования, данного У.Куайном («существовать значит быть значением связанной переменной»), то различие между идеальными, т.е. фиктивными объектами, и объектами реальными пропадает. См.: *Quine W.V.* Ontological Relativity and Other Essays. N.Y.—L. 1969.
- ¹¹ Серьёзное отличие современного эпистемологического конструктивизма от гегелевского и от конструктивизма неокантианцев заключается в том, что сегодня эпистемологические конструктивисты, как правило, являются релятивистами, какими, конечно, не были ни Гегель, ни неокантианцы.
- ¹² Правда, есть существенное отличие старого эссенциализма от современного. Первый полагал, что можно получить абсолютное и не корректируемое знание о реально существующих сущностных зависимостях. Сегодня ясно, что такого не исправляемого и не ревизуемого знания нет. Наши гипотезы об объективных зависимостях могут не подтвердиться. Они могут быть в чём-то скорректированы, изменены. Но это не отменяет той важной особенности познания, что оно всегда исходило и будет исходить из поиска такого рода реальных зависимостей и что ему удаётся находить такого рода необходимые связи.
- ¹³ *Putnam H.* The Meaning of “Meaning” // Putnam H. Philosophical Papers. Vol. II. Mind, Language and Reality. Cambridge (M.), 1975.
- ¹⁴ *Goldman A.* Epistemology and Cognition. Cambridge (M.), 1986.

- ¹⁵ *Gettier E.* Is Justified True Belief Knowledge? // *Analysis*. 23, N.Y., 1963. P. 121–123.
- ¹⁶ *Гибсон Дж.* Экологическая теория зрительного восприятия. М., 1988.
- ¹⁷ См., например: *Thelen E., Smith L.* A Dynamic Systems Approach to the Development of cognition and Action. Cambridge, 1994; *Port R., Gelder T. Van* (eds) *Mind as Motion: Dynamics, Behavior, and Cognition*. Cambridge, 1995. В этом же направлении идут поздние работы Ф.Варелы. См.: *Varela F., Thompson E., Rosh E.* *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, 1991.
- ¹⁸ См.: *Hacking I.* *Representing and Intervening*. Cambridge–N.Y., 1983.
- ¹⁹ Хотя это смешение происходит очень часто. См., например: *Gergen K.* *The Saturated Self*. N.Y., 1991.
- ²⁰ *Луман Н.* *Общество*. М., 2005.
- ²¹ *Engeström Y.* *Developmental Work Research. Expanding Activity Theory in Practice*. Berlin, 2005.

**О соотношении познавательной и проектно-
конструктивной функций
в классической и современной науке**

Одним из актуальных вопросов, обсуждаемых в современной философско-методологической литературе и связанных с переходом от классического к неклассическому образу науки, является вопрос о соотношении познавательной и проектно-конструктивных функций науки. В классическом образе науки этот вопрос однозначно решался в пользу познавательной функции, которая рассматривалась как определяющая. Проектно-конструктивная же функция оценивалась как служебная, производная от познавательной. В настоящее же время в соответствующей литературе получает распространение представление, согласно которому на первый план выдвигается проектно-конструктивная функция науки, способность создать и практически применить определенную технологию. Попробуем разобраться в этом вопросе и предложить некоторую позицию его решения.

Прежде всего следует подчеркнуть, что сама идея рационально-теоретического познания, как она возникла в истории культуры поначалу в античной философии, а затем была реализована в развитии науки, органически связана с формированием и развитием проектно-конструктивного начала в человеческом сознании. Она отнюдь не ограничивается фиксацией того, что непосредственно дано, как это утверждали позитивисты и эмпирики, а направлена на проникновение в реальность, скрытую от взгляда обыденного сознания, моделирование которой в идеальных конструкциях рационально-теоретическо-

го сознания открывает новые перспективы отношения человека к миру, обуславливающую возможность определенных социальных, гуманитарных или технических проектов.

Возникновение рационально-теоретического (или рационально-рефлексивного) познания не следует представлять себе как результат некоего линейного процесса расширения и углубления имеющегося к тому времени человеческого знания об окружающей действительности, оно является поистине важнейшей духовной революцией в истории культуры, и революция эта происходит не в сфере прозаически-жизненных интересов людей, а именно в области духа, в осознании человеком своего места и предназначения в мире, то есть в сфере мировоззренческого сознания. Античный Логос, философия является специфическим ответом древнегреческой культуры на вызовы «осевого времени» (К.Ясперс), когда по всем основным культурным регионам той эпохи (Китай, Индия, Ближний Восток, античная Греция) прокатилась волна духовных революций, связанных с переходом от архаически-традиционных фольклорно-мифологических форм сознания к принципиально новым формам мировоззренческого сознания. Древнегреческий Логос и выступил одной из таких форм. Античная Греция ответила на вызов «осевого времени» возникновением философской мысли с характерным для нее рационализмом, рефлексией над познавательной деятельностью человека, выделяющей последнюю из контекста полноты многообразной человеческой жизнедеятельности в особую реальность, которая превращается в предмет философско-гносеологического, логического и методологического анализа.

Подобное выделение познавательных средств, форм познания из контекста реальной жизнедеятельности представляет собой уникальное явление истории культуры, не имевшее места не только в архаических, традиционных обществах, но и — во всяком случае в таком четко выраженном и последовательном виде — в других цивилизациях. Только в античной Греции мы сталкивались с переходом, пользуясь выражением М.М.Бахтина и С.С.Аверинцева, от «мысли в мире» к «мысли о мире», то есть обособлением содержания мысли как таковой от ее функции идеального плана практического действия и тем са-

мым превращением этого содержания в собственно знание, самостоятельно существующие в особой семиотической реальности «идеальные объекты», система которых образует «теоретический мир» философии, а затем и формирующейся по ее типу сознания науки. Античная философская классика, формируя нормы рационально-теоретического рефлексизирующего сознания, преодолевала наивность, стихийность традиционного мифа и заземленность обыденно-практического сознания, которое стало трактоваться как «мнение» в противоположность подлинному знанию, и тем самым открывало принципиально новые горизонты отношения человека к миру, призванного, выражаясь современным языком, программировать его смысло-жизненные ориентиры. Для нашей темы важно подчеркнуть, что в формирующемся философском сознании миропонимание, определенная картина мира, предлагаемая философией, органически связаны с программированием соответствующего мироотношения. Для классиков античной философии, для Сократа и для Платона знание подлинной реальности, как она открывается философии, выступает непременно и как постижение устоев правильного нравственного поведения, достижение адекватной познавательной мироориентации, органически подразумевает и соответствующий нравственный ориентир. Онтология предполагает этику, определенную направленность правильного, мудрого поведения. Более того, сама познавательная философская установка на поиск Истины, того, что есть в подлинной реальности, имеет смысл только тогда, когда она ориентирует человека в жизни, задает горизонты реализации личности на высоте ее возможностей.

То же учение Платона, противопоставляющее мир подлинно-сущих идей и мир мнимо-сущего, никоим образом не ограничивается этой онтологической констатацией, оно предполагает ориентацию по отношению к этим уровням, «по поступок» выбора между ними, используя терминологию М.М.Бахтина. Короче, в античной философии «истинно сущее» программирует «должное», его знание выступает как онтологическое основание проекта «должного». Эта проектно-конструктивная направленность философии Платона ярко проявляется в его социально-политической утопии идеального общества, делая

его основоположником утопического сознания как первой исторической формы развернутого социального проекта. Очевидно, что без учения о подлинном мире идей невозможна была бы и его утопия как попытка реализации онтологически, познавательного заданного идеала в несовершенном земном мире.

Таким образом, рационально-теоретическое познание в лице античной философии, Логоса возникает и развивается отнюдь не как холодно-беспристрастное, «добру и злу равнодушно внимающее», просто констатирующее некую внешнюю данность сознание. Оно с самых первых своих шагов, так сказать, заряжено проектно-конструктивной установкой, недовольством и неприятием существующего положения дел, стремлением к преобразованию «наличного бытия» человека, его внутреннего мира, социальных порядков, в рамках которых он живет. Наш знаменитый философ-соотечественник В.С.Соловьев, например, считал, что стимулом, определившим создание Платоном его учения об идеальном мире, противостоящем миру земному, предданному, была казнь Сократа. Если этот земной мир допустил казнь такого человека как Сократ, то жизнь может быть оправдана только в том случае, если существует какой-то иной мир, к которому надо стремиться. И не случайно первая утопия, которая выступает начальной исторической формой проектного социального сознания, возникает именно у Платона.

В принципе та же экспликация потенциала «миропонимания», заложенного в концептуальных моделях, выходящих за рамки фиксации «наличного бытия», определяет и проектно-конструктивные возможности конкретно-научного познания, прежде всего наук о природе. Т.н. конкретная или, как раньше говорили, положительная наука в европейской культурной традиции является своего рода дочерним предприятием философии. Каноны рационально-теоретического мышления, перехода от «знания в мире» к «знанию о мире» были перенесены из философии на почву специально-научного мышления. Науки о природе, прежде всего механика и физика, отойдя от стадии эмпирического естествознания, приступают к формированию теоретических идеальных объектов. Работа с теоретическими идеальными объектами — важнейшую роль здесь играет мысленный эксперимент — дает возможность открывать скрытые,

не доступные эмпирическому восприятию свойства предметов. Можно сказать, что формирование теоретического идеального объекта задает возможности определенного научного проекта, который может быть в будущем реализован как в развитии системы знания, так и во внешней по отношению к собственно знанию науке проективной деятельности. Иными словами, теоретические идеальные объекты, лежащие в основе тех или иных научных теорий, задают исследовательские программы, пользуясь современным методологическим термином. Заметим, что именно успешность реализации этих исследовательских программ выступает условием обоснованности концептуально-теоретических построений как знания о реальности, его моделей — при всей, разумеется, сложности и многофакторности этого процесса, на которых фиксирует внимание современная методологическая мысль.

В европейском естествознании того типа, который сложился в Новое время, теоретические понятия, фиксирующие т.н. идеальные объекты, раскрывая неявный их содержательный потенциал, открывают новые перспективы преобразования природной реальности. Это и задает концептуально-теоретические предпосылки инженерно-технического проектирования. Возникновение этого типа проектирования, предопределившего возникновение и развитие т.н. техногенной цивилизации, имело громадные практические и духовно-мировоззренческие последствия. Благодаря ему мы имеем сейчас то, что имеем, — техногенную среду, в которую включен современный человек, т.н. вторую природу со всеми ее положительными и, как сейчас отчетливо осознается, отрицательными последствиями для существования человеческого рода. Экспериментально-теоретическое естествознание классического типа с присущей ему весьма специфической, т.н. объектной картиной мира сыграло, еще раз подчеркнем, важнейшую роль в создании этого техногенного мира.

Надо поэтому с достаточной критичностью относиться к категорическим формулировкам, противопоставляющим классическую науку, как знание-отображение существующего бытия, современной постклассической науке, как знанию перспектив творения бытия. Здесь дело существенным образом определяется тем, как понимается это «творение бытия». Если

последнее понимается как преобразование наличного бытия, в первую очередь природного, то экспериментально-теоретическая наука не может быть квалифицирована как просто отображающая, фиксирующая реальность. И ее теоретические понятия, рассматривающие идеализированные объекты и создаваемые на их основе инженерно-технические схемы, являются результатом активно-конструктивной работы, для которой собственно природная реальность выступает лишь материалом, объектом деятельности. Относительная правда утверждений о знании-отображении в классике заключается в том, что в современном образе науки проектно-конструктивная функция научного знания как предпосылки переделки, преобразования бытия действительно выдвигается на первый план, тогда как в классическом образе науки подчеркивалась прежде всего истинность знания, его соответствие законам бытия. Однако задача «творения бытия» в смысле преобразования налично данной действительности, как известно, при этом отнюдь не игнорировалась ни идеологией, ни практикой классической науки.

Характер осуществления научным знанием проектно-конструктивных функций в принципе всегда существенно зависит от той онтологической картины научной реальности, которая доминирует в соответствующем типе научного знания. Научная революция XVII–XVIII вв., положившая начало классическому экспериментально-математическому естествознанию, была связана с утверждением казавшейся в свое время естественной, безальтернативной в плане научной рациональности т.н. объектной картины мира. В настоящее время, однако, четко осознается историчность, относительность этой картины мира, ее своеобразие, если брать ее в широкой историко-культурной перспективе, наличие ряда весьма специфических культурных и мировоззренческих предпосылок, обусловивших ее доминирование. Важнейшей ее исходной установкой явилась объектность рассмотрения природного мира, изгнание из научного образа действительности всякого рода субъектности, «живых сил», «расколдовывание мира», пользуясь известным выражением М.Вебера.

Именно с утверждения этой картины природного мира в качестве подлинно научной и связано отождествление объектности с объективностью, с научной рациональностью вообще.

Объективность означает беспристрастность рассмотрения, представление предмета как он «есть сам по себе» безотносительно к нашему отношению к этому предмету, в этом смысле объективным может быть и рассмотрение субъектного мира, существующих в нем программ поведения и деятельности. Объективность в указанном смысле действительно является необходимым условием научной рациональности, но последняя вовсе не связана обязательно с объектностью рассмотрения своего предмета. Объект в точном философском значении этого термина не следует отождествлять с предметом познания вообще, как это до сих пор нередко делается под влиянием отождествления объектности и объективности. Объект означает предмет в принципе, прозрачный, открытый для освоения субъектом, образно говоря, его можно «разобрать» и «собрать» (любимый пример объектности для классиков науки XVII—XVIII вв. — часы, вообще механизмы). Это не означает, конечно, актуальную открытость объектной реальности для субъекта, а лишь подразумевает потенциальную открытость, принципиальную возможность артикуляции, «исчерпания» объектной реальности в научно-теоретических моделях. В этом плане объектная реальность противостоит реальности, обладающей всякого рода самодеятельностью, самодетерминацией, собственными программами активного поведения, непрозрачными для внешнего наблюдателя.

Объектному рассмотрению действительности наиболее четко соответствовала механистическая картина мира, сыгравшая столь значительную роль в развитии классической науки. Механицизм полностью распространился с идущим еще от архаически-мифологического сознания образом природы как поля действия неких «живых сил», обладающих своими устремлениями, намерениями, волей, преследующими свои цели (телеологизм) и представил ее в качественно однородном пространстве, в котором по строгим, единообразным закономерностям перемещаются лишённые внутренней энергетики и самодвижения объекты. Дальнейшее развитие естественных наук вышло, конечно, за пределы механицизма в таком узком понимании. Так уже в ньютоновской механике с признанием сил тяготения допускается определенная внутренняя энергетика.

Строгий лапласовский детерминизм в ряде отраслей физики уступил далее место вероятностно-статистическому детерминизму. Несомненно, определенная внутренняя активность присутствует в современной физической картине мира, о чем убедительно свидетельствует развитие синергетики, однако эта активность все-таки не интерпретируется в духе субъектности в точном смысле этого понятия. Остается неизменным принцип рассмотрения предмета научного познания как системы объектных связей, сохраняется строгая дихотомия «вещества» и «существа», отход от которой оценивается как измена принципу научности.

В принципе, как нам представляется, дело не меняется и в так называемой «неклассической» естественной науке, специфика которой по сравнению с классической заключается в том, что предметом научной рефлексии становятся средства и предпосылки исследования. В качестве парадигмального примера перехода к неклассической науке приводят обычно квантовую механику с ее знаменитым принципом неопределенности. Иногда считают возможным утверждать, что здесь мы сталкиваемся с феноменом диалога исследователя с природой. Дело здесь, на наш взгляд, в том, как понимать диалог. Безусловно, квантовая механика во многом явилась вызовом классическому научному сознанию, и мы имеем здесь неизвестный классике тип взаимодействия исследователя и исследуемой им предметности. Если в классике мы можем отвлечься от воздействия применяемого субъектом познания средства исследования на изучаемый объект, скажем, от воздействия на него средства измерения, прибора, то в микромире от этого воздействия абстрагироваться нельзя, средство исследования определенным образом формирует реальность (или деформирует ее, с точки зрения классического научного сознания). Итак, в качестве предмета исследования выступает не изолированный объект «в себе», а его взаимодействие с другим объектом, выступающим средством исследования.

Однако, на наш взгляд, здесь нет достаточных оснований говорить о необходимости отказа от принципов объектности при рассмотрении физической реальности. Исследование эксплицирует, выявляет ее возможности и только в этом смыс-

ле формирует ее. Но сама эта виртуальная реальность не развивает встречную по отношению к исследователю вариативную активность, как это имеет место в диалоге в собственном смысле этого понятия. Поэтому, на наш взгляд, здесь можно говорить о диалоге только в метафорическом смысле, стремясь акцентировать действительно имеющуюся специфику взаимодействия реальности и ее исследователя. И на это, надо заметить, обращают особое внимание представители гуманитарных наук, в частности психологии, в дискуссиях о специфике гуманитарного знания по сравнению с физикой, в том числе и современной¹.

Объектная картина мира, формирующаяся в классической науке, определяет тип основанного на ней проектного сознания, а именно — проектирования инженерно-технического типа, что позволяет характеризовать науку такого рода как потенциально техногенную. Если характерной чертой объектного естествознания выступает артикулируемость, прозрачность, рефлексивная контролируемость для исследователя содержания теоретического понятия и соответствующего ему идеального объекта — вспомним известную максиму классической гносеологии — познать можно только то, что мы сами сделали, — то и проекция такого понятия во внешний мир, преобразование, формирование реальности по его схеме представляет собой сделанную, собранную по жесткому плану, прозрачную инженерно-техническую конструкцию, прочность которой определяется последовательностью объектных связей, реализующих устанавливаемые наукой природные зависимости и законы. Истинность научных знаний и реализуемость инженерно-технического проекта оказываются тем самым «двумя сторонами одной медали». Для классической науки при этом, безусловно, на первом плане оказывается истинность знания, а эффективность основанных на этом знании инженерно-технических проектов чем-то производным. Тем не менее в современной методологической литературе совершенно справедливо подчеркивается потенциальная техногенность классической науки, без осознания которой нельзя адекватно понять саму природу точного математизированного естествознания, возникшего в Новое время в сопоставлении с античной и средневековой наукой. Не следует только при этом абсолютизировать этот

момент техногенности и противопоставлять его познавательным установкам науки Нового времени, ее стремлению открыть Истину. Вспомним девиз идеолога формирующейся науки Нового времени Ф.Бэкона: «Природу подчиняют тем, что ей повинуются». Однако само это «повиновение природе» отнюдь не следует понимать буквально. Дух активизма, присущий новому времени, проявляется в ее науке в том, что ее основоположники, тот же Галилей, никогда не ориентируются на непосредственную данность, тип исследовательского мышления, свойственный Галилею, нельзя свести ни к интеллектуальному созерцанию «идеальных сущностей», ни к эмпирическому наблюдению явлений, он предполагает работу с идеальными объектами науки как с технологическими конструкциями, разложение их на составляющие элементы, испытание связей и зависимостей между этими элементами, мысленно представленных в критических «предельных» ситуациях, расширение конструкций до логически возможных, но не представимых в обыденном восприятии ситуаций и пр.

И по отношению к такого рода идеальным объектам в классическом естествознании, начиная с Галилея, формулируются законы природы, которую «подчиняют, ей повинуются». Это, конечно, не девственная, «благоговейно созерцаемая» природа как «она есть», но это и не чистая выдумка мыслителя, это скорее некоторая виртуальная реальность, реализация замысленных в действительности возможностей, построение гипотетических моделей – проектов, которые разворачивают свой конструктивный потенциал, с одной стороны, в дальнейшем развитии теоретического знания, а с другой – в построении инженерно-технических конструкций. И у Галилея, и у большинства других классиков науки Нового времени на первом плане стоят, конечно, познавательные интересы, это бесспорно. Но уже Гюйгенс ставит перед собой задачу – опираясь на знания механики, построить инженерно-техническую конструкцию, а именно – сконструировать часы с изохронным качанием маятника.

Если Галилей не ставил своей целью получение знаний, необходимых для создания технических устройств, то Гюйгенс ставит перед собой задачу: исходя из научных теоретических

соображений, запустить реальный природный процесс, который был бы реализован в технической конструкции, созданной человеком. При этом Гюйгенс сводит действие отдельных частей механизма к известным природным процессам и закономерностям и затем, теоретически описав их, использует полученные знания для определения конструктивных характеристик нового механизма. Галилей показал, как приводить реальный объект в соответствие с идеальным и, наоборот, превращать этот идеальный объект в «экспериментальную» модель. Гюйгенс же продемонстрировал, каким образом полученное в теории и эксперименте соответствие идеального и реального объектов использовать в технических целях. Подобное целенаправленное применение научных знаний и составляет основу инженерно-технического проектно-конструктивного мышления. «Для инженера всякий опыт, относительно которого поставлена техническая задача, выступает, с одной стороны, как явление природы, подчиняющееся естественным законам, а с другой — как орудие, механизм, машина, сооружение, которые необходимо построить искусственным путем («как другую природу»)»².

Мы подробно останавливаемся на истории соотношения научного знания и инженерно-технического проектирования в классическом точном естествознании, чтобы четче выявить специфику инженерно-технического проектирования по сравнению с задачами, которые стоят перед современным проектированием, которые, как будет подчеркнуто далее, в принципе выходят за рамки всей этой классической парадигмы. Необходимо при этом подчеркнуть, что инженерно-техническое проектирование с необходимостью предполагает непрерывность схематизма объективных связей, фиксируемых в соответствующих научных знаниях. Эту непрерывность «физического следования» можно всегда проследить в любом сегменте инженерно-технической конструкции, будь это простой механизм или сложная современная техническая конструкция. Недаром современные конструкторы, скажем, ракетной техники называют свои создания «машинами». При всей изощренности творческой конструкторской мысли в «машине» нет ничего, что не могло бы быть спроецировано на соответствующий естественный процесс, изучаемый наукой.

Безусловно, что в современном научном сознании происходят значительные сдвиги, связанные с переносом акцента с познавательной установки на проектно-конструктивную функцию науки. Эти сдвиги происходят по мере развития технологий, открывающих невиданные ранее возможности освоения человеком природы, того процесса, который именуется превращением науки в непосредственную производительную силу. Фундаментальная наука в связи с этим постепенно, но верно теряет присущий ей в прошлом облик академичности, встраиваясь в организованную по новым принципам систему взаимодействия науки и технологии. Эта система в современной науковедческой литературе получает название «технонауки». В ней на первый план выходит именно технологическая эффективность науки, и «такая “обслуживающая” технологию наука и по количественным масштабам, и по финансовому и иному обеспечению, и по социальному признанию становится определяющей»³.

Появление и развитие технонауки является, безусловно, очень важным моментом современной цивилизации. Оно позволяет во многом по-новому взглянуть на соотношение науки и практики, способствует преодолению иллюзий их независимости. Вместе с тем нам представляется, что в интерпретации этого феномена имеет место известный перекокс, связанный с недооценкой роли познавательной функции науки. То действительно важное обстоятельство, что развитие научного знания непосредственно стимулируется технологическими задачами и процессы этого развития осуществляются не только и, быть может, не столько в «чистой науке», а в системе «наука-технология», само по себе не влечет за собой, на наш взгляд, разрыва традиционного единства истинности (разумеется, понимаемой в рамках деятельностного подхода, с учетом всех «подводных камней» классической интерпретации этого понятия) и технологической эффективности. Вряд ли можно согласиться с категорическим утверждением об иллюзорности представлений о том, что технологическая эффективность есть следствие истинности — скажем более осторожно — адекватности научных знаний. И то, что технонаука стремится не просто к адекватному знанию, а к такому знанию, которое может быть воплощено

в соответствующих технологиях, само по себе никоим образом не является аргументом в пользу противопоставления адекватности знания и его эффективности. Как и в классической науке, коль скоро она имеет дело с объектной реальностью, современная технонаука должна опираться на адекватное прослеживание возможных связей, реализуемых в успешных технологиях. И это нисколько не противоречит тому, что современная технонаука призвана не столько объяснять существующее, сколько открывать новые перспективы освоения действительности и формировать соответствующие проекты, это имеет место и в классической технической науке.

Особо в этом контексте следует отметить роль развития фундаментального знания, обеспечивающего принципиальные прорывы человеческого познания в окружающий нас мир. И перспективность появления действительно новаторских технологий в конечном счете обусловлена возможностью углубления и расширения таких знаний. Развитие, в частности, современных «прорывных» технологий типа нанотехнологии убедительно свидетельствует об этом. Встречающееся в современной литературе представление об отмирании существенной роли фундаментальной науки представляет собой, с нашей точки зрения, серьезное и опасное заблуждение. Человечеству еще предстоит узнать очень многое об окружающей его живой и неживой природе, о самом себе как элементе объемлющей его реальности. И есть весьма веские основания полагать, что дальнейшее развитие научной картины мира способно перевернуть наши современные взгляды, показав всю наивность и претенциозность «гордыни всезнания».

Необходимо далее помнить, что, несмотря на всю значимость проектно-конструктивной функции науки в технологическом плане, содержание фундаментального научного знания имеет важнейшее мировоззренческое значение, и никакое развитие технонауки не может отменить этой его функции. Тем более, что само развитие современных технологий выдвигает острые принципиальные проблемы философско-мировоззренческого плана, связанные с необходимостью совершенствования самознания человека, более глубокого понимания его возможностей и ответственности перед самим собой и миром.

Итак, на наш взгляд, само по себе появление технонауки не разрывает принципиальные связи между степенью развитости научного знания и технологической эффективностью, между познавательной и проектной функциями науки. Иное дело, что, как справедливо подчеркивается в современной литературе, система деятельности, связанная с технонаукой, не ограничивается созданием технологий, направленных на преобразование тех или иных объектов. Как отмечает Б.Г.Юдин, «технонаука имеет дело прежде всего не с объектами как таковыми, а с обширными контурами, включающими помимо этих объектов также совместную, согласованную деятельность самых разных людей и социальных структур»⁴. Иными словами, картина мира, с которой вынуждена иметь дело технонаука, выходит за рамки только объектных представлений, она затрагивает человеческий мир. Тем самым включение технонауки в широкий контекст социальной деятельности, очевидно, обуславливает изменение характера связанного с ней проектно-конструктивного сознания. Она не может не выходить за рамки узкого технологизма, построения инженерно-технических конструкций, опирающихся только на объектную картину мира. Хотя, разумеется, — и это никоим образом не следует забывать, — развитие технонауки отнюдь не снимает задач исследования объектных, естественных связей и осуществления инженерно-технического проектирования в традиционном смысле. Однако, будучи вплетена, как отмечалось выше, в контекст широкой социальной деятельности, работа проектно-конструктивного сознания оказывается при этом неминуемо связанной с учетом «человеческого фактора», различных социокультурных и гуманитарных аспектов.

Эта необходимость учета подобных факторов находит свое выражение в переходе к т.н. постнеклассической рациональности, которая, как подчеркивает В.С.Степин, в отличие от классической и от неклассической рациональности должна предполагать соотнесенность знаний об объекте с ценностно-целевыми структурами сознания. В этой ситуации приходится рассматривать связь внутринаучных познавательных факторов с социально-гуманитарными ценностными позициями, что четко проявляется в проектно-конструктивной деятельности с т.н. человекообразными комплексами⁵. Имея дело с челове-

коразмерными комплексами, например медико-биологическими объектами, объектами экологии, биотехнологии, системами «человек-машина» и пр., мы не можем ограничиться только объектно-констатирующим рассмотрением вариантов их конструирования, основанных на реализации объектных возможностей, как это имеет место в классическом инженерно-техническом конструировании, мы должны учитывать социально-гуманитарные последствия, что предполагает, в частности, осуществление определенной экспертизы проектно-конструктивного сознания. Да и в ходе самого исследования человекообразных объектов приходится решать этические проблемы, связанные с пределами возможного вмешательства в объект.

Если в классической и даже неклассической рациональности мы имеем дело с фиксацией свойств и зависимостей объектов, составляющих некоторую законченную систему, которая ложится в основу инженерно-технической конструкции, не требующую достроения картины мира какими-либо субъектными установками, решениями и т.д., то постнеклассическая рациональность сталкивается с иным типом предметности, где трудно говорить только о познании в смысле моделирования существующей вне вмешательства человека «естественной» реальности. Работа с человекообразными комплексами предполагает, так сказать, достроение ситуации, при которой объектная составляющая вводится в контекст требований и решений, обусловливаемых человеческим фактором. Скажем, в системе «человек-машина» конструирование машины, естественно отвечающее некоторым объектным закономерностям, должно быть осуществлено так, чтобы отвечать потребностям работы человека, изучаемым, в частности, инженерной психологией. Понятие постнеклассической рациональности вводится В.С.Степиным в ряду понятий, фиксирующих формы естественнонаучной рациональности, некоторые этапы ее эволюции. Специфика понятия постнеклассической рациональности в этом ряду заключается в том, что оно указывает на переход от естественнонаучного объектного исследования к такому рубежу, где реализация объектных природных возможностей с необходимостью предполагает учет «человеческого фактора», принятие определенных конструктивных решений, связанных с

этим фактором. Человекообразное конструирование перестает быть делом неограниченного свободного манипулирования, представленного объектными возможностями. Оно переходит в измерение социально-гуманитарного проектирования. Постнеклассическая рациональность не существует вне этого измерения, она, таким образом, в отличие от классической и неклассической рациональностей, не является чисто познавательной рациональностью, претендующей на моделирование реальности «как она есть», она выступает как форма социально-гуманитарной проектно-конструктивной рациональности.

Конечно, и обычное инженерно-техническое проектирование не может не считаться с его последствиями для социума, культуры и человека и в этом смысле оно всегда вплетено в контекст социогуманитарной сферы. Своеобразие человекообразных комплексов, однако, в том, что их конструирование просто не может воплотиться в реальность, стать законченной конструкцией, осуществляющей свои функции без «подгонки» под определенные социогуманитарные установки. Так та же система «человек-машина» просто не будет успешно работать в соответствии с ее задачами, если она не будет отвечать условиям «человеческого фактора».

Человекообразные комплексы — это не естественные объекты и не инженерно-технические конструкции, не «машины», построение которых опирается на знание объектных связей, это результат принятия решений в проблемной ситуации, порождаемой преследованием целей и задач социально-гуманитарного характера. Эти решения и формируют реальность, становящуюся элементом нашего человеческого мира, некоторой нормой поведения, как, скажем, в ситуации с эвтаназией или клонированием человека, экологическими требованиями к производству и т.д. или социальными, экономическими, политическими и т.д. институтами, которые образуют различные квазиестественные реалии. Все это оказывается результатом выбора, не обусловленного однозначно объектной наличной ситуацией. В принятии и реализации проектов в социогуманитарной сфере, то есть построения человеческого мира, в котором мы живем, мы, к счастью или сожалению, не в состоянии опираться на некую естественно заданную данную информа-

цию, обуславливающую внешнюю принудительность действия. Социально-гуманитарная проектно-конструктивная рациональность в этом отношении действительно включает «осознание необходимости», вспоминая известную философскую формулу, однако необходимости не объектной детерминации, а необходимости свободного решения, «поступка», в терминологии М.М.Бахтина, которое естественно предполагает риск и возможность ошибки.

Итак, на наш взгляд, в современной неклассической науке при ее переходе на этап технонауки действительно имеет место значительная специфика соотношения познавательной и проектно-конструктивной функций. Она, однако, связана, по нашему мнению, не только и не столько с чисто прагматическим фактором усиления технологических аспектов науки — формирования и развития новых технологий, значимости этого процесса для существования науки как социокультурного феномена и т.д. «Неклассичность» современной ситуации, как нам представляется, в конце концов, определяется выходом проектно-конструктивного научного сознания за рамки объектной картины мира, необходимостью его перехода в сферу человекоразмерной предметности. Человекоразмерная предметность, наряду с объектной составляющей — природными условиями, биологическими закономерностями, материальными ресурсами и т.д., — значимость которой, заметим, конечно, никоим образом не следует недооценивать, — включает также и сферу человеческой жизнедеятельности, принятия решений, эффективность которых по большому счету определяется адекватностью самопознания и самосознания людей, осмысления субъектного фактора, в том числе и развитостью т.н. коммуникативной рациональности. В этой ситуации резко обостряется казавшаяся еще недавно старомодной проблематика понимания специфики человека, его места в мире, его возможностей и ответственности⁶.

Примечания

- ¹ См., например: Психология и новые идеалы научности (Материалы «Круглого стола») // *Вопр. философии*. 1993. № 5.
- ² *Розин В.М.* Типы и дискурсы научного мышления. М., 2000. С. 67–69.
- ³ *Юдин Б.Г.* Точка зрения искусственного // *Познающее мышление и социальное действие*. М., 2004. С. 324.
- ⁴ Там же. С. 331.
- ⁵ См.: *Стёпин В.С.* Теоретическое знание. М., 2000. С. 631–636.
- ⁶ На остроту этой проблематики в современных условиях обращают внимание В.А.Лекторский (см.: *Георгий Петрович Щедровицкий и современная философия* // *Познающее мышление и социальное действие*. М., 2004. С. 197–204) и Б.Г.Юдин (см.: *Точка зрения искусственного* // Там же. С. 330–335).

Понимающий и объясняющий подходы в гуманитарных исследованиях

Мы хотим еще раз обсудить проблему более чем вековой давности, которая наряду с некоторыми другими методологическими проблемами давно уже разделила гуманитариев на два лагеря. Одни исходят из положения о единстве человеческого познания и пытаются использовать в гуманитарных науках привычный естественнонаучный подход, т.е. пытаются действовать по образцам естественнонаучного мышления. Другие настаивают на принципиальной специфике гуманитарных наук, резко противопоставляя их наукам о природе. Речь при этом идет о естествознании вообще, хотя естественные науки очень разнообразны и не похожи друг на друга. И не только, например, физика, как мы все понимаем, очень не похожа на геологию или биологию, но и отдельные дисциплины в рамках физики, биологии или геологии имеют свое лицо и отличаются по используемым методам. Следовательно, противопоставляя науки общественные и естественные в целом, следует говорить только о каких-то очень глубоких и принципиальных различиях. Мы поэтому не будем останавливаться на противопоставлении наук идеографических и номотетических, так как и в естествознании, и в науках гуманитарных налицо дисциплины обоих типов. Гораздо более сложной и запутанной является проблема понимания и объяснения, т.е. противопоставление наук объясняющих и понимающих.

1. Задачи статьи

На первый взгляд все достаточно просто. «Вообще считается, — писал А.Шюц полвека тому назад, — что естественные науки должны иметь дело с материальными объектами и процессами, а общественные науки — с психологическими и интеллектуальными и, следовательно, метод первых заключается в объяснении, а метод последних — в понимании»¹. Шюц говорит об общественных науках вообще, но в еще большей степени это относится к наукам гуманитарным типа литературоведения, которые непосредственно имеют дело с анализом соответствующих текстов. Впрочем, весь окружающий социальный мир представляет для нас нечто значащее, нечто семиотическое, т.е. тоже нечто текстоподобное. Очевидно, например, что деятельность окружающих нас людей мы воспринимаем не просто как набор каких-то материальных акций, а как нечто осмысленное, как нечто преследующее определенную цель. Разве это не понимание?

Вопрос, однако, достаточно запутан в силу следующих обстоятельств. Во-первых, нет достаточно четкой характеристики того, что мы называем пониманием. Во-вторых, нет четкого противопоставления понимания как некоторого состояния сознания, в котором находится, например, человек, воспринимающий речь на родном языке, и понимания как научного метода или подхода. В последнем случае мы должны, вероятно, представить себе понимание либо как совокупность каких-то фиксированных действий, ведущих к получению определенного знания, либо как установку на исследование определенной стороны объекта. Только при этом условии мы можем противопоставить друг другу понимание и объяснение как явления одного класса. Кстати, в естественных науках тоже говорят о понимании, о понимании тех или иных явлений. Но понимание в этом контексте — это просто знание причин или строения явлений, которое при этом вовсе не является продуктом понимания как метода.

Наконец, в-третьих, не было проведено достаточно детального анализа естественных наук с целью выявления методов, сходных с методом понимания. А между тем никто, вероятно,

не сомневается, что в общественных и гуманитарных науках мы не только понимаем, но и объясняем изучаемые явления. Но если так, то естественно предположить, что имеет место некоторая симметрия и что в естественных науках, где налицо объяснение, есть нечто аналогичное и методу понимания. Речь тогда должна идти только о значимости, о важности того или иного метода. Это последнее подтверждает следующее высказывание М.М.Бахтина: «Например, литературовед спорит (полемизирует) с автором или героем и одновременно объясняет его как сплошь каузально детерминированного (социально, психологически, биологически). Обе точки зрения оправданы, но в определенных методологически осознанных границах и без смешения. Нельзя запретить врачу работать над трупами на том основании, что он должен лечить не мертвых, а живых людей. Умерщвляющий анализ совершенно оправдан в своих границах»². Бахтин, следовательно, вовсе не отрицает наличие объяснения в гуманитарных науках, он только ограничивает сферу его применения, именуя умерщвляющим анализом и проводя, кстати, аналогию с анатомией.

В данной статье автор не надеется полностью прояснить ситуацию. Задача в том, чтобы предложить ряд уточнений исходных понятий и попытаться обосновать одну из возможных гипотез о соотношении понимания и объяснения как методов исследования или, точнее, как исследовательских подходов. Термин «подход» я предпочитаю потому, что объяснение, строго говоря, не является методом, так как не связано с определенным набором конкретных операций. Мы можем пользоваться разными методами при объяснении тех или иных явлений. Аналогичным образом можно говорить о качественном или количественном подходе, об анатомическом или физиологическом подходе к изучению живых организмов, об экологическом подходе. Тот или иной подход чаще всего характеризует на общем категориальном уровне ту сторону объекта, которая интересует исследователя. Это некоторая категориальная исследовательская установка.

2. Уточнение исходных понятий

Начнем, однако, *ab ovo*, т.е. с понимания как некоторого состояния нашего сознания. Все мы понимаем слово «стол», но что это фактически означает? Вероятно, это означает, что мы способны это слово использовать адекватным образом, т.е. примерно так, как это слово используют все другие носители языка. Вот эта способность и фиксируется словом «понимание». Очевидно, что мы постоянно понимаем какие-то тексты, устные или письменные, независимо от того, являемся мы исследователями или нет, физики мы или гуманитарии. Но если мы принадлежим к гуманитарным наукам, то нам мало понимать, мы должны зафиксировать наше понимание в форме определенного знания. Это и означает, что мы реализуем понимающий подход к изучению текста. Знание о чем именно мы при этом получаем? Я полагаю, что в случае слова, т.е. в наиболее простом случае, понимающий подход — это описание способа использования этого слова. То, что вы раньше практически делали, вы должны теперь зафиксировать средствами языка, вербализовать. Действительно, представьте, что вас спрашивают, как вы понимаете слово «стол», что вы должны ответить? Правильный ответ должен, вероятно, иметь примерно такой вид: словом «стол» обозначают предмет мебели, за которым мы едим или пишем. Можно, конечно, назвать какой-то другой набор признаков, это уже не имеет значения. Важно, что мы при этом вербализуем наш опыт использования слова. Раньше мы чаще всего использовали его бессознательно, теперь мы получаем некоторое знание о том, как именно мы это делали или как это следует делать. Можно сказать, что понимающий подход в данном случае — это рефлексия по поводу практики словоупотребления.

А теперь попробуем на простой модели ответить на естественно возникающий вопрос: что собой представляет объясняющий подход при исследовании слова? В случае подхода понимающего мы, как уже было сказано, отвечаем на вопрос, как и в каких ситуациях мы данное слово используем. Объясняющий подход предполагает, вероятно, ответ на другой вопрос: почему мы его используем так, а не иначе? Действительно, почему? Почему все носители русского языка используют слова

примерно одинаковым образом, каков механизм согласования всех этих способов употребления? Ответ прост, хотя и достаточно принципиален. Язык и речь мы осваиваем, воспроизводя непосредственные образцы живой речи. Иного пути у ребенка просто нет. Вопрос о существовании каких-то врожденных предпосылок в данном случае ничего не меняет, ибо очевидно, что, родившись в английской семье, вы не заговорите неожиданно по-русски. Передачу речевой или другой деятельности от поколения к поколению или от человека к человеку на уровне непосредственных образцов я вслед за Куайном называю социальной эстафетой³. Именно наличие определенных эстафет, участниками которых мы являемся, и объясняет наше речевое поведение или деятельность. Иными словами, если мы хотим объяснить использование какого-либо конкретного слова, нам надо указать на тот образец или набор образцов, которые мы в данном случае воспроизводим.

Думаю, что такая задача применительно к речевой практике отдельного человека чаще всего не только неразрешима, но и не имеет, за редким исключением, никакого смысла. Нам достаточно здесь принципиального осознания механизмов воспроизведения речи и деятельности вообще. Но эта задача становится вполне осмысленной при экспериментах с детьми, которые впервые начинают говорить. Вполне осмысленна она и при изучении происхождения тех или иных слов. Бывают, конечно, случаи, когда и в практике отдельного человека можно выявить, на какой именно образец он опирается, используя конкретное слово. Я, например, встретил в своей жизни слово «взбутетенить» только один раз в стихотворении Некрасова «Псовая охота»: «Мы-ста тебя взбутетеним дубьем, вместе с горластым твоим холуем!». В данном случае я могу реализовать как понимающий подход, предполагая, что «взбутетенить» – это примерно то же самое, что избить, поколотить, устроить взбучку, так и подход объясняющий, указав на конкретный образец.

В свете сказанного состояние понимания отдельного слова или других выражений русского языка означает наличие у нас некоторого множества образцов словоупотребления, т.е. означает нашу включенность в соответствующие социальные эстафеты. Именно это и определяет способность использовать слова

или вообще языковые выражения адекватным образом. Мы при этом просто действуем, просто функционируем как участники социальных эстафет. Как понимающий, так и объясняющий подходы связаны с изучением и описанием этих эстафет. Речь при этом идет об исследовании одних и тех же эстафет, но с разных точек зрения. В случае понимающего подхода мы фактически описываем содержание образцов, не воспринимая их как образцы в контексте той или иной эстафеты и не осознавая их детерминирующую роль. Мы просто описываем практику словоупотребления. В случае подхода объясняющего мы, напротив, должны выявить эстафетные связи. Мы при этом должны указать, какие именно образцы мы воспроизводим и как эти образцы взаимодействуют друг с другом.

Можно описывать практику словоупотребления, не зная, на какие конкретно образцы мы при этом опираемся. Я не знаю, например, кто и когда мне впервые и в последующей жизни демонстрировал образцы использования слова «стол». Таких демонстраций, вероятно, было очень и очень много. Можно точно знать образцы, но сталкиваться с трудностями в практике словоупотребления. Я, например, впервые услышал слово «ласунчик» в такой ситуации. На базаре женщина продавала подсолнечное масло. Проходящий мимо молодой парень окунул неожиданно в большую банку с маслом кусок хлеба и пошел дальше. «Ах, ты, ласунчик», — сказала женщина, погрозив ему пальцем. Я долго не знал, что означает слово «ласунчик»: мелкий воришка, хулиган, прохвост, нахал... Потом узнал, что это примерно то же, что и «лакомка». Иными словами, я мог указать образец, но мне было трудно реализовать понимающий подход. Для этого было мало одного образца.

Хотелось бы подчеркнуть, что в случае понимающего подхода речь идет вовсе не о такой уж простой процедуре. Вспомним известный разговор Сократа с Евфидемом о понятии справедливости. Сократ спрашивает, куда отнести ложь, к делам справедливым или несправедливым. Евфидем относит ее в разряд несправедливых дел. В этот же разряд попадают у него обман, воровство и похищение людей для продажи в рабство. Тогда Сократ задает вопросы такого рода: справедливы ли обман неприятеля, грабеж жителей неприятельского города и продажа-

их в рабство? И все эти поступки Евфидем признает справедливыми⁴. В контексте нашего обсуждения разговор интересен тем, что демонстрирует достаточно простой и ясный пример понимающего подхода к слову. Действительно, Сократ фактически требует от Евфидема осознания того, что тот понимает под несправедливостью, требует вербализации образцов соответствующего словоупотребления. Евфидем формулирует несколько «правил», утверждая, что несправедливыми следует считать ложь, грабеж, продажу в рабство, но тут же отказывается от своих точек зрения. Что заставляет его это делать? Суть в том, что Сократ своими вопросами заставляет Евфидема обратить внимание на те образцы тогдашнего словоупотребления, которые временно выпали из поля его зрения. Фактически, реализуя понимающий подход к слову, мы всегда вынуждены вести подобный диалог с самими собой.

3. Подход понимающий и феноменологический

Теперь попробуем ответить на вопрос, нет ли и в естествознании чего-то похожего на понимающий подход. Обратим внимание на следующее: если в науках гуманитарных мы противопоставляем друг другу объясняющий и понимающий подходы, то в науках естественных, в физике например, существует другое противопоставление, объясняющий подход там противопоставляют подходу феноменологическому. Так, например, мы можем описывать поведение газа, фиксируя такие его параметры, как объем, давление, температура, мы можем при этом формулировать некоторые законы этого поведения типа закона Бойля-Мариотта – все это относится к феноменологическому описанию, к феноменологической термодинамике, так как мы фиксируем только факты поведения, не выявляя его механизмы или причины. В противоположность этому кинетическая теория газов выступает как теория объясняющая, ибо выявляет на базе атомно-молекулярных представлений механизм поведения газа. Естественно возникает гипотеза: нельзя ли идентифицировать понимающий подход в гуманитарных науках с феноменологическим подходом в физике?

Покажем, что это имеет под собой определенные основания. Начнем с того, что при изучении любого акта деятельности мы сталкиваемся как с феноменологическим, так и с объясняющим подходом. Действительно, описывая то или иное поведение человека, набор его действий и полученный результат, мы тем самым фиксируем феноменологию его поведения. Мы при этом не ставим вопрос о том, почему он действует так, а не иначе. Но если мы начинаем выяснять, на какие образцы он опирается в своей работе, то это уже объясняющий подход. Но конкретизируем ситуацию и возьмем не просто любую эстафету или совокупность эстафет, а эстафеты словоупотребления. В этом случае наша модель позволяет нам одновременно проиллюстрировать и понимающий, и феноменологический подходы в их противопоставлении подходу объясняющему. Причем первые два в равной степени связаны с содержательным описанием поведения или деятельности. Иными словами, понимающий подход — это феноменологическое описание практики оперирования со знаками или с семиотическими объектами вообще, т.е. частный случай феноменологического подхода. С точки зрения общих, категориальных установок мы в равной степени имеем это и в естественных, и в гуманитарных науках.

Реализация феноменологического подхода к исследованию любой деятельности никак не менее сложна, чем в случае с использованием слова. Представьте себе, что вы сидите в лаборатории и наблюдаете за действиями химика-экспериментатора. Ваша задача — описать, что именно он делает. Конечно, можно пойти по пути тщательной фиксации всех его действий, но это никогда не приведет вас к описанию его деятельности. Если, допустим, он ставит эксперимент, то нас совершенно не должно интересовать то, что он закурил, временно вышел из комнаты, почесал затылок, выпил стакан чая или рассказал анекдот лаборанту. Но для того, чтобы иметь возможность отбросить все эти несущественные обстоятельства, нам надо определить цель, которую ставит химик. Можно ли это сделать, не беря у него соответствующего интервью? Думаю, что можно, но для этого нам надо рассмотреть его поведение в рамках некоторой объемлющей системы актов, проследив, например, что он будет использовать в качестве продукта своих действий. Если после своих

манипуляций в лаборатории он садится писать статью или диссертацию, то есть основания полагать, что он перед этим действительно ставил эксперимент. Если после всего того, что происходило в лаборатории, он начинает использовать полученное им вещество, то, вероятно, перед нами некий производственный акт. Но не исключено, что он проверял прибор или демонстрировал технологию работы своему аспиранту. Иными словами, чтобы зафиксировать феноменологию деятельности, нам надо выявить ее цель, а это уже очень созвучно термину «понимание».

Аналогия между подходом понимающим в гуманитарных науках и подходом феноменологическим в физике имеет принципиальное методологическое значение. Описывая феноменологию поведения газа, физик не пытается представить это свое описание как выявление структуры или строения газа. Анализ структуры и строения — это прерогатива объясняющего подхода. А между тем в гуманитарных науках очень часто именно на базе понимающего подхода пытаются выявить структуру текста или художественного произведения. Это противоречит, кстати, приведенным выше высказываниям Бахтина, который анатомический подход связывал не с пониманием, а с объяснением. Мы не будем детально рассматривать этот вопрос, но несколько ниже приведем ряд примеров.

Все сказанное, как представляется автору, устраняет принципиальные трудности, сформулированные в начале статьи. Мы определили, что такое понимание как некоторое состояние нашего сознания, мы выяснили, что собой представляют понимающий и объясняющий подход, наконец, мы нашли в естественных науках нечто аналогичное понимающему подходу. В дальнейшем я буду рассматривать этот подход как описание феноменологии деятельности. Нетрудно видеть, что все уже сказанное выше о понимающем подходе применительно к слову укладывается в рамки такого представления. Но это означает, что нет никакой глубокой пропасти между естествознанием и общественными науками, между науками объясняющими и понимающими.

Конечно, все сформулированные мной выше тезисы связаны с очень простой моделью, с представлением о социальных эстафетах. Но ведь и вообще все более или менее точ-

ные утверждения или определения могут быть сформулированы только применительно к простым идеализированным моделям. Это общеизвестно. Мы при этом начинали с противопоставления разных подходов к исследованию слова, опять-таки сильно упрощая ситуацию и не вдаваясь в детали. За пределами нашего рассмотрения остались все более сложные тексты, не говоря уже о произведениях литературы или науки. Рассмотрение всего этого никак не может быть целью данной статьи. Сделаем, однако, несколько шагов в сторону более детального анализа и попробуем рассмотреть более сложные ситуации.

4. От слова – к литературным текстам

Строго говоря, с любым словом языка связана не одна, а, по крайней мере, две группы образцов. С одной стороны, это образцы использования слова, о которых мы уже говорили, с другой – образцы его порождения как некоторого звукового комплекса. Обе группы, как правило, функционируют одновременно как нечто единое, но можно тем не менее правильно слово произносить, не умея его адекватно употреблять, и наоборот. Описание акустической стороны слова, например с помощью той или иной транскрипции – это тоже феноменологический, а следовательно, и понимающий подход. Речь идет об описании того, как правильно произносятся или как следует произносить. Это ничем принципиально не отличается от описания того, как строят хижину или получают огонь.

Эти две группы образцов присутствуют и при анализе предложения. Его, с одной стороны, надо уметь правильно построить, а с другой – использовать. Вероятно, и в более сложных случаях можно выделить два аспекта понимающего анализа текста. С одной стороны, нас интересует, как текст построен, и мы формулируем правила произношения, правила грамматики, правила стихосложения и т.п. С другой – нас интересует, как текст используется. Например, семантический анализ пословицы предполагает содержательное описание образцов ее применения.

Приведенные выше рассуждения наталкиваются на некоторую сложность, мимо которой не хочется проходить. Мы говорим об эстафетах построения текста. Да, одни предложения строятся по образцу других предложений, но имеем ли мы здесь образцы деятельности или образцы продуктов? Это существенно, ибо ставит под вопрос эстафетную модель ситуации. Если предложение записано, то создается впечатление, что это продукт некоторой уже минувшей деятельности, которую надо специально реконструировать и изучать. Я, однако, полагаю, что это иллюзия, связанная с письменностью, и она исчезает в практике живой речи. Речь — это не есть нечто ставшее, речь это динамика, это процесс. Письменный текст статичен, но в процессе чтения мы воспроизводим живую речь.

Возникает, однако, и еще один принципиальный вопрос: о каком описании образцов в данном случае идет речь, если мы уже имеем дело с письменным текстом, например с записанным предложением, стихотворением, рассказом? Живая речь уже зафиксирована средствами письменности. Средствами письменности, но не концептуальными средствами языка. Обратите внимание на следующее. Если какой-либо акт человеческого поведения мы тщательно засняли на киноленту, то это вовсе не эквивалентно описанию этого акта как образца деятельности. Во-первых, мы не выявили целевых установок, во-вторых, не отделили существенного, что и следует воспроизводить, от ситуативного и побочного. Важно понять, что воспроизведение живого образца — это очень неоднозначная операция, ибо его, как и любой конкретный объект, можно воспринимать различным образом, в нем можно выделять различные стороны. Живой образец не задает четкого множества возможных его реализаций. В конкретной практике воспроизведения нам помогает тот или иной контекст, т.е. наличие определенной предметной ситуации и наличие других образцов. Описание содержания образца всегда нацелено на его уточнение, схематизацию, на выделение принципиально важных моментов.

Но вернемся к анализу понимающего подхода. Переходя от слова к предложению, мы сталкиваемся с новым и достаточно важным явлением, которое усложняет нарисованную выше картину и требует конкретизации изложенных точек зрения.

Дело в том, что в предложении описано некоторое событие, ситуация или акт деятельности, и именно они могут стать и становятся объектом изучения. Представим себе, что в предложении сформулирована некоторая физическая задача, которую нам необходимо решить. Очевидно, что анализ этой задачи не имеет никакого отношения к анализу предложения как семиотического, знакового образования. Конечно, нельзя решать задачу, не понимая текста, физик должен понимать, но это понимание представляет собой некоторое состояние сознания, а не понимающий подход. Аналогичным образом мы можем анализировать поведение героев литературного произведения. Чем это отличается от того, что делает физик, решая задачу? Думаю, что только содержанием этой последней. Не секрет, что на материале литературы можно исследовать или иллюстрировать психологические и социальные явления. Думаю, что, вообще говоря, это не относится к анализу произведения. Пусть, например, в тексте описано некоторое событие, которое надо объяснить. Мы при этом реализуем объясняющий подход к событию, не реализуя его относительно текста. Очевидно, что строение, структуру этого события нельзя рассматривать как морфологию текста.

Допустим теперь, что в произведении описан некоторый конкретный акт деятельности или поведения, который мы можем использовать в качестве образца. Известно, что люди нередко подражают литературным героям. Но в качестве образца здесь выступает не литературное произведение, что тоже возможно, а вербализованный там образец поведения. Перед нами здесь, по крайней мере, три группы образцов: образец построения текста, т.е. некоторой группы предложений, образцы использования этих предложений для описания тех или иных ситуаций и, наконец, вербализованный образец деятельности героя. При этом, как правило, сфера реализации этого последнего образца не совпадает со сферой возможного использования входящих в текст предложений. Мы, например, описали процедуру заварки чая, но можем по этому образцу заваривать кофе. Для описания этой последней процедуры нам понадобятся уже другие предложения.

Несколько иначе дело обстоит в случае пословиц, что и делает их особым объектом изучения. Мы говорим: «Куй железо, пока горячо». Перед нами конкретное технологическое

предписание, не представляющее никакого интереса для гуманитарных наук. Но это предписание само по себе и не образует пословицы. Можно попробовать рассмотреть все по аналогии с предыдущим примером, и тогда все сведется к тому, что ситуация в кузнице становится образцом для поведения в ситуациях очень далеких от кузнечного дела. Но есть существенное отличие: сфера использования предложения совпадает в случае пословицы со сферой реализации «кузнечного образца». Представьте себе, что вы хотите, чтобы хозяин сварил кофе, а говорите ему: «Завари чай». Это нелепость. Но вот вы обсуждаете возможность повысить вашего приятеля в должности и говорите: «Куй железо, пока горячо». И это вполне осмысленно. Дело в том, что такое употребление предложения занормировано, у нас есть образцы такого употребления, которые и делают это предложение пословицей. Очень важно, что при этом возникает некоторое противоречие между пониманием технологического предписания как такового и пониманием пословицы. Возможно, это и создает тот момент усиления, с которым А.К.Жолковский связывал художественный эффект⁵. Содержательное описание всех указанных образцов — это понимающий подход к анализу пословицы. Мы при этом пытаемся ответить на вопрос о характере тех ситуаций, в которых пословица применима, выделить инварианты относительно сменны ситуаций. Происходит то же самое, что и при понимающем анализе слова.

Выше мы уже отметили, что и любое произведение в целом можно рассматривать и описывать как образец для построения новых произведений. Это еще один вариант понимающего подхода. Важно еще раз подчеркнуть, что мы никак не должны рассматривать такое описание как описание структуры или строения произведения. Широко известна работа В.Я.Проппа «Морфология сказки». Уже само название говорит о том, что речь идет о выявлении строения сказок определенного типа, об их анатомии. Сам Пропп в тексте несколько раз ссылается на морфологию растений. Но что фактически делает Пропп? Он выделяет некоторую группу сказок, так называемые волшебные сказки, и дает схематическое описание тех образцов, по которым эти сказки воспроизводятся. Фольклорная сказка, как известно, представляет собой рассказ, который передается от по-

коления к поколению путем непосредственного воспроизведения самого рассказа. Любая сказка, следовательно, выступает одновременно и как образец сказки. Именно эти образцы Пропп и схематизирует, выявляя некоторые инварианты изложения и отвлекаясь от специфики тех или иных действующих лиц. Пропп таким образом реализует понимающий подход к сказке, выдавая его за анализ строения, он описывает феноменологию рассказа, а претендует фактически на объясняющий подход. Не случайно он сам признается позднее, что морфология сказки у него не получилась, что он описал не морфологию, а композицию⁶. Объясняющий подход реализован в другой работе Проппа «Исторические корни волшебной сказки», в которой он показывает, что сказка исторически связана с первобытным обрядом инициации, что это традиция, истоки которой уходят в далекое прошлое человечества.

Попытка выявить строение, морфологию сказки на базе понимающего подхода приводит к забавному парадоксу, который я называю морфологическим. Пропп анализирует и типологизирует отношения между действующими лицами сказки, и именно эти отношения образуют, с его точки зрения, структуру произведения. Но сказка всегда — это реальный объект, существующий в реальном пространстве и времени, а ее действующие лица никогда в этом пространстве-времени не существовали. Мы получаем структуру реально существующего объекта, образованную из несуществующих элементов. Могут сказать, что Пропп анализирует морфологию текста, морфологию образца, по которому воспроизводится сказка. Но разве образец какой-то деятельности, т.е., вообще говоря, сама деятельность, имеет строение или структуру? Допустим, например, что вы забиваете гвоздь в стену. Разве молоток, стена, гвоздь являются элементами вашей деятельности? Нет, ибо они никак не связаны непосредственно друг с другом, их связь опосредована, задана социальными эстафетами. Это примерно то же самое, что и деревянные фигурки на шахматной доске. Очевидно, что они сами по себе никак не взаимодействуют, если только не считать гравитацию. Их связь задана правилами ходов, которые записаны в памяти социума, а социальные эстафеты — это базовый механизм такой памяти. Феноменология шах-

матной игры, если не учитывать наличие правил, выглядит довольно странно: совершенно не ясно, в силу каких обстоятельств фигуры нельзя перемещать любым произвольным образом.

А где же следует искать морфологию сказки? Пропп объяснил ее происхождение, но не строение. Морфология, вероятно, — это те образцы, та совокупность социальных эстафет, в рамках которых понимается волшебная сказка. И очевидно, что современный ребенок воспринимает ее совсем не так, как участники обряда инициации. Иными словами, морфология сказки исторически менялась, эволюционировала, что, несомненно, представляет интерес и заслуживает исследования. Это часть общей проблемы о перестройке древних обычаев и обрядов, которые теряют свое прошлое назначение и воспринимаются в контексте новых образцов деятельности.

Волшебные сказки, которые анализирует Пропп, не имеют автора. Но если рассматривать и описывать образцы современных литературных произведений, то их феноменологический анализ часто выглядит как исследование деятельности автора, как выявление особенностей этой деятельности, особенностей авторской манеры. Вот несколько отрывков из работы М.М.Бахтина «Проблемы поэтики Достоевского»: «Можно было бы дать такую несколько упрощенную формулу того переворота, который произвел молодой Достоевский в гоголевском мире: он перенес автора и рассказчика со всею совокупностью их точек зрения и даваемых ими описаний, характеристик и определений героя в кругозор самого героя, и этим завершленную целостную действительность его он превратил в материал его самосознания»⁷. «Достоевский произвел как бы в маленьком масштабе коперниковский переворот, сделав моментом самоопределения героя то, что было твердым и завершающим авторским определением. Гоголевский мир, мир «Шинели», «Носа», «Невского проспекта», «Записок сумасшедшего», содержательно остался тем же в первых произведениях Достоевского — в «Бедных людях» и в «Двойнике». Но распределение этого содержательно одинакового материала между структурными элементами произведения здесь совершенно иное. То, что выполнял автор, выполняет теперь герой, освещая себя сам со всех возможных точек зрения; автор же освещает уже не действительность героя, а его самосознание»⁸.

Что исследует Бахтин? Опираясь на произведения Достоевского, он пытается реконструировать деятельность Достоевского как писателя. Его интересует вопрос: как работает Достоевский в отличие от его предшественников? Строго говоря, он анализирует не произведения, а деятельность писателя, описывая последнюю в рамках феноменологического, т.е. понимающего, подхода. Да, Достоевский впервые изображает человека через его рефлексию, его самосознание. Это, вероятно, новый подход к изображению человека. В такой же степени историк науки может сказать, что у Эйнштейна новый подход по сравнению с Ньютоном к анализу пространства и времени. Бахтин не задает вопрос, а чем обусловлен этот новый шаг в изображении человека у Достоевского. Он, правда, фиксирует тот факт, что Достоевский заимствует у Гоголя содержательный «гоголевский мир», т.е. работает в этом плане в традициях Гоголя, но он не объясняет механизм отступления от этих традиций, т.е. не выявляет инновационный механизм. В противном случае мы имели бы объясняющий подход к анализу творчества Достоевского.

Интересно, что в приведенных отрывках Бахтин неожиданно и побочным образом говорит о «структурных элементах» произведения. Судя по контексту, речь идет о присутствии в произведении автора и его героев. Но если так, то и здесь налицо морфологический парадокс. В свете всего сказанного я настаиваю, что структурными элементами произведения являются не его герои, не те события, которые там описаны, а постоянно воспроизводимые образцы, в рамках которых мы это произведение понимаем и содержание которых определяет наше понимание. Это не исключает изучения тех ситуаций, которые описаны в произведении, не исключает изучения авторского понимания этих ситуаций или особенностей деятельности автора вообще.

5. Дополнительность понимающего и объясняющего подходов

Выше мы предложили сравнительно простую эстафетную модель понимающего и объясняющего подходов и показали несколько вариантов использования этой модели при анализе

различных семиотических образований. Но предложенная модель не только помогает уточнить наши понятия о понимании и понимающем подходе, она позволяет сформулировать далеко не тривиальный тезис о дополнительности подхода понимающего и объясняющего. При этом имеется в виду не бытовой смысл понятия «дополнительность», а квантово-механический, т.е. тот смысл, который вкладывал в него Н.Бор при обосновании квантовой механики.

Скажем об этом несколько слов. Элементарные частицы согласно представлениям современной физики ведут себя очень странным образом. Например, если мы точно измеряем координаты электрона или фотона, то мы не можем сказать ничего определенного о значении импульса и наоборот. И чем точнее мы измеряем одну из этих характеристик, тем менее точно знаем другую. И это не особенность нашего познания, не факт его ограниченности, это особенность самого объекта. Не будем вдаваться в физическую природу этого явления. Нам важно только подчеркнуть нетривиальность, если не сказать парадоксальность, понятия дополнительности в квантовой механике. Именно о такой дополнительности мы будем говорить применительно к понимающему и объясняющему подходам.

Основное положение, на которое мы будем опираться, уже было сформулировано выше: конкретный живой образец не задает четкого множества возможных реализаций. Мир социальных эстафет поэтому — это очень динамичный мир, и его никак не следует воспринимать как мир жестко запрограммированных машин. Вернемся к примеру со словом «ласунчик». Совершенно ясно, что приведенный выше образец его употребления не дает возможности однозначно реализовать понимающий подход. А можно ли его вообще однозначно реализовать применительно к какому-либо слову естественного языка? Можем ли мы, например, однозначно описать содержание слова «стол», такого знакомого и постоянно употребляемого? Нет, не можем, ибо этого однозначного содержания вообще не существует. У нас очень много образцов использования этого слова, но ни один из них не задает четкого множества реализаций, а плюс к этому приобретает новое содержание при изменении контекста. В мебельном магазине мы не назовем сколоченный

из досок ящик столом. Здесь это средство для упаковки. Но в других ситуациях, с которыми все мы сталкивались или можем столкнуться, такой ящик будет столом.

Итак, в конкретной речевой практике слово объективно не имеет четко заданного содержания. Но уже это означает, что, реализуя объясняющий подход, т.е. указывая на конкретные образцы словоупотребления, мы не можем в то же время однозначно реализовать подход понимающий. Я говорю «не можем» в том смысле, что это теоретически неправомерно. Но практически мы постоянно эксплицируем наши понятия. Что это означает? А то, что мы строим новое понятие, которое используется уже не по непосредственным образцам, а в соответствии с вербальным определением. Мы, следовательно, не можем теперь реализовать объясняющий подход в прежнем смысле слова. Итак, либо мы имеем объяснение, но должны отказаться от четкой фиксации содержания, либо однозначно фиксируем содержание, но теряем объяснение.

Может возникнуть возражение, которое вполне заслуживает внимания. Да, в результате экспликации мы, конечно же, получили новое понятие, следовательно, и объяснять его надо иначе. Теперь это понятие задано некоторым предложением или совокупностью предложений, и надо указать на образцы использования этих предложений. А что нам мешает это сделать? И тут обнаруживается удивительный факт: суть в том, что полученные предложения нигде практически не используются. Я имею в виду то, что в нашем реальном мире нет таких ситуаций, которые можно было бы зафиксировать с помощью этих предложений. Иными словами, нет таких ситуаций, относительно которых эти предложения были бы истинны.

Попробуем это обосновать. Я уже говорил, что содержание любого слова естественного языка зависит от контекста, который постоянно меняется. Экспликация неизбежно означает ту или иную форму абстракции от этих изменений, строго говоря, экспликация предполагает идеализацию. Эксплицируя понятие «стол», мы должны, вероятно, предположить, что стол имеет идеально гладкую поверхность, ибо в противном случае применимость понятия к тем или иным реальным объектам будет зависеть от характера решаемых задач. Но абсолютно глад-

ких поверхностей вообще не существует. Именно это, вероятно, имел в виду Нильс Бор, когда формулировал принцип дополнительности применительно к слову следующим образом: «Практическое применение всякого слова находится в дополнительном отношении с попытками его строго определения»⁹. Бор фактически утверждает, что в ходе практического использования слова мы не можем его точно определить, а, дав точное определение, теряем возможность практического использования. Но именно это мы и пытались обосновать.

Бор нигде не пишет о понимающем и объясняющем подходах и об их дополнительности, но в свете всего сказанного выше его утверждение можно интерпретировать и таким образом. Практическое применение слова не дает оснований для его точного определения, ибо образцы его использования объективно не определяют четкого множества реализаций. Но эти образцы имеют место, и, следовательно, возможен объясняющий подход. А если мы строго определили слово, то построили тем самым некоторую идеализацию, утратив образцы практического применения, т.е. и возможность объясняющего подхода.

Мы сталкиваемся здесь с очень интересным явлением, которое давно стало объектом обсуждения, но еще не исследовано до конца. Известно, что любая теория, а строго говоря, любое общее утверждение строится для так называемых идеализированных объектов типа материальной точки, абсолютно твердого тела, идеального газа и т.п. Таких объектов реально нигде не существует. Означает ли это, что и соответствующие теории нигде не применимы? Нет, теории практически применяются, но сфера их применения достаточно ситуативна, зависит от конкретных обстоятельств и решаемых задач и не может быть строго определена. Можно провести полную аналогию со словом. Строго построенная теория нигде не применима, а если мы, исходя из конкретных задач и ситуативных соображений, ее все же применяем, то на этом материале нельзя построить строгой теории.

Факт дополнительности объясняющего и понимающего подходов еще более углубляет аналогию между естественными и общественными науками. К этому можно добавить еще один аргумент. Выше мы рассмотрели понимающий подход при анализе семиотических образований как частный случай феноменологи-

ческого подхода в физике. Но феноменологический и объясняющий подходы в физике, более конкретно — феноменологическая термодинамика и статистическая механика, тоже находятся в отношении дополнительности. Именно такую точку зрения В.Гейзенберг приписывает Бору в своих воспоминаниях: «Точное знание температуры несочетаемо с точным знанием местоположения и скоростей молекул»¹⁰. Едва ли это случайное совпадение.

«Нельзя не подчеркнуть, — читаем мы в известной книге Пригожина и Стенгерс «Порядок из хаоса», — что на любом уровне, будь то теория элементарных частиц, химия, биология или космология, развитие науки происходит более или менее параллельно»¹¹. Я бы добавил в приведенный список и общественные науки. Отрицание этого лишает нас огромных эвристических возможностей, лишает того, что Д.Максвелл называл научными метафорами: «Ознакомившись с рядом различных наук, — писал он, — исследователь замечает, что математические процессы и ход рассуждения в разных науках так похожи один на другой, что знание им одной науки может стать чрезвычайно полезным подспорьем при изучении другой»¹². И далее: «Обороты речи и мышления, с помощью которых мы переносим терминологию знакомой нам науки в область науки, менее нам знакомой, можно назвать “научными метафорами”»¹³.

Примечания

¹ *Шюц А.* Формирование понятия и теории в общественных науках // Американская социологическая мысль. М., 1996. С. 527.

² *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1978. С. 343.

³ См.: Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVIII. М., 1986. С. 56–57.

⁴ См.: *Ксенофонт.* Воспоминания о Сократе. М., 1993. С. 119–121.

⁵ См.: *Жолковский А.К.* Об усилении // Структурно-типологические исследования. М., 1962.

⁶ См.: *Пропт В.Я.* Фольклор и действительность. М., 1976. С. 141.

⁷ *Бахтин М.* Проблемы поэтики Достоевского. М., 1979. С. 56.

⁸ Там же. С. 56–57.

⁹ *Бор Н.* Избранные научные труды. Т. II. М., 1971. С. 398.

¹⁰ *Гейзенберг В.* Физика и философия. Часть и целое. М., 1989. С. 229.

¹¹ *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса. М., 1986. С. 51.

¹² *Максвелл Д.К.* Статьи и речи. М., 1968. С. 7.

¹³ Там же. С. 17.

Познание: ценностный аспект

История трансформации наших представлений о науке и природе вряд ли отделима от другой истории — чувств и эмоций, вызываемых наукой.

И.Пригожин, И.Стенгерс.

Ни на один из трех сакраментальных кантовских вопросов наше время не дает ответа. Напротив, сейчас они звучат едва ли не более злободневно, чем во времена Канта. На вопрос «что я могу знать?» относительно науки в XX в. более или менее четкий ответ давали позитивисты, ограничив её претензии «знанием как». Однако сейчас и это, пользуясь выражением Д.Деннета, «вегетарианское» понимание научного знания ставится под сомнение, поскольку познающий субъект, как утверждают современные конструктивисты, не познает окружающий мир, а создает свою собственную реальность, будучи заключен в темницу своей субъективности, где нет «окон», через которые он бы мог смотреть на мир. На вопрос «что я должен делать?» ответ также не найден, так как чрезмерная усложненность технической цивилизации не позволяет определенно предвидеть возможные последствия человеческой деятельности как для окружающей среды, так и для самого человека. А вопрос «на что я могу надеяться?» при нерешенности первых двух вообще кажется безнадежным. Как поэтично высказался Н.Лобковиц, «мы живем словно в сумерках, быстро теряя из виду результаты нашей деятельности»¹.

Новая варваризация. Всеохватность и длительность современного кризиса побудили С.С.Хоружего рассматривать его не как переходный период, что свойственно было всем историческим кризисам, а как самостоятельную кризисную эпоху².

Обеспокоенность состоянием и перспективами нашей цивилизации и при переходе в новое тысячелетие остается доминантой общественного сознания. Однако тревожные голоса задолго до этого предупреждали о надвигающейся новой «варваризации», возникающей на фоне блестящих успехов науки и техники. В своем философском эссе «Наша эпоха» В.В.Зеньковский писал: «Весь мир проходит ныне через период глубокой варваризации, несмотря на все блестящие завоевания науки и техники, на бесспорные сдвиги в устройении социальных условий жизни»³. Позднее и еще острее эту ситуацию отразил Х.Ортега-и-Гассет в своем понимании «вертикального вторжения варварства», когда варваризация происходит не по внешним причинам от посторонних пришельцев и завоевателей, но поднимается из недр современного человечества, неспособного справиться со стоящими перед ним проблемами⁴. При этом особую опасность он видит в чисто внешнем, утилитарном усвоении и использовании плодов развития науки, столь характерном для человека XX в. Парадоксальность ситуации состоит в том, что чем непосредственнее наука вторгается в повседневный мир человека (в виде компьютеров, сотовых телефонов, аудио- и видеотехники, бытовой техники с программным управлением и т.п.), тем опосредованнее становится ее влияние на его духовный мир, тем менее научные знания влияют на формирование сознания человека, на его мировоззрение и культуру. К.Ясперс считал такое отношение общества к науке серьезным прорывом в современном сознании, поскольку, «будучи основной характерной чертой нашего времени, она в своей подлинной сущности тем не менее духовно бессильна, так как люди в своей массе, усваивая технические возможности или догматически воспринимая ходульные истины, остаются вне нее»⁵. Такое отношение к науке Ортега-и-Гассет рассматривал как парадокс цивилизации мира с одновременной варваризацией его обитателей. Современный человек охотно и легко погружается в созданный при посредстве науки «технический рай», не давая себе труда задуматься о тех принципах, которые необходимы для его создания, и воспринимая плоды цивилизации как дары природы, а не культуры и истории. И если еще в начале века Б.Рассел предупреждал об опасных последствиях воздей-

ствия науки на нации с сильной донаучной культурой, то теперь уже большинство и в «культурных» нациях воспринимают достижения науки как «умственные варвары» (Ортега-и-Гассет). Говоря о полном невнимании использующих плоды науки масс к самой науке, Ортега-и-Гассет пишет: «Больше нельзя обманывать себя надеждами: от тех, кто так себя ведет, можно ожидать лишь одного — варварства. В особенности, если ... невнимание к науке, как таковой, проявляется ярче всего среди самих практиков науки — врачей, инженеров и т.д., которые большей частью относятся к своей профессии, как к автомобилю или аспирину, не ощущая никакой внутренней связи с судьбой науки и цивилизации»⁶. Такое одномерное, «горизонтальное», внеисторическое восприятие результатов развития науки и культуры, осмысление их исключительно в контексте повседневности, как данность, безотносительно к породившей их длительной истории культуры и познания распространяется уже не только на овеществленные в технических средствах знания, но и на сам процесс познания, который все больше интерпретируется «контекстуально», как определяемый исключительно условиями и обстоятельствами, формирующими как предмет исследования, так и его субъект. Так происходит как бы многократное отчуждение науки от человека: сфера научного познания вышла далеко за границы естественного обитания человека в макро- и микромир, но и в границах «человеческого измерения» наука, вследствие чрезвычайной дифференциации и специализации, дает знания, недоступные осмыслению в целостной картине мира. Подобное сочетание очевидной мощи науки и ее непостижимости для многих способно вызвать в сознании людей нечто вроде мистического ужаса. По мнению М.Мерло-Понти, «наука, затушевывающая очевидности общего смысла и вместе с тем способная изменить мир, неизбежно порождает нечто вроде суеверия даже у наиболее образованных людей»⁷.

Институциональный и культурный кризис науки отражает изменение ее положения на шкале общественно значимых ценностей. Чем больше наука пронизывает собою жизнь каждого человека, тем меньше общество стремится знать о ней. В массовом сознании теоретическая наука если и ценится, то лишь как основа прикладной. Просвещенческий оптимизм, его вера-

в неограниченные возможности науки не только в познании природы, но и в устройстве всей жизни общества на разумных началах, сменился скептическим отношением сначала к практической ценности науки, особенно после Хиросимы, а затем, благодаря усилиям «внутренней критики» представителями философии науки, и к ее теоретической ценности. Относительно практической ценности науки сомнения возникают не в ее способности и возможности радикального преобразования всей нашей жизни, а в ценности самих этих преобразований, поскольку то, что на первый взгляд облегчает и улучшает условия жизни и деятельности, в дальнейшем обнаруживает и свою теневую сторону, негативно отражаясь на каких-то более значимых, витальных сторонах человеческого существования. В самом общем виде можно сказать, что изменения в жизни современного человека намного превышают его адаптационные возможности и как природного, и как социального существа. Исследователь души человека К. Юнг в своих размышлениях приходит к выводу, что улучшения в образе жизни, связанные с техническим прогрессом, носят сомнительный характер и «в большинстве своем дают иллюзорное облегчение, как всякого рода сокращающие время мероприятия на поверку до невыносимости ускоряют темп жизни и оставляют все меньше времени»⁸. Темпы научно-технического прогресса, порождающие эти изменения, превышают и скорость их осмысления, культурного освоения. Отсюда и широко обсуждаемая в современной литературе дисгармония, конфликт между культурой и цивилизацией.

Что касается теоретической, познавательной стороны науки, она также попала под огонь критики. Теперь к доводам о неспособности науки ответить на самые важные, экзистенциальные вопросы добавились обвинения в том, что и то знание, какое она дает, не является объективным и достоверным. Наука не обладает, по мнению ее критиков, никаким эпистемическим преимуществом по сравнению с другими типами человеческого сознания, а ее притязания на объективность и истину имеют под собой не более оснований, чем магия, миф, роман и т.д. Отрицание своеобразия, специфики науки как особой формы реализации свойственного человеку познавательного

интереса, ее эпистемического статуса, трактовка науки как одной из многих возможных форм «когнитивных практик» основывается на выявлении у них некоторых общих черт. Действительно, можно обнаружить множество общих признаков у науки, мифа, литературы, магии и т.д. Достаточно почитать книгу П.Фейерабенда «Против метода», чтобы увидеть там массу примеров подобного сближения. Воспользовавшись выражением Р.Барта, можно сказать, что науку объединяют с другими формами сознания «вторичные признаки». Но означает ли это, что у науки нет своих «первичных признаков», отличающих ее от иных областей познания, существующих в культуре? Такие признаки многократно исследовались и описывались, особенно в связи с проблемами демаркации и рациональности. Сомнению и критике подвергается самое ценное, на чем воздвигался ее интеллектуальный, культурный и социальный авторитет — объективность знания и истина как регулятивная идея науки. Без признания особого статуса научного знания и научных методов исследования, проверки, обоснования, критики — этих «первичных признаков» — она действительно теряет свою специфику и основания для признания ее особого статуса в обществе. В изменении отношения к науке, по мнению Ю.Бохеньского, более всего выражена степень разрыва современного человечества с его прошлым. «Новый дух времени, — пишет он, — отказывает науке в праве отвечать на все вопросы, требовать безусловного доверия, быть главным фактором прогресса»⁹.

Критика абсолютизации научного разума как «иррациональной приверженности рациональному» во всех сферах человеческой деятельности имеет, конечно, под собой реальные основания. Вся история человечества демонстрирует нам, что отнюдь не разум правит миром, что общество хотя и не может жить без науки, оно также не способно жить в полном соответствии с рекомендациями ученых. Наука одновременно недостаточна и чрезмерна. С одной стороны, человек не может полагаться только на науку в силу ее ограниченности, поскольку она отвечает прежде всего *познавательным* способностям и потребностям, в то время как искусство, мораль, религия воплощают в себе иные и столь же неотъемлемые запросы души человека. С другой стороны, представляет опасность безгранич-

ность познания, «когда область познания и деятельности человека несоизмеримо шире области его переживания»¹⁰, и не только переживания, но и способности осмысления, понимания и предвидения даже и не очень отдаленных последствий применения нового знания. Современное человечество подобно акселерату, физический и интеллектуальный рост которого значительно опережает его духовное созревание, в результате чего «ни серьезность ответственности, ни ясность совести, ни сила характера не поспевают за этим ростом»¹¹. Проблема заключается в разрушении целостности человеческой культуры, в потере единства и взаимосвязи всех ее форм. В данном контексте нас больше всего интересует разрыв между наукой и нравственностью в связи с проблемами ценности науки и ответственности ученых за последствия ее античеловеческого использования.

Вина и ответственность. Можно ли на основании принципа автономности науки как саморазвивающейся системы знания делать вывод о ее нейтральности в отношении фундаментальных ценностей культуры? На стадии становления новоевропейской науки провозглашение ценностной нейтральности служило делу завоевания свободы мысли, автономии научного исследования, защиты от вмешательства общества во внутренние дела науки — выбор предмета и методов исследования прежде всего, независимости от господствующей тогда религиозной идеологии. Теория двойственной истины служила задаче разграничения областей их компетенции и оказалась полезной не только для науки, но впоследствии и для религии, ограждая ее от вмешательства ставшей самостоятельной силой науки. Дистанцирование науки по отношению к традиционным ценностям было одновременно и выражением ее новой ценностной ориентации, утверждением интеллектуальных, логико-рационалистических ценностей научного исследования, таких как освобождение мышления от «идолов» авторитета, предрассудков, иллюзий, бескомпромиссность и бескорыстие в поисках истины, опора на опытное знание и эксперимент, критицизм мышления и т.д.

Изменение структуры, области и характера исследований современного научного знания и, главное, возникновение угрозы для человечества от его практического применения по-новому ставит проблему взаимоотношений науки и ценностей.

Автономность науки не может более отождествляться с ее ценностной нейтральностью. Все чаще в научном исследовании возникают ситуации, при которых затрагиваются непосредственные жизненные интересы людей. Примером может служить геновая инженерия, исследование генома человека, изучение механизмов работы мозга, когда объектом познания непосредственно или косвенно является человек, субъект познания обязан считаться с основными нравственными ценностями. В этих областях исследования ценностная нейтральность науки сохраняет свое значение только как выражение установки на получение объективного знания, т.е. следование методам и ценностям научной рациональности. В виде такого «узкого» понимания, ограждающего науку от субъективизма и релятивизма, принцип ценностной нейтральности работает и в других сферах научного знания. Но за пределами исследования, за стенами «лаборатории» ученый не может оставаться нейтральным по отношению к фундаментальным ценностям. На нем лежит ответственность за последствия передачи полученных знаний в руки общественности. Различая позицию истины и откровенности, Х.-Г.Гадамер пишет: «Насколько безусловно и однозначно владеет идея истины жизнью исследователя, настолько же ограничена и многозначна откровенность (*Unferhohlenheit*) его выступлений. Исследователь обязан знать о воздействии своих слов и отвечать за него»¹².

Для понимания соотношения нравственности и научно-го поиска может оказаться полезной аналогия с трактовкой К.Лоренсом видосохраняющей роли торможения и агрессии в природе. Тогда нравственность в отношении науки выступает «как средство торможения саморазрушительной экспансии свободного (в смысле ничем не ограниченного) разума в формах науки и технологии. Являясь духовно-ценностным ядром культуры, нравственность, не менее чем знание истины, предохраняет науку и технику, а с ними и общество, от самоуничтожения путем агрессивного разрушения своего внутреннего мира и внешней среды»¹³.

Угроза саморазрушения представляет, видимо, одну из самых серьезных опасностей в современном обществе. Недаром наряду с «обществом знания» его также называют и «общест-

вом риска»¹⁴, а возрастание опасности в нашем мире называют существенной чертой современной и особенно грядущей цивилизации. Особенность современной ситуации состоит в том, что опасность исходит уже не от природы и внешнего мира, но изнутри самой культуры, от принятых человечеством способов взаимодействия с природой и друг с другом, а носителем этого риска и его источником выступает созданная человеком, но часто не подвластная ему, природно-социальная действительность. В обществе риска меняются и задачи науки — главной становится не увеличение блага, а предотвращение или хотя бы минимизация ущерба, соответственно изменяются и критерии оценки ее эффективности¹⁵.

Критика современной цивилизации и науки как её катализатора и мотора звучит уже столь долго и столь упорно, что возникает вопрос: а стоит ли вновь и вновь повторять и осмысливать эти аргументы? Думается, что стоит. Во-первых, пока есть опасность, не должны прекращаться попытки предотвращения катастрофы. Во-вторых, история не стоит на месте и поставляет нам все новые и новые проблемы, требующие своего распознавания и осмысления. В-третьих, невозможно остановить процесс познания и прогресс науки, ибо жизнь современного человека настолько зависит от уровня развития науки, что если отказаться от постоянного расширения и углубления познания, то это будет иметь катастрофические последствия для большого числа людей, вполне сопоставимые с потерями от последствий техногенных катастроф. Кроме того, при существующем политическом устройстве мира экономические преимущества и большую политическую власть получают страны с наиболее высоким уровнем развития науки, знание стало реальной политической силой и ничто не заставит политиков отказаться от ее дальнейшего наращивания. Вполне правомерно говорить о наступившей «сциентификации» общества, состоящей в том, что процесс взаимодействия человека с миром, как и с другими людьми, между странами и народами в значительной степени опосредован наукой. Как пишет В.П.Визгин, «сциентификация современного общества означает, что оно “работает” в режиме объективной истины: научные знания нужны абсолютно везде, они стали самой тканью общественной жизни, производст-

ва и управления. ...Расхожее представление об использовании науки обществом теряет всякий смысл в глубоко сциентизированном обществе. Такое представление исторически оправдано только для тех обществ, которые оставались традиционными, т.е. до- или пред-научными и действительно начинали применять науку как нечто им самим глубоко чуждое»¹⁶.

Поскольку остановить прогресс науки невозможно, остается надеяться, что логика развития науки в соединении с нравственным императивом смогут выработать альтернативные пути эволюции человечества. Выражением обеспокоенности состоянием современного общества и особенно опасным направлением развития техногенной цивилизации является проявление нашей ответственности, реализуемой, в частности, посредством перевода этой проблемы в этическую плоскость.

Главные вопросы, как всегда, — кто виноват и что делать. На вопрос «кто виноват» или кто несет ответственность за негативные последствия основанного на прогрессе научного знания развития цивилизации однозначного ответа нет. Например, Н.Ф.Овчинников считает, что «сама опасность коренится в природе знания с самого начала его возникновения в качестве особенной человеческой способности»¹⁷. Анализируя библейские тексты, он показывает, что знание изначально амбивалентно, ибо в книге «Бытия» говорится об одном дереве добра и зла, а не о двух деревьях. «Вкусив плоды этого дерева, человек познал и добро, и зло одновременно... со знанием вошли в мир и добро и зло вместе. Но не сами по себе, а лишь как возможность и того, и другого. Добро, как и зло заключены в знании, но не актуально, а потенциально»¹⁸. Здесь в рассуждения Н.Ф.Овчинникова вкрадывается некоторая непоследовательность: если в знании заключено и добро, и зло, то причина произведенного при его участии зла, так же как и добра, т.е. актуализация этих его потенциалов, заключена не в нем самом, а вне его. И далее он в противоречии с приведенным ранее доводом утверждает, что «именно люди, владеющие знанием, а не знание само по себе оказывается источником зла»¹⁹. Таким образом, поясняет Н.Ф.Овчинников, причина не в *знании*, а в *сознании* людей, в его односторонности и ограниченности, зашоренности узкими рамками специального знания. Если мы продолжим рассуж-

дать в предложенном направлении, то придется признать, что не только сознание, но в первую очередь свободная воля первых людей привела их к грехопадению — решению жить по своей воле и по своему собственному разумению. Этот процесс отпадения от целостности продолжила в дальнейшем наука, оторвавшись от единства жизни: она тоже стала утверждаться самостоятельно как автономная область исследования.

Вопрос об ответственности науки, а точнее ученых перед обществом, не имеет простого и однозначного ответа. В. Гейзенберг в размышлении об ответственности исследователя, вызванном потрясшим его известием о бомбардировке Хиросимы, приводит разговор со своим коллегой Карлом Фридрихом, предложившим при рассмотрении вопроса о вине и ответственности ученых проводить принципиальное разграничение между «открывателем и изобретателем». Разница состоит в том, что «открыватель до совершения открытия не может знать ничего о возможностях его применения, и даже потом путь к его практическому использованию может оказаться столь долгим, что никакие предсказания будут невозможны»²⁰. Поэтому никакой вины и ответственности за последующую судьбу своего открытия он нести не может. Иное дело «изобретатель», вполне осознанно реализующий конкретную практическую цель и отвечающий на определенные запросы общества, представляющий последствия применения своего изобретения и потому обязанный нести за него ответственность. Но и в этом случае, поясняет он, индивида можно считать ответственным лишь отчасти, поскольку он не может предусмотреть все позднейшие последствия изобретения²¹.

Так где же выход? Как ученые могут воздействовать на характер применения результатов исследования и изобретения? Ответ состоял в предъявлении требования к творцам науки и техники понимать цель своей деятельности в мировой взаимосвязи. От них «в сущности требуется лишь тщательный и добросовестный учет всей мировой взаимосвязи, всего миропорядка, в котором совершается научно-технический прогресс»²². (Видимо, слово «лишь» является здесь ключевым.) Очевидная невыполнимость такого требования заставила собеседников попробовать подойти с другой стороны — со стороны взаимо-

действия целей и средств — и предположить, что именно выбор средств определяет, является ли деяние дурным или добрым. Но выбор средств — дело политиков, поэтому ученые должны стремиться к наибольшему влиянию на них, тем более, что, впитавшие в себя дух научного исследования, люди науки могут внести в работу политиков выработанные в ней методы мышления — объективность, системность, учет различных взаимосвязей, логическую последовательность и т.д. Наконец, Гейзенберг уже на личном неудачном опыте попыток внедрения инициативы ученых в общественные дела приходит к следующему важному выводу: «...необходимые изменения в структуре мышления многих людей может произвести не добрая воля индивида, а всегда лишь суровое давление внешних обстоятельств»²³. Иными словами, в итоге он приходит к заключению, что реализация позитивной, гуманистической направленности науки определяется факторами, находящимися вне сферы науки и как познавательной деятельности, и как социального института. Такими факторами, определяющими позитивную направленность науки, могут выступать «вечные» ценности, выраженные в таких культурных универсалиях как истина, добро, красота, справедливость, ответственность и т.д.

На современной стадии развития науки нам приходится говорить уже не только об ответственности за применение *результатов* науки, но и за сам *процесс* научных исследований, в ходе которого может быть нанесен вред исследуемому объекту, особенно если этот объект — человек. Это означает, что переводу в этическую плоскость подлежат не только внешние для самой науки как исследовательской деятельности проблемы реализации полученных результатов, но и внутринаучные процессы исследования. И если по отношению к первому роду вопросов можно говорить об опосредованной, в какой-то мере условной ответственности ученых, то моральная ответственность по второму роду вопросов имеет к ним самое непосредственное отношение. В первом случае ученый как творец идеи и ее проводник может, конечно, воздействовать на дальнейшую судьбу произведенных им знаний, предупреждая о возможных опасностях их применения, если, конечно, его захотят слушать

те, кто принимает решения по их дальнейшему использованию²⁴. В крайнем случае, он может как гражданин бороться доступными ему средствами против негуманного использования науки. Ролан Барт в своей Актовой лекции, прочитанной при вступлении в должность заведующего кафедрой литературной семиологии 7 января 1977 г., говорил о необходимости писателя и вообще творческой личности *упорствовать*, когда «власть завладевает радостным чувством, доставляемым письмом, точно так же, как она поступает со всякой иной радостью: она делает из нее объект манипуляции и из продукта перверсии превращает в продукт стадности...»²⁵. Конечно, жизнь произведений искусства и науки весьма различна, но общее здесь то, что они получают в обществе свое самостоятельное существование, неподвластное их творцам, т.е. становятся продуктами отчуждения. И «упорствовать» в нашем случае означает необходимость всеми средствами защищать результаты научных исследований от их неподобающего использования.

Те, кто возлагает на науку вину и ответственность за современное состояние цивилизации и за направление ее дальнейшего развития, основываются на убеждении, что с момента своего возникновения нововременная наука формировалась под лозунгом «знание — сила», что задавало познанию новую цель — не истину, а власть. Принцип «знание-власть» действительно является определяющим для понимания науки в контексте техногенной цивилизации. Но разве она является элементом только этой цивилизации, и не будет ли такое понимание науки «укорачиванием» ее истории, с одной стороны, и сужением смысла понятия науки — с другой. Если обратиться к взглядам идеолога новой науки Ф.Бэкона, то мы увидим, что у него действительно весьма силен акцент на полезности науки, но он трактует ее в контексте достижения общего блага, а не удовлетворения «частного интереса». В работе «О достоинстве и приумножении наук» он пишет, что «наиболее серьезная из всех ошибок состоит в отклонении от конечной цели науки. Ведь одни люди стремятся к знанию в силу врожденного и беспредельного любопытства, другие — ради удовольствия, третьи — чтобы приобрести авторитет, четвертые — чтобы одержать верх в состязании и споре, большинство — ради материальной вы-

годы и лишь очень немногие — ради того, чтобы данный от Бога дар разума направить на пользу человеческому роду»²⁶. Заметим, что почти все названные здесь мотивы научной деятельности обсуждаются и современными социологами науки, с той, однако, разницей, что они видят в этом нечто нормальное, тогда как Бэкон усматривал явное отклонение от истинного понимания и предназначения науки. Он твердо верил, что истина и благо, могущество и мудрость достигают гармонии в ходе преобразования природы в соответствии с нуждами людей и для пользы всего человечества. «Ведь речь идет не о созерцательном благе, но поистине о достоянии и счастье человеческом и о всяком могуществе в практике»²⁷. Несмотря на столь высокую оценку роли знания в жизни людей, Бэкона никак нельзя заподозрить в чрезмерном уповании на знание как панацею от всех человеческих бед. Уже тогда, задолго до применения достижений науки в промышленных масштабах, он предвидел опасность бесконтрольного, не ограниченного этическими ценностями использования результатов познания, ибо «если такое знание лишено благочестия и не направлено на достижение общего всему человечеству блага, то оно скорее породит пустое тщеславие, чем принесет серьезный, полезный плод»²⁸. Теперь-то мы знаем, чем грозит человечеству это «пустое тщеславие», масштабы и опасности которого вряд ли мог вообразить Бэкон. «Покорение природы» ограничивается, с одной стороны, *религиозным* благочестием, а с другой — *ответственностью* человека за общее благо. В дальнейшем оба эти препятствия «кризисогенного» развития науки были сняты прогрессирующим процессом секуляризации и непомерным разрастанием частнособственнического эгоистического интереса. Поэтому не сама по себе идея господства и могущества человеческого разума над внешними условиями бытия ведет к современному кризису, а лишь ее неадекватное гуманистическим идеалам истолкование и применение. Необходимо провести границу между безответственным «покорением природы» ради сиюминутных экономических и политических интересов отдельных групп людей и «господством над природой» как продуманным и ответственным распоряжением и управлением ею во благо человека, руководствуясь идеей ценности человека.

Это же относится и к позиции, жестко связывающей классическую парадигму научного знания с проектом Просвещения, по существу сводящей суть этого проекта к современному определению техногенной цивилизации. Однако заложенное в Просвещении мировоззрение значительно шире того, что сейчас выкристаллизовалось и устоялось в понятии «техногенной цивилизации», в нем было сформировано иное понимание знания — не только как способа управления и власти, но и как «пути к истине». Более того, не знание, а разум является ключевым понятием Просвещения. Если следовать учению Канта, то суть просвещения для него — не столько в главенстве науки и в развитии познания, сколько в возможно большем расширении сферы применения разума. Задача просвещения — создание предпосылок и условий для превращения разума в определяющее основание человеческой воли и человеческих поступков. Важно заметить и то, что в отличие от современного понимания роли науки, Кант не высказывался о её вторжении во все области человеческой жизни, но писал о необходимости практического применения разума, когда, говоря современным языком, не частные или групповые интересы, не себялюбие, корысть и эгоизм, а просвещенный разум станет основой принятия решений, в том числе и по применению научных достижений. Поверхностная трактовка просвещения как повсеместного распространения знания или как просвещение непросвещенных новым «интеллектуальным классом» не согласуется с его пониманием Кантом как прежде всего самопросвещения, как продвижение человека ко все большей разумности путем постоянных усилий в употреблении разума. В наше непростое время идея общественного признания авторитета разума становится одной из самых насущных задач.

Как это ни прискорбно, но задача признания авторитета разума стоит уже не только перед широкой общественностью, но и перед самими учеными. Даже собственно научное познание, т.е. исследования, осуществляемые внутри науки, все больше осознаются самими учеными не столько как реализация познавательного интереса и стремления к истине, сколько как профессия, дающая средства к существованию, где не истина, а успех определяет направление усилий. Познавательное отно-

шение к миру, сформировавшее теоретическую установку как базовую ценность европейской культуры, все более отступает под натиском утилитарного отношения к познанию как со стороны общества, так и со стороны самих участников научного процесса. Ценность знания отождествляется с его практической применимостью, когда на передний план выступает возможность его быстрого применения, а не его истинность. Воля к истине как «последнее аргіогі» всякой науки (Г.Риккерт), понимание теории как «оберегающего внимания к истине» (М.Хайдеггер) все больше заслоняется и вытесняется проективно-конструктивной, технологической деятельностью, направляемой прагматическими понятиями пользы и эффективности. В отношении науки постоянно происходит смешение понятий «цены» и «ценности». Против такой оценки науки и присвоения ее так понимаемой ценности направлена мысль М.Хайдеггера: «Пора понять, наконец, что именно характеристика чего-то как “ценности” лишает так оцененное его достоинства. Это значит: из-за оценки чего-либо как ценности оцениваемое начинает существовать только как предмет человеческой оценки. Но то, чем нечто является в своем бытии, не исчерпывается предметностью, тем более тогда, когда предметность имеет характер ценности. Всякое оценивание, даже когда оценка позитивна, есть субъективация. Она оставляет сущему не быть, а — на правах объекта оценки — всего лишь считаться»²⁹. Близкое к такому пониманию соотношения «ценности» науки и ее достоинства высказывал и М.Мамардашвили. Он выступает против антропоцентризма в понимании научного знания и потому утверждает, что оно не может быть сведено к ценностям, понимаемым как значение чего-либо для человека. Об этом он говорил, в частности, в своем выступлении на «Круглом столе» по теме «Наука, этика, гуманизм» в журнале «Вопросы философии»: «Дело в том, что смысл явлений, подобных науке (и, может быть, искусству), невыводим целиком из человеческих интересов, из той конечной размерности, какую это явление получает в отношении к измерению, налагаемому на него естественным устройством человека и конкретного человеческого общежития, их потребностями и запросами, их способностью придать ценность этому явлению

и ассимилировать его в своем “теле”³⁰. Иначе говоря, объективность знания не может зависеть и определяться никакими личными или социальными предпочтениями и интересами. Еще более ясно смысл свободы науки от ценностей выразил М.Шелер: «Бытийственное отношение, которое мы называем “познанием”, всегда предполагает... этот изначальный акт ухода от себя и своих состояний, своих собственных “содержаний сознания”, *трансцендирования* их, чтобы по возможности вступить в контакт-переживание»³¹. Наука как деятельность познания отвечает одному «интересу» или стремлению человека — знать и понимать мир в его объективной целостности, независимо от того, насколько полученные знания будут отвечать упованиям, желаниям, потребностям человека, и «наука — способ, притом решающий, каким для нас предстоит все, что есть»³². Она не может и не должна заранее определять границы человеческой любознательности, буквально — любви к знанию. Вопрос в том, должна ли наука стремиться к «сплошному опредмечиванию всей действительности» (М.Хайдеггер), нужно ли все знания, полученные наукой, превращать в наличные средства без внимания к тому, какой цели они служат? Разве наука существует только ради развития техники или у нее есть иное предназначение? Не пора ли вспомнить о первоначальной миссии науки — служить средством познания истины, осмысления человеком мира и себя в мире? Для ее выполнения необходимо вернуть науку в культуру, где она служит самопознанию человека вместе с искусством, философией, религией, нравственностью. Культурная ценность науки состоит в том, что она создает тип человека, который дорожит истиной.

Примечания

- ¹ Лобковиц Н. Христианство и культура // Вопр. философии. 1993. № 3. С. 76.
- ² Хоружий С.С. Ницше и Соловьев в кризисе европейского человека // Вопр. философии. 2002. № 2. С. 52.
- ³ Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. М., 1997. С. 309.
- ⁴ Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Вопр. философии. 1989. № 3. С. 150.
- ⁵ Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 111.
- ⁶ Там же.

- ⁷ Мерло-Понти М. В защиту философии. Очерк седьмой. Эйнштейн и кризис разума. М., 1996. С. 183.
- ⁸ Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Киев, 1994. С. 234.
- ⁹ Бохеньский Ю. Духовная ситуация времени // Вопр. философии. 1993. № 5. С. 98.
- ¹⁰ Гвардини Р. Конец нового времени // Феномен человека: Антология. М., 1993. С. 273.
- ¹¹ Там же. С. 279.
- ¹² Гадамер Х.-Г. Что есть истина? // Логос. Вып. 1. М., 1991. Цит. по сайту: <http://anthropology.ru>.
- ¹³ Салов Е., Салова С. Козволюция науки и нравственности // Свободная мысль – XXI. 2004. № 12. С. 144.
- ¹⁴ Доминантой этого общества У.Бек считает страх: «Движущая сила общества риска выражается фразой: “Я боюсь!” Место общности нужды занимает общность страха. Тип общества риска маркирует в этом смысле эпоху, в которой возникает и становится политической силой общность страха» (Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. М., 2000. С. 60).
- ¹⁵ См. об этом: Кара-Мурза С.Г. Социальные функции науки в условиях кризиса // Науковедение. 2000. № 2.
- ¹⁶ Визгин Вик. П. Истина и ценность // Ценностные аспекты развития науки. М., 1990. С. 40.
- ¹⁷ Овчинников Н.Ф. Знание и сознание в деятельности ученого // Социокультурный контекст науки. М., 1998. С. 164.
- ¹⁸ Там же. С. 164–165.
- ¹⁹ Там же. С. 165. И далее он пишет: «От человека, от культуры его мышления, от полноты его сознания, зависит его отношение к знанию и его плодам. Человек может быть прекрасным специалистом в своей области и вместе с тем не осознавать исторического и гуманистического смысла результатов деятельности, основанной на его специальном знании. Как это ни прискорбно, именно такого рода люди часто вносят в мир зло, порою не осознавая всех последствий того, что создают, что творят».
- ²⁰ Гейзенберг В. Часть и целое // Проблема объекта в современной науке: Реферат. сб. М., 1980. С. 112.
- ²¹ Э.Агасси дальше развивает этот подход, выделяя два различных идеальных типа – «чистую науку» и «прикладную», подчеркивая, что и та, и другая – средства получения знания. «Чистая наука» занимается поиском истины, руководствуясь правилами научного метода; знания сами по себе не подлежат суду морали и потому эти исследования не несут этической нагрузки, хотя сами ученые имеют определенные моральные обязательства, основанные на добродетелях добросовестности и самодисциплины, не являющимися специфичными только для науки. В прикладной науке поиск истины отходит на второй план, а целью является поиск путей и способов практического применения знания, что предполагает моральную оценку преследуемых целей. Отсюда следует, что «знание о чем

бы то ни было не может подвергаться суду морали, нет морально неприемлемых истин; в то же время не все, что может быть сделано, морально допустимо, действие может запрещаться моралью» (*Агацци Э.* Ответственность — подлинное основание для управления свободной наукой // *Вопр. философии.* 1992. № 1. С. 32).

²² *Гейзенберг В.* Часть и целое. С. 113.

²³ Там же. С. 124.

²⁴ Видимо, Фрэнсис Бэкон лучше нас понимал психологию политиков и деловых людей и не надеялся на их благоразумие и способность отказаться от своих интересов во имя общего блага, когда требовал возложить ответственность за судьбу открытий на самих ученых, которые внутри своего ордена должны были решать, какие результаты исследований сообщать обществу, а какие нет. И все должны были давать клятвенное обещание хранить в тайне то, что решено не обнародовать, чтобы «не допускать к тайнам науки неосвященную чернь» (*Бэкон Ф.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1971. С. 329).

²⁵ *Барт Р.* Избр. работы. Семиотика. Поэтика. М., 1989. С. 557.

²⁶ *Бэкон Ф.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1971. С. 121.

²⁷ Там же. С. 81.

²⁸ Там же. С. 92.

²⁹ *Хайдеггер М.* Время и бытие. Статьи и выступления. М., 1993. С. 212.

³⁰ *Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию. М., 1990. С. 122.

³¹ *Шелер М.* Избр. произведения. М., 1994. С. 352.

³² *Хайдеггер М.* Указ. соч. С. 239.

О субъективной обусловленности объективного знания

Объективность знания, т.е. его адекватность презентиреваемой реальности, есть то желаемое и ожидаемое его качество, к которому всегда, хотя и не всегда успешно, стремился человек — субъект познания. Именно поэтому проблема объективности знания неизменно оставалась в центре внимания традиционной гносеологии (эпистемологии)¹ и классической науки.

Проблемный характер объективности знания обусловлен не только возможными трудностями его реального (практического) достижения, но и сложностью теоретической экспликации его природы. Дело в том, что понятие объективности в гносеологии контрарно по своей смысловой интенции и значению понятию субъективности, из чего следует, что объективное знание должно быть свободно от каких бы то ни было субъективных влияний. Между тем, будучи идеальной моделью действительности, знание есть продукт активных, в той или иной мере творческих усилий субъекта, который не только отражает, но, в известном смысле, и формирует объект познания. Данное обстоятельство подводит нас к мысли о том, что всякое знание всегда и неизбежно субъективно (некоторые философы предпочитают говорить «субъектно»). Субъективно в том смысле, что целиком и полностью представляет собой результат интеллектуальных, чувственно-эмоциональных и волевых усилий субъекта. Субъективную в означенном смысле природу имеет, следовательно, и объективность, представляющая собой не ат-

рибут объекта, а особую черту критико-аналитического разума — основного, но не единственного инструмента познавательной способности человека. Таким образом, объективность в познании не только вынуждена сосуществовать и считаться с тем, что принято именовать субъективным фактором, но и обусловлена им. В этом и состоит основной парадокс объективного знания, сыгравший в свое время определенную роль в появлении у некоторых представителей научной и философской мысли сомнений в самой возможности действительно объективного знания. И тем не менее вопрос о его реальной достижимости отнюдь не утратил актуальности, ибо объективность, какие бы суждения на сей счет ни существовали, была и остается важнейшим критерием качества познавательной способности человека.

Предлагаемый вниманию читателей текст имеет своей целью еще раз — уже в контексте столкновения идей классической и неклассической эпистемологий — вернуться к вопросу о роли и значении субъективного фактора в формировании объективного, имеющего общечеловеческую ценность знания, и по возможности разобраться в причинах некоторых реальных и мнимых коллизий, возникавших на сей счет в истории философской мысли и сохраняющихся на современном этапе ее развития. Особое внимание уделяется рассмотрению и оценке усилий по разрешению обсуждаемой проблемы в «самобытной национальной русской теории познания» (как назвал ее один из активных ее разработчиков, мыслитель несомненно европейского масштаба С.Л.Франк), достигшей своего высшего развития в период «гносеологического бума» в философии начала XX-го столетия и оставившей в ней свой позитивный (долгое время, правда, не замечаемый) след.

При всех своих особенностях современная неклассическая эпистемология несет на себе груз в основном тех же проблем, что и эпистемология классическая. С одной стороны, всегда имело и продолжает иметь место стремление к освобождению знания от «тяжелого флера человеческой самости» (С.Н.Булгаков) и тем самым к максимальному, как всегда считалось, повышению ее объективности, с другой стороны, активную поддержку у части философской и научной общественности находит мнение о необходимости концентрации внимания на

субъективном факторе познавательной деятельности, как средоточии всех ее резервов и возможностей. Обе эти тенденции имеют как свои резоны, так и свои недостатки. Последние, правда, стали заметны и осознаваемы далеко не сразу.

Протагоровская человекомерность вещей, декартовский когнитивизм, кантовский априоризм, творческие идеи Дж.Локка, Дж.Беркли, Д.Юма и других выдающихся мыслителей способствовали в свое время становлению и развитию самой гносеологии как особого и важного направления философской мысли. Реальным и дополнительным стимулом к активизации внимания к субъективному фактору со стороны традиционной (классической) гносеологии и философии вообще было, как считал известный английский ученый и философ А.Уайтхед, постепенное вытеснение философии наукой Нового времени из сферы объективной реальности.

Принесший в свое время определенные позитивные плоды в гносеологии и философии вообще, «субъективный уклон» со временем обнаружил и скрытые в нем пороки. Настораживала прежде всего возможность поставить под сомнение представление о познании как процессе взаимодействия двух теоретически «равноправных» и «равновесных» сторон – субъекта и объекта. Осознанное или неосознанное нарушение этого «равновесия» в пользу (в данном случае) субъекта, закрепление за ним роли центрального звена познавательного акта неизбежно создавало предпосылки развития таких маргинальных проявлений, как солипсизм, психологизм и релятивизм.

Наметившаяся еще в немецкой классической философии посткантовского ее периода борьба со ставшими зримыми пороками и следствиями субъективизма наиболее активно, пожалуй, развернулась на сциентистском (позитивизм во всех его разновидностях, аналитическая философия) и религиозном ее направлениях. Причем если в первом случае она велась во имя торжества «чистого» знания, то во втором – увязывалась с пересмотром природы и сущности знания, ошибочное якобы понимание которых со стороны некоторых представителей классической гносеологии и привело к субъективизму и субъектоцентризму в познании. Особенно заметно эта позиция проявилась в русской христианской философии.

Основная особенность, отчетливо просматриваемая в гносеологических изысканиях А.С.Хомякова, И.В.Киреевского, С.Н.Трубецкого, С.Л.Франка, Н.А.Бердяева и других отечественных христианских философов, состояла в признании «факта» богоприсутствия в любом акте человеческого познания, в принципиальной невозможности получения знания вне отношения к Абсолюту. Это означало, что человеческий («малый») разум не извлекает знания непосредственно из объекта своего внимания, но лишь «улавливает» соответствующие этому объекту импульсы, исходящие от «Большого Разума». Субъект познания, как «творческий сотрудник» бога, определенным образом формирует структуру познавательного процесса, но не создает самого знания. Он лишь его регистратор и ретранслятор. Согласно Франку – «самый акт осуществленного познания есть чистый *дар*, обретаемый личностью извне, – акт *приобщения* личности к свету, существу вне ее»².

Данная идейно-методологическая интерпретация познавательной деятельности, подвергнутая, следует заметить, в дальнейшем существенной коррекции, безусловно ограничивала завышенные субъектоцентризмом «права» субъекта познания и, казалось бы, создавала условия повышения объективности знания. Последнее между тем, по убеждению христианских философов, отнюдь не было высшей целью познания. Дело в том, что объективное знание, с их точки зрения, не есть путь к истине, поскольку представляет собой мысленный слепок с «поврежденного» (как предупреждал еще Апостол Павел) грехом бытия. Поэтому активно разрабатываемая, прежде всего усилиями Франка и Бердяева, так называемая «онтологическая гносеология» «однозначно и безоговорочно ориентировала человека не на явленное ему «греховное» бытие, а на скрытую этой явленностью его истинную сущность (норму), изначально заложенную мыслью и волей Творца.

Способен ли был отдельный человеческий индивид – субъект познания «уловить» и принять эту «норму»? В качестве декартовского Я – безусловно нет. Естественным и необходимым условием, обеспечивающим реальную возможность продвижения отдельного индивида к истине, как считало большинство отечественных христианских философов, становится опора на

идею «соборности» познания. Суть последней, названной Л.И.Шестовым (не являющимся, следует заметить, ее сторонником) «краеугольным камнем» русского христианского (православного) мировоззрения, состояла не в опоре на некий коллективный разум, как это порой толкуется некоторыми современными философами, и не в подавлении отдельного мыслящего Я, но в утверждении неправомерности и невозможности обособления Я от ТЫ и МЫ. МЫ, в свою очередь, — не механическая сумма отдельных индивидов, а «многоипостасное единосущее человечество», воплощенное в образе Церкви Христовой³ — истинном мериле и судьбе людей и вещей. Положенное в основу отечественной «МЫ-философии» учение о соборности познания призвано было создать идейную оппозицию индивидуализму западного христианства и вернуть знанию проигнорированную Декартом и окончательно отвергнутую Кантом сакраментальность.

При всех различиях в понимании задач эпистемологии и путей их решения и религиозно-философский (в православной его интерпретации), и сциентистский (в лице Поппера) подходы безусловно способствовали преодолению субъективизма в познании и, что не менее важно, привлекли внимание исследователей к новым, с точки зрения осознания их актуальности, проблемным ситуациям, складывающимся в процессе познавательной деятельности человека. Первое из этих направлений настаивало, в частности, на повышении внимания к духовной стороне познавательной способности и необходимости преодоления традиционно-рационалистского понимания разума; второе — указывало (в числе прочего) на важность выявления условий, обеспечивающих рост объективного знания.

Была в этих подходах, однако, одна общая черта, свидетельствующая об определенной склонности их к своеобразному центризму в эпистемологии. В одном случае в центре внимания оказывался обезличенный и, в известной мере, отчужденный («автономный») от субъекта познания продукт его деятельности, в другом — традиционный субъектоцентризм уступал место христоцентризму.

В сущности верная философская и научная позиция, содействующая защите познания и соответственно гносеологии от субъективизма и психологизма, могла, однако, привести, по-

признанию Франка, к элиминации живого эмпирического субъекта, к превращению его в «чистую абстракцию» — в субъекта гносеологического и, следовательно, к реальному разрыву теории и практики познавательной деятельности.

Здесь мы вынуждены задержаться на затронутой Франком проблемной ситуации в гносеологии, без чего не сможем в должной мере прояснить суть и актуальность заявленной темы.

Понятие «субъект», как известно, помимо гносеологии активно используется в психологии, социологии, истории, этике и других дисциплинах, где оно имеет различный гносеологический статус и различные смысловые оттенки, которые гносеология — если, конечно, она не настаивает на своей абсолютной самодостаточности и монопольном праве на изучение познавательной способности человека — не может не принимать во внимание, но от которых при решении собственных задач вправе абстрагироваться. Если для психолога субъект есть «всеохватывающее, наиболее широкое понятие человека, обобщенно раскрывающее неразрывно развивающееся единство всех его качеств: природных, социальных, общественных, индивидуальных и т.д.»⁴, то в гносеологии, как «критической рефлексии над знанием» (В.А.Лекторский), субъект — это прежде всего природно-культурная функция, «точка умственного взора» (Франк) человека-вообще, один из полюсов познавательной ситуации, в которой его (субъекта) ролевое противостояние объекту познания абсолютно естественно и неизбежно.

Психолог, надо полагать, имеет все основания говорить о реальности и значимости «досубъектной» стадии развития человека и его «праве» именоваться «субъектом» лишь на «высшем уровне» природной и социокультурной эволюции. Гносеолог же, исходя из своих собственных задач в плане исследования природы, структуры и условий человеческого познания, абстрагируется от возрастных и всех прочих индивидуальных особенностей человека и рассматривает его прежде всего в качестве «эпистемологического служащего»⁵. Такой чисто теоретический, трансцендентальный, по Канту, субъект и есть предмет традиционного внимания и «пользования» классической теории познания.

Подобное предметно-целевое размежевание психологического (эмпирического) и гносеологического (теоретического) субъектов носит — и это важно подчеркнуть — столь же необходимый, сколь и условный характер. Необходимость такого размежевания оправдана тем, что позволяет избежать определенных затруднений и недоразумений в осознании познавательного акта как предметно-культурного феномена, а также способствует верному пониманию сущности человеческого познания. Относительность же данной методической процедуры обусловлена признанием того факта, что реальными участниками столь же реального познавательного процесса являются не гносеологический субъект (и вот здесь Рокмор абсолютно прав) и объект, а живая человеческая личность (эмпирический субъект) и некая независящая от нее (и тем самым процедурно противостоящая ей) природная или культурно образованная данность.

Психологического и гносеологического «субъектов», таким образом, неправомерно ни отождествлять, ни противопоставлять. Это не два разных феномена, но две различные ипостаси активной стороны познавательного акта, проявляющиеся и конституирующие себя в соответствующих дисциплинарных подходах и сливающиеся в единое целое в процессе производства живого человеческого знания.

Созданная Кантом модель «чистой» гносеологии, свободной как от онтологических, так и психологических предпосылок, способствовала укреплению ее теоретического статуса, но одновременно таила в себе опасность схематизации и формализации самого познавательного процесса. Поставленный в центр этой модели трансцендентальный (гносеологический) субъект — носитель родовых качеств и черт человека, обязан был действовать в рамках общих принципов и норм познавательной деятельности, но не обеспечивал производства реального, живого знания. Эту задачу мог выполнить лишь субъект эмпирический, личные качества, пристрастия и интересы которого обуславливали специфику его пути к знанию и степень его объективности. Все попытки противопоставления или, напротив, отождествления трансцендентального и эмпирических субъектов лишь запутывали представление о сущности и специфике человеческого познания. Будучи всего лишь абстрактным мо-

ментом, идеальным планом субъекта эмпирического, трансцендентальный субъект постоянно маячит за «спиной» последнего, обеспечивая его гносеологический статус и формируя тем самым стратегию и смысл познавательной деятельности. Оторванные друг от друга, они превращаются в серьезные препятствия на пути корреляции практической и теоретической сторон последней. Эмпирический субъект, действующий исключительно в рамках познавательной практики, теряет способность ориентации в сфере действия факторов нормативности и общезначимости знания. Бесплотный трансцендентальный субъект, лишенный способности реального продуцирования чувственно-мыслительного образа объекта познания, дезавуирует по существу и саму проблему объективности знания.

Вернемся, однако, к озаботившей в свое время Франка и других отечественных философов судьбе живого эмпирического субъекта и общей ситуации в современной им гносеологии, в которой борьба с психологизмом и субъективизмом грозила привести, по их мнению, к «идейному убийству» человеческого сознания. В создание этой ситуации в теории познания внес свою лепту, надо признать, и сам Франк. Отстаивая принципы соборности и онтологизма в познании, он предложил считать основной задачей философии «не исследование человеческого познания, а исследование *знания* в смысле наиболее общего и логически первого *содержания знания*»⁶, т.е. того его первообраза, который нисходит «в нас» «не от нас».

Христоцентристская (соборная) модель познавательной деятельности не вполне, однако, коррелировала с представлениями о природе религиозно-философской мысли, вытекающей, по убеждению известного ее историка и одновременно протоиерея русской православной церкви В.В.Зеньковского, из «глубин индивидуального христианского сознания», не могущего «никоим образом иметь «обязательного» для церковного сознания характера»⁷. Религиозная философия, по мнению большинства ее представителей в России, должна оставаться «философией по преимуществу» и не обязана оглядываться на «церковное начальство» и всякого рода нормативы, ведущие порой к разрушению личности. Бытие последней признается «первичной реальностью», более значимой, чем объективная

действительность, ибо «все внешнее и объективное», полагал Франк, «существует для меня» и имеет значение лишь в «его отношении ко мне». Назвав в свое время «пресловутым» субъективный метод социального познания Н.К. Михайловского, он тем не менее признавался в том, что сам является «убежденным индивидуалистом».

Пытаясь определенным образом скорректировать смысл своего призыва к онтологизации гносеологии и снять возможные сомнения по поводу совместимости принципов христианского онтологизма с целями обыденного и научного познания, Франк предупреждает об опасности подмены теории познания «теорией бытия», анализа процесса познания — исследованием его содержания, могущей привести к потере всякого интереса к субъекту познания и тем самым к элиминации реальной проблемы гносеологии: как в условиях неизбежных субъективных пристрастий человек овладевает «сверхиндивидуальной истиной»?

Найти ответ на этот важнейший вопрос без обращения к живому индивидуальному сознанию, как некой «самодовлеющей и первичной нам реальности», слитой с самим субъектом познания, было, конечно, невозможно. Следовательно, заключает Франк, «собственная проблема *теории познания*... есть проблема философской психологии или антропологии...»⁸. При этом свою «философскую психологию» он решительно противопоставляет «западной» ее модели. Добившись значительных успехов в исследовании механизмов психической деятельности человека, последняя, по его мнению, превратилась в итоге в отрасль естествознания и потеряла свой основной предмет — человеческую душу.

Помимо заботы о сохранении интереса к душе со стороны философии и науки, «философская психология» призвана была освободить теорию познания от двух известных истории маргинальных направлений в ее развитии, одно из которых предполагало ее жесткую демаркацию с психологией, другое, напротив, по существу сводило первую ко второй. Из двух этих одинаково ложных тенденций большим злом, судя по всему, Франк считал антипсихологизм сторонников «философии здравого смысла»⁹.

Таким образом, наметившийся было отход русской христианской философии, включая и выстраиваемую на принципах православия гносеологию, от «всеразрушающего» Канта и тех мыслителей прошлого, которых Поппер называл «философами веры» за их особый интерес к субъективной стороне познавательной деятельности, совершался все же не без оглядки на них. Весьма значимой для отечественных гносеологов оказалась, судя по всему, и соответствующая позиция все того же Вл. Соловьева, признававшего философию «некоторым субъективным творчеством» и соглашавшимся с «истинно субъективным» критерием объективного знания.

Оглядываться на своих идейных оппонентов пришлось и представителям философии «здравого смысла». Переключив все внимание своей эпистемологии на ставшее автономным объективное знание, в котором уже не оставалось места субъекту, Поппер вынужден был признать, что возникает и формируется такое знание все же на основе «субъективных убеждений» и «догадок» ученых, что, открывая для себя нечто новое в окружающем его мире, человек (как субъект познания) привносит в это «нечто» умозрительные — «чисто спекулятивные» — элементы, совершенно неоправданные с точки зрения требований науки, но неизбежные и естественные с точки зрения природы человеческого сознания. Признанием со стороны Поппера значимости субъективного фактора в выработке объективного знания служит и вероятность его ошибочности и тот, думается, не случайный штрих в его позиции, что эпиграфом для своей книги «Логика научного исследования» он избрал следующее высказывание Новалиса: «Теории — это сети: ловит только тот, кто их забрасывает». Более того, любой создатель теорий называется не только «ловцом», но и оценщиком готового знания. Настаивая на реальном существовании «теорий самих по себе», «книг самих по себе», Поппер признает, что «для того чтобы принадлежать к...миру объективного знания, книга должна (в принципе, в возможности) обладать способностью быть постигнутой...понятой...кем-то»¹⁰. «Большого, — заявляет философ, — я не признаю». Этого, впрочем, вполне достаточно для осознания того, что во всех своих рассуждениях о феномене знания он держит его субъекта, что называется, в уме и что его заявка

на создание бессубъектной эпистемологии не имела шансов стать альтернативой традиционной гносеологии, хотя, как уже отмечалось, и побуждала к необходимости привлечения внимания исследователей к актуальным, но в должной мере еще не осознанным проблемам познавательной деятельности.

Итак, отказываясь от субъективизма и субъектоцентризма, современная неклассическая эпистемология отнюдь не подвергает сомнению значимость самого субъективного фактора в познавательной деятельности. В самом деле, у бытия действительно нет иной возможности заявить о своей значимости, кроме как предьявив себя человеку. В свою очередь, принять (или не принять) что-либо из окружающей его действительности человек может лишь после того, как утвердит свое собственное бытие и осознает свои «права» как субъекта познания. Одним из таких «прав» является его отказ от полной беспристрастности в познавательной деятельности, которая некогда считалась свидетельством добросовестности подлинного мыслителя. Согласно подобным представлениям «добродетель теоретика-мыслителя» заключается в том, «что он отрекается от себя, перестает быть человеком, которому что-либо нужно, и становится только познающим субъектом, становится познанием вообще»¹¹.

Подобная «добродетель» между тем не только унижает мыслителя, но и искажает реальную картину познавательной деятельности. Выступая в роли субъекта познания, человек — будь то простой обыватель или профессиональный ученый — никогда не воспринимает действительность в «чистом» виде, отвлеченно от собственных состояний, убеждений и интересов. Подлинная добродетель теоретика-мыслителя состоит не в жертвовании своей самостью, не в согласии превратить себя в некую функцию, но в стремлении оправдать свой собственный интерес к объекту познания и утвердить свое «право» проникнуть за грань явленного, очевидного и сказать «да» или «нет» уже не очевидному, взяв при этом на себя ответственность за принятые решения и возможные их последствия.

Справедливо настаивая на недопустимости привнесения субъектом познания в познаваемый объект каких бы то ни было дополнительных характеристик, многие современные гносеологи и специалисты в области философии науки соглашаются

с тем, что личностные качества и особенности субъекта, обусловленные мировоззренческими, культурно-историческими, этническими и прочими не-объектными факторами, оказывают влияние не только на содержание и тип научных теорий, но и на формы и качество научных истин. «Не-объектный (и, следовательно, в известной мере субъектный) характер, свойствен не только постклассической науке. Это общая черта научного знания, на каком бы этапе развития науки — классическом, неклассическом или постклассическом — мы его ни рассматривали», — приходит к выводу на основе обстоятельного анализа научных данных Е.А.Мамчур.¹²

И если в естественных науках «мера субъективности» знания далеко не всегда просматривается (и принимается во внимание) под слоем объективных данных, то в гуманитарных дисциплинах, например истории или этике, она остается настолько существенной, насколько теряет свой вес высоко некогда ценимый (в частности, Декартом) в научном знании фактор точности. Речь, конечно, идет не об отказе от стремления к точности в идеальном воспроизводстве объективной реальности, но о признании неправомерности завышения роли данного фактора в системе человеческого восприятия и осмысления действительности. Как заметил еще Ф.Ницше, вычислить и описать нечто в точных формулах — не значит понять и должным образом оценить это нечто. Между тем именно эти задачи стали со временем приобретать все большую актуальность в плане углубления представлений о специфике познавательной деятельности человека и корреляции субъект-объектных отношений.

Специфика и сама суть человеческого познания состоит не в формальном отражении («копировании», «фотографировании») действительности и выработке механизма адаптации к ней, но в том, считал Франк, чтобы «сочувственно понять и пережить» воспринятое в чувствах и разуме. Развивая в своем творчестве идею познания через сочувственное понимание и переживание и следуя в этом плане (вместе с В.И.Несмеловым, С.Н.Булгаковым, Л.И.Шестовым и другими отечественными «философскими писателями») за Ф.И.Тютчевым и Ф.М.Достоевским, он вовсе не демонстрировал склонности к прекраснодушно-му романтизму, но предостерегал от «опрошенного» пред-

ставления о познавательной способности человека. Роль понимания в познании важна, помимо всего прочего, еще и потому, что оно способствует установлению культурных смыслов и порождает чувство глубокого удовлетворения (удовольствия), которое, как известно, стимулирует человеческую активность (познавательную в том числе) ничуть не меньше, чем жесткая необходимость.

Почему, однако, при всей очевидности своей позитивной значимости понимание не находит однозначно благосклонного к себе отношения ни в эпистемологии, ни в науке? Почему его связывают, как правило, лишь с гуманитарным знанием и отделяют от объяснения как важнейшей цели естественнонаучного знания?

Вообще говоря, мысль о возможности (способности) объяснения без понимания по меньшей мере спорна. И тем не менее в имеющем место сдержанном — скажем так — отношении к фактору понимания в познании есть, как выясняется, свой резон. Более того, «ограничение сознательного понимания, — утверждал Уайтхед, — является фундаментальным фактом эпистемологии»¹³. К этой же в сущности мысли пришел в свое время и представитель иной мировоззренческой ориентации Шестов. Чтобы продвинуться вперед в своих знаниях об окружающей его действительности, человек, считал он, иногда должен «перестать понимать».

При всей своей парадоксальности эта мысль заслуживает серьезного внимания. Непонимание чего-либо в процессе познания действительности не должно, конечно, останавливать человека в его дальнейших познавательных усилиях. Вместе с тем вряд ли можно согласиться с мнением автора об имеющем якобы место состоянии «вражды», складывающимся между пониманием и знанием. Подобное состояние их отношений (если бы оно имело место в действительности) перечеркнуло бы всю специфику познавательной способности человека и превратило бы его (как субъекта познания) в механическое зеркало бытия. К числу факторов, исключаящих такую возможность, наряду с пониманием следует отнести и упомянутую Ницше оценку познаваемого. Неразрывно связанное (как показал, в частности, М.М.Бахтин) с пониманием ценностное

измерение объективной действительности является наиболее, пожалуй, убедительным свидетельством деятельностного (творческого) характера познавательной способности человека, но одновременно, как считали и продолжают считать многие исследователи, оно ставит под сомнение саму объективность знания. Будучи актом «субъективации» действительности, всякое оценивание, утверждал М.Хайдеггер, «лишает... оцененное его достоинства» и выглядит как «высшее святотатство, какое только возможно по отношению к бытию»¹⁴.

Святотатством, если уж оперировать подобными нефилософскими и ненаучными понятиями, является в сущности само познание. Оценка — естественная черта человеческого сознания, определяющая дееспособность его носителя. Диссонируя, на первый взгляд, с объективностью, оценочное действие, характеризующее значимость познаваемого для познающего, не может быть исключено из реального, претендующего на объективность знания, ибо без установления этой значимости познание попросту теряет смысл. Homo sapiens никогда не станет прилагать усилий (а они порой бывают огромны и мучительны) к познанию того, значимость чего для него будет безразлична. Описанный Шестовым образ теоретика-мыслителя, которому ничего не нужно, — всего лишь идеальная конструкция, не имеющая шансов быть встроенной в «тело» реальной науки, ни практической, ни теоретической. Фактор ценностного измерения субъектом объектов познания в последней играет, как выясняется, ничуть не меньшую роль, чем в первой. Кажется, академик А.Б.Мигдал говорил, что теоретическая физика есть в сущности искусство оценок.

Закрепив было функцию оценивания действительности исключительно за философией, а способность к «теоретическим суждениям» за всеми «остальными науками», В.Виндельбанд, уделивший огромное внимание данной проблеме, пришел в конечном счете к выводу о том, что «все наши суждения с самого начала *подчинены* (курсив мой. — А.Н.) оценке»¹⁵ и что безоценочного знания вообще не существует. Проблема, таким образом, состоит не в признании или непризнании правомерности и оправданности оценочных действий субъекта познания по отношению к объективной реальности, а в выявлении

критерия и стимула этих действий: кроются ли они в самом субъекте или «царят» над ним? Будучи уверен в том, что в своих оценках субъект опирается на некую заключенную в «глубинах действительного мира» и открытую еще Сократом некую норму, Виндельбанд склонен был считать, что само «убеждение в реальности абсолютного нормативного сознания есть дело личной веры»¹⁶. С этим в сущности были согласны и многие отечественные христианские философы, дополнившие свою позицию требованием неразрывности теоретического и ценностного аспектов и в философском, и в научном осмыслении бытия. Все это если и не дает права на стирание границы между гносеологией и аксиологией (что нарушило бы традиционно сложившееся представление о системе философского знания и предметной специфике его частей), то позволяет считать такую границу вполне прозрачной и взаимопроходимой. В этих условиях имеющее место со стороны некоторых представителей философской мысли разделение знания (сознания) на ценностное и предметно-ориентировочное является весьма условным, поскольку в действительности, как уже отмечалось, одно не существует без другого.

Включение оценочного действия в любой акт соприкосновения человеческого сознания с действительностью, равно как и ее смысловое наполнение (дополнение) — свидетельство фактического выхода познавательного действия за рамки отражательной способности и тем самым повод к постановке вопроса о расширении проблемного поля самой гносеологии. Естественная для человеческой природы и разумная по своим масштабам психологическая, аксиологическая и этическая «подпитка» последней не только оправдывает соединение в акте познания «умственной зрелости» с «духовной зрячестью», личного интереса субъекта — с нравственными ориентирами, но и корректирует представление о сущности субъект-объектных отношений. Человек воспринимает объект своего внимания не только как нечто отличное от себя самого, но и как границу своих возможностей. И он, по словам С.Булгакова, стремится отодвинуть эту границу и одновременно «согреть холодный и чуждый объект своей субъективностью, приобщить его к своей жизни, так или иначе себе ассимилировать»¹⁷.

Эта мысль, разделяемая многими отечественными христи-анскими философами, вполне выражала суть наметившегося в новейшей истории культуры так называемого антропологического поворота, в котором смысл знаменитого протагоровского изречения обогащался идеей разумного сочетания прав и обязанностей человека в общей системе бытия. В науке этот поворот проявился прежде всего в признании необходимости коррекции представлений об общей картине мироздания, в которой «гравитация» (воспользуемся образами Уайтхеда) уже не заслоняла собой «красоту и святость». В этой ситуации естествознание (и вся «строгая» наука) вынуждено не только устанавливать более тесный контакт с «чисто человеческими», гуманитарными дисциплинами: психологией, этикой, историей, эстетикой и пр., но и признать определенную пользу соприкосновения с такими архаичными, но, как оказалось, жизнеспособными формами культуры, как мифология и религия, от которых наука поспешила в свое время дистанцироваться, но так и не смогла стряхнуть с себя их «следов».

Подводя итог обсуждению заявленной темы, нелишне будет еще раз подчеркнуть, что исторические колебания чаш гносеологических весов, на которых размещены соответственно субъект и объект, происходят не по воле и конъюнктурным соображениям отдельных теоретиков, но по вполне объективным причинам, связанным и с общим развитием познавательной культуры, и с изменением задач человеческого сообщества на том или ином этапе его развития, и с качественными прорывами в различных областях знания, и многими другими факторами. В этих условиях и возникают определенные издержки и деструктивные тенденции в эпистемологии. Субъективизм подрывает веру в объективное знание и способствует порождению релятивизма; объективизм создает иллюзию достижения абсолютной «чистоты» знания и преодоления его естественной релятивности, а главное — освобождает исследователя от всякой ответственности за последствия своих открытий. В том и другом случае, однако, претензии предъявляются к активной стороне познавательной (исследовательской) деятельности. Это обстоятельство и заставляет сохранять к ней особый интерес.

Примечания

- ¹ Данные понятия я рассматриваю как тождественные. Выбор одного из них в дальнейших рассуждениях обусловлен теми или иными традициями или контекстами.
- ² *Франк С.Л.* Непостижимое (Онтологическое введение в философию религии) // *Франк С.Л.* Соч. М., 1990. С. 324.
- ³ Имеется в виду дух и смысл христианства, а не религиозное учреждение.
- ⁴ *Брушлинский А.В.* О деятельности субъекта и его критериях // Субъект, познание, деятельность (К 70-летию В.А.Лекторского). М., 2002. С. 351.
- ⁵ Заимствуя это образное выражение у американского философа Т.Рокмора, я должен заметить, что сам автор решительно возражает против подобного понимания и статуирования субъекта познавательной деятельности.
- ⁶ *Франк С.Л.* Душа человека (Опыт введения в философию и психологию). М., 1917. С. 22.
- ⁷ *Зеньковский В.В.* История русской философии: В 2 т. Т. 2. Ч 1. Л., 1991. С. 103.
- ⁸ *Франк С.Л.* Душа человека. С. 24.
- ⁹ К таковым Франк относил позитивистов и всех тех, кто оставался под влиянием «бесплодной рационалистической схоластики» XVII–XVIII вв.
- ¹⁰ *Поппер К.* Логика и рост научного знания. С. 451.
- ¹¹ *Шестов Л.И.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 28–29.
- ¹² *Мамчур Е.А.* Объективность науки и релятивизм (К дискуссиям в современной эпистемологии). М., 2004. С. 33.
- ¹³ *Уайтхед А.* Избранные работы по философии. М., 1990. С. 324.
- ¹⁴ *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 344.
- ¹⁵ *Виндельбанд В.* Избранное. Дух и история. М., 1995. С. 42.
- ¹⁶ Там же. С. 58.
- ¹⁷ *Булгаков С.Н.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 212.

Релятивизм в современной философии

«Главная болезнь философии нашего времени, — утверждает К.Поппер, — это интеллектуальный и моральный релятивизм»¹. Соглашаясь с этим диагнозом, я намерен показать, что релятивизм — не одна, а три доктрины, и выявить специфику каждой из них. Только таким способом можно, на мой взгляд, выявить специфику современного, третьего релятивизма — «главной болезни философии нашего времени».

Первый релятивизм — детская болезнь философии

Парадокс Гераклита. На абсолютные и относительные (релятивные) делятся как явления объективной действительности, так и знания о них. Из трех форм рационального знания — понятий, суждений и умозаключений — на абсолютные и относительные делят только понятия. Исследование *абсолютных* понятий не представляло для первых философов особых трудностей, а вот природа *относительных* оказалась настоящей загадкой: «Платон постоянно испытывает затруднения из-за непонимания относительных понятий. Он считает, что если А больше, чем В, и меньше, чем С, то А является одновременно и большим, и малым, что представляется ему противоречием. Такие затруднения представляют собой детскую болезнь фило-

софии»². Детской болезнью философии я предлагаю назвать и релятивизм, порожденный непониманием природы относительных понятий.

Рассел прав, называя эту «болезнь» детской: именно ребенок первым чувствует заключенную здесь гносеологическую трудность: он протестует, когда его мать называют дочерью. Затем «странности» относительных понятий осознают и философы. За сто лет до Платона Гераклит с удивлением констатирует: «Морская вода — чистейшая и грязнейшая. Рыбам она пригодна для питья и целительна, людям же — для питья непригодна и вредна»³. Очень важно видеть, *что именно* вызывает недоумение Гераклита. Аристотель утверждает: «Противолежачие друг другу высказывания об одном и том же никогда не могут быть верными»⁴. Но высказывания «Морская вода полезна» и «Морская вода вредна» противостоят друг другу и тем не менее оба верны! Как быть?

Платон, спустя сто лет после Гераклита, безуспешно бьется над этим вопросом, приводя лишь другие примеры⁵. Действительное его решение появилось лишь на рубеже XIX—XX вв. Именно тогда удалось *теоретическими средствами* показать качественную разницу между абсолютными и относительными понятиями и на этой основе сформулировать *два* закона противоречия: один — для абсолютных, другой — для относительных понятий. Но ни Гераклит, ни Протагор, ни Платон, ни даже Аристотель этой разницы не видели. В этой ситуации были логически возможны лишь два отношения к парадоксу Гераклита — догматизм и релятивизм.

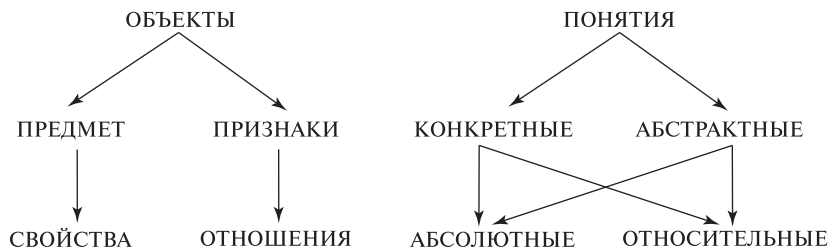
В роли догматика выступил Аристотель. Он настаивал на справедливости данной им формулировки закона противоречия не только для абсолютных, но и для относительных понятий, утверждая, что можно заставить «и самого Гераклита ...признать, что противолежачие друг другу высказывания об одном и том же *никогда* (курсив мой. — Г.Л.) не могут быть верными»⁶. Значит, один и тот же объект нельзя назвать одновременно не только круглым и квадратным, но плохим и хорошим, полезным и вредным, большим и малым и т.д. Но почему?

Аристотель не отвечает на этот вопрос, не показывает, как именно контрпримеры Гераклита и Платона можно подвести под его формулировку закона противоречия. Да это и невозможно сделать. Значит, он просто отрицает ту гносеологическую проблему, которая породила «детскую болезнь философии».

В роли релятивиста выступил Протагор. В отличие от Аристотеля, он не только признает сформулированную Гераклитом трудность, но и предлагает метод ее устранения, популярный до сих пор: «Человек есть мера всем вещам — существованию существующих и несуществованию несуществующих»⁷. Платон выразил этот тезис яснее и проще: «Каким что является мне, таково оно для меня и есть, а каким тебе — таково для тебя»⁸. Аристотель довел формулировку тезиса Протагора до совершенства: «Что каждому кажется, то и достоверно»⁹. При этом он прямо связывает тезис Протагора с парадоксом Гераклита: «Близко к изложенным здесь взглядам (Гераклита. — Г.Л.) и сказанное Протагором, а именно: он утверждал, что человек есть мера всех вещей... Но если так, то выходит, что одно и то же и существует, и не существует, что оно и плохо, и хорошо, что и другие противоположащие друг другу высказывания также верны»¹⁰.

Итак, догматизм Аристотеля и релятивизм Протагора порождены одной и той же причиной: трудностями экстраполяции на относительные понятия принципа «противолежащие друг другу высказывания об одном и том же никогда не могут быть верными», первоначально сформулированного для абсолютных. Различаются Протагор и Аристотель лишь реакцией на эти трудности: первый, убедившись, что к относительным понятиям закон противоречия в его традиционной формулировке неприменим, отбросил его целиком, второй же отстаивал эту формулировку вопреки очевидности. Сегодняшние знания об абсолютных и относительных понятиях позволяют объединить тезис Аристотеля и антитезис Протагора в синтез.

Абсолютные и относительные понятия. Онтологическому делению объектов на предметы и признаки, а признаков — на свойства и отношения соответствует гносеологическое деление понятий (или, что не меняет сути дела, имен) по одному основанию — на абстрактные и конкретные, а по другому — на абсолютные и относительные:



Конкретные *имена* Милль определяет как «названия предметов», абстрактные — как «названия признаков»¹¹. Существенно, что в роли конкретных имен выступают не только существительные, но и прилагательные: «Джон, озеро, этот стол — это имена вещей; *белый* есть также название вещи или, вернее, вещей. Напротив, *белизна* есть название признака, качества или атрибута этих вещей»¹². *Понятие*, выражаемое конкретным именем, называют конкретным, а *понятие*, выражаемое абстрактным именем, — абстрактным.

Из схемы видно, что на абсолютные и относительные делятся как конкретные, так и абстрактные понятия. Будем для краткости говорить только о конкретных: распространить сказанное на абстрактные — чисто техническая задача.

Для того, чтобы отличить абсолютное понятие от относительного, отличим *внутреннее* содержание предмета — то, которое остается, если абстрагироваться от всех его отношений к другим предметам, от *внешнего* — самих этих отношений. Между внутренним и внешним содержанием предмета имеется не только онтологическое, но и гносеологическое различие: первое можно констатировать, рассматривая предмет сам по себе, второе — лишь сравнивая предметы между собой.

Опираясь на эту дистинкцию, *абсолютным* назовем понятие, которое отражает предмет и соотножает его *внутреннее* содержание («квадрат», «золото», «мужчина»), *относительным* — понятие, которое отражает предмет и соотножает его отношение к другому предмету («большой», «полезный», «дядя»)¹³. Существенно, что *второй* носитель отношения относительным понятием не фиксируется. Это-то и порождает «детскую болезнь

философии»: нет никаких *формальных* оснований утверждать, что понятие «женщина» идентифицирует свой предмет через его внутреннее содержание, а понятие «мать» — через внешнее. Различить их можно только по смыслу. Иногда, как в данном случае, это нетрудно. Но в ряде случаев на трудностях такого различения строятся целые философские системы. Например, Э.Мах считал «физическое» и «психическое» относительными понятиями и именно на этом тезисе построил свою теорию нейтральных элементов мира¹⁴.

Определение абсолютных понятий как отражающих *внутреннее* содержание объекта, а относительных — как фиксирующих его *отношения* к другим объектам позволяет дать две формулировки закона противоречия: одну — для первых, другую — для вторых.

Закон противоречия для абсолютных понятий. Два противоположных свойства: А (квадратность) и не-А (неквадратность) не могут одновременно принадлежать одному и тому же предмету¹⁵. Следовательно, и два противоположных абсолютных понятия «А» и «не-А» («квадрат» и «не-квадрат») не могут быть предикатами одного и того же суждения¹⁶. Таков смысл закона противоречия для абсолютных понятий.

Закон противоречия для относительных понятий. Предложения «Морская вода — и полезная, и вредная», «Марья — и мать, и дочь» *не завершены*. В них не указаны *вторые* носители отношений, зафиксированных относительными понятиями «полезная» и «вредная», «мать» и «дочь». Поэтому применять к ним закон противоречия *преждевременно*. Предложения «Марья — дочь *Ивана* и мать *Петра*», морская вода полезна *для рыб* и вредна *для людей* — *завершены*¹⁷. Они полностью соответствуют закону противоречия для относительных понятий. Предложение «Морская вода полезна *для людей* и вредна *для людей*» также завершено. И оно классическим образом *запрещается* законом противоречия, специфицированным для относительных понятий, поскольку *ни один объект а не может одновременно находиться в двух противоположных (конверсных) отношениях R и не-R к одному и тому же объекту b*. Утверждать обратное — значит онтологизировать логическое противоречие, т.е. распространять тезис Гегеля на описание отношений между объектами.

Итак, в первом релятивизме, релятивизме Протагора, две стороны. Во-первых, постановка реальной гносеологической проблемы — вопроса о распространении закона противоречия с абсолютных понятий на относительные. Во-вторых, объявление этого закона полностью ложным. Преодоление этого релятивизма состоит не в отрицании, вслед за Аристотелем, самой проблемы, а в ее разрешении на основе философской теории вещей, свойств и отношений.

Второй релятивизм — юношеская болезнь науки

До сих пор мы делили на абсолютные и относительные только *понятия*. Объективно существующие *предметы* именовались *относящимися*. Теперь разделим на *абсолютные* и *относительные* и их. Это позволит понять и преодолеть *второй тип релятивизма*, принципиально отличенный от первого — детской болезни философии.

В основе предыдущих рассуждений лежала посылка, что два противоположных *относительных* понятия («мать» и «дочь») можно без противоречия применять к одному и тому же объекту, а два противоположных *абсолютных* («мужчина» и «женщина») — нет. Я уже упоминал в сноске естественное возрождение против этого тезиса: а если человек гермафродит или трансвестит? Поразительно, но Гераклит видит эту проблему и обсуждает ее, правда, на более академическом примере: он обозначает морскую воду не только противоположными *относительными* понятиями («полезная» и «вредная»), но и противоположными *абсолютными*: «чистейшая» (состоящая только из воды), и «грязнейшая» (содержащая примеси). Таким образом, одной фразой он ставит сразу две фундаментальные гносеологические проблемы: одну — для относительных, вторую — абсолютных понятий. Первую мы рассмотрели. Обсудим вторую.

Применение закона противоречия к абсолютным понятиям («куб», «кристалл», «мужчина» и т.д.) не сталкивалось бы ни с какими трудностями, если бы объекты, обозначаемые этими понятиями, были *чистыми*: если бы в кубе не было ничего от шара, в мужчине — от женщины и т.д. Именно о чистых пред-

метах или предметах, выделенных в чистом виде, говорит чистая теория: физика описывает движение без трения, абсолютно твердые, абсолютно черные тела, этика — рыцарей без страха и упрека и т.д. Но в реальном пространстве-времени таких объектов нет. Движение без трения, например, исключается вторым началом термодинамики. В реальном мире существуют только *смешанные* объекты, внутреннее содержание которых выступает *в смеси с противоположным*: в любом реальном кубе есть что-то от шара, в любом реальном мужчине — от женщины и т.д. Констатация этого обстоятельства порождает три вопроса:

1. *Применим ли закон противоречия к описанию смешанных объектов?*

2. *Можно ли использовать знание о смешанных объектах для построения чистой теории?*

3. *Можно ли использовать чистую теорию в практических действиях со смешанными объектами?*

Отрицательное решение первого из этих трех вопросов можно найти уже у Гераклита, отрицательное решение двух других стало реальной преградой на пути развития науки лишь во времена Галилея, когда основой построения чистой теории стал эксперимент со смешанными объектами, а чистые теоретические положения стали использовать при конструировании машин и механизмов. Вот как Галилей выражает отрицательный ответ на второй из этих вопросов устами своего антипода Симпличио: «Все эти математические тонкости истинны лишь абстрактно. Но, будучи приложенными к чувственной и физической материи, они не функционируют»¹⁸. «В самой природе, — поясняет эту точку зрения А.Койре, — нет ни кругов, ни треугольников, ни прямых линий. Следовательно, бесполезно изучать язык математических фигур: последние по своей сути не являются, вопреки Галилею и Платону, теми знаками, которыми написана книга природы»¹⁹.

XVII в. — это уже не детство, а юность науки, отпочковавшейся от философии. Поэтому и релятивизм, воплощенный в отрицательных ответах на перечисленные вопросы, я предлагаю назвать *юношеской болезнью науки*.

— Почему скептицизм, вызванный непониманием природы относительных понятий, — это релятивизм, — понятно. Но почему скептицизм, порожденный непониманием природы смешанных объектов, — это релятивизм?

– Чистый объект, например чистое золото, проявляет свое внутреннее содержание абсолютно во всех отношениях с другими объектами. Чтобы назвать чистое золото золотом, эти отношения указывать не нужно. По этой причине чистые объекты называют *абсолютными*. Золото 375 пробы проявляет себя как золото лишь в некоторых отношениях с другими объектами: во взаимодействии с солнечным светом – как золото, а во взаимодействии с серной кислотой – как медь, серебро и другие примеси. Чтобы назвать его золотом, нужно указать *отношения*, в которых оно ведет себя как золото. Именно на этом основании смешанные объекты называют *относительными*: поверхность – относительно ровной, воду – относительно чистой, человека – относительно честным и т.д. Итак, непонимание природы *смешанных* объектов – это непонимание природы *относительных* объектов. Следовательно, скептицизм, порожденный непониманием природы *смешанных объектов*, – это особая форма *релятивизма*.

Существует генетическая связь второго релятивизма с первым, вызванным непониманием природы относительных понятий. Чтобы увидеть ее, различим *носитель* отношения – предмет в целом, находящийся в данном отношении к другому предмету, и *основание* отношения, «fundamentum relationis», как говорили средневековые схоласты, – то *внутреннее* содержание предмета, которым это отношение порождается. Например, у отношения «А тяжелее В» основание – масса А, у отношения «А больше В» – размеры А, у отношения «А дороже В» – стоимость А и т.д. Используя три понятия: «*отношение*», «*носитель отношения*» и «*основания отношения*», легко увидеть связь первого релятивизма со вторым: первый порожден трудностями описания *отношений*, второй – их *оснований*; первый возникает на стадии феноменологического описания предмета, второй – на стадии его субстратного анализа.

Чистый объект и смешанный объект. Эти понятия играют ключевую роль в анализе второго релятивизма. Введем поэтому их со всей тщательностью. Снова возьмем золото 375 пробы. Разделим все множество входящих в него атомов на подмножество А атомов золота и подмножество *не-А* атомов не-золота. Оба подмножества – это *виды рода* химических элементов.

Их *родовые* признаки, следовательно, тождественны. Противоположностями их делают *видовые* признаки: атомы золота *содержат* по 79 протонов, атомы не-золота — *нет*. Подмножества *A* и *не-A*, возникающие в результате деления множества объектов, обладающих общим *родовым* признаком, по наличию и отсутствию у них *видового* признака *A*, называют *контрадикторно противоположными*. Контрадикторно противоположными называют также *элементы* этих двух подмножеств, а по метонимии и обозначающие их *понятия*.

В примере с золотом мы называем объект смешанным или чистым, принимая во внимание лишь чистоту его *субстрата*²⁰. В более сложных случаях необходимо учитывать и его *структуру*. Чистый кристалл кремния, например, отличается от смешанного отсутствием у него не только атомов не-кремния, но и нарушений в кристаллической решетке. Элементы и структура объекта — это его *внутреннее* содержание. Поэтому *чистым* можно назвать объект, состоящий только из *исследуемого* внутреннего содержания, а *смешанным* — объект, включающий и содержание, *контрадикторно противоположное* исследуемому.

Сказанного о чистых и смешанных объектах достаточно, чтобы понять логику релятивистских ответов на три сформулированные выше вопроса. Поскольку теория говорит о чистых объектах, а мир состоит из смешанных, постольку нелепа сама мысль применить закон противоречия, верный только для чистых объектов, к смешанным; вывести чистую теорию из знания о смешанных объектах; применять чистую теорию в практических действиях со смешанными объектами.

Но это *поверхностный* релятивизм. Более глубокая его разновидность возникает после учета отмеченной выше поразительной (так и хочется сказать — мистической) особенности отношений, существующих между смешанными объектами. В каждом из них проявляется не все внутреннее содержание смешанного объекта, а только вполне определенная его часть: во взаимодействии с солнечными лучами золото 375 пробы проявляет себя как золото, а во взаимодействии с серной кислотой срабатывает примесями. Эта способность отношения «сепарировать» содержание смешанного объекта и служит аргументом для второй, более тонкой разновидности релятивизма: *все от-*

носительно, зыбко неустойчиво, ни на что нельзя положиться: в одном отношении этот человек профессионал, в другом — профан, в одном — честный, в другом — жулик, в одном отношении этот металл — золото, в другом — незолото и т.д. Все относительно, зыбко, ненадежно. Определенность существует лишь в чистой теории, но она не имеет отношения к реальному миру.

Между тем именно констатация того, что *существуют такие отношения смешанного объекта к другим смешанным объектам, в которых он проявляет себя как чистый*, и является главным аргументом против второго релятивизма. Чистый предмет называют также *идеальным*, границы, в которых он ведет себя как чистый, — *границами интервала идеализации*, а метод выделения предмета в чистом виде в границах интервала идеализации — *интервальным подходом*²¹.

Интервальный подход позволяет обосновать утвердительные ответы на все три вопроса, сформулированные в начале этого раздела. 1. Найдя отношение, в котором данный смешанный объект ведет себя как чистый, мы (оставаясь строго в границах этого отношения) применяем в рассуждениях о смешанном объекте закон противоречия так же, как и в описании чистых теоретических объектов. В границах интервала идеализации относительного специалиста нельзя назвать неспециалистом, как и золото 375 пробы — незолотом. 2. Аналогичным образом решается и вопрос, *как использовать знание о смешанных объектах при построении чистой теории*: все свойства, обнаруженные у смешанного объекта в границах интервала идеализации, можно приписывать чистому теоретическому объекту. 3. С *интервальной точки зрения* оправдано и применение *чистой теории в практических действиях со смешанными объектами*: найдя границы, в которых смешанный объект ведет себя как чистый, и оставаясь строго в этих границах, мы вправе применять чистую теорию в практических действиях с ним. И это не практическая уловка, а прием, осуществляемый в полном соответствии с принципами классической теории истины.

Есть, однако, такие свойства реальных объектов, которые ни в каком отношении не выступают в чистом виде. Например, полностью избавиться движение от трения невозможно в

силу второго начала термодинамики. В таких ситуациях для перевода эмпирического знания в теоретическое используется прием, называемый *галилеевской идеализацией*²². Для этого сначала чисто умозрительно ставят вопрос, что произойдет, если затемняющее и искажающее содержание, в нашем примере – трение, исчезнет полностью. Для ответа на этот вопрос осуществляется *мысленный эксперимент*. Аристотель, например, в результате такого эксперимента пришел к выводу, что движущееся тело мгновенно приобретет бесконечно большую скорость. Этим ответом он и удовлетворился. Галилей тоже начинал с мысленного эксперимента, который дал совершенно другой результат: тело, лишенное трения, будет двигаться равномерно и прямолинейно. Но, в отличие от Аристотеля, он не удовлетворился этим ответом, а проверил его уже в реальном эксперименте: он уменьшал трение, выстлая желоба, по которым катал шары, пергаментом. При этом он, конечно, понимал, что полностью устранить его таким способом невозможно. Но он и не ставил такой задачи. Ему важно было выявить *тенденцию*. А она заключалась в том, что по мере уменьшения трения тело двигалось все равномернее и прямолинейнее. После этого, опираясь на результаты реального эксперимента, он осуществил *предельный переход*: довести замеченную в эксперименте тенденцию до конца, но уже не реально, а в воображении. Тезис, родившийся в мысленном эксперименте, был доказан в реальном. Итак, заслугой второго релятивизма является постановка трех вопросов, касающихся взаимосвязи знаний о чистых (теоретических) и смешанных (эмпирических) объектах: 1) как применить закон противоречия, верный для чистых объектов, к смешанным; 2) как вывести чистую теорию из знания о смешанных объектах; 3) как применить чистую теорию в практических действиях со смешанными объектами. Заслугой же антирелятивизма, представленного Галилеем, являются приведенные выше ответы на эти вопросы. Причем они были не изобретены, как формальные исчисления, а *открыты* в реальной структуре научного познания. Итак, второй релятивизм – это болезнь науки, но это болезнь роста.

Третий релятивизм – «болезнь к смерти»?

Постановка проблемы. Третий релятивизм, который К.Поппер назвал главной болезнью *современной* философии, порожден релятивностью, принципиально отличной от тех, что вызвали к жизни первый и второй релятивизм.

В XX в. одна за другой стали обнаруживаться зависимости, которых с точки зрения классической науки не должно бы было быть. Их-то и стали обозначать странным с точки зрения норм русского языка выражением «относительность к...». Заговорили об относительности размеров движущегося тела *к* системе отсчета, относительности свойств микрообъекта *к* измерительному прибору, чувственного восприятия – *к* теории, теории – *к* «концептуальному каркасу» и т.д. Причем первыми об этих зависимостях заговорили сами представители конкретных наук, обнаружившие их в ходе своих профессиональных исследований. А это значит, что философский релятивизм не первичен. Он – лишь концентрированное выражение того релятивизма, которым больна вся современная наука – от квантовой механики до этики.

Анализ третьего релятивизма – задача на порядок более сложная, чем обсуждение первых двух. Античный релятивизм и релятивизм Нового времени – это в значительной степени архив методологии науки. Сражение же с третьим релятивизмом сегодня в самом разгаре и исход его не очевиден. Безусловной исторической заслугой этого релятивизма является то, что он, во-первых, привлек внимание к указанным парадоксальным зависимостям, и, во-вторых, дал их первую теоретическую интерпретацию. Она немудряща: «anything goes», «сойдет что угодно».

Исследование относительностей, ведущееся в полемике между сторонниками и противниками релятивизма, – *точка роста* современной методологии науки. Авторами работ по этой проблеме являются самые известные исследователи: К.Поппер, Р.Карнап, У.Куайн, Д.Дэвидсон, Р.Рорти, Х.Патнэм, П.Фейерабенд, Т.Кун и др. Библиография по релятивизму насчитывает более сотни работ, среди которых хотелось бы выделить пре-

красную обзорную статью (фактически – книгу) «Relativism» в «Stanford Encyclopedia of Philosophy». Все большее внимание уделяется релятивизму и в отечественной литературе. Отмечу книгу Е.А.Мамчур «Объективность науки и релятивизм» (М., 2004), посвященную анализу релятивизма в современном естествознании, и дискуссию о релятивизме в журнале «Эпистемология & философия науки» (т. 1, № 1), в которой приняли участие ведущие отечественные гносеологи.

Примеры. Вот сводка «относительностей к...», взятая из упомянутой статьи «Relativism»²³:

Зависимые переменные (что релятивно)	Независимые переменные (к чему релятивно)
Центральные понятия	Язык
Центральные верования	Культура
Восприятия	Исторический период
Эпистемические оценки	Врожденная когнитивная архитектура
Этика	Выбор
Семантика	Научный каркас
Практика	Религия
Истина	Гендер, раса или социальный статус
Реальность	Индивидуальность

Из таблицы видно, что «относительным к...» называют объект *a*, находящийся не в любом отношении к объекту *b*, а именно в отношении зависимости. Каждая из девяти зависимых переменных «относительна к» каждой из девяти независимых, итого: 81 «относительность к...».

Важно различать онтологическую и гносеологическую относительность. В первом случае и «относительный» объект *a*, и объект *b*, к которому он «относителен» (каков слог!), существуют в объективном мире. Гносеологическая относительность возникает, когда либо объект *a*, либо объект *b*, либо оба вместе принадлежат сознанию. Примеры онтологической относитель-

ности: относительность размеров тела к скорости движения системы отсчета; относительность свойств микрообъекта к измерительному прибору. Примеров гносеологической относительности значительно больше: относительность чувственного восприятия к теории, теории к концептуальному каркасу или, как теперь переводят термин «cognitive framework», концептуальной схеме, науки — к культуре, онтологии — к языку и т.д.

О словах, конечно, не спорят, но хотелось бы все-таки понять, почему то, что 2,5 тысячи лет называли *зависимостью a от b*, вдруг стали называть *относительностью a к b*. Ведь если принять эту терминологическую новацию, то придется говорить, например, что нагревание камня *относительно к* свечению Солнца, давление газа *относительно к* его температуре и т.д.

Однако при более внимательном анализе приведенных примеров видно, что полного отождествления *относительности a к b* с *зависимостью a от b* здесь нет. *Релятивностью a к b* называют *не любую*, а только *парадоксальную* зависимость *a от b*: ну не могут размеры тела зависеть от скорости его равномерного и прямолинейного движения относительно системы отсчета; не могут свойства исследуемого микрообъекта определяться свойствами измерительного прибора, а онтология зависеть от языка, о чем идет речь в знаменитой статье У.Куайна «Онтологическая относительность»²⁴. Между тем именно о так понимаемой «относительности к...» говорится в работах Р.Карнапа, У.Куайна, Д.Дэвидсона, Х.Патнэма, П.Фейерабенда, Т.Куна и их наиболее последовательного критика — К.Поппера. Существенно, что парадоксальной может быть не только зависимость, но и *независимость a от b*, например независимость скорости света от скорости движения системы отсчета.

Релятивизм и антирелятивизм. Открытие этих «нелегитимных» зависимостей и независимостей — *знамение XX в.* Современники относятся к этим открытиям двояко. Первая и самая естественная реакция — «закрыть» их. Именно так поступает К.Поппер, объявляющий карнаповскую концепцию зависимости теории от концептуального каркаса «мифом»²⁵. Так же поступают и те современные физики, которые оспаривают результаты измерений, на которых базируется и специальная, и общая теория относительности. Исследователей, оспаривающих

сами *факты* перечисленных «относительностей», называют *дескриптивными антирелятивистами*, исследователей, признающих эти факты, — *дескриптивными релятивистами*. Спор между дескриптивными релятивистами и антирелятивистами — это спор о фактах. Философы здесь — не помощники. Их время наступает, когда факты установлены. Спор между дескриптивными релятивистами и антирелятивистами не может, на мой взгляд, завершиться полной победой одной из сторон. Часть открытых «релятивностей к...» придется «закрыть», а часть окажется бесспорными фактами, требующими гносеологического объяснения.

Исследователи, признающие сами факты парадоксальных зависимостей, снова делятся на два лагеря — нормативных релятивистов и нормативных антерелятивистов. *Нормативный релятивист* утверждает, что «выбор между конкурирующими теориями произволен». Он, таким образом, поступает по знаменитому анекдоту о ходже Насреддине: и ты прав, и ты прав, и ты, заявивший, что не могут двое, утверждающие противоположное, быть оба правы, тоже прав. *Нормативный антирелятивизм* представлен сторонниками классической теории истины, согласно которой о каждом предмете, рассматриваемом в одно и то же время и в одном и том же отношении, может быть сколько угодно теорий, *претендующих* на истину, но *истинна* только одна из них — та, которая *соответствует* этому предмету. Задача исследователя как раз и заключается в том, чтобы создать эту *единственную* теорию или *выбрать* ее среди уже существующих.

Драма, порождающая нормативный релятивизм, состоит в том, что сторонники классической теории истины, среди которых такие современные крупные философы, как Дж. Сёрль, А.Голдман, М.Бунге, Р.Харре, Ф.Дретцке, Д.МакДауэлл и многие другие, а не один только Поппер, пока не могут истолковать открытые в XX в. парадоксальные зависимости в соответствии с принципами теории соответствия. Эта драма обостряется еще и тем, что релятивисты тоже не могут доказать истинность своего тезиса. Идеи Д.Дэвидсона и У.Куайна многими критикуются. То же можно сказать и о Х.Патнэме, хотя его позиция более сложна: он так называемый «внутренний реалист».

И здесь обнаруживается парадокс: фактически формулу «выбор между конкурирующими теориями произволен» не защищает никто. Она фигурирует лишь как объект критики. Мною она взята из работы К.Поппера, главного борца с релятивизмом. Даже П.Фейерабенд, при ближайшем рассмотрении, формулирует свое «anything goes» в «рекламных» целях. Попытки включить кого-нибудь из известных современных философов, например Р.Рорти, в число релятивистов вызывают у них бурный протест.

А это значит, что современный релятивизм — это не завершенная концепция, имеющая убежденных и последовательных сторонников, а скорее *соблазн*, который испытывают все, в наличии которого обвиняют друг друга и альтернативы которому пока не видят. А это значит, что и преодолеть релятивизм нужно *в себе*, и делать это, не проследивая *вытекающие из него* нелепости, а скрупулезно анализируя гносеологическую трудность, *из которой он сам вытекает*, и предлагая решение этой трудности, альтернативное релятивистскому.

Итак, причина живучести современного релятивизма — не в недостатке прилежания, интеллекта или профессионализма его критиков, а в глобальности самой проблемы, породившей релятивизм. Она значительно сложнее, чем проблемы, породившие античный релятивизм и релятивизм Нового времени. Вылечить современную науку и современную философию от современного релятивизма можно не парой удачных фраз, а лишь скрупулезным исследованием этой проблемы. Только так мы сможем понять, что представляет собой современный релятивизм: очередную болезнь роста науки или «болезнь к смерти», пользуясь выражением С.Кьеркегора.

Примечания

- ¹ *Поппер К.* Факты, нормы истина: дальнейшая критика релятивизма // *Он же.* Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 379.
- ² *Рассел Б.* История западной философии. Новосибирск, 1997. С. 134–135.
- ³ *Материалисты древней Греции.* М., 1955. С. 46.
- ⁴ *Аристотель.* Метафизика. 1062a 30 // *Аристотель.* Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1976.
- ⁵ *Платон.* Федон. 102d – 103 d // *Платон.* Соч.: 3 т. Т. 3. М., 1970.

- ⁶ *Аристотель*. Метафизика. 1062a 30.
- ⁷ *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 375.
- ⁸ *Платон*. Теэтет 152a // *Платон*. Соч.: В 3 т. Т. 2. М., 1970.
- ⁹ *Аристотель*. Метафизика. 1062в 20.
- ¹⁰ Там же.
- ¹¹ *Милль Д.С.* Система логики. М., 1900. С. 19.
- ¹² Там же.
- ¹³ То же самое на языке теории имен: абсолютное конкретное имя нотирует предмет и коннотирует его внутреннее содержание, относительное — нотирует предмет и коннотирует его отношение к другому предмету.
- ¹⁴ Проблема осложняется еще и тем, что чем богаче понятие, тем труднее свести его содержание к информации *только* о внутреннем или *только* о внешнем содержании отражаемого в нем объекта. Но данное исследование теоретическое, и я буду рассматривать эти понятия в чистом виде.
- ¹⁵ Это верно только для чистых теоретических объектов. Я не затрагиваю пока проблему смешанных объектов, например, когда один человек объединяет в себе признаки мужчины и женщины. Она обсуждается во втором разделе статьи.
- ¹⁶ Хотя определить квадратность можно только соотнеся ее с не-квадратностью.
- ¹⁷ Гераклит в своей формулировке парадокса указывает эти вторые носители отношений, но не придает этому *решающему* обстоятельству никакого значения.
- ¹⁸ *Галилей Г.* Избранные труды: В 2 т. М., 1964. Т. 1. С. 302.
- ¹⁹ *Кюйре А.* Очерки истории философской мысли. М., 1985. С. 144.
- ²⁰ Чистый субстрат не обязательно однороден. Ген состоит из нескольких химических элементов, но он субстратно чист.
- ²¹ Я описываю здесь интервальный подход таким, каким я понял его из личных бесед с его авторами — Ф.В.Лазаревым и М.М.Новоселовым. В своих последних работах они трактуют его несколько иначе. См., например: *Новоселов М.М.* Абстракция в лабиринтах познания. Логический анализ. М., 2005. Глава 2; *Лазарев Ф.В., Лебедев С.А.* Проблема истины в социально-гуманитарных науках: интервальный подход // *Вопр. философии*. 2005. № 10. С. 95—115.
- ²² *McMullen E.* Galilean Idealization // *Studies in History and Philosophy of Science*. Sept. 1985. Vol. 16, № 3. P. 255.
- ²³ Stanford Encyclopedia of Philosophy <http://plato.Stanford.edu>
- ²⁴ *Куйн В.* Онтологическая относительность_ // *Современная философия науки*. М., 1996. С. 18—40.
- ²⁵ *Поннер К.* Миф концептуального каркаса // *Логика и рост научного знания*. М., 1983.

Символ, язык и проблема объективации в гуманитарном познании

В данном тексте будет описан один из аспектов общей схематики взаимодействий между философией и гуманитарным познанием. Он представляется весьма значимым для истории и теории познания, так как иллюстрирует интеллектуальные сдвиги, приведшие к объективации средствами гуманитарного познания тех образований и механизмов, которые классическая философия считала необъективируемыми и не подлежащими теоретическому познанию в строгом смысле слова. Особую роль в этом процессе играют механизмы языковой деятельности и схемы символизации. Мы проследим, в частности, моменты использования символов для указания на необъективируемое (Кант), переосмысление необъективируемых символов в функциональном плане (марбургские неокантианцы и прежде всего — Кассирер), трактовку этой области как особого символического порядка, репрезентированного через язык, — у классиков французского структурализма (Леви-Стросс и особенно — Лакан). Увязывая проблему символа с проблемой языка, мы сталкиваемся с проблематикой, многое определившей в так называемом «лингвистическом повороте», происшедшем в истории современной философии и гуманитарного познания. Многие моменты, связанные с «лингвистическим поворотом», до сих пор остаются дискуссионными (в чем, собственно, суть поворота, каковы его хронологические пределы и др.), но мы

интуитивно чувствуем, что касаемся в разработке нашей проблематики осевой линии мыслительных напряжений и конкретных событий, его воплотивших.

В гуманитарном познании нам нередко приходится стремиться к парадоксально двусмысленным целям: рационально прояснять рационально непроясняемое. Например, содержания человеческой культуры и человеческой души нередко представляются обыденному или даже просвещенному сознанию не способными стать объектом, предметом познания, но способными лишь быть интуитивно понятыми, почувствованными, совместно пережитыми и пр. Для того, чтобы сделать познавательное продвижение на этом пути возможным, были изобретены некоторые особые средства. Первым шагом в нашем рассмотрении, первым подступом к рационализации нерационального может стать обращение к проблеме символа и символического. Символ всегда выступает как знак и, следовательно, может быть соотношен с некоторым означаемым; однако в то же самое время символ никогда не сводится к такому взаимоотношению, выходя за рамки рациональных соотношений в область, которую в принципе нельзя однозначно определить. Возникает впечатление, что нечто таинственное открывается нам в символе не просто потому, что мы недостаточно его знаем: ведь уничтожение этого таинственного «отблеска незнаемого на известном» приводит к превращению (вырождению) данного символа в знак, но при этом порождает другой символ или символы. На пути к символу рационалистическую мысль, казалось бы, везде подстерегают ловушки.

В познании символ используется там, где невозможно знать предмет непосредственно, где, выражаясь философским языком, невозможно объективировать некоторое содержание и приходится лишь намекать на него. Кант впервые рассмотрел такую ситуацию не как следствие недостаточности или неполноты познания, но как нечто принципиально познанию присущее. Да, некоторые содержания наиболее адекватно передаются символами. Почему? Этот вопрос Кант решал, в частности, в «Критике способности суждения», в «Антропологии с прагматической точки зрения»¹. В пределах новой европейской философии Кант, быть может, упорнее всех стремился рациио-

нально истолковать все то, что, казалось бы, не поддается рациональному истолкованию. При этом он сталкивался с антиномиями всякий раз, когда познание приближалось к осознанию своих границ, а в силу этого неизбежно обращался и к понятию символа. Здесь логика Канта с неизбежностью и даже, быть может, вопреки собственным стремлениям Канта — ведь Кант намеренно изгоняет из своих рассуждений все понятия, на которых лежит оттенок мистики, — приводит его к категории символизма.

Для доказательства реальности наших понятий, говорит Кант, нужно, чтобы им соответствовал предмет, который мы могли бы созерцать, усматривать. Для этого в случае эмпирических понятий нам нужен пример, в случае чистых рассудочных понятий — схема, а в случае понятий разума (то есть идей), объективная реальность которых в принципе не может быть показана никаким созерцанием, — приходится вводить символы. Символы, стало быть, вводятся по аналогии, на основе сходства действия способности суждения — в нашем неясном случае и в случае работы с чистыми рассудочными понятиями². Кант приводит пример соотношения наглядного и ненаглядного в символе, сравнивая монархическое государство в одном случае, при правлении в «народном духе», с органическим телом, в другом, при деспотическом правлении, с ручной мельницей³. Конечно, это сопоставление подразумевает не внешнее сходство, но скорее сходство в правилах размышления о том и о другом. Кант подчеркивает, что вопрос о символах очень важен и заслуживает углубленного изучения.

Областью, где встречается много символических понятий, оказывается естественный язык, точнее, те его слова, которые имеют вещественное значение, но употребляются в невещественном смысле (например, «за-висеть», то есть «быть подвешенным сверху», или «вытекать» вместо «следовать»). Наша мысль о Боге, по Канту, может быть только и исключительно символической, равно как и мысль о нравственно добром или о свободных поступках, связанных с непредставимой безусловностью «вещи в себе» (отдельно отметим, что символом нравственно доброго для Канта оказывается прекрасное). При этом Кант всячески предостерегает от такого расширительного использо-

вания понятия символа, которое выводило бы за пределы какой бы то ни было рациональности: нельзя, говорит он в «Антропологии с прагматической точки зрения», считать явления нашего мира символами мира интеллигбельного, как это делает, например, Сведенборг, попадая в область мистики⁴. Дальнейшее движение на пути попыток разрешить проблему символа сталкивает нас с концепцией «символических форм», «символических систем», «символического порядка», но всякий раз это движение так или иначе задается изначальным импульсом кантовских размышлений.

Символизм в концепции Канта — это одно из проявлений того «коперниканского переворота», который он совершил в философии. Смысл этого поворота — в отказе от натуралистического взгляда на мир и мысль о мире, в антропологической установке, заставившей человека обратить внимание на условия любой своей мысли и любого мыслимого содержания. Как известно, человек в кантовской системе — существо двуплановое: он отнесен к области явлений и вместе с тем — вещей в себе; причин и вместе с тем — свободных поступков. Символы в человеческом сознании — это доступный человеку способ откликнуться на существование ноуменального мира, области бесконечно возможного, соотносенной с феноменальным миром уже осуществившегося. Значит, символ — это способ косвенного *отнесения меня к тому, что во мне от меня самого не зависит и не может быть «выполнено» в опыте.* Символы существуют для схватывания идей без их объективации: ведь в виде символов нам дано лишь мыслимое, но не познаваемое. Иными словами, введение символов свидетельствовало об осознании весьма строгих ограничений на способность и возможность человека говорить о себе, о своей душе, сознании, психологии, внутреннем мире. Душа не дается в пространстве представления, как другие внешние предметы. Отсюда, по Канту, следует и невозможность, например, рациональной психологии, то есть психологии как теоретического знания (равно как и рациональной теологии и метафизики).

Ведь не только Бог, мир в целом, но и душа, Я даны нам символически — как особые понятия, которые можно лишь мыслить без усмотрения, которые, следовательно, нельзя тео-

ретически познавать. Введение символов особенно четко показывает границу между познаваемым и мыслимым, между тем, что может стать предметом научного познания с его критериями всеобщности и необходимости, и тем, кто не может стать предметом рационального и объективного знания. Тем самым у Канта под запрет на объективацию, на предметное представление мысли — попадает все то (или по крайней мере очень многое из того), что в наши дни относится к сфере так называемых гуманитарных наук.

Последующее развитие философской мысли о символе фиксирует нарушение этого запрета на объективацию «души», на представление ее в виде «предмета» науки, гуманитарного познания. Если Кант подчеркивал символичность тех средств, которыми схватываются сущности, не входящие в рациональную науку, то уже у Гегеля таких ограничений не существует: понятийное предметное мышление безгранично. Но при этом философской мысли достойно лишь понятие, а не символ. Символы для Гегеля — это суррогаты чистых понятий в их философских определениях⁵. Гегель уверен, что философия не нуждается в помощи символов: если постичь понятийную определенность форм, то символы вообще окажутся излишними — везде, кроме искусства. Таким образом, Гегель фактически сводит символ к знаку и тем самым уничтожает саму проблему символа в познании.

В марбургском неокантианстве резко меняется смысл и функции символизмов. Символ — это уже не указание на запрет (Кант) и не недоразвитое понятие (Гегель). Символизация рассматривается — прежде всего у Э.Кассирера — как основная функция человеческого сознания, а человек — как «животное, создающее символы». Именно символическое понятие начинает претендовать на приведение к единству всех форм человеческой духовной деятельности (языка, мифа, искусства, религии, науки и пр.). Символические формы у Кассирера — это, однако, не только понятия, но своего рода «органы реальности» — то, благодаря чему реальное становится доступным пониманию, видимым для нас. Конечно, концепция символических форм потребовала расширенного понимания опыта в сравнении с Кантом, который, по словам Кассирера, не мог заниматься «всей действительностью духа и его спонтанности»

из-за неразвитости гуманитарных наук в тот предромантический период. Если для Канта опыт ограничен сферой рассудка, то кассиреровское понимание опыта включает также дологические формы и способы концептуализации (восприятие, фантазия, сон и пр.).

Важнейшим средством для снятия запрета на объективацию стала для Кассирера теория константности восприятия. Она предполагает, что еще на дологическом уровне восприятие осуществляется в соответствии с законами, позволяющими различать видимое и реальное, осуществлять в восприятии такие преобразования, которые позволяют судить об истинном цвете, форме, размере предметов в отдельных актах восприятия. Этот закон, считает Кассирер, позволяет достичь объективности восприятия как условия объективности всего познания. Конечно, это не означает, что между гуманитарными и естественными науками будет преодолено всякое различие. В любом случае понятия гуманитарных наук, в отличие от естественнонаучных понятий, не предполагают полного подведения единичного под всеобщее, а их целью, по Кассиреру, оказывается не предсказание развития того или иного явления в будущем, но постижение «целостности форм – символических форм, в которых реализуется человеческая жизнь». Если у Гегеля проблема сужалась до отождествления символа и знака, то у Кассирера символ трактуется чрезмерно широко, по сути отождествляясь с сознанием, и этот ход мысли нельзя не признать по-своему закономерным. Но что самое важное: некоторые формальные аспекты трактовки символа в марбургском неокантианстве эхом отозвались в трактовке символа у Клода Леви-Стросса.

Концепция Леви-Стросса – следующая ступень на пути объективации необъективируемого. Здесь мы видим переход от символических форм к символическим системам. С точки зрения Леви-Стросса, «всякая культура может рассматриваться как совокупность символических систем, среди которых важнейшие – язык, брачные правила, искусство, религия. Все эти системы нацелены на то, чтобы выразить некоторые аспекты физической реальности и социальной реальности, а кроме того отношения, которые устанавливаются между этими двумя типами реальности, а также между различными символическими

системами»⁶. Ансамбли законов, управляющих символической функцией в человеке и обществе, — это и есть, по Леви-Строссу, бессознательное. Вот потому-то Леви-Стросс и соглашался с тем определением его философии, которое дал Поль Рикёр, — «кантианство без трансцендентального субъекта». В самом деле, изъятие субъекта происходит потому, что речь идет о некоем абсолютном объекте, который как бы сам себя мыслит. И потому объект структурной антропологии — не всеобщая мыслительная способность как она проявляет себя, в частности в разного рода социальных институтах, но коллективные мыслительные способности, запечатленные в разнообразных системах представлений, в символических системах.

Среди всех символических систем, в принципе равноправных, выделяется все же одна — это языковая символическая система. Уже Кассирер, вслед за Гумбольдом, отводил языку особое место: ведь именно язык формирует человеческий интеллект и создает общий мир человеческой жизни, а будучи связкой индивидуального и всеобщего, выступает как прообраз любого познания — и гуманитарного и естественнонаучного. Для Леви-Стросса же особая эпистемологическая ценность языка как символической системы определяется иным — прежде всего его яркой и непреложной структурностью. Язык выступает как часть, продукт и условие культур и других символических систем. Язык преодолевает ограничения на объективность гуманитарного познания: ведь языковое поведение строится на уровне бессознательного, а потому ни самоистолкования, ни воздействие наблюдателя не мешают функционированию языка как познаваемого объекта и его исследованию. Здесь напрашивается очень важное замечание. Мы помним, что символ у Канта вводился по аналогии между работой способности суждения в различных случаях — более известном и непонятном. Следуя принципам иной эпохи, Леви-Стросс одним ударом разрушает Гордиев узел кантовской проблематики способности суждения. Только по аналогии с языком возможно, для Леви-Стросса, познание любой другой символической системы. Отсюда уже недалеко до той ступени в понимании символизма, которая связывается с именем Жака Лакана. Его мысль устремляется в сторону лингвистического истолкования сим-

волизма как условия возможности познания, так что Кант и Лакан в итоге оказываются звеньями одной познавательной цепи. Дело, однако, не сводится к интеллектуальной преемственности. Далее мы подробнее рассмотрим сложные отношения, которые складываются у Лакана с символическим.

Акцент на символическом порядке, как известно, не был для Лакана изначальным⁷. В 30–40-е гг. он следовал скорее канонам экзистенциалистско-феноменологического мышления и находился под влиянием французского неогегельянства. Соответственно главными понятиями в его концепции были Эго, воображение, субъективность, историчность, а смысл процедур психоанализа, к которому он обратился в полемике с тенденциями медицинской психиатрии, предполагал прежде всего гуманистическое восстановление смысла человеческих явлений, исторической жизни субъекта. «Структуралистский» Лакан 50-х годов движется от символических систем Леви-Стросса к единственности универсального символического порядка.

Первичность символического порядка, его абсолютное господство по отношению к другим порядкам (прежде всего — к тому, что Лакан называет «реальное» и «воображаемое») закрепляется в языке. В соответствии с правилом онтофилогенетического параллелизма установление первенства символического порядка прослеживается и в развитии ребенка. На ранней, доязыковой стадии ребенок живет на уровне «воображаемого» единства, иллюзорной слитности с матерью, однако с наступлением языковой стадии ему открывается доступ в символический порядок: это предполагает признание символической роли отца в семье и отказ от единоличных притязаний на мать. Входя в символический порядок — порядок культуры и языка — субъект начинает определяться в своем становлении правилами соотношения означающих, то есть языковых форм, свободных от сколько-нибудь жесткой связи с означаемыми (предметами в мире или предметами мысли): субъект, замечает Лакан, есть то, что одно означающее показывает другому означающему. В любом случае, бессознательное при символическом его прочтении чуждо органическому, природным импульсам: оно может войти в коммуникацию лишь посредством языково-символических систем. Бессознательное, таким

образом, объектно, но не вечно как натурально данный предмет: плотность объекта ему придают языковые или подобные языку связи, образующие сетки отношений, следов, пробелов, присутствий и отсутствий.

Тем самым граница между познаваемым и непознаваемым, которая у Канта была отмечена символом, рушится: она перестает быть внеположной человеку. Эта граница как бы переходит вовнутрь самого человека и знания о человеке, внутри них отмечая различные уровни, слои, разрывы и пределы: «Своим открытием Фрейд включил вовнутрь науки ту границу между объектом и бытием, которая, казалось, отмечала ее предел»⁸. Это знаменательная фраза! Она ясно характеризует то изменение в представлениях о возможности или невозможности научного познания и соответственно — в истолковании символа, которое Лакан осуществляет по отношению к классической познавательной традиции. А именно для Канта, как уже было показано, сама граница между «объектом» (предметом науки) и бытием (непознаваемым, ноуменальным) проходила как бы вне науки, тогда как последующее превращение необъективируемого в предмет познания стерло эту границу, включило ее вовнутрь заново формирующегося предмета.

Как стало возможно такое изменение границ? Традиции структуралистского мышления и затем некоторые подходы в философии последних десятилетий вводят то условие, которого как раз и недоставало Канту для того, чтобы человек, душа, сознание могли в его концепции стать предметами научного размышления. Это условие — пространственное созерцание, пространственная расположенность. Когда Кант размышлял о построении предмета психологии, он указывал на трудность этого действия. Напомним, условие построения предметов внешних чувств — пространство и время, а условие построения предметов внутреннего чувства — только одно время. Иными словами, предмет внутреннего чувства никак не дан нам в пространстве, и потому он не может быть полноценным предметом теоретического познания⁹.

Как раз эту нехватку — недостаток пространственной представленности применительно к «предметам внутреннего чувства» — компенсируется некоторыми направлениями послекан-

товской мысли. Структурализм, отмечает Лакан, вводит в гуманитарные науки такой тип объекта (или, иначе говоря, такой тип субъекта, который становится объектом), который может быть обозначен только «топологически»¹⁰, только в пространственных понятиях. Структурализм, а за ним французская философия последних десятилетий одержимы идеей «плоского пространства», лишенного глубины и изнанки. Объект познания «души», например, строится не в сознании, а на «другой сцене», точнее — «в поле речи и языка», как свидетельствует знаменитая лакановская речь 1953 года¹¹.

Именно язык становится у Лакана главным представителем символического порядка, а символ выступает как «общее место» языка, бессознательного и структуры. Как уже отмечалось, символ — это противоречие и одновременно глубокое единство двух сторон, полюсов. В нем слиты математико-алгебраическое (аналитическое) и мистическое, «таинственное». Эта мысль представлена традициями истолкования символа в трудах таких отечественных мыслителей, как А.Ф.Лосев, С.С.Аверинцев, К.А.Свасьян. Однако символическое в лакановской концепции оказывается существенно обедненным, а идея символа — урезанной, ибо здесь налицо тройная редукция: символа к языку, языка к знаку, знака к означающему; применительно к такому предмету, как бессознательное, она особенно проблематична. Возникает вопрос: почему происходит такое обеднение символа, неизбежно ли оно? В том ли дело, что для объективации познаваемых содержаний (сознания и бессознательного) берутся какие-то неподходящие средства, или в том, что хорошие средства неверно применяются? Или в чем-то другом, о чем мы пока не догадываемся?

Все эти вопросы заставляют вновь обратиться к языковой проблематике. Вопрос, который нас теперь занимает, выходит за рамки частного и приобретает более широкую заметную форму. Назовем его вопросом о методологических экспансиях, или проще — о переносе методов из одной области в другую. В данном случае речь пойдет об экспансии лингвистических методов. Уподобление бессознательного языку и распространение на него методов и приемов изучения языка влечет за собой одновременно и разрастание (гипертрофию) функций языка как

метода и исчерпание (обеднение) языка как объекта (точнее, здесь речь идет о бессознательном представленном как язык, структурированном, подобно языку). По-видимому, этот механизм лежит и в основе обеднения символов в лакановской трактовке символического порядка.

Конечно, уподобление бессознательного языку открывает заманчивые перспективы, наделяет «презумпцией осмысленности» то, что представляется бессмысленным или вовсе невысказанным. Однако на поверку оказывается, что объект и метод в этом случае взаимно деформируются. Бессознательное в той мере похоже на язык, в какой оно совсем не бессознательное, а нечто иное. Язык, который является структурным принципом бессознательного символического порядка – это совсем не язык в общепринятом смысле слова. К тому же в самом этом уравнении бессознательного и языка можно ли считать, что язык – это часть бессознательного или что бессознательное – часть языка? должны ли мы предполагать, что язык есть механизм структурирования бессознательного? или же просто считать, что бессознательное само по себе и есть особого рода язык?

Разъяснения на этот счет не так легко найти у Лакана. Когда Леви-Стросс строил концепцию систем родства как символической системы, он действительно стремился выделить в своем антропологическом материале мельчайшие смысловые различительные моменты и затем представить их как нечто сходное с фонемой (пучком дифференциальных признаков) в теоретической фонологии. У Лакана же мы, по сути, не найдем ни одного примера прямого использования лингвистических методов, а использование, вслед за Якобсоном, таких понятий, как «метафора» и «метонимия» (или, иначе, смещение и сгущение) для обозначения соответственно симптомов и желаний – это скорее общериторические, нежели собственно лингвистические понятия. При этом язык растащен на несколько ярких метафор, расщеплен множеством возложенных на него функций, при том что преобладающая форма его бытия (язык как цепочка означающих) лишает его реальной содержательности. Ему неоткуда черпать силу для выполнения своих функций, ибо он замкнут сам на себя и истощен этой самозамкнутостью.

По крайней мере одна из причин этих редукций более или менее понятна. Часто говорят о том, что главной идеей, которую Лакан взял в лингвистическом структурализме и прежде всего — у Соссюра, была идея произвольности языкового знака. При этом мы не найдем у Лакана проработки этой идеи произвольности, пределов ее уместности. А ведь в самой лингвистике (например, у Э. Бенвениста) эта идея была продумана достаточно детально. А именно произвольность на уровне единичного знака (единичного соотношения означаемого и означающего) не исключает непроизвольности, или скорее обязательности отношения знака к человеку как члену культурного коллектива, который пользуется данным языком. Произвольность нарушается и там, где от рассмотрения единичных знаков мы переходим к знаковым системам. В них знак мотивирован по меньшей мере дважды — синтагматическими отношениями в цепи высказываний и парадигматическими отношениями в ряду словесных ассоциаций.

Проработка вопроса о соотношении областей произвольного и непроизвольного, причинного и свободного позволила бы гораздо яснее представить себе реальное бытие языка, вычленив в этом бытии то, что входит в объект лингвистики, и то, что остается за рамками объективации. Непроработанность этого вопроса постоянно приводит к тому, что смешиваются, скажем условно, поэтическая и формализующая функции языка. Например, обсуждая вопрос о научности психоанализа, Лакан призывает для ее достижения формализовать такие новые для исследователей области опыта, как «историческая теория символа, интересубъективная логика и темпоральность субъекта»¹². Здесь невозможное провозглашается в качестве возможного или хотя бы желательного. Это свидетельствует о гигантском смещении, учиненном нарушении кантовского запрета на объективацию.

Рассмотренные примеры показывают, что кантовские антиномии возрождались в последующей истории познания, как феникс, так или иначе углубляя наше понимание символа, языка и их роли в понимании условия возможности познания. Представленный выше фрагмент взаимодействий намечает лишь одну логико-хронологическую линию в вопросе о роли-

языково-символических механизмов в построении и обосновании гуманитарного познания. По-видимому, иными будут схемы обоснования, построенные, скажем, на материале германской традиции взаимоотношений философии с филологией: ведь в этом случае вопрос в явной форме ставится не о снятии запретов на объективацию и не о передвижении границы между объективируемым и необъективируемым, но скорее о своеобразной историзации трансцендентального, о выявлении диалектических соотношений между частным, сингулярным, и общим, универсальным. Правда, вопрос о том, каким образом и в каких формах можно объективировать изучаемые содержания, возникает и здесь.

По-видимому, и в наши дни цепочка исторических сдвигов, некогда приведших от сознания и самосознания к языку, от языка — к коммуникации, от коммуникации вообще — к тем или иным конкретным механизмам человеческого общения, продолжает разветвляться. Одновременно с этим современные усилия таких дисциплин, как нарратология, медиология, различные формы дискурсного анализа и др., дают нам все новые свидетельства своеобразия механизмов образования предметности в гуманитарном познании, ставящем во главу угла изучение любого материала сквозь призму языка и других коммуникативных механизмов. Этот обширный материал заслуживает гораздо большего (нежели то, что мы сейчас видим) внимания эпистемологов, способных соотнести нынешние поиски с историческими контекстами и увидеть в самых разных видах человеческой деятельности, подчас весьма далеких от привычных нам форм и способов познания, новые проявления познавательного отношения как ключевой ценности западной культуры. Этот материал дает нам возможность по-новому осмыслить взаимоотношения между философией и гуманитарным познанием. А пока будем помнить, что несмотря на отдельные заявления о том, что лингвистический поворот уже завершился, мы, по-видимому, еще находимся где-то на его выражах...

Примечания

- ¹ *Кант И.* О красоте как символе нравственности // *Он же.* Соч.: В 6 т. Т. 5. М., 1966. С. 373–377. См. также: Антропология с прагматической точки зрения // *Он же.* Там же. Т. 6. М., 1966. С. 428–432.
- ² *Кант И.* О красоте как символе нравственности. С. 373.
- ³ Там же. С. 374.
- ⁴ *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения. С. 429.
- ⁵ *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. СПб., 1997. С. 193, 566.
- ⁶ *Lévi-Strauss Cl.* Introduction l'oeuvre de Marcel Mauss // *Mauss M.* Sociologie et anthropologie. P., 1950. P. XIX.
- ⁷ См. об этом, в частности: *Автономова Н.С.* Структуралистский психоанализ Ж.Лакана // *Французская философия сегодня.* М., 1989. С. 65–86.
- ⁸ *Lacan J.* Ecrits. P., 1966. P. 527. Попутно заметим, что для Фрейда понятие символа не имеет большого значения. Символы для Фрейда – это прежде всего общечеловеческий фонд образов, проявляющихся, например, в сновидениях.
- ⁹ *Кант И.* Критика чистого разума // *Он же.* Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 368–377.
- ¹⁰ *Lacan J.* Ecrits. P. 861.
- ¹¹ *Лакан Ж.* Функция и поле речи и языка в психоанализе. М., 1995.
- ¹² *Lacan J.* Ecrits. P. 289.

И.П. Фарман

«Жизненный мир» как развивающееся понятие

Обращение к языку, издавна присущее философии, в настоящей эпистемологической ситуации приобрело особую актуальность, что проявилось в самых разных тематических контекстах. Прежде всего речь может идти о развитии собственно языковой проблематики и лингво-семиотического анализа, о распространении связанной с ними методологии на все более широкие слои гуманитарного знания. Эти процессы изучаются и обобщаются не только в языкознании и философии языка, но и в теории познания, особенно в связи с исследованием сложившегося в последние десятилетия коммуникационного подхода и во многом новым пониманием таких понятий, как интерсубъективность, Я, рациональность и др.

Обращение к языку и использование лингвистической методологии стали необходимыми составляющими и социальной философии, где язык стал рассматриваться в контексте диалога, понимания и раскрытия смыслов феноменов социальной и культурной жизни. Не случайно сейчас доминируют когнитивно-функциональная и социальная парадигмы языка: язык вовлечен в социальные отношения, активно в них участвует; отсюда возникает необходимость осмысления его как интерсубъективного феномена, основные функции которого состоят в осуществлении социальной коммуникации и достижении понимания на социальном уровне¹.

Между тем многие понятия, в том числе основополагающие и имеющие ценностное значение, приобрели такую многозначность, которая препятствует их адекватному пониманию, на что указывали многие современные философы. В частности, Ю.Хабермас отмечал, что даже такие общеупотребительные понятия, как демократия, справедливость, гражданское общество и др., недостаточно разработаны; они трудно вписываются в новый контекст, границы их столь велики, что они утрачивают свое истинное значение. Поэтому нужна критическая рефлексия по отношению к таким понятиям, исследование их конкретного смысла в том или ином контексте, а также всего спектра их значений.

Разделяя эту позицию, мы выбираем для конкретного анализа понятие «жизненный мир», приобретшего со времени своего возникновения целый ряд новых значений, что дает основание рассматривать его как развивающееся понятие. Вначале дадим его общее определение, включающее уже многие современные составляющие, затем проследим его эволюцию и частичную трансформацию в процессе развития.

Жизненный мир (нем. *Lebenswelt*) — философское понятие, сложившееся в феноменологии Э.Гуссерля, в работе «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» (1936), а также отчасти в более ранних работах, развитое затем в философии экзистенциализма, социальной феноменологии и социологии (А.Шюц, Т.Лукман) и социальной философии (Ю.Хабермас и др.). В самом общем виде оно означает не мир как таковой, а совокупность *представлений* человека о «действительном конкретном окружающем мире (*Umwelt*), в котором мы живем»², охватывая природу, предметный мир, совместное бытие людей, а также осмысление собственной жизни в ее целостности, многообразии ее проявлений и бытийной значимости. Вместе с тем жизненный мир имеет сугубо индивидуальный характер, так как сосредоточен на сфере духовного — нравственных, познавательных, эстетических и других жизненно важных представлениях, включая определяющий сущность человека индивидуальный способ существования, мир его мыслей, эмоций, предпочтений. Иначе говоря, жизненный мир — это мир человеческого опыта, всей его практики, «универсум сущего»³.

Феноменологическое формирование понятия. Смысл понятия «жизненный мир» первоначально сложился в процессе анализа Э.Гуссерлем взаимоотношений науки и жизненного мира в условиях кризиса европейской науки, который усматривался главным образом в отчуждении науки от целей и ценностей человеческого существования⁴. Раскрывая причины кризиса, философ с позиций трансцендентальной феноменологии, занимающейся проблемами основоположения истинного знания, утверждал, что познание не исчерпывается научным знанием, которое составляет лишь один из вариантов жизненного мира; за его пределами остаются важнейшие стороны человеческой жизни и веками накопленный духовно-практический опыт. Поэтому познание во всей полноте должно включать в себя наряду с научным знанием и непосредственное отношение к миру, дотеоретический опыт, складывающийся на основе жизненной практики, а также обыденное сознание, являющееся основой всех последующих объективаций. Жесткое субъект-объектное разграничение привело к расхождению сфер науки и мира, в котором живет человек, в чем и состоит одна из причин кризиса, который может быть преодолен путем включения в сферу знания личностного мира субъекта, его чувственного опыта, самосознания и др., т.е. жизненного мира.

Такая «субъективизация» знания, согласно феноменологии как науке о явлении бытия сознанию, не противоречит его истинности, так как чувственное явление вещи и есть ее непосредственное откровение. Важно не только изучение вещи как таковой, но и характера ее воздействия на человека, поскольку вещи для нас существуют именно такими, какими мы их видим. Отсюда - подчеркивание значения *дореклексивного cogito* и непосредственного контакта с миром, вплоть до возврата к изначально опытному миру, *допонятийному* восприятию, до-теоретическому созерцанию, на которых основан жизненный мир человека. Учение Гуссерля об эйдетической редукции, построенное на абстрагировании от определенных сторон действительности, утверждало положение *о бытии* как первой характеристике сознания, превратившегося в условиях ориентации на естественно-математическое знание (физикализм) в «объект» и «конформистское сознание».

Согласно феноменологии направленный на жизненный мир новый тип познавательного отношения к действительности основывается на том, что фундаментом познания должны стать не традиционные научно-рационалистические формы, рассматривающие реальность как мир объектов, не теоретическая «картина мира», а *само бытие как таковое*, образ жизни людей и мир человека в его повседневной практике. Обращение к жизненному миру явилось попыткой непосредственного описания нашего опыта, каков он есть, безотносительно к его причинной интерпретации. Само человеческое сознание характеризовалось не в плане его познавательных способностей, а как «онтологически» укорененное, обеспечивающее возможность как целостного восприятия мира, так и проявления индивидуальных форм отношения к миру: познавательных, оценочных, эстетических и др. Анализировалась сама «жизнь сознания» с его конструктивными способностями – конституированием, т.е. творением сознанием, всеобщих структур, или а priori жизненного мира как *мира людей*, таких его целостностей, как мир в целом, вещи мира, бытие как таковое и др. – а также его особая «временность» и «пространственность», несовпадающие с каузальностью и идеализациями объективных наук. Выявлялись важнейшие ценностные смыслы, а также когнитивные возможности сознания в отношении «поля трансцендентального опыта» и проблем «трансцендентальной субъективности»⁵.

Исходя из того, что всякое сознание есть сознание *иного*, феноменология придавала особое значение самосознанию как способности к оценке своей собственной жизни, выявлению и объяснению субъектом подлинных мотивов своих поступков и действий. Утверждалось, что самоанализ, внутренняя сосредоточенность способствуют осознанию человеком того, что он есть, чем мог бы стать, став самим собой, и чем его жизнь, возможно, не стала. Все эти черты сознания – своего рода феноменологически обнаруживаемая реальность – являются неотъемлемой принадлежностью жизненного мира человека. К его сущности относится также оценка морально-психологических отношений между людьми, составляющих важнейшую компоненту человеческой жизни. Таким образом, в целом разработка феноменологией теории жизненного мира была ориентирова-

на не столько на отход от объективности науки, сколько на синтез познания и включение в него не только разума, но и «переживания» (Erlebnis: в значении пережитого, бывшего, событий жизни).

В качестве перехода к следующему разделу отметим, что феноменология обращает внимание на заключенную в жизненном мире историчность и утверждает, что жизненный мир отдельного человека при всей его специфике является составной частью жизненного мира людей, который имеет конкретный, но исторически преходящий характер. Он формируется в процессе социально-культурного развития общества, тесно связан со своей эпохой, являясь воплощением определенной историчности со всеми характерными для нее жизненными формами, мировоззренческими особенностями, ценностными и религиозными предпочтениями. В этом смысле жизненный мир каждой эпохи имеет свой образ и склад, отмечал Гуссерль, приводя ставший классическим пример: жизненный мир греков - это не объективный мир, а их представления о мире, в котором все их боги и демоны имели существенное значение; так что в разные эпохи мы имеем дело с исторически разными жизненными мирами.

Культурно-антропологическая трактовка жизненного мира. Богатый конкретный материал в этом плане содержат культурно-антропологические, этнографические работы и учения о человеке таких исследователей, как Л.Леви-Брюль, Б.Малиновский, К.Леви-Стросс, Е.Эванс-Причард, Э.Кассирер и др., в которых освещены различные типы мышления как менталитета соответствующей эпохи, в частности первобытного, «примитивного» мира народов Африки и Америки⁶. При всей специфике таких отдельных миров ученые выявили присущие его представителям общие характерные черты, определяющие их жизненный мир: нереплексивное следование традициям, передаваемым от поколения к поколению; мистическая ориентация и «коллективные представления», основанные не на рациональном опыте, а на вере в магические ритуалы и сверхъестественное; нерасчлененность реального и идеального; персонификация (приписывание предметам внутренней жизни) и носящая образный характер партиципация, согласно которой всякое существо подвержено превращениям: человек ⇒ животное ⇒ растение; тотемизм — рассмотрение человеком себя

как потомка некоторых видов животных, когда предками могут выступать животные и даже растения - свидетельство представлений о единстве всего живого⁷. Противопоставление «природа — культура» сложится позднее, хотя, согласно Леви-Строссу, его корни усматриваются уже на стадии «дологического мышления», связанного с бессознательными структурами человеческого разума.

Реконструкция ранних этапов культуры, проделанная антропологами, важна для характеристики жизненного мира не только в плане истории, но и современности. Она проливает свет на формирование субъективного мира человека во взаимодействии с системами представлений, когда коллективное, в том числе мифологическое, сознание было объясняющим принципом и способом моделирования мира. В культурной антропологии складывающиеся структуры мышления раскрываются через определяющие их мысли, чувства, поведение людей, их ценности, верования и т.д., т.е. через характеристики, присущие жизненному миру (в нашем понимании). Структурная антропология Леви-Стросса, его семиотический подход к осмыслению культуры и языка, лингвистические модели, выявление метафорической логики мифа были направлены на то, чтобы объяснить феномен так называемого «общественного сознания», действующего на уровне индивидуального сознания как средоточие сознательного и бессознательного. Сравнительная социология культуролога Б.Малиновского и его исследование мира «аргонавтов западной части Тихого океана» давала объяснения относительно функций социальных установлений и ограничений, мотивов поведения, осознанных проявлений общественной жизни и др. Социальная антропология (М.Фортес, Е.Эванс-Причард), опираясь на учения о социальной структуре (А.Р.Радклиф-Браун), обрисовала круг представлений, обуславливающих жизнь человека в обществе, определила социально-психологические факторы, касающиеся политической организации и правил применения моральных, социально-экономических и эстетических норм. Культурная антропология выявила значение первых актов социализации, регламентировавших жизнь и имевших большое значение не только для «философии» аборигенов, но и для формирования жизненного мира человека вообще.

Э.Кассирер обратился к логике наук о культуре, а также к понятийному мышлению - формированию понятий о вещах и понятий об отношениях; исследовал формирование абстрактных представлений о времени, пространстве, числе и др., а также происхождение символических форм, указав на их огромную роль в освоении человеком природы и всего мира как необходимого этапа в развитии культуры⁸.

Особое внимание привлекает определение Э.Кассирером понятия символической формы и ее роли в формировании знания. Символ и знак как символ в трактовке Э.Кассирера указывает на что-то другое, на другое содержание, поэтому для установления его значения и его понимания важны стоящие за ним образные представления, которые подчас не сводятся к конкретике, но тем не менее обладают большой силой воздействия на человека. Связь символа с образностью понимается как необходимая для осмысления значимости: символ у Кассирера — это «*такой знак* и в то же время *такой образ*, который вследствие своеобразного сочетания в нем моментов чувственности (не только пассивной, но и активной) с моментами чистой активности духа содержит в себе как бы некоторую *магическую силу*, действием которой *устанавливается* и даже *созидается* для нас самое существо вещи», - отмечал Б.Фохт⁹.

Символ трактуется Кассирером и как *специфическая форма бытия*, которая открывается в языке, как первой попытке человека артикулировать свои чувственные впечатления и восприятия. Именно язык предоставляет ему необходимые объективации и устанавливает порядок, в рамках которого приобретает смысл все окружающее. Символ, таким образом, не просто указывает на другое, но сам создает смысловое содержание, приобретает значение, фиксируемое посредством средств языка. Прояснять символы, разгадывать скрыто лежащее в них содержание, делать видимой жизнь, из которой они первоначально возникли, помогает культура.

В символе философ усматривал ключ к природе человека, подчеркивал значение присущей ему предвосхищающей мысли, рожденной творческим воображением, а также конструктивной способности, которая может проявляться как в форме гипотез-формул, так и гипотез-образов; при этом «образы мо-

гут выступать в одеянии математического изложения»¹⁰. «Без идеальной точки зрения, без абстрактного предвосхищения возможного порядка нельзя найти «действительного» и «фактического порядка», — отмечал Кассирер; подчеркивая значимость опыта, он утверждал, что «схему опыта должна набрасывать мысль», направленная на постоянное обновление и преобразование своего человеческого универсума¹¹.

Философия символических форм связывалась философом и с эстетическим интересом, присущим жизненному миру человека и воплотившимся в искусстве как символическом языке, высшие достижения которого он видел в творчестве Гёте, Шиллера, Клейста и других романтиков.

Эти и некоторые другие положения, которые у нас здесь нет возможности осветить, дают основание сделать вывод о том, что Кассирер оспаривал претензии науки на первенство в культуре и признавал «естественное мировоззрение» и жизненный мир обычного человека полноценными основами социума.

Вместе с тем необходимо отметить, что сами культурные антропологи понятие жизненного мира не употребляли; преследуя свои исследовательские цели и используя свою терминологию, они не распространяли свои методы и результаты на другие области и стадии развития культуры¹². При экстраполяции этого понятия на другие концепции, в частности на приведенные выше, нужно учитывать, что человек «примитивного» мира не выделял себя из группы и природных сил, не видел себя в качестве субъекта, а это весьма существенно для осмысления жизненного мира как личностного понятия. Тем не менее спектр употребления понятия жизненного мира все более расширяется, и его все чаще используют в разных концепциях, затрагивающих проблему человека.

Жизненный мир в экзистенциальной философии. Для выявления смысла жизненного мира много сделала экзистенциальная философия, освещавшая проблему «человек и мир». Еще до появления этого понятия М.Хайдеггер разработал фундаментальную онтологию («Бытие и время», 1927), посвятив значительную часть ее анализу «здесь-бытия» (Dasein) как тождественного «бытию в мире» (In-der-Welt-sein) и как возможного бытия, ориентированного на действительное. Он утверждал, что

мир должен быть понят как всеобъемлющий, включая небесные тела, землю, пространство, в который человек входит и без которого не мыслим. Однако главное внимание в его философии было сосредоточено на человеческом существовании, в котором он видел сферу «подлинного бытия» и считал, что человек в своем истоке остается для человечества одновременно и целью. Полемизируя с учением Гуссерля как сосредоточенном на феноменологических структурах и проблемах сознания, философ противопоставил ему положение о решающем значении *первичного переживания мира*, а также *о повседневности* как реальности и *обыденном сознании*, фундаменте всех других форм сознания и познания. Исследуя экзистенцию, Хайдеггер связывал с ней сущность человека и утверждал, что его нужно мыслить не только как *animalitas* (живое), в духе метафизики, но и как *humanitas* (человечное), в котором и обитает его существо. Обнаружить его способен не просто язык, в котором нуждается бытие и который сам есть бытие человека, - это привилегия искусства. Истолковывая образный философичный язык Ф.Гёльдерлина, Г.Тракля, «Слово» С.Георге, он особо выделял поэтическое раскрытие потаенного - той части жизненного мира, с которой связана духовная сущность человека, его «возвращение к самому себе».

«В поисках бытия» (Ж.-П.Сартр) экзистенциалисты обратились к важнейшим проблемам индивидуального человеческого существования, разделив мир на истинный и неистинный, объективный и экзистенциальный. Истинный=экзистенциальный они связывали с жизненным миром, с простыми истинами человеческого бытия, не нуждающимися в рефлексии. «Человек в мире должен быть у себя» (Г.Марсель), т.е. быть самоцелью, личностью, ощущающей свою непосредственную причастность к миру. На первый план выдвигаются акты чувственного единения человека с миром, его жизненный мир как «мое видение мира» с чертами, присущими только ему и имеющими значение только для него одного. Полемизируя с феноменологией, экзистенциалисты утверждали, что мир не охватывается полностью сознанием и «не растворяется в нем» (Ж.-П.Сартр). Для них было важно, «как именно человек мыслит свое бытие» (К.Ясперс). Жизненный мир для них - это выявление

ние всего, чем живет человек: это его повседневное окружение, предметы, вещи, личные привязанности, культурные интересы, религиозные представления, а также то, как он решает этико-психологические проблемы.

Жизненный мир, согласно философии экзистенциалистов, включает в себя и «неосознавшую себя логику прожитого» (М. Мерло-Понти), и интуитивные стремления и желания человека, его неосознанное движение к «безусловным» основам бытия. Экзистенциальная философия ставила также перед собой цель раскрыть значение жизненного мира как первоосновы всех представлений, абстрактных построений и конкретизаций отдельных наук. С жизненным миром она связывала свои поиски базисного слоя бытия, его универсальных конструкций, претендующих на выражение глубинной сущности мироздания; в основах жизненного мира усматривала субъективные формы идеального, складывающиеся в культуре.

Жизненный мир в феноменологической социологии. Во 2-й половине XX в. понятие жизненного мира стало широко использоваться в социальных науках, определяя их предметное содержание и своеобразие в дискурсе личностного мира субъекта, субъектно-объектных и межсубъектных отношений, а также структуры социального знания. С позиций социальной феноменологии в лице ее виднейшего представителя А. Шюца, человек является центром своего жизненного мира, тесно связанного с повседневным опытом (Alltagsleben), который рассматривается как средство «очищения» от современного рационализма. Развивая мысли Хайдеггера, Шюц трактует повседневность как реальность и как обыденное сознание, лежащее в основе всех других форм сознания. Такое утверждение базируется на том, что обыденное знание признается адекватным и оценивается как необходимая составная часть жизненного процесса, обеспечивающая нормальную жизнедеятельность общества. Особое значение придается жизненному миру как *естественной установке сознания в повседневном мире*, отправляясь от которой человек чувственно осваивает окружающую среду, учится пониманию людского бытия во всем его многообразии, выбирает жизненные ориентиры; иначе говоря, строит свой жизненный мир.

Созданный на основе повседневности, жизненный мир, однако, не исчерпывается ею, отмечал Шюц. Необходимыми составными частями его являются цели и ценности, духовно-нравственная деятельность, связанная с выходом за пределы наличного опыта, а также мотивы, планы, проекты, которые не могут опираться на представления, данные в естественной установке. Таким образом, жизненный мир, по Шюцу, имеет социальные характеристики, существующие в определенном времени и культурном пространстве; он включает в себя социальные и культурные миры; что и определило, как принято считать, «культуралистский» подход социолога к толкованию структуры жизненного мира¹³.

Исследуя природу научного социального знания, Шюц усматривал его корни в жизненном мире и отмечал, что данное в опыте жизненного мира практическое, *дор*рефлексивное, «неявное» знание, почерпнутое из естественной установки сознания, служит предпосылкой социального знания, в том числе теоретического, поскольку содержит понятия здравого смысла, фиксации и сообщения естественного языка, различные категориальные значения, обыденные типизации предметов и явлений окружающего мира, формулирующиеся в повседневной практике, а также первичные интерпретации и концептуализации, вплоть до типов социальных действий и социальных коммуникаций¹⁴.

Опираясь на Шюца, его последователи П. Бергер и Т. Лукман разработали феноменологическую концепцию социального знания¹⁵, в центре которой оказывается повседневное обыденное знание, посредством которого предстает людям и одновременно конструируется ими социальная реальность. Главное внимание уделяется не специальному знанию, а реальности жизненного мира и основным категориям социологии знания в феноменологическом контексте, объяснению того, каким образом субъективные восприятия повседневной жизни и субъективные значения жизненного мира становятся «объективной фактичностью». Человек осознает мир как состоящий из множества реальностей, но одна из них предстает как реальность *par excellence* - это реальность повседневной жизни, которая организует его существование «здесь» и «теперь». Индивиду-

альный взгляд на мир может не соответствовать взглядам другого человека, и именно через повседневность осуществляется процесс общения с людьми и интернализация, когда непосредственное постижение или интерпретация объективного факта одним субъектом становятся значимыми для другого. Исходя из того, что для правильного понимания «реальности *sui generis*» общества требуется исследование того, как эта реальность создается, авторы отходят от онтологической метафизики и причинного объяснения наличного бытия и сосредотачиваются на функциональном объяснении социальных процессов, выделяя такие ключевые термины, как «реальность» и «знание». Их относительность и зависимость от социальных условий, равно как и взаимосвязь человеческого мышления и социального контекста, была установлена еще в античности и особенно в эпоху Просвещения, поэтому авторы считают важным понять их функциональную направленность и интенции, т.е. осветить проблемы, которые они сами относят к «протосоциологии», или «социологии жизненного мира». Это понятие авторы связывают с процессом *типизации*, схемы которой содержатся в реальности повседневной жизни и могут охватывать любые события и опыт, как предметный, так и социальный. Ориентация и поведение в повседневной жизни непосредственно зависят от таких типизаций, равно как и от знания релевантных структур других людей. Развивая положение Шюца о том, что все типизации обыденного мышления сами являются интегральными элементами конкретно-исторического и социально-культурного жизненного мира, его последователи пытались прояснить основания знания обыденной жизни, а именно объективации субъективных процессов и смыслов, с помощью которых конституируется intersubjectивный повседневный мир. В частности, они показали, как доступный нам социальный запас знания, т.е. то, что считается в обществе знанием, развивается, передается и сохраняется, становясь само собой разумеющейся «реальностью» для каждого человека.

Социальные структуры авторы рассматривают как сумму типизаций и созданных с их помощью повторяющихся образцов взаимодействия; процесс институциализации также связывают с типизациями обыденного знания, представляющего со-

бой «фабрику значений», без которого общество не может существовать. Усвоение форм действия, ролевых функций необходимо для адаптации человека. Оно становится необходимой принадлежностью его жизненного мира. Играя разные социальные роли, человек интернализирует стандарты ролевого исполнения, доступные всем членам общества, делает этот мир реальным и для себя, определяет свое место в нем как его участник. Вместе с тем субъективная биография и жизненный мир не являются полностью социальными, поэтому нередко индивид воспринимает себя как обособленный организм, а иногда и противостоит навязанной ему роли и всему социальному миру. Такая конфронтация требует диалектического подхода, критического рассмотрения общественных структур, роли власти и идеологии, их воздействия на жизненный мир, а также исследования типа социальных действий и коммуникативных отношений.

Жизненный мир в социальной философии. Указанные проблемы оказываются в центре жизненного мира, как его понимает Ю.Хабермас, систематически использующий это понятие в контексте теории коммуникативной рациональности и коммуникативного действия. В его трактовке жизненный мир включает в себя многообразие человеческих отношений *в социальной жизни*, освоение норм и ценностей этики и культуры, связь с общественными институтами, а также коммуникативные действия, укорененные в повседневном intersubъективном мире. Согласно Хабермасу, в обыденном сознании и естественной коммуникации образуются и проявляются разные формы *мировоззренческих* убеждений, мировоззренческий здравый смысл, который формирует представления человека о характере действительности, самом жизненном мире как *целостной социальной практике людей* в отличие от аналитически расчлененной научной картины мира. Этот синкретизм как способность воспринимать мир целостно, в единстве когнитивных, моральных и оценочных суждений, рассматривается как важнейшая характеристика жизненного мира.

Социальные философы Н.Луман, К.-О.Апель и др. развивают мысли А.Шюца и Т.Лукмана о социальной природе и структуре жизненного мира, выявляют такие его конститутивные факторы, как воспринятые культурные традиции, передаю-

щиеся посредством языка в качестве образцов интерпретаций, действительное знание (нормативное и др.), а также разного рода символическое содержание. Таким образом, составными частями жизненного мира, в их интерпретации, оказываются общество — культура — человек, однако эта триада понимается не как тождественная жизненному миру: они «взаимопроницаемы»¹⁶.

Ю.Хабермас раскрыл принципы существования жизненного мира в условиях научно-технической цивилизации, указал на его глобальную технизацию, включая человеческие взаимоотношения, на несоответствие способа организации современного общества духовной и психофизиологической организации человека, его жизненным потребностям. Одна из основных тем философа - пагубное воздействие на жизненный мир социальной системы, идеологии, а также технократических тенденций общественного развития и госаппарата, создающих репрессивную систему контроля и регулирования всех сфер жизни человека¹⁷. Хабермас анализирует причины формирования конформистского сознания, указывает на *необходимость радикализации критического самосознания индивида и развития проективно-конструктивного отношения к миру*, апеллируя при этом к нравственному сознанию и творческому, производительному потенциалу человеческой культуры.

Раскрывая природу социально-культурной реальности, Хабермас вслед за Дильтеем акцентирует внимание на *понимании* как личностном ее освоении, порожденном интересами практической жизни. Он развивает восходящее к экзистенциальному, в частности к хайдеггеровскому и гадамеровскому, толкование понимания как изначальной бытийной характеристики человеческой жизни и выявляет новые возможности понимающей методологии в плане осмысления регулятивных образований в культуре и ее аксиологических аспектов.

Жизненный мир в трактовке Ю.Хабермаса тесно связан с *коммуникативной практикой*, разными ее ступенями - от нормативно регулируемых действий до разного рода текстов и др.; особое значение в нем имеет повседневная разговорная речь (Alltagskommunikation), «опыт непосредственной коммуникации» (Fachkommunikation), построенной на *диалогическом принципе* и предполагающей взаимное понимание. Такая коммуни-

кация должна послужить основой *коммуникативной рациональности и коммуникативного действия*, направленных на выработку новых культурных смыслов, которые, по замыслу автора, могут способствовать делу необходимого социального переустройства. Хабермас призывает к коренному пересмотру мироощущения современного человека, его отношения к миру и к себе самому, к освобождению от технической зависимости и направленности всех сфер жизненного мира на гуманный практический результат, а также к построению иного жизненного мира, что он и пытается осуществить в своих социально-культурных проектах.

Обращение к жизненному миру получило развитие и в других концепциях современной философии: в исследованиях школы Б.Вальденфельса в Бохуме, в теории тела и жизненного мира Дж. Уайльда, в концепции интенциональности и трансцендентальной философии истории Л.Ландгребе, в исследованиях соотношения истории и жизненного мира П.Янсена и др.¹⁸.

Добавим, что сейчас понятие жизненного мира проникает и в *обыденный язык*, в литературу, публицистику. Состоящее из многозначных понятий «жизнь» и «мир», оно понимается не в физическом и не в биологическом смысле жизни на земле, а близко по значению понятиям «мировоззрение», «жизненные представления», «духовный мир». Такое понимание сближает его с истолкованием категории жизни в познавательном аспекте, как она представлена в некоторых современных философских исследованиях¹⁹.

В целом, на наш взгляд, есть основания сделать вывод о расширении и обогащении значения понятия жизненного мира в современных философских концепциях, а также о том, что использование его в новых контекстах способствует усилению внимания к гуманистическим и ценностным аспектам научного познания, в частности социальных наук.

Примечания

- ¹ Социально-феноменологический анализ языка в контексте речевых коммуникаций, трактовка языка как опыта интересубъективности и персональной идентификации, а также как средства трансляции социальных значений даны, в частности, в работах по современному когнитивизму. См.: Когнитивный подход: философия, когнитивная наука, когнитивные дисциплины / Отв. ред. В.А.Лекторский. М., 2007.
- ² См.: *Husserl E. Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie.* Fr./ М., 1979. Ключевые определения этого понятия выделены Н.В.Мотрошиловой. См.: Жизненный мир // Новая философская энциклопедия. Т. 2. М., 2001. С. 28–29.
- ³ См.: Там же.
- ⁴ См.: *Husserl E. Die Krisis der europ ischen Wissenschaften und die transzendente Ph enomenologie.* Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология // Вopr. философии. 1992. № 7. Как уточняет В.П.Филатов, у Э.Гуссерля речь идёт не о кризисе науки как таковой, а о кризисе мировоззренческих и методологических принципов классической, «ньютонической» науки, служившей долгое время образцом рациональности и объективности и столкнувшейся с осознанием проблематичности собственных оснований, что и привело философа к переоценке роли и места научного разума в человеческой культуре. См.: *Филатов В.П.* Научное познание и мир человека. М., 1989; раздел «Наука и жизненный мир». С. 93–108.
- ⁵ См.: *Гуссерль Э.* Феноменология внутреннего сознания времени // Собр. соч. Т. 1. М., 1994. А также: *Мотрошилова Н.В.* Гуссерль Э. // Новая философская энциклопедия. Т. 1. М., 2000. С. 572–573.
- ⁶ См.: *Левин-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1999; а также: *Левин-Стросс К.* Структурная антропология. М., 1983; *Печальные тропики.* М., 1994; *Первобытное мышление.* М., 1999.
- ⁷ Подробное описание тотемизма см.: *Фрэзер Дж.* Тотемизм и экзогамия. В 4 т.; последний вышел в 1910 г.
- ⁸ См.: *Кассирер Э.* Познание и действительность. Понятие о субстанции и понятие о функции. СПб., 1996. Репр. воспр. изд.: СПб., 1912; особенно разделы 3-й «Формирование понятий» и 4-й «Категории общенаучные».
- ⁹ *Фохт Б.* Понятие символической формы и проблема значения в философии Э.Кассирера // *Кассирер Э.* Избранное. Опыт о человеке. М., 1998. С. 763.
- ¹⁰ *Кассирер Э.* Познание и действительность. С. 187.
- ¹¹ Там же. С. 322, 323.
- ¹² См.: *Левин-Стросс К.* Печальные тропики. М., 1994.
- ¹³ См.: *Schütz A.* The Phenomenology of Social World. Chicago, 1967; *Шюц А.* Формирование понятия и теории в общественных науках // Американская социологическая мысль. Р.Мертон, Дж. Мид, Т.Парсонс, А.Шюц. М., 1996.

- ¹⁴ См.: *Смирнова Н.М.* Жизненный мир // Новая философская энциклопедия. Т. 2. М., 2001. С. 29; *Она же.* Философия, специализированное социальное знание и жизненный мир человека // Наука глазами гуманитария. М., 2005. С. 186–201.
- ¹⁵ См.: *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995; *Luckmann Th., Schütz A.* Strukturen der Lebenswelt. Neuwied-Darmstadt, 1975; и др.
- ¹⁶ *Habermas J.* Theorie des kommunikativen Handelns. Fr./M., 1981.
- ¹⁷ См.: *Хабермас Ю.* Отношения между системой и жизненным миром в условиях позднего капитализма // Thesis: Теория и история экономических и социальных институтов и систем. Альманах. 1993. Вып. 2. М., 1993. *Habermas J., Luhmann N.* Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung? Fr./ M., 1972.
- ¹⁸ См.: *Janssen P.* Geschichte und Lebenswelt. Ein Beitrag zur Diskussion von Gusserls Speatwerk. Haag, 1970; *Ландгребе Л.* Размышления по поводу слов Гуссерля: «История является великим фактом абсолютного бытия» // Метафизика исследования. Вып. 3. СПб., 1997.
- ¹⁹ См.: *Микешина Л.А.* Философия познания. Полемические главы. М., 2002. Раздел «Жизнь как категория философии». Гл. 5: Эмпирический субъект и категория жизни. С. 193–225.

Мифотворчество и истоки философии

Мифы Древнего мира являются уникальнейшим явлением человеческой культуры. До сего дня они будоражат умы исследователей на разных концах планеты. До сего дня мы не перестаем удивляться: каким образом человечество на заре своей юности смогло создать столь сложную, многослойную, невероятно разнообразную и невероятно фантастическую конструкцию мира? Несмотря на многотысячные тома, скрупулезные исследования и пр., это остается загадкой, тайной за семью печатями, которая и останется таковой для человечества. Как будто боги сами нашептали людям свои приключения! Однако речь в статье пойдет не о мифе как таковом и не о философии самой по себе, а о том, обязана ли философия своим возникновением, и если да, то в какой степени, мифотворчеству? Является ли миф прародителем философского знания или просто по времени предшествует ему? А может быть, миф и философия настолько по определению *несоизмеримы*, что сама постановка вопроса абсолютно не корректна? Ответы на заданные вопросы мы получим, тщательно изучив основные положения (относящиеся к теме статьи) выдающегося труда Ольги Михайловны Фрейденберг «Миф и литература древности».

1. Мифологическое мировосприятие и его особенности (слово-вещь-действие)

Для начала определим то общее, что все же имеется между философией и мифом. И миф, и философия являются мировосприятием. Относительно философии это утверждение не вызывает сомнений. Но миф? Фрейденберг категорически утверждает: миф есть произвольная форма первобытного мировосприятия. Это утверждение — альфа и омега ее концепции мифотворчества. Мифы, пишет исследовательница, не были ни мифографической историей, ни чистым сказом, «они не были такими самостоятельными рассказами, какие мы привыкли находить у позднейших античных писателей; не были они и рассказами-вставками, как у Гомера»¹. Древний человек не слагал сказки, легенды и пр. Он *познавал мир* и выражал это познание в столь причудливой для нас форме — форме мифа. Всякий человек, пишет О.М., начиная с первобытного дикаря, функционирует в системе биологических, трудовых, социальных сил. Он преломляет их совершенно произвольно всей своей биологической, производственной и общественной натурой, а потому и результат, формы таких реагирований имеют для всех веков самую первостепенную ценность. Мифы — это «раннее зеркало мира, имеющее абсолютную ценность; это картина правды, документально доказанной. Это история. Это культура. Произвольная форма мироощущения, она так же объективна и для своего времени доказательна, как замыслы Ньютона и Шекспира»².

Итак, миф является мировосприятием древнего человека. Однако на этом сходство мифа и философии заканчивается. Если философия как мировосприятие задается вопросом о природе объективного бытия (независимо от понимания этого бытия в той или иной философской системе), то миф как конструкция мира сам создает свою реальность: «Мир, видимый первобытным человеком, заново создается его субъективным сознанием как второе самостоятельное объективное бытие, которое отныне начинает противоречиво жить рядом с реальной, не замечаемой сознанием действительностью»³. Фрейденберг пишет: чтобы понять природу древнего мифа, нужно пол-

ностью отрешиться от наших современных взглядов и понять, что первобытный человек вообразительно жил в особом мире, не нашем реальном. Этот особый мир создавался специфическим мифотворческим мышлением, для которого нет разделения субъекта и объекта, нет причинности, но есть антикаузальность и есть *построенные особыми способами мироощущения пространство и время*. Здесь – первое радикальное отличие мифа от философии. Второе радикальное отличие – древний миф не ограничен повествованием, но есть единство слова, вещи, действия. «Восприятие времени в виде вещи, причинности в форме тождества причин и следствий – эти восприятия, облеченные в слово, создают миф, облеченные в поступок – создают действие... Первоначально никаких повествовательных функций миф в себе не несет. Это чистейшая условность, что мы называем мифом только словесно выраженный рассказ. На самом деле таким же мифом служат и действия, и вещи, и речь, и «быт» первобытного человека, то есть все его сознание и все то, на что направлено его сознание. Потому-то и принято такое сознание называть мифотворческим, а эпоху, порождающую мифотворческое сознание, – мифотворческой»⁴.

Почему, задается вопросом О.М., первобытный человек репродуцирует свои представления? Почему он не носит их в себе, а лепит *вовне*? Этот вопрос имеет решающее значение, ибо явление репродукции не случайно. Тотемистическая образность говорит человеку о тождестве его жизни с жизнью окружающего. Редуцирующее мышление повторяет все, что попадает в его орбиту, в нем творец и творимое отождествлены. «Все видимое вокруг конкретно воспроизводится и вновь создается в слове, вещи, действии»⁵. Подобное положение вещей обусловлено помимо всего и тем, что мифологическое сознание имеет цельный, нерасчлененный характер. Если, пишет О.М., мы имеем дело с вещными, словесными, действительными оформлениями мифа, то это не значит, что каждая из таких форм циркулирует разобщенно от другой. Напротив: словесные мифы инсценируются, действительные «ословесняются», вещные мифы в свою очередь сопровождаются действительными и словесными вариантами. Слово, действие, вещь семантически дублируют друг друга. По Фрейденовской, недвижимая одновременность событий, обусловленная отсутст-

вием причинно-следственной конструкции, и составляет душу антикаузальной системы мышления. Отсюда — необходимость повторения в различных формах одного и того же содержания. Создаются многочисленные воспроизведения, семантически и морфологически повторяющие друг друга, сливающиеся между собой, переходящие друг в друга.

Итак, миф — это не вещь, действие, слово, но сплав, единое целое *вещьдействиеслово*, сплав, части которого можно рассмотреть только под микроскопом абстрактного, понятийного мышления. Однако по мере развития общества, обусловленного разложением родо-племенных отношений, меняется тип мышления и соответственно мировосприятие. Мышление уже не является репродуцирующим и отождествляющим, субъект и объект отделяются, хотя далеко не полностью. Вот тут-то, по Фрейденом, впервые в поле зрения человека начинает попадать уже не «космический», но земной человек. Космизм вообще угасает; рождается элементарное видение земной, уже не космической Земли, возникает интерес к земному миру, к внешним связям, к внешнему человеку. В сознание первобытного человека все сильнее вторгаются элементы реализма. Мифотворчество иссекает. Иссекает, заложив *основы* европейской культуры.

Однако прежде чем продолжить наши изыскания, рассмотрим тот методологический принцип, который Фрейденом кладет во главу угла своего исследования античной культуры. Исследовательница утверждает: чтобы понять суть этой культуры, нужно изменить установку, а именно — недостаточно знать исследуемый материал, надо понять *механику конструирования* этого материала. Статика *отвоплощенных* античностью форм не может раскрыть ее особенности. Никто не сомневается, пишет О.М., что античные структуры — канон, традиции и т.п. — имели место быть, но хотят, чтобы они были сами по себе, а тот материал, в котором они найдены, сам по себе. Но что такое античные структуры, канон, как не указание на нечто прошлое, *не преодоленное настоящим*? Значит, задача ученого — в этом настоящем (античной ли драме, трагедии, в художественном образе, понятии и т.п.) отыскать следы прошлого. С исторической точки зрения, утверждает Фрейденом, античность есть та эпоха, когда одно историческое качество об-

ращается в совсем другое — когда племя и род превращаются в государственную форму, мифология принимает характер фольклора, мышление образами преобразуется в мышление понятиями. «Античность, — заявляет Фрейденберг, — есть эпоха претворения, перевозникновения явлений одной категории в другую — и в этом ее теоретически непрезойденная ценность... Античность — такая историческая эпоха, когда все строится, все возникает впервые, все подвижно, все в периоде установления. Тем самым и ее «строительный материал» особенно имеет важное значение»⁶. Но откуда античность берет свой «строительный материал», «строительный кирпич»? Из самой же себя, отвечает исследовательница. Все старое она **перекаливает** в новое, а потому происходит не эволюция форм, но *переход* форм. (Например, мифологический образ не эволюционирует в понятие, но посредством ряда преобразований становится новой формой. См. следующий раздел статьи. — *Н.М.*) То, что было внешним, лежащим вовне, античная эпоха делает своим внутренним конструктивным материалом: «Ни одна эпоха в мире не была столь конструктивна, как античность. И поэтому ни для какой другой эпохи так не велико значение и смысл этого конструктивного материала, а также и *принципа самой реконструкции*»⁷. Но здесь, отмечает О.М., встает первостепенный теоретической важности вопрос: куда же уходят старые формы, старые идеологии, в частности куда же девалось все имагинарное богатство мифотворческой эпохи? Разные ученые отвечали на этот вопрос по-разному (исследовательница ссылается на Фрезера и его школу, на вульгарных социологов, Дюркгейма, Марра). Я же, пишет Фрейденберг, придерживаюсь того общего философского взгляда, по которому природа безостановочно одно делает другим: материал — выражением, выражение — материалом. Античность характеризуется тем, что ей приходится быть эпохой возникновения европейской культуры. Она prepares материал своей работы сама для себя. Она берет, не отбрасывая и не сортируя, *все, что выработали мифотворческие эпохи*, и придает ему новое качество (новое содержание). Как только мифотворческий период кончается, человек родового строя оказывается в окружении громаднейшего запаса воззрений, образов, вещей, ритмов, слов и т.п.⁸.

Итак, установка: найти в настоящем античной культуры следы ее прошлого. На определенное понимание методологического принципа построения «Мифа...» нацеливает читателя и весьма значимое для Фрейденберг высказывание Рабиндраната Тагора, выбранное исследовательницей в качестве эпиграфа к своему труду: «...Возможно, что этому примера нет, как нет цветка в семени. И все же в семени есть неизбежность цветка».

Следует заметить также, что «Миф и литература древности» не есть теоретический анализ Древнего мира с позиций современной науки, неизбежно ведущий, по мнению О.М., к столь ненавистой ею модернизации и, следовательно, к искажению мифотворчества. Метод «Мифа...» – систематическое исследование феноменов древней культуры, имеющее целью максимально достоверно и полно выявить специфику культурной картины Древнего мира.

2. Образ мифологический и художественный. Возникающие и возникшие понятия

Наиболее важным для становления философии (и для поисков ее истоков) явилось образование понятия «понятие». Фрейденберг, следуя своему методологическому принципу, прежде всего подчеркивает *историчность* понятий. Понятия *изменчивы*: они не только по содержанию меняются (с этим все согласны), но меняются и структурно, по способности открывать более глубокие и более новые стороны и связи явлений. Фрейденберг категорически возражает против утверждения, что понятия искони присущи человеку и что разговор об истории становления понятия уводит нас к порочному «дологическому» мышлению. Уже не раз указывалось, пишет исследовательница, что термин ««дологическое» мышление» имеет условный характер и вовсе не имеет в виду мышление без логики. Проблема *возникновения* и *истории* понятий не только правомочна, но и актуальна. «Явления или историчны – и тогда они возникают, изменяются, переходят в другие формы, или они извечны и априорны. Потому-то в этом принципиальном вопросе нужна решительность ответа. Да, было время, когда понятий-

не было. Да, понятия имели свой момент возникновения. Они имели и имеют длинную и очень сложную историю. Понятие — категория историческая, как и все, из чего складывается мышление. <...> «Понятия» в обывательском смысле (суммарное представление), конечно, были у человека всегда. Но в науке термин «понятие» означает отвлеченный способ мысли»⁹. Для нас все эти рассуждения чрезвычайно важны, поскольку философия и понятия — единое целое. Нет философии без понятия, и говорить о возникновении философии значит говорить о возникновении понятия. Найдя искомую точку возникновения абстрактного мышления, инструментом которого является понятие, мы найдем точку возникновения (или зарождения) философии, во-первых, во-вторых, уясним, что разделяет миф и философию.

Понятия, по Фрейденберг, обязаны своим возникновением образу. Обширная научная литература XIX и XX вв., пишет исследовательница, показывает, что античные отвлеченные понятия, несмотря на всю их новизну и полную перестройку смыслов, не только восходили к конкретным образам, но и продолжали сохранять эти образы внутри себя и опираться на их семантику. В самом мифологическом образе, отражавшем структуру познания, раздвинулись границы между тем, что образ хотел передать, и способами его передачи. «В этом отношении история античных идеологий представляет собой историю преодоления конкретно-образной стихии»¹⁰. Мифологический образ — предметное, чувственное мышление, понятие — отвлеченное мышление. Здесь нужно подчеркнуть три принципиально важных для концепции Фрейденберга момента. Во-первых, для нее, бесспорно, миф — это не просто фантазия, воображение, но прежде всего — *мышление*. Оно конкретно, нерасчлененно, образно, но, как всякое мышление, логично (не по законам формальной логики, постоянно подчеркивает О.М.). Во-вторых, хотя первобытное мышление не знает отвлеченных понятий и основано на мифологических образах, само по себе оно не является «мифичным»: «Действительность является фактором всякого мышления, и мышление образами выражает объективную действительность. Первобытный человек имеет очень условную систему пониманий этой действительности, но он ее

имеет. Его образные, конкретные представления еще далеки от способности обобщения, но они умеют различать предметы схематически, приблизительно и без частных»¹¹. В-третьих, мифологический образ не картинка, говорит Фрейденберг, его в Эрмитаже не повесишь (исследовательница постоянно напоминает, что мифотворчество не есть искусство, поэзия, тем более фантастика, но имеет реальную морфологию). Мифологический «образ» — это «отображение» предметного в умственном, и он вовсе не стоит в глазах и памяти, подобно «образу» возлюбленного, не витает, как «образ» во сне. Он — познавательная категория. Мифотворческий образ есть производное именно мифотворческого мышления со всеми законами мифотворческого восприятия пространства, времени и причины, с его слитностью субъекта и объекта¹².

Итак, мифологический образ и понятие — это два *исторически* различные метода мировосприятия. По Фрейденберг, образ также логическая познавательная категория, но ее сущность в том, что образная мифологическая мысль *не отделяет* познающего от познаваемого, предмет от его свойства, понятие же «отвлекает» от явлений их свойства («признаки»), представляемое от представляющего. Эти два метода познания различали греки: конкретный, соответствующий «образу», это то, что познается органами чувств, главным образом зрением, другой, отвлеченный, соответствующий понятию «умозрительно познаваемый». Фрейденберг утверждает, что конкретное, субъектно-объектное (мифологическое) мышление является логическим, а в основе умозрения (понятийного) лежало восприятие чувственного мира, ибо познание через органы чувств всегда представляло собой семантику, т.е. мысль¹³.

Суть взаимосвязи понятия и образа состоит в том, что понятие и образ — различные средства познания — на определенном историческом этапе взаимно обуславливали друг друга. Не было в античности «вылущенных», чистых отвлеченных понятий, которые наследовали бы отмершим чувственным образам. Дело в том, поясняет Фрейденберг, что слитность субъекта и объекта, познаваемого мира и познающего этот мир человека вела к смысловому *тождеству образов*. Конкретное мышление, вызывавшее мифологическое мировосприятие мира, было та-

ково, что человек мог представлять себе предметы и явления только в их единичности, без обобщения. В мифологическом мышлении «свойство» предмета мыслилось живым существом, двойником этого предмета. (Как говорил Потебня, вспоминает Фрейденберг, признак мыслился вместе с субстанцией.) «Мифологический мир, — пишет исследовательница, — представлялся раздвоенным на тождественных двойников, из которых один обладал «свойством», а другой не обладал. Эти образы служили выражением самых основных, но и самых суммарных представлений человека о смене жизни и смерти. «Свойство» соответствовало подлинности, известной сущности, лежавшей в основе предмета, то есть жизни; напротив, двойник без «свойства» был только внешним «подобием» подлинного и означал мнимость, то есть смерть»¹⁴. Таким образом, в основе мифологического мировосприятия — качественные определители, суммарность и тождественность. Суммарность и тождественность вели к делению мира на два противопоставленных явления, общих между собой (жизнь и смерть, тепло и холод, свет и мрак и т.п.). Они персонифицировались в двух «подобных» одно другому существах. Такое разделение на два тождественных и одинаково конкретных начала распалось, как только наметилось разграничение субъекта и объекта, познающего человека и познаваемой действительности. Активное отделилось от пассивного, вещь — от свойства, время — от пространства, результат — от причины. Двойники — вещи, стихии и существа получили отдельное отвлеченное качество и раздельное бытие, распавшись между собой и внутри себя. Образы уже «не срабатывали», требовалась новая категория отличительности, отвлеченности, т.е. понятия.

Историчность понятия — важный момент в развитии мышления. Если бы понятия, пишет исследовательница, пришли на смену уже отжившим мифологическим образам, если бы *сперва* были образы, а *потом* понятия, мы имели бы перед собой картину такого отвлеченного мышления, которое могло появиться не раньше новых веков. Но образ не исчез, он остался внутри понятия с не полностью снятой конкретностью.

В формировании отвлеченного мышления важная роль принадлежит не только мифологическим образам, эпитетам, сравнениям, иносказаниям, мимезису, наррации, но и художе-

ственным образом. О.М. пишет: «Я не знаю, как шел процесс образования понятий на древнем Востоке, но в Греции понятия рождались как форма образа, и их отвлеченность заключала в себе еще не снятую конкретность... античные понятия возникали в категориях художественного образа»¹⁵. Чтобы понять вышесказанное, необходимо уточнить природу художественного образа, его гносеологическую ипостась в толковании действительности. А это толкование было специфическим. Фрейденберг пишет, что античность принимала за подлинность то, что мы считаем несуществующим, а то, что для нас реально, античность относила к миру протяженной видимости. Логика развития такого образа ведет к тому, что образ — особенно уже в более позднюю эпоху — становится не «копированием» действительности, а поиском в явлениях их скрытой стороны, невидимой зрению. Следовательно, во главу угла ставится не точность передаваемого, но интерпретационный смысл. Образ «иначе сказывает» то, что видит, и передает конкретность так, что она обращается в свое собственное иносказание, «то есть в такую конкретность, которая оказывается отвлеченным и новым смыслом»¹⁶. Это объективно порождает возникновение переносных смыслов — *метафор*. Когда мы говорим, замечает исследовательница, что античные понятия возникали в категориях художественных образов, что античные понятия получали становление как образы с отвлеченной функцией, мы имеем в виду метафору и ее переносные смыслы: «Античные понятия складывались в виде метафор — как переносные, отвлеченные смыслы смыслов конкретных»¹⁷. Следует отметить, что понятие и метафора по существу расположились в одной точке развития отвлеченного мышления, к которой ведет развитие мифологического и художественного образа. Фрейденберг разъясняет: метафора возникала сама собой, объективно как форма образа в функции понятия. Для того, чтобы появиться метафоре, необходимо было одно условие: два тождественных конкретных смысла должны были оказаться разорванными, и один из них продолжал бы оставаться конкретным, а другой — его собственным переложением в понятия (например, «путь» в конкретном понимании и «путь» в переносном понимании). Впоследствии, отмечает О.М., любая метафора

характеризуется «фигуральностью» смыслов, но между античной и последующей метафорой имеется принципиальная разница: гносеологическая предпосылка античной переносности имеет ту особенность, что специфицирует все античные переносные смыслы, а именно — под античным перенесением обязательно должно лежать былое генетическое тождество *двух* семантик: семантики того предмета, с которого «переносятся» черты, и семантики другого предмета, на который они переносятся. Здесь мы вновь возвращаемся к мифологическому образу, ибо, по Фрейденберг, под античным перенесением лежало тождество двух семантик, восходившее к мышлению мифологическими образами. Возьмем такие современные метафоры, как «железная воля» и «да здравствует разум!». Античная метафора могла бы сказать «железная воля» или «да здравствует разум!», если бы «воля» и «железо», «здоровье» и «разум» были синонимами. Так, Гомер мог сказать «железное небо», «железное сердце», потому что небо, человек, сердце человека представлялись в мифе железом. Впоследствии один синоним, «железное сердце», получает в понятийном мышлении переносный смысл «непреклонного», «сурового» сердца, однако «железное небо» так и остается мифологическим образом в его прямом смысле «неба из железа». Какое-то время сосуществуют два образа — новый и старый. Старый образ, пишет Фрейденберг, это образ мифологический, конкретный, с одномерным единичным временем, с застывшим пространством, неподвижный, бескачественный и результативный, т. е. «готовый» без причинности и без становления. Однако определенные старые образы начинают получать еще и второе значение, «иное». «Иное» сказывание образа уже носит понятийный характер: конкретность получает отвлеченные черты, единичность — черты многократности, бескачественность окрашивается в резко очерченные качества, пространство раздвигается, вводится момент движения от причины к ее результату. Прежний мифологический образ приобретает «иной» смысл самого себя. В любой античной метафоре, отмечает исследовательница, переносный смысл привязан к конкретной семантике мифологического образа и представляет собой ее *понятийный дубликат*. И нельзя не процитировать эмоциональное высказывание Фрейденберг: «Пе-

реносные смыслы! Кто мог бы додуматься до такого смыслового препятствия, если бы оно не явилось в человеческом сознании в силу объективных гносеологических законов!»¹⁸.

Итак, историческое изменение мифологического образа дает неожиданный результат — возникает понятие. Понятия возникли не *после* исчезновения образов, но в результате их эволюции.

Однако своим появлением понятия обязаны не только образу, но и *действию*. Вот истоки одного из важнейших философских понятий «созерцание». Зрительный характер античных таинств (например, елевзинских), пишет Фрейденберг, хорошо известен: после прохождения через зрительные ужасы подземного мира мисту «открывались» двери, за которыми появлялось некое *visio* («видение»), состоящее из сияния блестящих священных одежд, из потоков яркого света, среди которого «появлялся» жрец. Есть сведения, продолжает О.М., что елевзинский мист, блуждая по страшным переходам из мрака в свет, «осматривал» и «взирал» по пути на чудовища и всякие иные пугающие изображения, пока не попадал в царство света. Высшей, заключительной формой посвящения в мистерии была эпоптея — «взирание», «смотрение». Этот акт зрительного восприятия света, отмечает исследовательница, «получил впоследствии понятийное значение «созерцания», то есть взирания духовного»¹⁹.

Выяснив процесс возникновения понятий, пора переходить к философии.

3. Родом из балагана (это о философии)

Начнем издалека. Историческое движение мифотворчества привело, как известно, к самым различным видам искусств — мим, балаган, античные комедия и трагедия и пр. Начало же этого движения, по Фрейденберг, в особых мифах и действиях. Еще в глубокой древности, пишет О.М., мифологические представления породили особые мифы и действия, в которых изображались сияние Солнца и его временное помрачение. Основой таких действий служила *зрительность*: часть общины изображала в лицах «сияющую красоту», а другая часть взирала на изображаемое. Сюжет и действие отсутствовали, имели место

лишь «появление» или «уход» световых инкарнаций. Эти мифологические зрительные представления, связанные с семантикой сияния и помрачения, заняли огромное конструктивное место в последующих, уже понятийных переработках обряда и мифа, где зрительность была замещена *зрелищностью*. Вместо зрительных образов появляются зрелищные, построенные уже не на словесном «показе» и на актах «смотрения», а на *действии*. «Речь идет, — пишет Фрейденберг, — о балаганных представлениях, которые можно условно назвать иллюзионом. Такие представления-сценки назывались мимами: они восходили к мимезису, то есть к разыгрыванию мнимого под настоящее»²⁰. Разыгрывали мимы фокусники, шуты, акробаты, жонглеры, престижитаторы, назначение которых заключалось в имитации огня, воды, воздуха и прочих стихий. Здесь, отмечает исследовательница, мы сразу наталкиваемся на одну особенность античного мима: в нем поражает появление полной аналогии к таким формам, которые встречаются в античной философии. Так, те стихии, которые в древней философии получают значение первоэлементов и «начал», в балагане служат непосредственным предметом имитации. Больше того, «творение чудес», теургия составляют специфику и балагана, и древнейших философов. Архаичные философы, отмечает О.М., «в натуре» изображали себя теургами и целителями. Совпадение балаганных зрелищ и первых философий, конечно, не случайно: древних людей *интересовал космос*. В балаганных выступлениях фигляры, фокусники и т.п. «показывали» космос в субъектно-объектных мифологических образах, философы ставили вопросы происхождения космосов, т.е., по выражению Фрейденберг, — вопросы понятийной космогонии. Почему, задается вопросом О.М., философию интересовало именно рождение вселенной? Да потому, что вселенная мыслилась погибавшей — в воде или главным образом в огне, — а затем только еще начинавшей вновь созидаться. Фрейденберг утверждает: «Научная понятийная античная философия (или, как сами греки называли ее, учение о природе) носила в себе мифологические представления о космосе; в теории периодической гибели и возрождения природы она восходила к народным формам космогонии, к эсхатологическим и космогоническим образам»²¹.

Концепция происхождения философии из балагана может смутить лишь того, кто древнюю философию начинает с философов из Милета и из Элеи, которых Фрейденберг называет основателями законченных «профессиональных» систем. Однако им предшествует длинный путь становления философской анонимной мысли. Да и первые «профессиональные» философы еще очень архаичны. Парменид, например, так же не ощущал своего авторства, как эпические или лирические певцы. Собственная поэма воспринимается им как божественное откровение: он только слушает и запоминает. Эмпедокл в прямой форме переживает себя как боговоплотителя. Как и Парменид, он «услышал» свою космологию от божества. Ведь даже сам разум мыслится еще конкретно как божественное «первоначало», как «причина» и «первопричина» во плоти, в материи. «Конечно, — заявляет О.М., — такое мышление посредством конкретных образов было необходимой и единственной формой возникновения абстракции. Важна была новая функция образов, желавшая передать содержанию былых образов отвлеченный смысл»²².

Итак, чудеса, свет истины и призрачность мнимого подобия истины — образы, *одинаково* ставшие объектом «показа» в миме и объектом теории в философии. На определенном отрезке времени единый комплекс образов, объединявший балаган и философию, разошелся по философии, религии, драме и пр. Но вот история делает нам неожиданный подарок — появляется зрелое (т.е. уже строго философия, а не философия в начале своего становления) философское произведение, построенное исключительно по законам балаганного жанра (композиция, персонажи, образы и т.д.). Это — «Пир» Платона. В нем единый комплекс балаганных и философских образов представлен Сократом. «Вот фигура, в которой сливаются связи мистерии, философии и мима!»²³. Сократ, инкарнация «истины» и «обмана», одновременно является и фольклорным философом, и философом реальным, и персонажем философского мифа, и маской балаганного шута, и воплощением мистериальных идей, и героем древней комедии. Фрейденберг пишет: «С точки зрения смысловой конструкции весь этот «Пир» построен на идее раздвоения — того раздвоения, которое по-разному варьируется и философией и балаганом»²⁴. «Пир» толкует о двух противоположных Эросах — об Эросе воз-

вышнем («небесном») и об Эросе низменном («гибристе»). Диалог ведут различные действующие лица, но вся тема целиком — тема «истины-призрака» — воплощена Платоном в фигуре Сократа. То, что говорит Диотима (персонаж, олицетворяющий истину), и то, что говорит Алкивиад (олицетворение «призрачности»), отождествляется в лице Сократа: Сократ есть *и* гибрист, *и* небесная мудрость, созидание. Снаружи Сократ безобразен и «сокрыт», он «прикидывается», соответствуя природе балаганного диссимулятора. В «открытом» же виде у него внутри находится сияющее божество.

Анализируя античную философию, Фреденберг отмечает: если Аристотеля следует признать отцом научного, законченного и максимального формально-логического мышления, то Платон в своих диалогах как бы демонстрирует мифологическую подпочву философии. И особенно наглядно — в «Пире». Конечно, философия Платона — это уже высокая абстракция, давно миновавшее мифологические образы отвлеченное мышление. Но Платон владеет мифологией столь искусно, столь изысканно и так глубоко внедряет в свою философию мифологические образы, что без расшифровки этих образов практически невозможно адекватно постичь мысль философа: у Платона, пишет О.М., нельзя вскрыть содержания понятий, не вскрывая его мифов и образов. Сравнивая «Пир» Платона и «Пир» Ксенофонта, исследовательница обращает внимание на то, что Ксенофонт только передает известный рассказ о Сократе, «в то время как для Платона все образные мифические компоненты рассказа служат фактурой философских понятий»²⁵. Но они уже не метафора, не иносказание, не система двух смыслов, а единый понятийный смысл, заключенный в мифологическую образную форму. Эрос у Платона — универсальное этическое начало, но оно нигде не определено иначе, чем мифологически. От чего Платон мог бы отказаться: от нравственного понятия об Эросе или от образной его дефиниции? Ни от того, ни от другого, утверждает О.М.: «Метод платоновской мысли все свое своеобразие получает именно в этом отсутствии альтернативы. Он заключается в построении «отвлеченного» непосредственно на конкретном. В этом отношении достоверность мифа, мима и всякой образной архаики изумительна у Платона; однако она равна новизне не существовавшей до Платона абстракции»²⁶.

Проведенный Фрейденоберг анализ возникновения таких понятий, как «сущее» и «не-сущее», «бытие» и «небытие», «ареталогия» и «этология», «время» и «пространство» и др., их связи с мифологическими образами, чрезвычайно важен и интересен. Однако уже все вышеизложенное позволяет нам ответить на вопрос — находятся ли истоки философии в мифотворчестве? Безусловно. Несмотря на принципиальное и кардинальное отличие этих двух форм человеческой деятельности, следует признать, что мифы Древней Греции подготовили ту почву, на которой произросло не менее чем мифы грандиозное явление — философия.

Примечания

- ¹ Фрейденоберг О.М. Миф и литература древности. М., 1978. С. 61–62.
- ² Там же. С. 107.
- ³ Там же. С. 21. По Фрейденоберг, миф как связная система мироощущения возникает «из невольного, биологически свойственного человеку познания мира» (Там же. С. 21–22).
- ⁴ Там же. С. 28.
- ⁵ Там же. С. 73.
- ⁶ Там же. С. 11.
- ⁷ Там же. С. 16 (курсив мой. — *Н.М.*).
- ⁸ См.: Там же. С. 88.
- ⁹ Там же. С. 174.
- ¹⁰ Там же. С. 181.
- ¹¹ Там же. С. 19–20.
- ¹² Там же. С. 27, 21.
- ¹³ Там же.
- ¹⁴ Там же. С. 182–183.
- ¹⁵ Там же. С. 182.
- ¹⁶ Там же. С. 187.
- ¹⁷ Там же. С. 182.
- ¹⁸ Там же.
- ¹⁹ Там же. С. 239.
- ²⁰ Там же. С. 234.
- ²¹ Там же. С. 240.
- ²² Фрейденоберг О.М. Миф и литература древности. М., 1978. С. 271–272. Именно в силу подчинения конкретным представлениям, говорит О.М., «народная философия» еще не задается этическими или гносеологическими целями. Единственная форма древней философии — это космология и онтология (Там же. С. 269).
- ²³ Там же. С. 240.
- ²⁴ Там же.
- ²⁵ Там же. С. 246.
- ²⁶ Там же.

Содержание

Предисловие.....	3
<i>В.А. Лекторский</i> Дискуссия антиреализма и реализма в современной эпистемологии.....	5
<i>В.С. Швырев</i> О соотношении познавательной и проектно- конструктивной функций в классической и современной науке	30
<i>М.А. Розов</i> Понимающий и объясняющий подход в гуманитарных исследованиях	48
<i>Е.Л. Черткова</i> Познание: ценностный аспект	68
<i>А.А. Новиков</i> О субъективной обусловленности объективного знания	86
<i>Г.Д. Левин</i> Релятивизм в современной философии	103
<i>Н.С. Автономова</i> Символ, язык и проблема объективации в гуманитарном познании.....	120
<i>И.П. Фарман</i> «Жизненный мир» как развивающееся понятие.....	134
<i>Н.С. Мудрагей</i> Мифотворчество и истоки философии	151

Научное издание

Познание, понимание, конструирование

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *Т.М. Романова*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 18.09.07.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Ньютон.

Усл. печ. л. 10,5. Уч.-изд. л. 8,37. Тираж 500 экз. Заказ № 034.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор *Т.В. Прохорова*

Компьютерная верстка *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14