

Документ подписан простой электронной подписью
Информация о владельце:
ФИО: Косенок Сергей Михайлович
Должность: ректор
Дата подписания: 21.06.2024 10:29:59
Уникальный программный идентификатор:
e3a68f3eaa1e6274b54fa998099d3d6bfdcf836

основание, а именно – фон, поскольку роль этой онтологии по отношению к концепции философии науки не вполне определённа.

Попперовская метафизика (онтология): концепция мировых «предрасположенностей» и «трёх миров». Под влиянием теоретико-методологических идей квантовой физики, открывшихся в этой области физики вероятностного характера процессов и объективного существования случайностей в микромире, К. Поппер принимает позицию физического и метафизического *индетерминизма* (от лат. in- – приставка, означающая отрицание, и determino – определяю). На самом деле, эта его собственная квалификация его позиции в физике и метафизике не является адекватной, ибо признание вероятности процессов и объективного существования случайностей не равнозначно индетерминизму – отрицанию причинной обусловленности процессов: ещё античные атомисты включали вероятность и случайность в причинно обусловленные процессы и явления. И процессы в микромире, исследуемые квантовой физикой, также не являются индетерминистскими. Если даже Поппер и использовал термин «индетерминизм» вслед за кем-то из физиков, характеризовавших так процессы в микромире, то это совершенно неуместно. Ведь квантовая физика, несмотря на вероятностный характер и объективное существование случайностей в процессах микромира, раскрывает, тем не менее, их закономерный характер, что было бы невозможно, если бы в них отсутствовали причинные связи и зависимости.

Тем более неуместно Поппер заявляет свою позицию как индетерминистскую, что в свою метафизику он вводит идею глобального эволюционизма, прообразом которой у него является теория эволюции Чарльза Дарвина с очевидностью детерминистская, ибо ею предполагается, что совокупность случайностей переходит в форму необходимости (в этом и состоит «механизм» закона естественного отбора видовых признаков живых существ). И всё-таки индетерминистская тенденция в его метафизике присутствует, хотя едва ли в том смысле слова «индетерминизм», какой имелся в виду самим Поппером. Поппер считает, что вселенная представляет собой нечто среднее между универсумом, события в котором детерминированы, и *эмергентным* (от англ. emergent – внезапно возникающий) универсумом, т.е. универсумом, в котором, как это полагает он, новые качества возникают совершенно внезапно. При этом нам, т.е. всем, кроме Поппера, остаётся только гадать, под воздействием чего происходит такое совершенно внезапное возникновение новых качеств. Впрочем, и сам Поппер, вероятно, не знал, что об этом можно сказать, ибо в противном случае должен был бы об этом высказаться – он не любил умалчивать о каких-либо своих соображениях. Беда в том также, что Поппер не раскрывает, каким именно образом в существующей вселенной, которая, как он считает, является чем-то промежуточным между детерминированным и эмергентным универсумами, связаны, соотносятся детерминированность и эмергентность.

Конкретизировать метафизическую концепцию существующей вселенной у Поппера призвана идея мировых «предрасположенностей» (англ. propensities). Он интерпретирует теорию вероятностей, применяемую в физической квантовой теории, как теорию «предрасположенностей», но как теорию, значимую не только непосредственно для квантовой механики, но, как он полагает, имеющую также метафизический характер. Преимуществом теории «предрасположенностей», по мнению её автора, является «чисто объективистский» характер – в отличие от наиболее известной статистической интерпретации копенгагенской школы в квантовой механике во главе с Нильсом Бором, страдающей, как считает Поппер, неустранимым моментом субъективизма. В основе попперовской теории «предрасположенностей» лежит идея о том, что вероятность является объективным и реальным физическим свойством квантового микромира. «Предрасположенности» представляют собой «ненаблюдаемые диспозиционные свойства физического мира». «Предрасположенность» – релятивистская категория, свойственная не вещам, а условиям физической системы, создаваемая ситуационными отношениями объектов этой системы. Например, при подбрасывании монеты (которая по условию теории вероятностей не должна иметь дефектов, как и поверхность, на которую монета падает) вероятностное исчисление того, что она упадёт на решку, будет равно $1/2$. Если монета падает на неровную поверхность, её вероятность упасть на решку становится меньше, чем $1/2$, поскольку у монеты появляется вероятность упасть на ребро – такая диспозиция (т.е. расположение, соотношение) вероятностей и есть, по Попперу, «предрасположенность». Выдающийся физик и натурфилософ 20 века Дэвид Бом, признавая правомерность попперовской интерпретации квантовой механики, вместе с тем заключает: «Но все же я не думаю, что она решает какие-либо проблемы квантовой механики. Дуализм волна – частица столь же труден, когда вы его рассматриваете через пропенситивности («предрасположенности» – В. М.), как и когда вы рассматриваете его любым другим образом». (Цит. по публикации в Интернете на сайте «Библиотека Руслана Хазарзара»: К. Поппер. Пропенситивная интерпретация вероятности и квантовая теория. 1957. Перев. Ю.И. Наберухина, примеч. 8. Режим доступа: <http://khazarzar.skeptik.net/books/popper04.htm>).

Что касается метафизического плана, к которому Поппер также относит теорию «предрасположенностей», то он считает, что его теория метафизична в том же смысле, что и идеи силы или поле (поля) сил, а также в том смысле, что содержит в себе программу для физического исследования. Но, к сожалению, осталось неопределённым, каково метафизическое содержание идей «силы» и «поля (сил)» – сам Поппер ничего по этому поводу не сообщает, но и в целом в литературе по метафизике данная тема не разработана. Программой же для физического исследования теория «предрасположенностей» на самом деле так и не стала.

В рамках науки теория «предрасположенностей» тем невыгодно отличается от теории вероятностей, имеющей статистический характер, что «предрасположенности» не исчисляются; если же речь идёт об их исчислении, то оно ничем не отличается от статистического исчисления вероятностей. А в метафизическом плане теория (мировых) «предрасположенностей» не проясняет, как это было и до её выдвижения, как детерминистское представление о вселенной, связанное с идеей глобального эволюционизма, которую Поппер принимает, имея в виду её аналогичность дарвинистской эволюционно-биологической теории, соотносится с его же, Поппера, представлением о глобальной эмергентности – внезапности событий во вселенной.

На область антропологической и социальной реальности Поппер распространяет свою метафизику в форме учения о «трёх мирах». Первый мир – это мир физических явлений: атомы, поля и силы, «твёрдые материальные тела» и др. Второй мир – мир ментальных или психических состояний, субъективных состояний сознания. Третий мир – мир объективного содержания мышления и продуктов человеческого сознания. Это – гипотезы, проблемы, научные теории (истинные или ложные), проекты, материализованные в виде машин, скульптур, зданий, лежащие в библиотеках книги (которые, возможно, никем не будут прочитаны), и даже возможные в будущем следствия из имеющихся теорий. Эти три мира, в свою очередь, могут быть подразделены и на внутренние для них миры. Так, мир 3 можно подразделить на истинные теории и неистинные теории, ложные представления, фантазии. Но это не так важно. Важно, что все миры реальны – реальны не только физические сущности, но и состояния, содержания человеческих мыслей и чувств. Все миры связаны генетически. «Предрасположенности» физической реальности привели к возникновению жизни и психики, а мутации в психической реальности – к возникновению языка и «полной сознательности», а вместе с тем и к образованию в целом мира 3. С образованием мира 3 «все миры открылись перед человеческим бытием». Мир 3 относительно автономен. В связи с этим Поппер говорит о последствиях, которые не могли быть предусмотрены создателями этого третьего мира. Например, он полагает, что изобретение вавилонянами числового ряда содержало в себе и теорему Евклида и последующую математику. Мир 3 был, по Попперу, отображён уже в учении Платона об «идеях» и «формах», но в ещё большей мере – не этими статичными сущностями, а самодеятельным, творческим «абсолютным духом» в учении Гегеля. Мир 3, возникнув, воздействует на психику людей. Всю цивилизацию можно рассматривать как реализацию идеальных объектов мира 3. Так, теория Фрейда, являясь совершенно ложной, тем не менее, оказывает воздействие на субъективные состояния сознания: чем больше психоаналитики будут говорить о значимости секса, тем большую роль секс будет играть в жизни. В том, что мир 3 играет определяющую роль по отношению к миру 2, сказывается антипсихологическая установка Поппера в

эпистемологии. Но в метафизике он психику не игнорирует. Мир 2 не только субъективен, но в известной мере и хаотичен. В этом мире переплетаются чувства удовольствия и боли, ощущения времени и пространства, подсознательная память и ожидания, врождённое знание и импульсы к действию.

Отношения между мирами толкуются так, что мир 3 и мир 1 могут вступать в интеракцию (во взаимодействие) только посредством мира 2, т. е. через субъективно-ментальную сферу. Это значит, что мир 2 участвует в двух видах интеракции: и с физической, и с идеальной реальностью. В отношении второго вида интеракции Поппер говорит, что она происходит в социально-культурном процессе решения человеческими индивидами проблем, выдвижения ими новых идей, пополняющих мир 3. С другой стороны, индивидуальное сознание провоцирует реализацию идеальных следствий из имеющегося в культуре материала, превращая логические возможности в действительность, т. е. интеракция осуществляется по типу обратной связи.

Концепция «трёх миров» уязвима уже в научно-физиологическом плане, поскольку ею предполагается возможность непосредственного взаимодействия психического (мир 2) и физического (мир 1) начал – это представление, которое было скомпрометировано ещё Р. Декартом, выдвинувшим, чтобы как-то его обосновать, фантастическое предположение о некой шишковидной железе, в которой будто бы происходит «встреча» психического и физического.

Но для нас ещё важнее отметить, что данная концепция так и оставляет без ответа вопрос о том, как соотносятся детерминизм глобального эволюционизма и эмергентизм в метафизике К. Поппера. Нельзя не догадываться, что непрояснённая природа этого вопроса является следствием *антидиалектического* характера его гносеологии. А из антидиалектической теории познания и, соответственно, из того, что детерминизм и эмергентизм у Поппера просто стоят рядом или, в лучшем случае, связаны эклектически, вытекает *фаллибилизм* в трактовке им процесса «роста научного знания».

Поппер против диалектики. Ещё о методологии Поппера. Поппер критикует диалектику, в особенности – имея в виду ту её форму, в которой она разработана Гегелем. Поппер в своей критике диалектики в статье «Что такое диалектика? «отталкивается от рассмотрения триадической структуры развития мышления: *тезис* – *антитезис* (или иначе – *отрицание*) – *синтез* (или иначе – *снятие*, или ещё – *отрицание отрицания*). Он, в отличие от приверженцев диалектики, полагающих, что этот метод применим к исследованию и мышления, и бытия (по Гегелю – к развитию «абсолютной идеи», «абсолютного духа»), считает, что диалектика как метод более или менее значима для раскрытия лишь процесса развития человеческого мышления, прежде всего – философии. Поппер так передаёт смысл диалектической триады: сначала налицо имеется некоторая идея или теория – это тезис; она вызывает противоположение, поскольку тезис оказывается

большей частью небесспорным – это антитезис; борьба между тезисом и антитезисом завершается тогда, когда «находится такое решение, которое в каких-то отношениях выходит за рамки и тезиса, и антитезиса, признавая, однако, их относительную ценность и пытаясь сохранить их достоинства и избежать недостатков», – это синтез. Синтез затем может стать первой ступенью новой триады, если окажется односторонним или неудовлетворительным по какой-то причине. Как видно, по Попперу, диалектика как метод познания ограничена в своих возможностях.

Иное дело *метод проб и ошибок*. Когда метод проб и ошибок сознательно развит, он как раз и становится тем самым гипотетико-дедуктивным методом, посредством которого, согласно Попперу, – о чём мы уже говорили – происходит «рост научного знания». Истоки метода проб и ошибок Поппер усматривает в эволюционно-биологическом процессе – в использовании этого метода «организмами в процессе адаптации». Т.е. метод проб и ошибок Поппер, по сути, возводит в ранг всеобщего метода, ибо, как он утверждает, – это метод, «с помощью которого пытаются решить все проблемы». Его успешность, поясняет Поппер, зависит от количества и разнообразия проб, ибо, чем больше попыток, тем вероятнее, что какая-то из них окажется успешной. Диалектика же как метод, «способствующий развитию человеческого мышления – и особенно философии, мы, говорит Поппер, можем охарактеризовать как частный случай метода проб и ошибок». Только в таком качестве – в качестве частного случая метода проб и ошибок – диалектика и правомерна.

Поппер выдвигает против диалектики, поскольку она претендует быть чем-то большим, чем он её считает, следующие критические аргументы:

– сама по себе диалектика как метод познания не состоятельна, поскольку в принципе не способна открывать новое, ведь синтез тезиса и антитезиса не может давать новое знание, поскольку содержит в себе лишь то, что уже имелось в тезисе и антитезисе;

– особенно неприемлема диалектика в силу некорректности употребляемого в её теоретическом арсенале понятия противоречия; так, говорят о противоречиях тезиса и антитезиса как движущей силе, обеспечивающей прогресс в форме синтеза, что равносильно покушению на так называемый закон противоречия в логике, гласящий, что два противоречащих друг другу утверждения не могут быть истинными одновременно;

– диалектика неприемлема также из-за характерной для неё туманной формы изложения и обоснования тех или иных выводов; таковы, к примеру, известные рассуждения Энгельса из его «Анти-Дюринга» и «Диалектики природы», имеющие целью продемонстрировать триадичность процессов развития в природе: рассуждения о зерне (отождествление зерна с тезисом, развившегося из него растения – с антитезисом или отрицанием, а зёрен этого растения – с синтезом или отрицанием отрицания) или о положительном числе, являющемся возведённым в квадрат отрицательным

числом ($a^2 = -a \cdot -a$) и др., или формулировки Гегеля из его «Философии природы», претендующие на открытия в науке: определения электричества, звука, теплоты и др.

Последний критический аргумент в адрес диалектики представляется наиболее резонным. Действительно, примеры диалектического развития природы в духе упомянутых энгельсовских примеров являются искусственными и притянутыми за уши: нельзя продемонстрировать на материале отдельного явления диалектику процесса развития, взятого в его триадической тотальности. Также искусственны до смехотворности, как это сразу стало понятно учёным, попытки давать в гегелевской диалектико-спекулятивной манере «определения» феноменов природы, претендующие на научность (см. в разделе 1.5 настоящих лекций цитату из «Философии природы» Гегеля, в которой содержится его определение электричества).

Проблема в том, почему в теоретическом творчестве таких выдающихся мыслителей как Гегель и Энгельс оказались возможными столь неудачные попытки применения диалектического метода?

Ранее в наших лекциях (см. раздел 1.5) мы рассматривали вопрос об области применимости диалектического метода и его соотношении с научной методологией. Напомним, что диалектика как метод познания – это собственно философский метод, его исследовательский потенциал незаменим при решении проблем, относящихся к размерности вселенского бытия в целом. (См. об этом также как раз в связи с критикой попперовской критики диалектики: Библер В.С. Что есть философия? // Вопросы философии. 1995. №1, раздел II. Критика (заметки по поводу статьи К. Поппера «Что такое диалектика?»)). Это проблемы, связанные с взаимоотношениями пар противоположных категорий: материи и сознания («идеи», «формы» у Платона и Аристотеля, «идеи», «духа» у Гегеля, «мышления» у Энгельса и др.), бытия и ничто, содержания и формы, сущности и явления и др. Диалектика как метод собственно философского познания существовала, как теперь становится понятным, задолго до возникновения собственно научной методологии, поскольку наука как таковая впервые формируется лишь в Новое время. Диалектический метод послужил источником для формирования собственно научной методологии, прежде всего – методов индукции и дедукции, а также логики, представляющей собой метод дедукции, развитый – первоначально Аристотелем ещё внутри философии – в особую методологическую дисциплину. Диалектический метод, хотя и послужил источником для формирования научной методологии, но сам он продолжает оставаться философским методом, и как таковой не применим для решения научных проблем, лежащих в горизонте эмпирически доступной реальности. В области научных исследований диалектический метод значим не более, чем эвристический принцип, ориентирующий на раскрытие тех или иных отдельных моментов диалектического характера явлений и процессов: противоположностей сторон, их противоречий, переходов количественных изменений в качественные и др. (конечно, эта эвристика тоже представляет

существенный фактор научного познания). Со своей стороны, вошедшие в арсенал научной методологии, составные части диалектического метода преобразованы таким образом, что стали специфически научными методами. Например, индукция в составе диалектического метода являлась способом движения от частного к общему в смысле движения к более высоким видовым (родовым) понятиям от более низких, но опять-таки видовых, понятий, в то время как в науке индукция – метод обобщения, начинающийся от уровня не понятий, а фактов – от эмпирической данности. В составе философии логика – это методология исключительно понятийного познания, а в науке логика математизирована, является логикой исчислений. Философская методология, т.е. диалектический метод, и научная методология взаимосвязаны не непосредственно, а весьма опосредствованно. В случае решения какой-либо научной проблемы философская методология может в этом соучаствовать, лишь неким сложным образом сопрягаясь с научной методологией, каждый раз соотносясь со спецификой данной научной дисциплины, характером данной проблемы и т.д. В свою очередь, и научная методология лишь некоторым сложным, каждый раз особенным образом способна соучаствовать в решении философских проблем.

Но специфика, с одной стороны, философского познания с его диалектическим методом и, с другой стороны, научного познания и собственно научной методологии не осознавалась в сколько-нибудь достаточной мере вплоть до Новейшего времени (до 20 века). Эта общая познавательная ситуация и объясняет неправомерные попытки Гегеля и Энгельса, как и множества других, по выражению Поппера, диалектиков, применять диалектический метод в области, являющейся предметной областью научного познания. Между тем, К. Поппер, критикуя туманную форму, которую диалектика приобретает в упомянутых сюжетах сочинений Гегеля и Энгельса, относит эту критику не к попыткам её применения за пределами той области, где она только и должна применяться, а к диалектике вообще. Тем самым Поппер обнаруживает, что, несмотря на то, что он был одним из тех, кто в 20 веке начинал проводить положительное различие («демаркацию») науки и философии («метафизики»), всё ещё сам не вполне различает науку и философию, по крайней мере, в плане их методологической оснастки.

Поэтому не попадает в цель попытка Поппера ниспровергнуть диалектику на том основании, что противоречия противоположностей, предполагаемые ею в качестве источника движения, развития вещей, будто бы не могут иметь места в силу их несоответствия закону противоречия в логике (запрету на противоречащие друг другу высказывания о вещи). Всё дело в том, что данное положение диалектики относится не к феноменальному миру, а к вселенской размерности мира, лежащей за пределами эмпирической данности. И логика, поскольку речь идёт об этой размерности мира, т.е. о предметной области философии, является внутренней стороной диалектики. Логика в составе философского

диалектического метода, как отмечалось ранее (в разделе 1.5) фиксирует отображаемую вещь, сущность в плане её тождественности себе. Чем вовсе не исключается и в принципе не может исключаться то, что отображаемая сущность представляет собой противоречивое единство противоположных сторон. Если бы дело обстояло иначе, Аристотель, развивший дедуктивный метод в логику, не мог бы быть автором учения о *противоположных* началах мира (форме и материи), о *неподвижном* мировом двигателе, т.е. о *неподвижной*, но вместе с тем *движущей* сущности, и др., т.е. не мог бы быть философом. В мире в целом, являющемся предметной областью философии, логика призвана непротиворечиво отображать неизбывное противоречие противоположных сторон вечных сущностей (или вечно становящихся сущностей). Впрочем, и в изучаемом наукой эмпирически данном мире, в случае, когда в этом мире обнаруживают себя сущности, самоотождественность которых держится противоречием (борьбой) противоположных сторон, логика, будучи самостоятельной (по отношению к философии) научной методологической дисциплиной, также призвана непротиворечиво отображать противоречивые в себе сущности. Но в изучаемом наукой эмпирическом мире логически строгая (непротиворечивая) фиксация противоречивых в себе сущностей является сигналом для построения теорий, которые отображали бы внутреннее противоречие этой сущности как лишь преходящее состояние, как момент становления её непротиворечивой самоотождественности. Т.е. логика как научно-методологическая дисциплина служит *научному* изучению вещей, а, значит, – изучению вещей, которые имеют – или предполагается, что имеют – *конечную* сущность. Правда, наиболее фундаментальные проблемы науки связаны с исследованием сущностей, объективно «сопротивляющихся» их трактовке в качестве конечных, – отсюда потребность науки в философии, в метафизических основаниях или хотя бы в метафизическом «фоне» истолкования – а оно не может не быть истолкованием посредством диалектического метода – тех сущностей, которые она изучает, опираясь на эмпирический базис.

Не попадает по адресу и попперовский упрёк диалектике в том, будто бы она – в отличие от поднимаемого им на щит метода проб и ошибок – не позволяет открывать что-либо новое, поскольку в фазе синтеза содержит, дескать, только то, что уже наличествовало в тезисе и антитезисе. Чтобы убедить в справедливости этого упрёка, Попперу нужно было бы доказать, что, по сути, все философские учения не содержат в себе ничего нового, ведь собственно философствование – повторим – есть исследование мира в целом посредством диалектического метода, по-гегелевски выраженным алгоритмом которого является триада: «тезис – антитезис – синтез». Притом и в приложении к логике «роста научного знания», к каковой Поппер неправоммерно сводит критикуемую им диалектическую триаду, она, эта триада, не даёт достаточных оснований для отрицания её способности служить формой (способом) обретения нового знания. Конечно, антитезис

является отрицанием именно такого-то определённого тезиса и в этом смысле его, антитезиса, содержание задано содержанием именно данного тезиса, преемственно по отношению к содержанию именно данного тезиса. Но при всём при этом, антитезис, тем не менее, не сводится к тезису, а обладает и собственным положительным содержанием, т.е. обладает *новизной* сравнительно с содержанием тезиса. В противном случае отрицание тезиса антитезисом было бы «пустым», «голым», «зряшным», вследствие чего оказался бы невозможным никакой синтез. В свою очередь, и синтез, содержа в себе содержания тезиса и антитезиса, не сводится к ним, но обладает и собственным положительным содержанием. Это очевидно, поскольку, как известно из теории систем, синтез, являясь способом формирования целостной системы, с необходимостью предполагает, что содержание возникающего из синтеза целого не сводится к синтезируемым содержаниям, не исчерпывается ими, но обладает *новизной* сравнительно с ними. Всё это очень хорошо видно, например, из становления той же квантовой механики – научной теории, особо интересовавшей Поппера. Содержание корпускулярной теории микромира («тезис») стали подвергать опровержению содержанием волновой теории («антитезис»), квантовая механика явилась синтезом содержаний корпускулярной и волновой теорий. Волновая теория возникла, конечно же, не безотносительно к корпускулярной, а на её почве, но и с очевидностью волновая теория не была «голым» отрицанием корпускулярной, а обладала собственным новым содержанием. А синтезирующая, корпускулярно-волновая – квантовая – теория микромира вообще открыла совершенно новые горизонты в развитии механики и физики в целом.

В свете сказанного нельзя не догадываться, что превознесение Поппером метода проб и ошибок как метода обеспечения роста нового знания над диалектикой, которая якобы обрекает на познавательное топтание на месте, является следствием определённой иллюзии. А именно, иллюзии, что будто бы «пробы», т.е. научные гипотезы, возможно содержащие новое знание, возникают не на почве, в первую очередь, соответствующих старых теорий, а могут появляться, откуда придётся – вроде чёртика из табакерки. Скорее даже извне научной традиции, чем из неё. Недаром Поппер подчёркивает, что у научных идей нет «привилегированных источников». Научное открытие, говорит он, может породиться «мифом, метафизикой, сном, галлюцинацией», в общем, выходит, – чем угодно. Конечно, научные теории, подобно стихам, растут, в том числе, по слову поэта, и из всякого сора. Но можно ли отделаться подобными тирадами от необходимости *теоретического* объяснения того, каким образом возникают научные гипотезы? Поппер же, решая задачу раскрытия логики «роста научного знания» и отводя в этом росте ключевую роль именно научным гипотезам, вопрос о том, как гипотезы возникают, оставляет, по сути, без теоретического анализа.

Предъявление Поппером метода проб и ошибок в качестве метода, пригодного для решения всех проблем – и жизненных, и научных, и философских – является совершенно неоправданной претензией. Прежде всего, надо подчеркнуть, что не только диалектический метод не является, как говорилось выше, методом, который мог бы использоваться как в философском, так и в научном познании, но и вообще не существует и не может существовать такой единственный метод, который был бы применим в какой угодно области. Что касается прокламируемого Поппером метода проб и ошибок, то конкретно о нём надо сказать следующее. Поведение в соответствии с алгоритмом проб и ошибок является одной из форм поведения живых организмов на ступени эволюции психики, которая ещё только подготавливает генезис интеллекта собственно человеческого типа, т.е. – *сознания* (см., напр.: Кёлер В. Исследование интеллекта человекоподобных обезьян. М. 1930; Леонтьев А.Н. Эволюция психики. М. – Воронеж. 1999; и др.). Распространять алгоритм проб и ошибок в качестве метода исследования проблем других ступеней бытия и познавательной деятельности – значит, в лучшем случае, предлагать малосодержательную и, в общем-то, неудачную метафору (ибо *метод* познания, как говорят, по определению – *сознательно* используемый способ познавательной деятельности). Когда Поппер исследует проблему «роста научного знания», то для философии науки значимо то, что данный процесс он раскрывает в (небезупречной, как отмечалось) концепции гипотетико-дедуктивного метода формирования новых теорий и (абсолютизируемого им, как это тоже отмечалось) фальсификационистского принципа их проверки и эмпирического обоснования. Но то, что сверх того Поппер таким образом трактуемый им способ формирования научного знания именуется ещё и «методом проб и ошибок», не является чем-то большим, чем метафорой. К тому же – эта метафора, повторим, не удачная. Её неудачность заключается в том, что действия по алгоритму «проб и ошибок» предполагают их бессознательный характер, в то время как деятельность по обретению научного знания представляет собой сознательные целенаправленные усилия в каждом её звене – в усилиях по выявлению проблем в составе старого знания, по формированию на этой основе гипотез, по их эмпирическим проверкам.

Но ещё более неудачна метафора «проб и ошибок» в случае, когда она распространяется в сферу методологии исследования философских (метафизических) проблем, ибо, хотя она и предполагает бессознательные алгоритмы деятельности, но всё-таки – алгоритмы, опосредствуемые психикой, а, значит, предполагает некую панпсихическую космологию, с которой едва ли согласился бы, если бы продумал тему, и сам К. Поппер – материалистически ориентированный теоретик. И притом, поскольку Поппер «разделяется» с диалектикой, а никакой иной методологии исследования проблем метафизики, независимой от диалектики, в природе не существует, за метафорой «метода проб и ошибок» в области метафизики – в отличие от

области философии науки, где за этой метафорой стоит гипотетико-дедуктивный метод и принцип фальсификации – вообще не стоит никакого положительного содержания.

Между тем, именно философский метод диалектики мог бы способствовать выявлению и стать средством исследования проблемы соотношения эволюционистской и одновременно эмерджентистской версии космологии, разработанной Поппером. Правда, тогда бы мы изучали совсем другую философию науки К. Поппера.

Фаллибилизм или о характере «роста научного знания» по К. Попперу. Поппер заявляет, что в понимании характера «роста научного знания» он придерживается позиции *фаллибилизма* (от англ. *fallible* — подверженный ошибкам, погрешимый). Понятие «фаллибилизм» было разработано Чарлзом Пирсом (1839 – 1914), американским философом и логиком, основателем прагматизма для обозначения позиции в эпистемологии, состоящей в убеждении, что человеческое знание о реальности частично, предположительно, погружено в массив недостоверных и неопределённых представлений. Фаллибилизм Поппера кажется неуместным перед лицом того, что главной задачей философии науки он считает исследование именно процесса «роста научного знания». Иными словами, поскольку он говорит о *росте*, постольку должен был бы предполагать, что имеет место *прогресс* научного знания, а, следовательно, накопление (*кумуляция*) знаний, рассеивающая неопределённость и недостоверность наших представлений об окружающем мире. Но в соответствии с метафизическим фоном его учения, где уживаются рядом друг с другом эволюционизм и эмерджентизм, в толковании Поппером процесса роста научного знания уживаются рядом друг с другом эволюционно-прогрессистское и фаллибилистское представления об этом процессе. Эволюционно-прогрессистское толкование «роста научного знания» особенно явно выражается в том, что фальсификационистский принцип проверки достоверности гипотез, т.е. удостоверения их, гипотез, теоретического статуса, является, по Попперу в гносеологическом плане – не в пример принципу верификации – по-настоящему надёжным, т.е. является принципом, действительно обеспечивающим истинное знание. Иначе говоря, поскольку Поппер полагает, что в науке при эмпирических проверках достоверности знаний решающую роль на самом деле играет не принцип верификации, а принцип фальсификации, который, как настаивает Поппер, по-настоящему обеспечивает достоверность научных знаний, постольку тем самым он обязан предполагать, что «рост научного знания» есть рост именно истинного знания о мире. Однако фаллибилистская позиция Поппера выражается в его утверждениях, что научные теории в принципе ошибочны и что какие бы строгие проверки они не проходили, вероятность их истинности остаётся равной нулю. Отсюда отрицание Поппером кумулятивизма в «росте научного знания» – преимущественно прогрессирующего *накопления* истинного (относительно истинного) знания о мире. Мы уже подчёркивали (в разделе

1.5 лекций), что, говоря о «росте» знания, нельзя не предполагать его «кумуляцию». Но, как бы то не было, в философии науки К. Поппера рядом с идеей «роста научного знания» как прогресса истинного знания о мире обнаруживает себя абсолютизация релятивистской трактовки «роста» научного знания, доходящая до агностицизма. Причём эти две противоположные гносеологические трактовки «роста научного знания» К. Поппер в своей философии науки даже не пытается каким-либо образом совместить, чтобы устранить их противоречие – что отвечало бы его собственной, выдвинутой в борьбе с диалектикой, установке на необходимость устранения из теоретической мысли любого противоречия.

Против «историцизма». Поппер изобрёл термин «историцизм» для обозначения позиции, которая, на его взгляд, искажает, абсолютизирует возможности исторического познания. То есть термин «историцизм» несёт в себе, по замыслу Поппера, одиозный, уничижительный оттенок, означает предосудительную позицию – в отличие от термина «историзм», в оценочном плане нейтрального. Историчизмом, по Попперу, является воззрение, состоящее в признании существования законов истории и в способности исторической науки и, шире, – наук об обществе познавать эти законы. Поппер отрицает саму идею существования законов истории. В своём отрицании существования законов истории и, соответственно, самой правомерности задачи их познания, Поппер не оригинален. Подобная точка зрения была ранее развита, в частности, неокантианцами баденской школы В. Виндельбандом (1848 – 1915) и Г. Риккертом (1863 – 1936). Они различали науки номотетические (законополагающие) или генерализующие, обобщающие, с одной стороны, и, с другой стороны, – науки идиографические (описательные) или индивидуализирующие, к каковым, по их мнению, относятся, в первую очередь, история, историческая наука. Онтологическим основанием достоверности утверждений в идиографических науках, согласно неокантианцам, а вслед за ними – и Попперу, являются лишь ценности, ценностное отношение к изучаемым явлениям, но не законы, как в номотетических науках. Попперовское отрицание закономерного хода истории являлось предпосылкой для его попыток развенчания марксистского учения о закономерном характере исторического процесса; учения, предсказывающего революционную смену капиталистической общественной формации коммунистической формацией. Долгосрочные предсказания научного типа, утверждает К. Поппер, могут относиться только к хорошо изолированным, устойчивым, повторяющимся системам, но общество к таким системам не принадлежит. Общество меняется и развивается, и это развитие, в основном, неповторимо. В футурологии следует исходить не из представлений об обществе в целом, т.е., как нетрудно понять Поппера, не из формационной теории общества К. Маркса, а принципа методологического индивидуализма, т.е. из той идеи, что будущее проистекает из решений и действий отдельных индивидов. Поэтому состоятельной политикой является,

как считает Поппер, не политика, направленная на революционное преобразование общества, а *политика частичных дел*, постепенных реформ.

Попперовское отрицание существования законов истории и соответствующее этому истолкование исторической науки (и других наук социально-гуманитарного цикла) как науки исключительно идиографической, описательной имеет определённые резоны. До сих пор остаётся неясным, насколько о социально-гуманитарных дисциплинах можно вообще говорить как о собственно научном познании, т.е. как о познании законов социальной реальности. Тем не менее, понятно, что если бы эти дисциплины были на самом деле исключительно описательными, но не раскрывали бы никакие законы и не обладали бы предсказательной функцией, то о них в принципе неправомерно было бы говорить как о науках. Ясно, по крайней мере, что законы в истории всё-таки действуют, иначе относительно упорядоченная человеческая жизнь была бы невозможна, как невозможны были бы никакие ожидания будущих событий. Но законы истории и социальной жизни выступают – вследствие участия в их реализации людей как субъектов, сознательных деятелей – в особой форме, в форме законов-тенденций. Подтверждения достоверности знаний о социальных законах-тенденциях сопряжено с особыми сложностями, хотя бы потому, что в социально-гуманитарных науках ограничены возможности эксперимента, а наблюдения зачастую должны выступать в форме самонаблюдений.

Сложности социально-гуманитарного познания тем более возрастают, когда речь идёт о теориях, предметом которых являются события большого исторического масштаба, эпохального масштаба. В этой связи не удивительно, что и будучи приверженцем марксизма, следует признать, что теоретический статус марксистского учения в целом и марксистской футурологии, в частности, действительно, проблематичен. Это учение является сложным синтезом научного и философского знания. Его достоверность определяется, главным образом, посредством того, как осуществляется его футурология. Но какие бы упреки в адрес тех или иных аспектов учения Маркса не казались и не являлись на деле справедливыми, в целом, вопреки Попперу и подобным ему теоретикам, новейшая история, пусть с зигзагами и временными отступлениями, в целом развивается по Марксу: социализм в современном мире уже не проект, а реально свершающееся общество. И, наоборот, сегодня признаки близости заката мирового капитализма столь явны, что редко кто из теоретиков решится оспорить высокую вероятность этой перспективы. По историческим меркам совсем ещё недавно, тогда, например, когда К. Поппер писал предисловие к изданию на русском языке (1994 г.) своей антимарксистской книги «Открытое общество и его враги», могло казаться, что капитализм берёт окончательный реванш у мира социализма, разрушив СССР и советское общество (что с нескрываемым торжеством приветствовал Поппер в своём предисловии). Но ведь и тогда, когда Поппер разоблачал «историцизм»

марксизма («Нищета историцизма» написана в 1945 г.), революционная смена экономических общественных формаций, движение человечества к социализму – всё это не было лишь гипотезой, не имеющей подтверждения исторической практикой. Буржуазно-идеологический смысл критики Поппером «историцизма» затмевал для него очевидные вещи. Рекомендовать для совершенствования общества политику частичных дел в качестве альтернативы революционной политике марксизма – это значит, не замечать, что, хочет того Поппер или не хочет, революции, как показывает история, нельзя отменить.

О критике К. Поппером «историцизма» в силу её преимущественно идеологического характера в лекциях по нашему предмету можно было бы и вовсе не упоминать, если бы попутно к этой критике он не обозначил своё толкование вопроса о специфике наук социально-гуманитарного цикла. Но правда и то, что его понимание данной специфики не оригинально и к тому же имеет ретроградный характер.

11.3. Философия науки И. Лакатоса

Имре Лакатос (1922 – 1974), английский философ науки венгерско-еврейского происхождения. Родился в Венгрии, в г. Дебрецен. Был учеником Дьёрдя Лукача (1885 – 1971), выдающегося теоретика марксизма. Во время Второй мировой войны участвовал в движении Сопrotивления. Из-за начавшихся в годы войны преследований евреев (его мать и бабушка погибли в Освенциме) был вынужден сменить еврейскую фамилию Липшиц на венгерскую Молнар, затем на Лакатош (вне Венгрии транскрипция фамилии – Лакатос) (эту же фамилию носил премьер-министр Геза Лакатош, выступивший против уничтожения венгерских евреев). Согласно другой точке зрения «пролетарскую» фамилию Лакатош (Слесарь) он принял, устроившись на работу в правительство Венгерской народной республики. После войны учился в аспирантуре Московского университета под руководством С.А. Яновской (1896 – 1966), видного математика и историка науки. Некоторое время Лакатос служил чиновником в Министерстве образования коммунистической Венгрии. В 1950 – 1953 гг., во времена культа личности Матяша Ракоши (1892 – 1971), Генерального секретаря Венгерской партии трудящихся, Лакатос был незаконно репрессирован как «ревизионист», находился в заключении. Во время антикоммунистического мятежа в Венгрии в 1956 г. бежал на Запад через Австрию. С 1958 г. постоянно жил в Великобритании, с 1969 г. – профессор Лондонской школы экономики и политических наук. Основные труды: «Доказательства и опровержения» (1964), «Фальсификация и методология научно-исследовательских программ» (1970), «История науки и ее рациональные реконструкции» (1972), "Изменяющаяся логика научного открытия" (1973).

В философии науки Имре Лакатоса центральное положение занимает идея о том, что формой и способом развития науки («роста научного знания») являются *научно-исследовательские программы*. В контексте своих представлений о развитии науки научно-исследовательской программой он понимает совокупность и последовательность теорий, связанных непрерывно развивающимся основанием, общностью основополагающих идей и принципов. Новизна этого понимания формы развития науки заключается в

том, что в качестве единицы, элементарной структуры научного знания выступает, согласно Лакатосу, не отдельная теория, как это обычно предполагалось, в частности – тем же К. Поппером, а именно совокупность теорий, объединённых единой научно-исследовательской программой. Такими программами являлись теории, группировавшиеся, например, вокруг астрономического учения Н. Коперника, механики И. Ньютона, эволюционно-биологической теории Ч. Дарвина и др.

Отдельные теории представляют собой элементарные структуры до тех пор, пока речь идёт о «незрелой науке», собственно же наука, «зрелая наука» оформляется в виде научно-исследовательских программ, включающих в себя совокупность зависимых и конкурирующих теорий, причём развивается наука («зрелая наука») не только за счёт конкуренции теорий внутри научно-исследовательских программ, но и за счёт конкуренции между научно-исследовательскими программами.

Отличие «зрелой науки» от «незрелой науки», считает Лакатос, состоит в том, что «зрелая наука» а) предсказывает ранее неизвестные факты; б) предвосхищает новые вспомогательные теории; с) обладает эвристической силой; d) располагает теоретической автономией.

Целостность и непрерывность научно-исследовательской программы воспроизводится благодаря нормам и правилам, характерным для её структуры. Эта структура включает в себя «жёсткое ядро» и окружающий ядро «предохранительный пояс». «Жёсткое ядро» образуется центральной для программы теории вместе с её фундаментальными онтологическими, гносеологическими и конкретно-научными допущениями. Такие допущения сохраняются неизменными во всех теориях, входящих в данную научно-исследовательскую программу, и условно принимаются за неопровержимые. С их защитой связана так называемая «отрицательная» эвристика, запрещающая переосмысливать «жёсткое ядро» программы даже тогда, когда его положения сталкиваются с контрпримерами или отклонениями, аномалиями. Это придаёт центральной теории известный догматизм, который, однако, оказывается полезным. Без этого учёные отказывались бы от данной теории раньше, чем она исчерпала бы свой потенциал и значение для развития науки. Определённые изменения, за счёт которых сохраняется ядро программы, происходят в составе теорий и гипотез, образующих её «предохранительный пояс». В этом «поясе» на первом плане действует «положительная» эвристика.

«Положительная» эвристика состоит из предположений, направленных на развитие «опровержимых вариантов» исследовательской программы, на уточнение и модификацию «защитного пояса», на улучшение опровергаемых следствий для более эффективной защиты «ядра». С этим сочетается важная роль «положительной эвристики» – обеспечение своего рода «плановости» исследований. Как правило, теоретики, работающие в рамках исследовательской программы, предвидят возможные «аномалии» (опровержения), и с помощью «положительной» эвристики выстраивают

стратегии такого предвидения и последующей переработки опровержений, развивая гипотезы и улучшая их, и в то же время защищая «жесткое ядро».

«Это, – пишет И. Лакатос в книге «Фальсификация и методология научно-исследовательских программ» – ещё раз говорит о том, какую незначительную роль в исследовательской программе играют «опровержения» какой-либо конкретной модели; они полностью предвидимы, и положительная эвристика является стратегией этого предвидения и дальнейшего «переваривания». Если положительная эвристика ясно определена, то трудности программы имеют скорее математический, чем эмпирический характер».

Таким образом, «положительная» эвристика играет основную роль в развитии исследовательской программы. В отличие от Поппера, как бы дипломатически не замалчивал это Лакатос, у него выходит, что как раз благодаря «верификации», а не «фальсификации» образуются точки роста нового научного знания. «Фальсификация» вступает в решающее действие лишь тогда, когда «верификация» исчерпывает свои возможности. Это видно и из того, что в развитии научно-исследовательских программ Лакатос выделяет две стадии: прогрессивную и вырожденческую (регрессивную). На прогрессивной стадии особую роль играет «положительная» эвристика и, соответственно, – «верификация». Именно это стимулирует образование вспомогательных гипотез, расширяющих сферу применения программы, а также ее эмпирическое и теоретическое содержание. По достижении «пункта насыщения» развитие исследовательских программ резко замедляется. Парадоксы, несовместимые факты, противоречия становятся явными признаками вырождения данной исследовательской программы. Она регрессирует, поскольку теоретические объяснения всё больше отстают от роста эмпирических фактов, несовместимых с центральной теорией. Возникает огромное количество гипотез *ad hoc* (лат. – для этого), объясняющих лишь отдельные случаи – каждый порознь. Когда появляется соперничающая исследовательская программа, которая в состоянии объяснить эмпирический успех своей предшественницы, превосходит ее по своему эвристическому потенциалу и способности предсказывать новые, не изведенные ранее факты, можно говорить об отказе от предшествующей исследовательской программы. Научные революции как раз и предполагают вытеснение прогрессивными исследовательскими программами своих предшественниц, исчерпавших внутренние резервы развития. Но научная революция, как получается у Лакатоса, лишь подводит итог предыдущему развитию, т.е. «фальсификация» становится возможной лишь в качестве исследовательской стратегии, вторичной по отношению к «положительной» эвристике и «верификации».

Лакатос критически пересматривает «критический рационализм» К. Поппера и в том плане, что вырабатывает концепцию «утонченного фальсификационизма». Согласно Попперу, обнаружение противоречия между теорией и эмпирическими фактами равнозначно отказу от теории.

Лакатос же показывает, что в случае обнаружения такого противоречия учёные стремятся сохранять возможность такого переформулирования некоторых допущений теории, чтобы данные факты из опровержения стали их подтверждением, либо зачастую долгое время просто игнорируют эти факты. Лакатос считает, что учёные, работая в рамках научно-исследовательской программы, не позволяют себе впасть в отчаяние от долгой серии опровержений, а дожидаются остроумных (а главное – удачных) гипотез, позволяющих увеличить эмпирическое содержание теорий, входящих в программу, и превратить историю поражений в историю побед. Поэтому каждый последующий шаг научно-исследовательской программы вдохновляется намерением увеличить её содержание и осуществить прогрессивный сдвиг. Самой успешной из всех когда-либо существовавших научно-исследовательских программ Лакатос считает теорию тяготения Ньютона. Он обосновывает это мнение следующим соображением. На момент возникновения теории Ньютона существовало множество опровергающих её фактов. Но автор и те, кто развивал теорию тяготения, вступили в борьбу со сложившимся положением дел, показывая, что утверждения о таких фактах отражали не достаточно точные наблюдения и эксперименты и, соответственно, теории, на них основанные, были не состоятельны. По прошествии некоторого времени, сторонники ньютоновской теории тяготения, проявив изобретательность, превратили все контрпримеры в примеры, подкрепляющие теорию.

Концепция научно-исследовательских программ И. Лакатоса как основной формы роста научного знания в отличие от концепции роста научного знания К. Поппера, принимающей отдельную теорию в качестве основной формы этого роста, предполагает, что противоречие между эмпирическими данными, или, иначе говоря, фактами и соответствующей теорией не является достаточным для возникновения нового знания в виде новой теории, для этого кроме несоответствия фактов и данной теории необходима ещё, как минимум, другая теория, конкурирующая с данной теорией. Т.е. новая научная теория, вырастает, конечно, из несоответствия фактов и собственно теоретического уровня внутри старой научной теорией, но прежде, чем вполне утвердиться, должна ещё доказать своё превосходство перед старой теорией в соперничестве с ней.

И. Лакатос, благодаря развиваемой им концепции научно-исследовательских программ как формы роста научного знания, сильнее, чем К. Поппер, актуализирует значение для философии науки её взаимодействия с историей науки. В своей работе «Фальсификация и методология научно-исследовательских программ» он формулирует принцип: «история науки – пробный камень методологических концепций»; «история науки без философии науки слепа, философия науки без истории науки – пуста». И. Лакатос напоминал, что ранее аналогичную мысль высказывал А. Эйнштейн. Принцип, сформулированный Лакатосом, стал афоризмом, широко признанным в кругу философов науки, методологов и учёных.

Во многом нерешённой проблемой в концепции роста научного знания И. Лакатоса является проблема границ научно-исследовательских программ, структуры и взаимоотношений разнообразных теорий, входящих в состав программы. Поэтому, в частности, Лакатос, как и Поппер, не проводит с необходимой последовательностью демаркацию собственно научного знания и знания донаучного, преднаучного. Он, как и Поппер, сплошь и рядом пользуется, например, ссылками на античные учения или взгляды как на примеры, сопоставимые с научными теориями и взглядами Нового времени. Так, в качестве ядра особой научно-исследовательской программы Лакатос квалифицирует математическое учение Евклида. Но можно ли это учение считать учением собственно научного типа? – Такой проблемы Лакатос просто не замечает.

Главное же затруднение, которое возникает при оценке концепции И. Лакатоса, состоит, думается, в том, что не ясны основания для причисления её к разряду философских. Почему можно говорить, что речь идёт в случае концепции Лакатоса о *философии* науки, если сам он, по сути, обходится без проработанного им метафизического – онтологического и гносеологического – горизонта представлений о росте научного знания? По сути, концепция роста научного знания И. Лакатоса является не столько философской концепцией, сколько научной: социологической и исторической.

11.4. Философия науки Т. Куна

Томас Сэмюэл Кун (1922 – 1996), американский историк и философ науки. Окончил Гарвардский университет со степенью бакалавра по физике (1943). После университета работал в Бюро научных исследований и развития. В 1948 – 1956 гг. преподавал историю науки в Гарвардском университете. Защитил диссертацию по физике (1949 г.). Затем преподавал в Принстонском университете (1957 г., 1964 – 1979 гг.), был профессором истории науки в Калифорнийском университете в г. Беркли (1961 г.), профессором философии в Массачусетском технологическом институте (1979 – 1991 гг.). Член Национальной академии наук, удостоен медали Джорджа Сартона в области истории науки. Член Американского философского общества, Американской академии наук и искусств, почётный член, обладатель почётных званий многих научных и учебных заведений за рубежом Америки. Основной труд – «Структура научных революций» (1962 г.)

Круг ключевых понятий концепции Т. Куна. Центральное положение концепции философии науки Т. Куна кратко выражено в следующей формуле его труда «Структура научных революций»: «Последовательный переход от одной парадигмы к другой через революцию является обычной моделью развития зрелой науки».

В этой формуле используются некоторые ключевые слова-термины, слова-понятия концепции Куна: *зрелая наука*, *парадигма* (греч. *paradeigma* – пример, образец), *революция (научная революция)*. Зрелая наука – иначе говоря, собственно наука, ставшая наука; она существует тогда и постольку, когда и поскольку существуют парадигмы(парадигмы), образцовые научные теории, задающие нормы исследовательской деятельности объединяющимся на основе приверженности данной парадигме и этим нормам *научным сообществам*. Зрелой науке предшествует период донаучного (иначе сказать

– преднаучного), а, значит, и допарадигмального знания. Каждая данная форма зрелой науки, в свою очередь, сменяется в результате научной революции новой формой. Состояние зрелой науки в периоды между научными революциями и в отличие от периодов революций Т. Кун называет *нормальной наукой*.

Фазы развития науки по Т. Куну. Краткая характеристика фаз развития науки по Т. Куну содержится в следующей таблице (из работы: Гримен Х. Теория научных революций Томаса Куна // Теория и методы в социальных науках / Под ред. С. Ларсена; Пер. с англ. – М.: МГИМО (Университет); РОССПЭН, 2004. С. 43 – 44):

Фазы	Теоретический уровень	Социологический уровень
До-парадигматический период	Нет общей парадигмы. Разногласия по поводу типологии изучаемых феноменов. Отсутствие общепризнанных наблюдений и стандартных методик. Несистематический сбор данных.	Множество конкурирующих школ и институтов, существующих рядом друг с другом. Низкий уровень коммуникаций между участниками. Книги – важнейшее средство коммуникации.
Основание парадигмы	Появление типовых результатов исследований. Соглашения относительно легитимных проблем и методов решений. Соглашения относительно фундаментальных метафизических вопросов.	Начало профессионализации. Основание специализированных журналов, ассоциаций и научных сообществ. Проводятся научные конференции. Журнальные статьи становятся важнейшим средством коммуникации.
Нормальная наука	Исследования – в виде дальнейшей разработки парадигмы, “зачисток” и решения недостающих вопросов. Цель исследований – не теоретические инновации или открытие новых типов феноменов.	Учебники, университетские дисциплины. Дисциплина получает контроль над социализацией своих новых членов.
Аномалии	Кризис ожиданий:	Зарождение критики и

	возникновение новых феноменов, не вписывающихся в традиционную парадигму.	обсуждение основ. Первые признаки недостатка коммуникации между учеными.
Кризис	Размывание парадигмы и начало развития ее нескольких версий. Экстраординарные исследования. Все под сомнением. Философские споры и попытки развития новых теорий.	Поляризация научного сообщества, жаркие споры, начало сдвига лояльности от старой к новой парадигме.
Революция	Отрицание старой и возникновение новой парадигмы.	Конверсия, смещение лояльности у большой группы исследователей, профессиональная гражданская война, закрытие старых и открытие новых научных журналов.
Новая парадигма	Всеобщее признание новых типовых научных достижений, новое соглашение по “основам”. Новое проблемное восприятие, новые решения, новые методики.	Новые публикации, “перепрофилированные” старые журналы, новая социализация, новая групповая структура, новые “авторитеты”. Сторонники старой парадигмы маргинализируются и исчезают с научной сцены.

Получив общее представление о концепции Т. Куна, рассмотрим теперь более детально её основные положения.

Донаучное и допарадигмальное знание. Наименее разработанным положением концепции Куна является положение о донаучной и допарадигмальной фазе в развитии познания. Ясно, что речь идёт именно о фазе преднаучного знания, т.е. о знании становящимся, но ещё не ставшем собственно научным. Но характеристика этой фазы даётся не столько путём положительного определения её собственных черт, сколько путём отрицательного определения по сравнению с научной, т.е. парадигмальной фазой. Так, пример донаучного знания, приводимый самим Куном – оптика до Ньютона. До Ньютона в оптике отсутствовало согласие («консенсус») о

природе света. Свет представляли в разных метафизических и физических ракурсах: то в виде частиц, истекающих от физических объектов, то в виде изменяющихся качеств среды, находящейся между физическим объектом и воспринимающим его глазом, то в виде формы взаимодействия между средой и излучением человеческого глаза. Не существовало также некоего «фонда» фактов, которые были признаны общим мнением исследователей в качестве свидетельств эмпирического проявления природы света, не было и общих стандартных методов, применяемых исследователями. То есть не было того, что Кун и называет парадигмой. В этих условиях в учениях о свете на равных фигурировали очень разнородные факты, а их сбор носил довольно случайный и произвольный характер.

Но если пример оптики до Ньютона как пример донаучного знания кажется убедительным хотя бы потому, что Ньютон развивал оптику в рамках физики, которой он, бесспорно, придал уже собственно научный характер. Но на каком основании античная физика – физика Аристотеля, античная астрономия – астрономическое учение Птолемея, античная математика – учение Евклида называются Куном в качестве примеров парадигматической, а не допарадигматической, т.е. донаучной фазы? Только потому, что названные античные учения имели авторитет истинных у современников и по поводу их образцовости существовало согласие исследователей? Очевидно, что кроме такого рода «парадигмальности» критерием научности знания должно служить и особое качество этого знания как такового. В противном же случае зачастую окажется невозможным провести демаркацию между научным знанием и знанием донаучным. Для куновской философии науки, как и для попперовской и лакатасовской, характерно то, что проблема демаркации не решается до конца строго и последовательно. Кун, абсолютизируя консенсусный характер научной парадигмы, сбивается на эпистемологическую позицию конвенционализма – идеи о том, что истина является не результатом адекватного отражения исследуемой реальности, а результатом соглашения исследователей.

Парадигма, научное сообщество, нормальная наука. Кроме упомянутых примеров парадигм из эпохи античности – физика Аристотеля, математика Евклида, геоцентрическая астрономия Птолемея и из Нового времени – оптика и механика Ньютона, Т. Кун приводит также примеры парадигм из 18 века – теория электричества Б. Франклина, в химии кислородная теория горения А. Лавуазье, из 19 века – электродинамика Д. Максвелла, геология Ч. Лайеля, из 20 века – в физике теория относительности А. Эйнштейна, теория атома Н. Бора; приводит и другие примеры. Названные и другие примеры парадигм, приводимые Куном, говорят о том, что в различных исследовательских дисциплинах допарадигмальное состояние преодолевается в различные времена. Чтобы в той или иной дисциплине возникла парадигма, необходимы определённые изменения, как на теоретическом уровне, так и на уровне социальном. В итоге возникает социально-групповая структура, объединяемая безусловным

доверием к определённой теории. Но логика возникновения парадигмы и, соответственно, собственно научного характера данной области знания остаётся неясной, поскольку Т. Кун обходится указанием на отдельные прецеденты возникновения парадигм, не затрагивая проблему общих закономерностей этого возникновения, необходимых и достаточных социокультурных условий возникновения парадигмы. Вопрос о возникновении вообще науки, науки как таковой Кун не ставит вовсе.

Труды, признанные в той или иной отрасли знания образцовыми, определяют круг проблем и методов для основной массы исследователей, занятых в данной отрасли знания. Эти образцовые труды признаются таковыми в силу того, что при своём появлении оказываются настолько *беспрецедентными*, что с самого начала отвлекают значительную группу исследователей от альтернативных методов исследований и сами выступают в функции методологии, предопределяющей разнообразные стороны исследовательской практики. Благодаря парадигме облегчаются коммуникации между исследователями: основоположения образцовой теории берутся в качестве аксиом, не требующих доказательств. Дисциплина постепенно профессионализируется: основываются специальные издания, возникает профессиональное образование. В этой стадии научное развитие сменяется фазами нормальной науки и революциями.

В фазе нормальной науки вступление новых членов в научное сообщество, занятое в данной дисциплине, начинается с изучения его, этого сообщества, парадигмы. Поскольку же каждому исследователю необходимо изучение основных идей и приёмов на одних и тех же конкретных моделях, постольку индивидуальная исследовательская практика лишь в очень редких случаях может привести к столкновению с фундаментальными положениями парадигмы. Исследователи следуют единым правилам и стандартам. «Эта общность установок и видимая согласованность, которую они обеспечивают, представляют собой, – говорит Т. Кун в своей главной работе, – предпосылки для нормальной науки, то есть для генезиса и преемственности в традиции того или иного направления исследования».

Парадигма приобретает свой особый статус, поскольку лучше, чем конкурирующие теории обеспечивает разрешение проблем, которые по общему мнению исследователей, работающих в данной отрасли знания, являются для неё ключевыми, даже если не решает всех проблем.

Кун передаёт специфику научной деятельности в фазе нормальной науки посредством во многом метафорических представлений: представлений о деятельности по «зачистке» теорий и решений в предметной области парадигмы, т.е. по их унификации в соответствии с парадигмой; представлений об *артикуляции*, т.е. дальнейшей разработке результатов исследований в предметной области парадигмы в согласии с её смыслом; представлений о решении исследовательских проблем в предметной сфере парадигмы как решении *головоломок* или *паззлов*.

«Зачистки» – попытки привести в соответствие с парадигмой уже существующие теории и решения научных проблем. Исследовательская деятельность при этом не преследует цели создания новых теорий или открытия новых феноменов, а направлена на выявление специфики феноменов, проявляющейся в рамках условий, описываемых и задаваемых парадигмой. Теми существующими теориями и решениями, которые не поддаются «зачисткам» зачастую просто пренебрегают. Такой тип деятельности, однако, нельзя считать ущербным. Напротив, он является условием развития научного знания. Такого типа деятельность лежит в основе занятий и карьеры большинства учёных. Недостатком составляют основу карьеры большинства ученых.

Артикуляция – дальнейшая разработка или совершенствование существующих теорий – предполагает более точные, чем прежде, количественные измерения и предсказания (прежде всего, с помощью новых методик и инструментария наблюдений и экспериментов), нахождение новых сфер реальности, где предсказания существующих теорий находят подтверждение, уточнение понятий, избавление от двусмысленных формулировок, более четкое формулирование проблем исследований. «Эти три класса проблем, – пишет Т. Кун в «Структуре научных революций», – установление значительных фактов, подгонка фактов к теории и разработка теории – исчерпывают, как я думаю, литературу нормальной науки, как теоретической, так и практической». Такая деятельность отнимает у исследователей большую часть их рабочего времени. Без парадигмы, в рамках которой ставятся и решаются задачи по совершенствованию научных теорий, усилия исследователей в этом направлении, считает Кун, не могли бы иметь успеха.

Сравнивая научно-исследовательскую деятельность в фазе нормальной науки с разгадыванием головоломок или составлением паззлов, Т. Кун имеет в виду, что благодаря парадигмам учёные заранее убеждены, что проблема, которой они занимаются, подобно тому, как обстоит дело в названных играх, имеет окончательное решение – в рамках, заданных парадигмой. Если же решение не находится, то, как предполагается, неуспех нельзя объяснить несостоятельностью парадигмы – ответственность за него должен нести сам исследователь. Собственно, парадигма предлагает исследователям и критерии отбора разрешаемых проблем. Ибо именно разделяющее парадигму сообщество признает соответствующие проблемы научными и побуждает своих членов направить усилия на их разрешение. Причина прогресса нормальной науки заключается в концентрации усилий членов сообщества на проблемах, решение которых заранее считается возможным.

В «Структуре научных революций» Т. Кун уточняет, что нормальная наука – это «в высокой степени детерминированная деятельность, но вовсе нет необходимости в том, чтобы она была полностью детерминирована определенными правилами». И продолжает: «Вот почему (...) я предпочел ввести в качестве источника согласованности в традициях нормального

исследования принцип общепринятой парадигмы, а не общепринятых правил, допущений и точек зрения. Правила (...) вытекают из парадигмы, но парадигмы сами могут управлять исследованием даже в отсутствие правил».

Нормальная наука развивается при условии более или менее строгого догматического отношения к образцовой теории. Основной вклад в её развитие вносят не выдающиеся учёные, а масса остающихся безвестными работников науки. Их верность образцовым учениям функциональна, поскольку позволяет проводить тщательные, детальные в эмпирическом отношении исследования и, вместе с тем, сохранять плодотворные идеи до тех пор, пока их потенциал не окажется выявленным полностью.

Кризис нормальной науки и научная революция. Но в период нормальной науки неизбежно возникают и *аномалии* – факты, не поддающиеся включению в парадигму или окружающие её парадигмальные теории. «Любое открытие, – говорит Кун в своём главном труде, – начинается с осознания аномалии, то есть с установления того факта, что природа каким-то образом нарушила навеянные парадигмой ожидания, направляющие развитие нормальной науки». Парадигма выступает в качестве «*горизонта ожиданий*». Когда ожидания устойчиво не оправдываются, создаётся атмосфера профессиональной неуверенности, равнозначной кризису в науке – в определённой отрасли научного знания или в определённой научной дисциплине. Кризисы имеют место тогда, когда парадигмы оказываются неспособными решить проблемы, высвечиваемые самими же парадигмами. Обычно признаком начавшегося кризиса является возникновение множества различных версий одной и той же парадигмальной теории.

Но кризис и создаёт почву для появления новой парадигмы. Как пишет Кун, «за счет быстрого увеличения вариантов парадигмы кризис ослабляет правила нормального решения головоломок (пазлов) таким образом, что, в конечном счёте, даёт возможность возникнуть новой парадигме». Эта возможность реализуется, когда проблема-аномалия, долго не поддающаяся решению, начинает значительной частью научного сообщества восприниматься как серьёзная научная проблема и на её разрешении сосредоточиваются лучшие исследовательские умы. В результате область исследования переструктурируется вследствие того, что проблема-аномалия становится в ней центральной. Ответом на кризис выступают *экстраординарные научные исследования*; сообразование правил (методик) исследования с парадигмой становится менее строгим; состояние исследовательской деятельности в сообществе начинает напоминать то, которое существовало в допарадигмальный период. Активно обсуждаются вопросы, связанные с философскими основаниями научного познания и сами эти основания, осуществляются попытки создания всё новых и новых научных теорий, конкурирующих между собой. Кун называет три возможных способа разрешения кризиса: 1) аномалии могут быть интегрированы в старую парадигму; 2) аномалии могут быть признаны в качестве неразрешимых и игнорироваться; 3) предложения новой парадигмы могут

постепенно получать признание в рассматриваемой научной дисциплине. Прежняя парадигма будет отброшена, когда, наконец, будет найдена достаточно многообещающая альтернатива.

По Куну, смена парадигм не является кумулятивным процессом. Смена парадигм, как он считает, означает реконструкцию в целом данной отрасли знания или научной дисциплины на основе новой теории и новых идей. Новая парадигма не совместима со старой, старая и новая парадигмы несоизмеримы. При переходе к новой парадигме изменяются основные теоретические обобщения, большинство методов и методик исследований. Значительными оказываются различия в способах восприятия проблем и в подходах к их разрешению. Чаще первыми принимают новую парадигму молодые люди, поскольку они не успели привязаться к прежней парадигме. Но новая парадигма принимается лишь после долгой борьбы между её приверженцами и теми, кто защищает прежнюю парадигму.

Борьба сторонников новой и старой парадигм в существенных моментах сходна с борьбой политических партий, а переход к новой парадигме, т.е. научная революция – с политической революцией. В плане генезиса сходство между научной революцией и революцией политической состоит в том, что определённая часть общества (сообщества) осознаёт, что разрешение насущных проблем старыми институтами и прежними способами не возможно; и в том, и в другом случае возникает ощущение кризиса. В структурном плане сходство между названными революциями состоит в том, что и та, и другая направлены на изменение установленного порядка (политическая – на изменение институтов, научная – на изменение парадигмы) способами, которые не допускаются данным порядком. В промежуточный между разрушаемым старым и создаваемым новым порядком общество (сообщество) испытывает недостаток контроля, всё большее число его членов ощущает себя отчуждённым от установлений старого порядка, результатом чего является кризис и растущая поддержка преобразований. Имеет место борьба между приверженцами старого и нового порядков, которая ведётся не только средствами рационального убеждения, но и методами пропаганды и с применением насильственных действий (в научной революции, очевидно, – с применением морального давления).

С переходом к новой научной парадигме старые термины приобретают новое значение и начинают соотноситься с новыми феноменами. Исследователи видят новые предметы, развивают новые инструменты и осуществляют поиск в новых областях или открывают нечто новое в результате использования новых инструментов при работе с феноменами, изучавшимися ранее. «Это, – подмечает Т. Кун в «Структуре научных революций», – выглядит так, как если бы профессиональное сообщество было перенесено в один момент на другую планету, где многие объекты им незнакомы, да и знакомые объекты видны в ином свете» (Кун Т. Указ. соч. С. 151). Т.е. новая парадигма несравнима со старой, что приводит к появлению различных типов научно-исследовательской практики. Переход

от одной парадигмы к другой, даёт понять Кун, во многом является иррациональным, что и равнозначно некумулятивности данного процесса.

После революционной ломки отрасль науки или научная дисциплина постепенно входит в период нормальной науки, чтобы вновь повторился весь цикл её динамики. Но если перестройка научной дисциплины окажется неэффективной, её может ожидать и полное исчезновение.

Заключительные замечания. Концепция развития научного знания Т. Куна внесла, безусловно, важный и оригинальный вклад в понимание закономерностей этого развития, роли в нём революционных переворотов. Особенно новым и важным аспектом концепции Т. Куна является обнаружение социокультурной обусловленности научного познания, социально-психологических мотивов и способов организации научных сообществ.

Очевидно, что поскольку, согласно Т. Куну, рост научного знания происходит в фазе нормальной науки, в которой усилия исследователей направлены главным образом не на опровержение основополагающей теории, а, напротив, на его расширение за счёт убеждения в истинности такой теории, теории-парадигмы, в то время как научные революции не кумулятивны, т.е. не служат *росту* научного знания, постольку концепция Т. Куна противостоит фальсификационистской концепции роста научного знания К. Поппера. Фальсификационизм К. Поппера, как это отмечалось выше при рассмотрении его философии науки, действительно, уязвим. Т. Кун даёт новые аргументы в пользу того мнения, что идея центральной роли принципа фальсификации в росте научного знания является не столько отражением процессов динамики в реальной науке, сколько идеалом самого К. Поппера.

Правда, едва ли можно признать, что альтернатива концепции Поппера, в той форме, в какой она предстаёт в концепции Куна, является в полной мере убедительной. Концепция Т. Куна, в свою очередь, вполне справедливо, думается, подвергается критике многими философами и историками науки, прежде всего, именно за то, что в ней проводится идея антикумулятивистской природы научных революций или, иначе говоря, идея несоизмеримости старых и новых фундаментальных теорий. Мы ранее уже упоминали, например, что физика, основанная на теории относительности А. Эйнштейна, явившаяся революцией в физике, тем не менее, не является полным разрывом с физикой, основанной на механике И. Ньютона. Последняя, вместе со всеми её достижениями, вошла в состав первой в качестве особого, предельного случая, что подчёркивал и сам основатель новейшей физики А. Эйнштейн.

Минуя рассмотрение многих других критических замечаний в адрес концепции Т. Куна, выскажем ещё только одно – но самое, на наш взгляд, существенное. Кун держит в поле зрения то обстоятельство, что фундаментальные научные теории – парадигмы по Куну – опираются на определённые философские, метафизические основания. Но каковы же особенные метафизические основания его собственного учения, этого он не

раскрывает сколько-нибудь явно и основательно. Поэтому, как и в отношении концепции И. Лакатоса, остаётся не вполне ясным, в чём же заключается *философский* характер концепции Т. Куна. Более очевидно, что концепция динамики науки Т. Куна, представляет собой научную концепцию – социологическую и социально-психологическую.

11.5. Философия науки П. Фейерабенда

Пол (Пауль) Карл Фейерабенд (1924 – 1994), учёный, философ и методолог науки. Родился и жил в юные годы в Вене, в период начавшегося в 1938 г. аншлюса Австрии Германией учился в Венском университете. В 1942 г. после окончания университета был направлен на исполнение трудовой повинности в Германии и Франции. Отбыв трудовую повинность, в том же году поступил добровольцем в офицерскую школу в Австрии. Учился там без старания, оставался на повторный курс как неуспевающий, надеясь, что война закончится раньше, чем он станет офицером. Эта надежда не оправдалась. С декабря 1943 г. служил на Восточном фронте лейтенантом, был награждён орденом Железный крест. Во время отступления гитлеровских войск под натиском Красной армии получил ранение, всю последующую жизнь ходил на костылях. В разные годы жил в Англии, США, Новой Зеландии, Италии, Швейцарии. С 1958 по 1989 год – профессор философии в университете Беркли, Калифорния, США. В своём творчестве критически переосмысливает идеи критического рационализма К. Поппера, концепции Т. Куна и И. Лакатоса. Испытал влияние марксизма (через австрийского философа-марксиста В. Холличера) и неомарксизма Франкфуртской школы (Т. Адорно, М. Хоркхаймер, Г. Маркузе, Э. Фромм и др.). Основные работы: «Против метода», «Наука в свободном обществе», «Прощай, благоразумие» (в другом переводе – «Прощай, разум»).

В книге «Против метода. Очерк анархистской теории познания» П. Фейерабенд формулирует тезисы («набросок основных рассуждений») своей трактовки сути науки. Опираясь на эти тезисы и привлекая некоторый материал их обоснования, который даёт в упомянутой книге П. Фейерабенд, изложим основные положения его философской концепции науки. При этом курсивом выделим термины, особенно характерные для концепции Фейерабенда.

Исходным является утверждение Фейерабенда, что наука по своей сути есть анархистское предприятие и этот её образ более гуманен и прогрессивен, нежели представления о науке, предполагающие, что в ней царят закон и порядок. Далее он развивает своё видение сути науки в ряде положений.

Анархистская суть науки подтверждается, как полагает Фейерабенд, анализом конкретных исторических событий в ней и анализом вообще отношения между всякой идеей и действием. Из этого анализа должно быть видно, настаивает он, что только принцип *допустимо все* (anything goes) не препятствует прогрессу. Так, в науке оказываются возможными гипотезы, противоречащие эмпирически подтвержденным теориям или обоснованным экспериментальным результатам. Т.е. наука развивается не только на пути использования метода индукции, но и *контриндуктивно*. Условие *совместимости* (consistency), требующее логической согласованности научных гипотез с ранее признанными теориями, неразумно, поскольку сохраняет более старую, но не лучшую теорию. Гипотезы, даже если они противоречат эмпирически подтвержденным теориям, оправданы, поскольку посредством них обнаруживаются факты, которые не могут быть обнаружены никаким иным способом. *Пролиферация* (англ. – размножение)

разнородных теорий является фактором развития науки, а унификация (согласованное единообразие) ослабляет критическую силу науки и представляет опасность для свободного развития человека. Не существует идей, какими бы устаревшими и абсурдными они не были, которые не способствовали бы познанию мира. В науке конденсируется и используется для совершенствования всех и каждой из её теорий вся история мышления без изъятия, т.е. конденсируются и используются и те идеи, которые к настоящему моменту представляются устаревшими и абсурдными. Даже политическое влияние на науку может быть полезным – полезным для преодоления её претензии на утверждённое ею же мнение о своём превосходстве над другими формами познания.

Ни одна научная теория, думает Фейерабенд, не согласуется со всеми известными в данной области фактами, но это не всегда недостаток. Столкновение теории с фактами может являться показателем прогресса и происходить из попытки обнаружить принципы, которые лишь неявно содержатся в привычных интерпретациях наблюдений. Например, Г. Галилей в подтверждение гелиоцентристской теории Н. Коперника выделяет среди фактов, имеющих так называемые *естественные* интерпретации, с помощью которых приверженцы аристотелевской физики обосновывали неподвижность Земли (т.е. геоцентристскую астрономию) такие факты, естественные же интерпретации которых, на самом деле, опровергают геоцентризм и, напротив, подтверждают теорию Коперника. Речь у Фейерабенда идёт о том, что неподвижность Земли обосновывается, в частности, с помощью «естественной интерпретации» в виде ссылки на общезначимое восприятие падения тела как его падения по прямой линии, перпендикулярной к поверхности Земли, но не по кривой линии, по которой тело якобы должно было бы падать, если бы Земля двигалась. Галилей же защищал теорию Коперника указанием на то, что отмеченная «естественная интерпретация» опровергала бы эту теорию, если бы прямая, перпендикулярная траектория падения тела, визуально фиксировалась не по отношению к визуально наблюдаемым вещам на Земле, а по отношению к Солнечной системе в целом, как это предполагается учением Коперника. При этом необходимом условии указанная «естественная интерпретация» не опровергает, а подтверждает учение Коперника. Продолжая рассмотрение упомянутого примера, можно видеть, что новые естественные интерпретации образуют новый теоретический язык наблюдения. Но произошедшее изменение заметить непросто, подмечает Фейерабенд, поскольку прежнее состояние как бы заслоняется новыми интерпретациями. Тем не менее, новые интерпретации включают радикально новые моменты – в случае приведённого примера это идея относительности всякого движения и закон круговой инерции. Теоретические трудности, вызванные указанным изменением, разрешаются сначала с помощью гипотез *ad hoc*. Такие гипотезы являются не только паллиативными, но играют и положительную роль, указывая направление дальнейших исследований.

Фейерабенд указывает, что кроме новых естественных интерпретаций Галилей, обосновывая теорию Коперника, изменяет также характер чувственных восприятий, необходимых для формирования новых фактов: не согласующиеся с нею факты он устраняет путём их замены данными восприятия, возможного благодаря применению телескопа. Хотя при этом Галилей и не даёт теоретического обоснования своей уверенности в истинности наблюдательных данных, получаемых с помощью телескопа, в отличие от данных, фиксируемых невооружённым глазом. Уверенность в истинности фактов, получаемых с помощью телескопа, первоначально не была обоснована и характером самого восприятия небесных тел посредством телескопа, поскольку зрительные образы наблюдаемых объектов были смутными и неопределёнными, представлялись искажением того, что виделось невооружённым глазом. Причём единственная теория, претендовавшая на то, чтобы объяснить, как возникают истинные образы восприятия небесных тел посредством телескопа, а, значит, претендовавшая и на то, чтобы позволить отделять эти истинные образы от оптических телескопических иллюзий, была опровергнута простой проверкой. Имеется в виду теория И. Кеплера, разработанная в первом приближении в 1604 г., а полностью в 1611 г. Согласно этой теории, каждая точка объекта истинным образом наблюдается в телескоп в месте пересечения лучей, исходящих из обоих глаз, воспринимающих данный объект. Но эта теория опровергается, как считает П. Фейерабенд, тем, что видимый в увеличительном стекле образ объекта, находящегося вблизи, в зависимости от изменения расстояния между ним и глазом, либо кажется расположенным ближе, чем на самом деле, либо «уносится» в бесконечность.

Кроме, в общем, сомнительных фактов, которые для подтверждения теории Коперника Галилей добывал посредством телескопа, дававшего образы небесных тел, истинность которых не была обоснована ни теоретически, ни отчётливостью самих этих образов как образов чувственного восприятия, имелись, – продолжает Фейерабенд, – и такие факты, добываемые Галилеем с помощью телескопа, которые, казалось бы, явно говорили в пользу теории Коперника. Так, Коперник рассчитал, что планеты Марс и Венера приближаются и отдаляются от Земли на расстояния, относящиеся приблизительно как 1:6 и 1:8 соответственно. Этому должны соответствовать, как рассчитал после Коперника уже сам Галилей, изменения яркости Марса и Венеры на доли 1:40 и 1:60 соответственно. Однако результаты наблюдений невооружённым глазом заметно расходились с этим теоретическим предсказанием: они регистрировали намного меньшие изменения яркости. Когда же Галилей применил для наблюдения изменений яркости планет телескоп, то регистрируемые изменения оказались близкими к тем, которые следовали из теории Коперника. Между тем, по мнению Фейерабенда, такое подтверждение Галилеем учения Коперника не опирается на внутреннюю теоретическую состоятельность учения Коперника, ведь именно как теория оно было весьма несовершенно. Это

подтверждение не опирается и на обоснованность убеждения в том, что телескоп даёт лучшее отображение яркости планет, ибо вопрос о причинах того, почему телескоп может давать лучшее, чем невооружённый глаз, отображение яркости планет, Галилеем даже не ставится. Решающую роль в утверждении Галилея, что наблюдение яркости планет в телескоп подтверждает учение Коперника, играет лишь сама по себе указанная гармония между показаниями телескопа и теорией Коперника. Т.е., как полагает Фейерабенд, в данном случае на самом-то деле сомнительная теория подтверждается сомнительным же фактом.

Но если галилеевское обоснование гелиоцентрической теории всё-таки было принято специалистами и публикой вопреки тому, что оно не было состоятельным ни в теоретическом, ни в эмпирическом плане, то, как же это удалось? Фейерабенд полагает, что это произошло исключительно благодаря стилю и технике убеждения, которыми в совершенстве владел Галилей, а также благодаря тому, что он писал на итальянском, а не на латинском языке и обращался к людям, выступавшим против старых идей и канонов обучения. Обобщая вывод из проведённого им анализа защиты Галилеем гелиоцентрической теории, Фейерабенд утверждает, что подобные галилеевским приёмам «иррациональные» методы защиты взглядов и теорий в науке необходимы вследствие «неравномерного развития» (К. Маркс, В. И. Ленин) её различных аспектов. Коперниканский гелиоцентризм и другие существенно значимые взгляды и идеи науки Нового времени получили право на жизнь только благодаря тому, что в период их возникновения «разум молчал».

Настаивая на том, что способ утверждения той или иной позиции, который он продемонстрировал на примере защиты Галилеем гелиоцентризма («метод Галилея»), является универсальным, Фейерабенд заявляет, что данный метод применим и для решения проблем в других областях, а не только в астрономии. Например, говорит Фейерабенд, этот метод можно применить к решению активно обсуждавшейся в философской литературе на момент написания им его книги философской проблемы соотношения психического и телесного. Чтобы решить эту проблему в пользу позиции материализма в противоположность традиционному (идушему от Р. Декарта) дуалистическому решению, нужно действовать подобно Галилею: «искать новые естественные интерпретации, новые факты, новые грамматические правила, новые принципы, которые могут поддержать материализм, а затем сравнить системы *в целом* – материализм с его новыми фактами, правилами, естественными интерпретациями и принципами, с одной стороны, и дуализм вместе со старыми «формами жизни» – с другой».

Рассмотренный материал и выводы, к которым он пришёл, заставляют, считает Фейерабенд, отказаться от различия процедур выдвижения гипотезы и её обоснования и, соответственно, – от различия терминов наблюдения и теоретических терминов, как различий, не играющих никакой роли в практике научных исследований. Закрепление же этих

различений будет иметь, предрекает он, отрицательные последствия для прогресса науки. Предыдущий анализ показывает, подчёркивает Фейерабенд, что концепция «критического рационализма» К. Поппера не адекватно отображает реальный процесс развития науки и её влияние является вредным для науки. В реальной науке не соблюдаются стандарты критического рационализма, в которых Поппер видит суть научного познания и фактор, обеспечивающий рост научного знания. Рассмотренный Фейерабендом материал и выводы из него опровергают установку попперовского рационализма, согласно которому рациональным обсуждением являются попытки критиковать, а не доказывать что-либо или показывать вероятность чего-либо; который требует развивать свои идеи так, чтобы они оказывались критикуемыми, требует не защищать их, а выявлять слабые места и устранять, как только такие места обнаружатся. Опровергается также сформулированный Поппером стандарт научной рациональности: содержание новой теории должно быть шире, чем содержание прежней, так как более широкое содержание более уязвимо для критики. Опровергается, что гипотезы *ad hoc* отбрасываются. Опровергается, что создание новой теории начинается с осознания проблемы в рамках старой теории, состоящей в несоответствии теоретических ожиданий фактам, что затем обязательно следует решение данной проблемы и, наконец, – попытки критики возникшей теории. В связи с несогласием с концепцией Поппера по вопросу о формировании новых теорий Фейерабенд высказывает мнение, что создание новых теорий зависит не столько от осознания проблемы, сколько от нашей любознательности, от склонности к игре и др. Критику попперовского рационализма Фейерабенд использует для подтверждения ранее намеченного вывода, что наука вообще не руководствуется только разумом, но в ней, в её развитии даёт о себе знать и иррациональное начало. Это значит, по Фейерабенду, что спор между наукой и мифом не принёс победы ни одной из сторон, из чего следует, что наука, в соответствии с её сутью, «требует анархистской эпистемологии».

Из критики критического рационализма Поппера Фейерабенд выводит также мысль, что вообще сугубо рационалистическое понимание науки не желательно и с точки зрения идеала гуманистического общества. Сугубо рационалистическая трактовка науки равнозначна деспотизму разума в ущерб любви и счастью. Анархистское понимание науки не только верно отражает её суть, но и, по убеждению Фейерабенда, отвечает идеалу гуманизма.

Философия науки, хотя и неявным образом, идёт, по мнению Фейерабенда, к признанию анархической природы науки. Особенно значительный шаг в этом направлении он усматривает в концепции И. Лакатоса. Концепция научно-исследовательских программ как формы развития науки представляет собой, по Фейерабенду, «замаскированный анархизм», поскольку тот тип рациональности, который подразумевается данной концепцией, так расширяет представление о рациональности, что

рациональность науки оказывается невозможным отделить от иррациональности. Так, Лакатос утверждает, что сосуществование конкурирующих старой и новой теории в рамках общей исследовательской программы объясняется тем, что быстрое устранение старой теории не рационально по причине того, что она может после периода упадка обрести ресурсы для последующего подъёма. Но это сугубо предположительное, гадательное заключение, которое только условно, только принимая на веру утверждение о рациональной трактовке им науки, можно признать по-настоящему рациональным. Вырождающаяся научно-исследовательская программа, как это должно следовать из концепции Лакатоса, отбрасывается не потому, что учёные, придя к выводу о том, что её содержание, т.е. совокупность подтверждающих её и объясняемых ею фактов, регрессирует, обоснованно от неё отказываются. А потому, что её перестают поддерживать социальные учреждения, легитимирующие и финансирующие научные исследования. Поскольку такой способ выбора научно-исследовательских программ является способом реализации стандартов сравнения их (программ) содержания в современном обществе, постольку и при сравнении современной науки с аристотелевскими физикой и астрономией («аристотелевская наука» по выражению Фейерабенда), с мифом, магией, религией и т.п. современное общество предпочитает науку и выбраковывает как неадекватные, как «вырождающиеся», эти другие формы познания. Но это не рациональная, а социальная селекция форм познания.

И это притом, что стандарты сравнения содержания теорий (научно-исследовательских программ, тех или иных комплексов представлений, форм познания мира) не всегда применимы в принципе. Содержание некоторых теорий *несравнимо* (несоизмеримо), поскольку между их содержанием оказывается невозможным установить ни одного из обычных логических отношений (включения, исключения, пересечения). Несравнимо, говорит Фейерабенд, – содержание научных теорий и мифов, несравнимо между собой и содержание различных, «наиболее развитых, наиболее общих и, следовательно, наиболее мифических» отраслей самой науки.

Таким образом, как это выходит у Фейерабенда, наука, в противоположность тому, что допускает философия науки, не так уж далеко ушла от мифологии. Наука лишь одна из форм мышления, культивированных человечеством; притом не обязательно лучшая. Она является идеологией, которая представляется наиболее совершенной формой отражения мира только в силу укрепляемой современным обществом и государством предвзятости мнений, вытекающей из некритического отношения к действительным преимуществам и ограничениям научного познания. Но выбор той или иной идеологии должен быть делом самого человека, каждого индивида. Поэтому, – призывает Фейерабенд, – необходимо добиваться того, чтобы отделение государства от церкви в современном обществе было дополнено отделением государства также и от науки. Лишь в этом случае удастся создать поистине гуманистическое общество.

Комментируя трактовку П. Фейерабендом науки и научного метода (на самом деле – методологии индуктивизма как способа формирования эмпирического базиса и эмпирических обобщений, составляющих основания научных теорий, и дедукции как способа их развития), нужно сказать, что свой скептицизм в отношении рациональности и обоснованности научного знания сам он находит нужным именно обосновывать и именно посредством того самого научного «метода», который он считает неработающим в реальной науке. Т.е. он изыскивает факты, обобщение которых должно подтвердить его вывод об эмпирической и теоретической необоснованности научных теорий. Тем самым он уже, по крайней мере – косвенно, обесценивает свой скептицизм.

Но мы не думаем, что и по существу скептическое отношение к научной рациональности обосновано Фейерабендом убедительно. Основной материал для проведения мысли о том, что развитие науки зависит не от применения определённого «метода», т.е. не от применения методологии индуктивных обобщений фактов и дедуктивных выводов и предсказаний («метод», дескать, может быть каким угодно), а исключительно будто бы внешними и, по сути, не относящимися к науке как таковой обстоятельствами и факторами, Фейерабенд извлекает из ситуации защиты Г. Галилеем гелиоцентрической теории Н. Коперника. Галилей, согласно Фейерабенду (повторим сказанное выше), утвердил в науке теорию Коперника будто бы за счёт пропагандистских усилий, а не за счёт её подтверждения фактами, что было невозможно как по причине внутренней несостоятельности данной теории, так и по причине того, что наблюдательные данные Галилея не являлись надёжными в силу несовершенства телескопа. Между тем, эти претензии Фейерабенда к Галилею неуместны, поскольку галилеевский вклад непосредственно в развитие научной гелиоцентрической теории не был решающим и потому Галилей и не мог утвердить в науке какими бы то ни было средствами теорию Коперника. (Напомним, что указанная ситуация и в целом тема утверждения научной гелиоцентрической системы освещается в нашем учебном курсе в материале лекций 8, 9, 10). В качестве научной гелиоцентрической теории полностью утвердилась лишь после устранения существенных недостатков теории Коперника – представления о круговых орбитах движения тел Солнечной системы (в чём Коперник сохранял зависимость от аристотелевско-птолемеевской астрономии с её геоцентризмом) и отсутствия достаточных физических оснований для построения научной астрономии. Решающую роль в утверждении научной гелиоцентрической теории сыграло открытие И. Кеплером эллиптической формы орбит планет и физика (механика) И. Ньютона, вполне обеспечившая её научные физические основания. Теория Коперника может быть квалифицирована как становящаяся научная теория, поскольку она была важным шагом в формировании научной астрономии. Главный вклад в Галилея в становление науки состоял в его физических открытиях (закон

равенства скоростей падающих тел независимо от их веса, принципы инерции и относительности и др.) и в разработке в целом теоретических контуров научной физики и методологии научного исследования («метода», по Фейерабенду). Что касается непосредственно астрономии, то здесь он действительно не продвинул вперёд теорию Коперника. Но, в общем, он и не защищал теорию Коперника в её подробностях (круговые орбиты планет, эксцентр и эпициклы и др.), он защищал сам принцип гелиоцентризма. Что вполне соответствовало рационально решаемой задаче научной астрономии. Безусловно, важным вкладом в астрономические исследования послужило пионерное использование Галилеем телескопа для расширения базы наблюдательных данных, в том числе и для получения таких данных, которые невооружённым глазом получить вообще невозможно. Фейерабенд обращает внимание на то, что Галилей заблуждался относительно разрешающих возможностей телескопа, преувеличивая их; вносил произвольность в графическую передачу образов небесных тел, воспринимаемых через телескоп и т.п. Но как бы то ни было, неоспоримо то, что, в конце концов, именно наблюдения небесных тел в телескоп, энтузиастом которых был Галилей, стали основным способом формирования эмпирического базиса научной астрономии. (Напомним, что более подробный материал, относящийся к вопросу о процессе становления научной гелиоцентрической астрономической теории, содержится в наших лекциях №-№ 8, 9, 10).

То, как Фейерабенд использует анализ ситуации борьбы Галилея за гелиоцентризм в астрономии для подтверждения мысли, что наука не более рациональна, чем миф; что в науке годятся любые средства выдвижения и оправдания теорий («допустимо всё»); что в науке имеет место феномен пролиферации теорий любой ценой; и т.п., это вообще характеризует его «метод» дискредитации «метода» в науке. Выбирается какой-нибудь фрагмент из истории науки, подходящий для целей «метода» Фейерабенда в силу ещё не утвердившейся в данный промежуток времени определённой научной теории; акцентируются типичные для этого времени моменты теоретического и эмпирического «разброда и шатаний» и из соответствующих фактов строится обобщающий образ будто бы анархистской науки. Если бы Фейерабенд выделял целостные периоды развития научных теорий, т.е. периоды от формирования гипотезы до её полного утверждения в качестве научной теории, то показать, что его «метод» срывает, едва ли удалось бы хоть сколько-нибудь убедительно.

Вместе с тем правомерно заключить и то, что анархистская концепция науки П. Фейерабенда выросла из тех квазирешений проблем существования науки и развития научного знания, которые накопились в традиции постпозитивистской философии науки. В этом отношении фейерабендовский образ науки явился суммой тех черт образа науки, которые так или иначе уже наличествовали в концепциях Поппера, Куна, Лакатоса и которые эти авторы вместе с их последователями не распознали в фейерабендовской, так сказать,

«сумме философии науки», приняв её лишь за эпатажную выходку. В самом деле, разве попперовское утверждение о том, что научные теории возникают (т.е. и вообще наука возникает, ибо она не существует иначе, чем в форме совокупности научных теорий) безотносительно к эмпирическому базису и индуктивным обобщениям, исключительно из неведь откуда или из откуда угодно берущихся гипотез, не воспроизводится в фейерабендовском тезисе о том, что научное знание возникает из чего угодно, но только не из теоретических положений, обоснованных фактами? Разве фейерабендовский релятивизм в трактовке характера научного знания не совпадает с релятивистской тенденцией фаллибилизма Поппера, доходящей до утверждений, что научные теории в принципе ошибочны и что какие бы строгие проверки они не проходили, вероятность их истинности остаётся равной нулю? Разве фейерабендовское убеждение в несопоставимости теорий, в том числе – научных теорий, не совпадает с идеей Куна о несоизмеримости парадигм? А разве не справедливо хотя бы в известной мере то, что Фейерабенд квалифицирует концепцию научно-исследовательских программ Лакатоса как замаскированный анархизм в трактовке научного знания? На все эти вопросы приходится отвечать утвердительно.

Конечно, нельзя согласиться с фейерабендовским *гносеологическим* приравнением науки и т.наз. «аристотелевской науки», как именует Фейерабенд аристотелевскую физику и аристотелевско-птолемеевскую астрономию. «Аристотелевская наука» представляет собой не научное, а преднаучное знание (см. в настоящих лекциях разделы 4.3; 5.4). Тем более, нельзя согласиться с *гносеологическим* приравнением науки и таких принципиально отличных от неё типов познавательной деятельности как мифология и религия, которое пытается мимоходом «обосновать» Фейерабенд (см. о мифологии и религии как типах мировоззрения в лекциях раздел 1.3). Но нельзя не заметить, что и в этом плане взгляды Фейерабенда имеют почву в состоянии постпозитивистской философии науки, которая, как это отмечалось выше при рассмотрении учений постпозитивистов, так и не решила основательно и последовательно поставленную ею самую задачу демаркации науки и других видов познания.

Думается, что решение проблемы демаркации науки и других видов познания должно основываться на глубоко, т.е. метафизически, продуманной философской позиции. Однако философия науки П. Фейерабенда продолжает ту линию вырождения метафизического плана концепций науки, которая характерна для постпозитивистской философии науки после К. Поппера и что мы отмечали при рассмотрении концепций И. Лакатоса и Т. Куна. Поэтому и концепция науки П. Фейерабенда является не столько собственно философской, сколько социокультурной концепцией.

Но анархистская трактовка науки увязана у П. Фейерабенда с произвольным видением также и социокультурной реальности в целом. Это видение, на наш взгляд, тоже не выдерживает никакой критики. Призывать,

руководствуясь будто бы идеалом гуманизма, как это делает Фейерабенд, к отделению от государства вслед за церковью также и науки, это, во-первых, значит игнорировать природу современной, т.е. «большой», науки, которая без поддержки и патронажа государства существовать просто не способна (см. в лекциях раздел 2.3). Во-вторых, это значит придерживаться явно неадекватной трактовки идеала гуманизма. Действительно, гуманизм не может состоять в некоей «свободе» от науки, что невозможно в современном обществе, ибо наука в нём является не просто способом удовлетворения познавательного любопытства, которое можно было бы удовлетворять и как-то по-другому. Наука в современном обществе является одним из важнейших факторов его жизнедеятельности: «производительной силой», по определению К. Маркса. Гуманизм в рассматриваемом отношении может состоять только в справедливом распределении в обществе тех благ, которые производятся посредством развития и применения науки. Но чтобы это оказалось возможным, надо не «освободиться» от науки, а переустроить общество на справедливых, иначе говоря – социалистических, началах. Обходя такое понимание гуманизма стороной, П. Фейерабенд демонстрирует лишь то, что влияние марксизма на его социальную и исследовательскую позицию – чем он чуть ли не открыто гордится – на деле является поверхностным. И что упоминание им в тех или иных контекстах имён Маркса и Ленина служит скорее не делу, а безобидному эпатажу буржуазной публики.

Концепция науки П. Фейерабенда имеет, конечно же, и положительное значение. В содержательном плане важно то, что Фейерабенд показывает – пусть и абсолютизируя этот аспект динамики научного познания, – что прогресс науки пробивает себе дорогу не иначе, чем через заблуждения, курьёзы, отступления и зигзаги, а не является прямолинейным и всегда неуклонным восхождением к всё более высоким и глубоким истинам. Также представляется резонной центральная идея его концепции – идея пролиферации теорий как способа прогрессирования научного познания. Конечно, опять-таки при условии снятия фейерабендовской абсолютизации момента произвола, имеющего место при выдвижении теорий, альтернативных – если воспользоваться куновским термином – парадигмальной теории. На самом деле, в науке всегда выдвигаются теории, альтернативные господствующим и, по меркам данного этапа и данной отрасли знания, вполне состоятельным теориям; конкуренция всех наличных теорий является движущей силой общего прогресса научного познания. Но число теорий, всерьёз участвующих в этой конкуренции, всё-таки ограничено, а не безбрежно, как получается у Фейерабенда. И «серьёзные» альтернативные теории всегда имеют основания в тех или иных недостатках парадигмальных теорий, а не выдвигаются по чистому произволу авторов. Так, если обратиться к тому же периоду становления научной астрономии, к которому особенно любит обращаться Фейерабенд, то этот период начинается с того, что на смену старой парадигме в виде птолемеевской геоцентрической

системы шла парадигма гелиоцентрической системы Коперника. Вскоре была выдвинута теория, альтернативная коперниковской системе. Но известна, судя по всему, лишь одна такая альтернативная теория, которая некоторое время всерьез конкурировала с теорией Н. Коперника – это теория Тихо Браге, согласно которой Солнце вращается вокруг Земли, а остальные планеты – вокруг Солнца (см. в лекциях раздел 8.4).

Пожалуй, по-своему, в соответствии с логикой «аргументов от противного», важное положительное значение следует придавать даже и тем, обозначенным выше, недостаткам концепции науки П. Фейерабенда, которые совпадают с недостатками других постпозитивистских концепций. В этом отношении концепция Фейерабенда ярко высвечивает общее, далёкое от удовлетворительного, состояние философии науки, показывая те направления, в которых следовало бы в первую очередь развивать философские исследования науки.

Тема 12. О специфике социально-гуманитарных наук.

- 12.1. Проект научного обществознания в позитивизме О. Конта
- 12.2. Тема особенностей социальных и гуманитарных наук в классическом марксизме
- 12.3. Специфика «наук о духе» в «философии жизни» В. Дильтея
- 12.4. «Науки о духе» или «науки о культуре» в неокантианстве В. Виндельбанда и Г. Риккерта
- 12.5. Социальные науки и «науки о культуре» в неокантианской «понимающей социологии» М. Вебера
- 12.6. Трактровка специфики социальных наук в феноменологической «понимающей социологии» А. Шюца
- 12.7. Проблема специфики социально-гуманитарных наук в структурной антропологии К. Леви-Строса
- 12.8. Специфика гуманитарного научного познания в философской герменевтике Х.-Г. Гадамера
- 12.9. О специфике социально-гуманитарных наук: попытка концептуального осмысления историко-философского опыта

12.1. Проект научного обществознания в позитивизме О. Конта

В первой половине 19 века родоначальник позитивизма О. Конт (1798 – 1857) выдвинул замысел создания (как им подразумевается, всеобъемлющей)

науки об обществе – социологии (Конт изобрёл и сам термин *социология*). Работа «Социология» составляет первый том его шести томного сочинения «Система позитивной философии» (годы издания: 1830 – 1842). Социология, по Конту, должна строиться в соответствии с образцовым естественнонаучным знанием, ещё точнее – с физикой; иное название, которое он даёт социологии – *социальная физика*. Первый раздел социальной физики – *социальная статика*, призванная изучать функционирование социальных институтов (семью, государство, церковь). Второй раздел – *социальная динамика*, назначение которой состоит в изучении хода социального прогресса. Здесь и идёт речь о самом известном сюжете, заимствованном Контом у его учителя К.А. Сен-Симона, – «законе трёх стадий» прогресса общества: теологической (от начала истории человечества до 1300 г.), метафизической (1300 – 1800 гг.), позитивной (научной) (после 1800 г.). Из предполагаемого социологией Конта образа общества вытекает, что социология должна взять из естествознания такие методы исследования как наблюдение, эксперимент и сравнительный анализ. Эта методология, нацеленная на получение эмпирически обоснованного знания об обществе, является с очевидностью необходимым шагом в обеспечении его научности.

Это, впрочем, шаг необходимый, однако, сам по себе, совершенно недостаточный. Недаром социология Конта осталась не реализованным проектом научного исследования. Созданный им образ общества справедливо расценивается научным сообществом как пример не столько серьёзного научного достижения, сколько забавного раритета из истории становления научного социально-гуманитарного познания. В целом ненаучный характер контовского образа общества виден хотя бы из очевидных, мягко говоря, «приблизительности» хронологии тех же «трёх стадий» и надуманности идеи ментальных доминант этих «стадий». Особенно же очевиден ненаучный характер его социологии из того, что её итоговый третий раздел, названный Контом «социальной политикой», оказывается обоснованием тезиса о необходимости превращения во благо человечества «позитивной философии» в общечеловеческую религию. Религия – то, что человечество на «позитивной» стадии будто бы оставило окончательно в прошлом, вдруг вновь должна выступить светочем прогресса. Нельзя не заметить, что одна из важнейших причин банкротства контовского проекта науки об обществе – попытка исключить метафизику, а именно теоретическое видение мира, лежащего за пределами эмпирической данности, из исследовательского арсенала обществознания. Эта попытка исключения метафизики на деле обернулась у Конта самой дурной метафизикой: безосновательной квазитеоретической конструкцией истории общества. Неудача контовской попытки создать научную социологию путём полного разрыва с метафизикой, т.е. – с ядром философии, является подтверждением, так сказать, от противного того, что уже говорилось выше. А именно, того, что, во-первых, социально-гуманитарные науки обладают спецификой сравнительно с естественными науками. И, во-вторых, эта

специфика в том, прежде всего, и состоит, что в качестве научного социально-гуманитарное познание может выступать только благодаря сочетанию с философским видением человеческого мира.

Ещё одна важная причина не научности социологии Конта состоит в её идеологическом характере. Причём даже своего рода достоинством позиции Конта в этом отношении, в отличие от большинства других, более поздних авторов, изолирующихся в сокрытии своего идеологизма, является то, что он до наивности откровенный буржуазный идеолог. Он прямо заявляет, что его работа направлена на сохранение существующей социальной системы и против попыток её изменения революционным путём. Очень показательным его обращение к российскому императору Николаю I в связи с отправлением ему труда «Система позитивной философии». Конт, сторонник республиканского правления, пишет царю: «Государь, философ, неизменно придерживающийся своих республиканских убеждений, посылает одному из неограниченнейших в настоящее время правителей систематическое изложение плана человеческого возрождения, как социального, так и умственного. Но такое обращение нетрудно понять, если принять во внимание некоторые особенные обстоятельства. Именно этот философ, начиная с первых решительных шагов, с 1822 года, постоянно боролся против верховенства народа и равенства, боролся во имя прогресса более решительно, чем любая ретроградная школа. С другой стороны, этот самодержец, со времени восшествия на престол в 1825 году, никогда не переставал стоять во главе гуманного движения в своих обширных владениях, предохраняя их с мудрой твердостью от западноевропейских волнений». (Цит. по: Яковенко В. И. Огюст Контъ. СПб., 1998. Серия «Жизнь замечательных людей». С. 444 – 445).

К. Маркс поздно познакомился с творчеством О. Конта – в 1860-х гг. К тому времени два учения, позитивизм и марксизм, были созданы параллельно и независимо друг от друга. Эти учения перекликаются в том отношении, что для обоих характерно признание науки, в том числе – социальной науки, как образцовой формы истинного познания. Но, как видно из одного, почти случайного отзыва К. Маркса, в котором он сопоставляет Конта с Гегелем, Маркс не может принять, по крайней мере, «голый», очевидно, – совершенно не философский, а потому «жалкий» и «дрянный» по познавательным результатам сциентизм Конта. В 1866 г. Маркс в письме Энгельсу сообщает: «Я штудирую теперь, кроме всего прочего, Конта, потому что англичане и французы так много кричат об этом субъекте. Их подкупает в нём энциклопедичность, синтез. Но по сравнению с Гегелем это нечто жалкое (хотя Конт превосходит его как специалист в области математики и физики, т. е. превосходит в деталях, ибо в целом Гегель бесконечно выше даже и здесь). И этот дрянный позитивизм появился в 1832 году!». (Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 31. С. 197).

12.2. Тема особенностей социальных и гуманитарных наук в классическом марксизме

Преимущество позиции К. Маркса (1818 – 1883) и Ф. Энгельса (1820 – 1895) в трактовке специфики социальных и гуманитарных наук проистекает из принципиально антиидеологического характера этой позиции. Это так, поскольку их учение является революционным по отношению к существующему капиталистическому обществу. Они не просто противостоят интересам господствующего класса – класса буржуазии, но, как коммунисты, вообще исходят из идеала бесклассового общества. Благодаря антиидеологической позиции они оказываются способными теоретически раскрывать отчуждённые формы человеческого бытия, проникая в сущностный план его исторического развития. М. Хайдеггер, один из самых выдающихся мыслителей двадцатого столетия, точно констатирует: «Поскольку Маркс, осмысливая отчуждение, проникает в сущностное измерение истории, постольку марксистский взгляд на историю превосходит другие исторические теории». (Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. М., 1993. С. 207).

Осмысление отчуждения и проникновение в сущностное измерение истории оказывается возможным благодаря открытию Марксом и Энгельсом позиции материализма в понимании истории человеческого мира. Но исследователи творчества К. Маркса, в том числе – и являющиеся марксистами, зачастую не учитывают, что проведение позиции материализма в понимании человеческой истории само имело условием следование принципу, который мы назвали бы принципом единства философской социологии и философской антропологии. Впрочем, объяснением отмеченного упущения является, на наш взгляд то, что и сами классики марксизма не вполне отрефлектировали данный аспект собственной теории.

Широко принято мнение, что первоначально марксизм возник в виде философско-антропологического учения. Как считается, это происходило в 1840-е гг., а главное сочинение этого «раннего» марксизма – «Экономическо-философские рукописи 1844 г.» К. Маркса. Философская версия «позднего» марксизма (с конца 1840-х гг. и до конца жизни классиков марксизма), согласно тому же мнению, – это версия философско-социологическая («философская антропология» и «философская социология» – это исследовательские по отношению к учению марксизма термины; сами Маркс и Энгельс не пользовались этими терминами применительно к своему учению; употребления слово «социология» они вообще избегают). Центральное сочинение, демонстрирующее будто бы ни в коем случае не философско-антропологический, но исключительно философско-социологический характер марксизма, – «Капитал».

Думается, однако, что двух разных «марксизмов» не было – философская антропология внутренним образом вошла в единство с

содержанием философской социологии Маркса и Энгельса. Без философского видения человека, его сущности классики марксизма не смогли бы понять и истолковать то, как возможно *развитие* общества, его революционное движение в перспективу коммунистического устройства. Вне единства с философской антропологией марксистская социология осталась бы лишь теорией *функционирования* общества, т.е. не далеко бы ушла от позитивизма. Но марксизм – это именно революционное учение, чем и предопределяется коренное отличие социологии марксизма от позитивистской социологии с её контрреволюционностью и апологией буржуазного строя.

Ядро социологической теории марксизма – теория экономических общественных формаций. Материалистическое понимание истории состоит в понимании того, что человеческая жизнь в целом определяется производством непосредственной, т.е. материальной жизни. В «Немецкой идеологии» К. Маркса и Ф. Энгельса говорится: «... мы должны, прежде всего, констатировать первую предпосылку всякого человеческого существования, а, следовательно, и всякой истории, а именно ту предпосылку, что люди должны иметь возможность жить, чтобы быть в состоянии «делать историю». Но для жизни нужны, прежде всего, пища и питьё, жилище, одежда и ещё кое-что. Итак, первый исторический акт, это – производство средств, необходимых для удовлетворения этих потребностей, производство самой материальной жизни. Притом это такое историческое дело, такое основное условие всякой истории, которое (ныне так же, как и тысячи лет тому назад) должно выполняться ежедневно и ежечасно – уже для одного того, чтобы люди могли жить». (Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 3. С. 26).

Производство материальной жизни, как показывают Маркс и Энгельс, всегда осуществляется определённым способом. Способ производства представляет собой диалектическое единство *производительных сил* и *производственных отношений*, т.е., с одной стороны, орудий или средств производства, а также навыков и способностей людей использовать данные средства производства, а, с другой стороны, отношений между людьми по поводу средств производства, среди которых, отношений, центральную роль играют отношения собственности. Способ производства есть *базис* общественной жизни людей. Тип базиса определяет тип *надстройки*: социальных институтов (прежде всего – политических) и форм сознания (право, мораль, искусство, философия, религия и др.). Диалектическое единство базиса и надстройки есть *экономическая общественная формация* – органически целостная форма общества, взятого во всей совокупности его существенных элементов, подструктур и отношений. Из сказанного понятно, что определённый тип базиса, т.е. способа производства, задаёт определённый тип экономической общественной формации. Типы способов производства и экономических общественных формаций имеют исторический характер, в них выражаются прогрессирующие ступени

развития человеческого общества. В трудах классиков марксизма мы находим различные типологии способов производства и общественных формаций. Наиболее развитые типологии: а) докапиталистическая – капиталистическая – коммунистическая формации; б) первобытно-общинная – рабовладельческая («античная») – феодальная – капиталистическая – (будущая) коммунистическая формации. Историческое развитие совершается в ходе разрешения противоречий между производительными силами и производственными отношениями, когда нарушается соответствие характера последних прогрессивно изменяющемуся уровню производительных сил. Разрешается данное противоречие в борьбе классов, т.е. социальных групп людей, занимающих различное, доходящее до противоположности, положение в системе производственных отношений, прежде всего, – в системе отношений собственности на средства производства. Это революционный процесс, его главной движущей силой выступают классы, лишённые собственности на средства производства и потому эксплуатируемые классами собственников этих средств. Это противоречие выступает основным общественным противоречием и при капиталистическом способе производства в капиталистической экономической общественной формации. Но при капитализме складываются предпосылки для того, чтобы его революционное ниспровержение завершилось созданием общества, в котором частная собственность на средства производства будет заменена общественной формой собственности. Иначе говоря, согласно учению К. Маркса и Ф. Энгельса, на смену капиталистической экономической общественной формации идёт коммунистическая формация. (См.: Маркс К. К критике политической экономии. Предисловие // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 13. С. 6 – 8).

Очень примечательное высказывание о марксистской социологии – имеется в виду, главным образом, непосредственно социология К. Маркса – в контексте её оценки и оценки состояния социологических теорий вообще находим в одной из работ современного финского логика и эпистемолога Г.Х. фон Вригта. «Т. Кун («Структура научных революций»), – замечает Вригт – сомневается в том, что социальные науки достигли той стадии, на которой происходит всеобщее признание парадигм, а также ниспровержение старых и признание новых парадигм, составляющих «научную революцию» <...>. Истина, вероятно, состоит в том, что в социологии не существует всеобщее признанных парадигм, и это та особенность, которая отличает ее от естествознания. Однако несомненно также, что *марксистская социология играет роль господствующей парадигмы*, хотя развитие марксистской науки свидетельствует о многочисленных попытках вырваться из-под власти парадигм. То, что марксисты называют «буржуазной «социологией», по-видимому, в большей мере включает в себя парадигмы, чем склонны полагать люди, воспитанные в рамках традиционного кумулятивистского представления о науке как постоянно растущем

теле фактов и теорий. Следовательно, есть основания говорить о существовании параллельных типов социологии (ср.: Löwith K. Max Weber und Karl Marx. I – II. – “Archiv für Socialwissenschaft und Socialpolitik” 67, 1932, S. 53). Они отличаются не столько в том, что придерживаются противоречащего друг другу понимания фактов, сколько в принимаемых парадигмах, в рамках которых даётся описание и объяснение фактов. В различиях парадигм отражается различие идеологий. Следовательно, «революции» в социологии – это следствие критики идеологии». (Вригт Г.Х., фон. Логико-философские исследования. Избранные труды. Пер. с англ. М. 1986. С. 238 – 239. Курсив мой – В. М.).

Г.Х. Вригт в цитированном высказывании справедливо констатирует, что социология К. Маркса является наиболее влиятельной социологической теорией. Впрочем, это справедливо и по отношению к теории Маркса в целом. Другое дело, что, как мы полагаем, сомнительно говорить о превосходящей другие социологические теории влиятельности социологии Маркса в той форме, в которой это делает Вригт, заявляя о марксистской социологии как об играющей роль господствующей *парадигмы*. Введённое Т. Куном понятие парадигмы (см. об этом в наших лекциях раздел 11.4) призвано фиксировать категорию образцовых *научных* теорий. Но социология К. Маркса, поскольку предполагается, что её ядром выступает теория экономических общественных формаций, представляет собой по преимуществу социально-*философскую* теорию. Не потому ли и сам Вригт вынужден в связи с квалификацией социологии Маркса как господствующей парадигмы уточнить, что «развитие марксистской науки свидетельствует о многочисленных попытках вырваться из-под власти парадигм»? Очевидно, именно потому, что в данном случае говорить о науке в смысле Т. Куна как раз и неуместно. Кун, как и другие постпозитивистские философы науки имеет в виду в качестве бесспорно науки научное естествознание. Поэтому с куновской позиции странной, мягко говоря, выглядела бы научная теория, пытающаяся положить конец власти парадигм: внутри науки парадигмы, как показывает Кун на материале естественных наук, неистребимы, ибо существуют независимо от чьей-либо воли, существуют, следовательно, как неременная и объективная характеристика науки. Но то, что «странно» для науки (нормативным идеалом которой выступают естественные науки), является «нормой» для философии, с присущей ей предельной рефлексивностью, а, значит, и с присущем ей критическим отношением к каким-либо «парадигмам».

Согласно Г.Х. Вригту, который в этом пункте отчасти, т.е. за исключением оценки социологии марксизма, разделяет мнение Т. Куна, что в социальных науках постольку «не существует всеобщих признанных парадигм», поскольку социальные науки до сих пор не достигли той стадии, на которой это окажется возможным. То есть,

подразумевается, что социальные науки не достигли той стадии зрелости, на которой находятся естественные науки. На наш же взгляд, дело к настоящему времени не в «недозрелости» социальных, шире – социально-гуманитарных, наук, а в их специфике. И, в первую очередь, в той именно специфике, что их теории, в отличие от теорий естественных наук, по необходимости должны включать в свой «состав» философские теории, или, иначе сказать, – непосредственно опираться на философские теории. Или, может быть, они должны опираться по крайней мере, на – если так можно выразиться – философские «теоретизации», философские «концептуализации». К примеру, социология как наука невозможна без непосредственной опоры на философско-социологическую «теоретизацию». Что и ведёт к тому, что в «философизированных» по необходимости социально-гуманитарных науках размывается парадигмальность в смысле Т. Куна.

Вригт, наконец, резонно замечает, что существуют «параллельные типы социологии». Но он видит причину этого в различиях «принимаемых парадигм», в чём, как он считает, «отражается различие идеологий». После того, что было нами сказано по поводу размытой парадигмальности социально-гуманитарного научного познания, понятно, что и в плане объяснения «параллельности» социологий «парадигмы» не причём. Эта «параллельность» объясняется просто различной философской ориентацией научных социологических теорий. Совсем не случайно зачастую говорят о тех или иных социально-гуманитарных научных теориях или даже об отдельных исследованиях, сопровождая их названия или темы уточнением их определённой философской принадлежности. Например, говорят о марксистской или феноменологической социологии, об экзистенциалистской психологии, о структуралистской лингвистике и др. По отношению же к естественнонаучным теориям подобная номенклатура совершенно неуместна. Что же касается роли идеологий в образовании «параллельных» научных социологий, то она вторична. Философские учения и течения могут выполнять идеологическую функцию, хотя, в принципе, она не свойственна философии. Эта возможность реализуется, когда вольно или невольно творцы и лидеры тех или иных учений или течений встают на защиту интересов господствующего класса. Например, изначально идеологизированным, как мы отметили, было учение О. Конта, идеологически мотивированными были неокантианские учения В. Виндельбанда и Г. Риккерта, М. Вебера, о которых будем говорить далее. Идеологизированность философской составляющей определяет и идеологичность соответствующих научных теорий. Кроме того, различимы и оттенки идеологических типов философских составляющих и соответствующих «параллельных» научных

социологий, (и вообще социально-гуманитарных научных теорий), проистекающие из того, интересы какой именно фракции господствующего класса эти идеологические типы выражают. Эти оттенки при капитализме разделяют идеологизированные теории на спектр от крайне левых (мелкобуржуазный экстремизм) до крайне правых (фашизм) пробуржуазных теорий.

И надо особо подчеркнуть, что социология К. Маркса – и лишь его и его последователей социология – стоит в указанном плане особняком, не относится к определяемому идеологическими различиями ряду «параллельных» социологий (вообще социально-гуманитарных теорий), поскольку, как уже говорилось, теоретическая позиция К. Маркса, как и Ф. Энгельса, принципиально антиидеологична. Это составляет предпосылку теоретической основательности философской социологии К. Маркса. И если, по словам Вригта, «революции» в социологии – это следствие критики идеологии», то, на самом деле, до сих пор известна только одна (без кавычек) революция в социологии – социология К. Маркса, в качестве науки непосредственно опирающаяся на его философскую социологию.

Собственно же теоретическое качество философской социологии К. Маркса определяется не только новаторством и эвристическим потенциалом её как таковой, но и, повторим, неразрывной взаимосвязью с философской антропологией.

Остановимся теперь на философско-антропологическом аспекте философского учения К. Маркса.

Карл Маркс продолжает и развивает философскую антропологию Людвиг Фейербаха (1804 – 1872). Исходной в антропологии Фейербаха является идея двойственности человеческой природы. С одной стороны, человек подобен всем иным живым существам, и как все они ограничен в возможностях проявления своей жизненной активности, смертен. Но с другой стороны, сущность человека является родовой сущностью, сущностью человеческого рода. В силу концентрации в человеке как индивидуальном существе свойств его рода, обладающего потенциально безграничной жизненной активностью, – он существо универсальное, неисчерпаемо многообразное, «бесконечное», «бессмертное» по своим задаткам, способностям и стремлениям к реализации себя в мире. Принципиальная новизна теории Фейербаха заключается в том, что «бесконечно-конечную» двойственность он впервые объяснил не как проистекающую из рационально непостижимой взаимно непроницаемой противоположности «бессмертной души» и «смертного тела», а как коренящуюся уже в особенностях его телесно-чувственной организации. Так, человеку как телесно-чувственному существу свойствен не только животный сексуальный инстинкт, но и любовь – бесконечное в себе чувство, связывающее его – и, прежде всего, именно через отношение полов – со всем человеческим родом. Любовь же, как

непосредственное телесно-чувственное проявление бесконечной в себе связи индивида с родом, образует содержание воли и выступает основанием всеобщности категорий разума – специфически человеческих способностей, благодаря которым человек существует в горизонте бесконечности и устремленности к идеалам благой жизни. Фейербах в понимании содержания воли полностью следует И. Канту. Воля это моральный долг, опирающийся на категорический императив: признание абсолютной ценности другого человека, других людей и предписание действовать так, чтобы человек никогда не был только средством, всегда был целью, и чтобы это могло быть законом для каждого. Однако, в отличие от постулирования Кантом трансцендентности источника универсальных потенций человека, Фейербах в этом не нуждается, поскольку он видит источник этих потенций в чувственно-телесной природе самого человека.

В соответствии с этим пониманием родовой универсальной сущности человека Фейербах подходит к раскрытию смысла основной религиозно-мировоззренческой категории, категории «бог». Отношение к своей собственной универсальной сущности выступает в виде отношения к воплощенной образными средствами абсолютно совершенной, благой личности – богу. То, что собственная «божественная» сущность человека отчуждается от него в образе внешнего ему абсолютного существа, Фейербах объяснил потребностью в хотя бы иллюзорном – путём перенесения устремлений человек к абсолютно благой жизни в гарантированную богом загробную райскую обитель – разрешении противоречия двойственной «бесконечно-конечной» природы человека в социальных условиях, не позволяющих адекватно его разрешать, реализуя свои универсальные задатки и стремления в действительной земной жизни. Церковь в свете этих представлений Фейербаха представляет собой институционализированный способ воспроизводства и трансляции религии как иллюзорного мировоззрения.

Маркс, благодаря соединению фейербаховской антропологии со своей философской социологией, развил антропологию в важных моментах, в свою очередь, значимых для социологии. Он обосновывает мысль, что источником универсальной сущности человека является особый, орудийно-преобразовательный способ жизнедеятельности («способ производства»), изначально предполагающий коллективный («общественный») образ жизни людей. Предметно-преобразовательное отношение людей к природе в процессе воспроизводства своей жизни имеет следствием то, «что сама удовлетворенная первая потребность, действие удовлетворения и уже приобретенное орудие удовлетворения ведут к новым потребностям; и это порождение новых потребностей (а значит, и задатков, и способностей, и стремлений – В. М.) является первым историческим актом» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 27).

Однако объективные структуры коллективности имеют и собственную логику самодвижения, содержащую тенденцию подчинения ей

индивидуально-человеческого начала. Особенно эта тенденция сильна на тех ступенях истории, на которых коллективная жизнь основана на противоположности классовых интересов. До тех пор пока люди не устранят антагонизм классов и не поставят под свой совместный контроль в интересах всех и каждого развитие объективных структур коллективности, будет возникать и воспроизводиться феномен отчуждения потребностей универсального проявления деятельных сил человека от логики воспроизводства данных объективных структур. В этом ключе Маркс раскрыл, развивая фейербаховскую позицию, социальные механизмы отчуждения родовой сущности человека, в том числе в той идеальной форме, в какой она выражена в религиозном образе абсолютного существа – бога. С этой точки зрения церковь, как институт, воспроизводящий религиозную форму сознания, будучи интегрированной в систему государственных институтов в классовом обществе, выполняет роль идеологии, защищающей интересы господствующих классов.

Вместе с тем, предметные «отложения», являющиеся продуктом орудийно-преобразовательной деятельности людей, видоизменяют и объективные структуры их жизнедеятельности, то есть социальные условия их собственной жизни. Благодаря происходящему обогащению коллективных структур жизнедеятельности, потенциально неисчерпаемое многообразие потребностей и устремлений человека переходит в план исторической актуализации. Каждая данная ступень исторического процесса, конечно, есть конкретная и потому ограниченная степень актуализации деятельных сил человека, но потенциально человеческая природа вновь и вновь содержит в себе потребность в выходе за пределы данного ограничения. Ибо человек не есть простой «рефлекс» объективных отношений каждой данной ступени истории, но изначально и всегда он есть универсальное существо, так как самой телесно-чувственной организацией человеческих индивидов предопределяется вполне определенное – универсальное – «отношение их к остальной природе» (там же. С. 25). И если бы человек не был таким универсальным родовым существом, не было бы и никакой надежды, а тем более, обоснованной уверенности в реальной возможности грядущего социального освобождения.

Маркс показал, что при капитализме возникают предпосылки для устранения классово-антагонистического устройства коллективной жизни. Объективные предпосылки в виде такого роста общественного богатства, который позволит осуществлять функции управления обществом не отдельным социально-профессиональным группам в интересах отдельных классов, а всем членам общества в интересах всех и каждого, а также предпосылки в виде формирования универсальных форм общения или, как ещё иначе говорит об этом Маркс, становления *всемирности* (сейчас говорят о *глобализации*; так называемый *антиглобализм* – движение против *капиталистической формы* глобализации, но, как предполагается, по сути, за социалистические универсальные формы общения). И субъективные

предпосылки в виде научного осознания закономерностей социально-исторического развития, что позволит рационально планировать коллективную жизнь и управлять ею. В результате Маркс приходит к выводу, что в перспективе социального прогресса, становления коммунистической формации как строя социальной справедливости, будет преодолеваться феномен отчуждения. Как видим, социальная (социокультурная) философия марксизма действительно представляет собой взаимное дополнительное единство философской социологии и философской антропологии.

Правда, на наш взгляд, нельзя не указать на один пункт социальной философии классического марксизма, в котором она, на наш взгляд, требует серьёзной корректировки, не выходящей, однако, за пределы марксизма. Речь идёт о понимании религии. В классовых обществах религия как институт действительно интегрируется в систему государственных институтов, защищающих интересы господствующих эксплуататорских классов. В этом плане в религии, в религиозном образе бога выражается отчуждение универсальной сущности человека от самого человека. И в этом плане становление коммунизма предполагает преодоление религиозного отчуждения. Но идеологическая функция религии не проистекает из сути религии, поскольку она есть вид массового, *(обще)народного мировоззрения*. (Маркс, кстати, оценивая религию как иллюзорную форму сознания, говорит, тем не менее, о религии не как об «опиуме для народа», но как об «опиуме народа»). Думается, что из основоположений социальной философии Маркса и Энгельса не должна была бы следовать однозначная квалификация религиозного образа абсолютного существа, творящего естественный мир и гарантирующего благой исход человеческой судьбы в мировом бытии, как относящегося исключительно к иллюзорной форме, а не к идеальному выражению содержания родовой сущности человека. Ведь объяснение универсальной сущности человека как порождённой особым, предметно-преобразовательным, способом жизнедеятельности не может исключать и вероятность того, что в основании бытия заключено некое благое начало, изнутри бытия пронизывающее и поддерживающее направленный к благому исходу прогресс формообразований мирового бытия, среди которых своё особое место занимает человеческая жизнь (или, по выражению Энгельса, «социальная форма движения материи и духа»). Ибо смысл религиозных убеждений состоит не столько в том, что бог представляется «внешним» человеку абсолютным существом, сколько в том, что «божественное» из глубин бытия «прирождено» человеку, внутренне присуще ему, будучи запечатлённым в его душе, в его сердце. Религиозные убеждения, также как и атеистические, относятся к области предельных онтологических допущений. Любые же утверждения, относящиеся к этой области, не могут не быть принципиально проблематичными, а в массовом народном сознании не могут не быть предметом *веры*. И, соответственно, ни религиозные, ни атеистические убеждения не могут подлежать научному опровержению, либо

подтверждению. Поскольку научные суждения относятся только к области реальности, по поводу которой возможны эмпирически верифицированные утверждения, а в случае мировоззрения мы имеем дело с реальностью, выходящей за область возможностей эмпирических проверок. Эта область в познавательном отношении постижима лишь посредством интуиции, продукты которой в теоретической форме могут выражаться и обосновываться только философией. Поэтому и преодоление религиозного отчуждения в коммунистической перспективе не может и не должно происходить за счёт «замены» религии атеизмом. В существенном отношении такой вывод близок к той точке зрения К. Маркса, которая – вопреки его же и Энгельса противопоставлению атеизма как будто бы рационально-научной позиции религии как будто бы исключительно иллюзорному сознанию – состоит в том, что в коммунистической перспективе антагонизм атеизма и религии не будет иметь под собой социальной почвы. Утверждение в народном сознании понимания бытия как «чрез-себя-бытия природы и человека», свободного от религиозной веры в сотворение мира, считает Маркс, предполагает необходимость признания того, что в перспективе нового социального строя и атеизм утрачивает социально значимый смысл. Ибо атеизм утверждает существование природы и человека лишь посредством отрицания религии, в то время как действительное утверждение этого нуждается не в отрицательном теоретическом его опосредствовании, а в положительном теоретическом и практическом решении задач социальной жизни людей. (Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 126 – 127). Но в отличие от социальной значимости индивидуально-человеческая значимость религиозной или атеистической позиции не может быть утрачена ни в какой перспективе, ибо как мировоззрения религия и атеизм – это вечные формы народного сознания. Вследствие чего, на наш взгляд, коммунистическая перспектива предполагает не «победу» одного мировоззрения над другим, а снятие их антагонизма за счёт создания социальных условий для свободного выбора каждым индивидом религиозных или атеистических убеждений.

Социальная философия К. Маркса и Ф. Энгельса так глубоко входит в состав научных теорий и исследований, существуя и функционируя не иначе, чем в изначальном содержательном и методологическом с собственно научным (т.е. ориентированным на образец научного естествознания) планом содержания и методологии, что сами классики марксизма склоняются к тому, чтобы не отличать свою философию от науки. Например, в сочинении «Анти-Дюринг» Энгельс говорит: «Гегелевская система была последней, самой законченной формой философии, поскольку последняя мыслится как особая наука, стоящая над всеми другими науками. Вместе с ней потерпела крушение вся философия. Остались только диалектический способ мышления и понимание всего природного, исторического и интеллектуального мира как мира бесконечно движущегося, изменяющегося,

находящегося в постоянном процессе возникновения и исчезновения. Теперь не только перед философией, но и перед всеми науками было поставлено требование открыть законы движения этого вечного процесса преобразования в каждой отдельной области. И в этом заключается наследие, оставленное гегелевской философией своим преемникам». (Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20, с.23). Здесь, правда, Энгельс чрезмерно «размашисто» утверждает, что вместе с гегелевской философией, пытавшейся встать над науками в качестве науки наук, «потерпела крушение вся философия». Далее в той же работе он говорит, на наш взгляд, более точно о судьбе философии в её связи с наукой: «Современный материализм <...> представляет собой не простое восстановление старого материализма, ибо к непреходящим основам последнего он присоединяет ещё всё идейное содержание двухтысячелетнего развития философии и естествознания, как и самой этой двухтысячелетней истории. Это вообще уже больше не философия, а просто мировоззрение, которое должно найти себе подтверждение и проявить себя не в некоей особой науке наук, а в реальных науках. Философия, таким образом, здесь «снята», т. е. «одновременно преодолена и сохранена», преодолена по форме, сохранена по своему действительному содержанию» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 142).

Если принять за однозначное и окончательное решение мысль о том, что вместе с развитием науки «потерпела крушение вся философия», то такая позиция была бы в решении вопроса о судьбе философии равнозначна позиции позитивизма с его проектом ниспровержения метафизики путём превращения философии в науку. В общем, сам факт, что Энгельс мог высказаться в таком духе, говорит о том, что и в классическом марксизме сказался тот же дух сциентизма эпохи 19 века, который в предельной форме выразился в позитивизме. Но в действительности марксизм радикально отличается от позитивизма именно тем, что позитивизм пытается поставить крест на метафизике, т.е., по сути, на философии, заменив её наукой. Марксизм же видит судьбу философии в её неразрывном соединении с наукой. Потому что, по сути, а не просто декларативно, как в формуле о «крушении всей философии», для классического марксизма характерна именно та позиция, что философия «современного материализма», т.е. философия Маркса и Энгельса, проявляет себя не в том, что она стоит над наукой, а в том, что входит в «реальные науки», что философия преодолевается по форме, сохраняясь по содержанию.

Но нужно учесть, что в цитированных высказываниях Энгельса речь идёт не специально о социально-гуманитарном познании, а о науке вообще. Это объяснимо, поскольку Энгельс предполагает, что естественные и социальные науки существенным образом тождественны в силу присущего и тем, и другим историзма (что обнаруживалось уже в 19 веке и особенно явно – к настоящему времени). Так, ещё в «Немецкой идеологии» (1848 г.) заявлено от лица обоих соавторов: «Мы знаем только одну единственную науку, науку истории. Историю можно рассматривать с двух сторон, её

можно разделить на историю природы и историю людей. Однако обе эти стороны неразрывно связаны; до тех пор, пока существуют люди, история природы и история людей взаимно обуславливают друг друга» (Маркс К. и Энгельс Ф, Соч., т. 3, с. 16, прим.). Эта идея проводится и в последующем творчестве классиков марксизма, в том числе в сочинениях Энгельса, посвящённых проблемам естествознания, – в «Диалектике природы» (1873 – 1882 гг.) и в «Анти-Дюринге» (1878 г.). Даже из цитированных нами фрагментов «Анти-Дюринга» видно то основополагающее значение, которое Энгельс придаёт принципу историзма в научном исследовании (и в философии, конечно, тоже).

Итак, в рассмотрении всех явлений и процессов, как в обществе, так и в природе, в качестве исторических классики марксизма видят условие для превращения, в конечном счёте, всех наук, и общественных, и естественных, в единую науку. Это было во многом замечательным предвидением перспектив развития науки. Тенденция сближения социально-гуманитарных и естественных наук в результате проникновения духа историзма в естествознание является значимой тенденцией современного научного познания. Так, возникшая в середине 20 века научная дисциплина – синергетика обнаруживает, что процессы развития в виде необратимых изменений во времени характерны не только для социокультурной реальности, но и для всех уровней природного бытия. Притом, благодаря обнаружению историчности всех сегментов окружающего мира, синергетика приобретает статус общенаучной методологии. Тем самым обнаруживается и конкретный способ реального сближения социально-гуманитарных и естественных наук – посредством развития общенаучных методологических подходов.

Тем не менее, безоговорочно принимать идею, что обнаружение историчности природных явлений и процессов является свидетельством превращения социально-гуманитарных и естественных наук в «одну единственную науку», было бы, на наш взгляд, не правильно. Этот знаменитый тезис, в той его категоричной форме, в которой он высказан, следует расценивать больше как метафору, чем как точную констатацию истинного положения дел. (Недаром и сами Маркс и Энгельс при редактировании рукописи «Немецкой идеологии» исключили из её текста данный тезис). Бесспорно, что обнаружение историчности природных процессов свидетельствует о реальном сближении наук. Но это сближение, как выясняется в ходе прошедшего после жизни Маркса и Энгельса времени, не даёт оснований для того, чтобы приравнивать его к возникновению (а, тем более, к наличному существованию) социально-гуманитарных и естественных наук в виде «одной единственной науки». Та же синергетика, показывая наличие в природных процессах плана их необратимости, одновременно показывает и то, что эти процессы обратимы. Притом обратимы как раз в наиболее глубинном плане – в плане обратимости их энтропийного характера в негэнтропийный (отрицательная энтропия, англ.

negentropy). Собственно, изучение этого рода обратимости, обратимости хаоса в порядок в тепловых, химических, биологических и других процессах – это и есть то, с чего начиналась синергетика, это её «заветное слово» в научном познании. В социокультурной реальности в этом отношении дело обстоит, пожалуй, с точностью до наоборот: здесь глубинный план течения событий – это план необратимости, план обратимости – вторичен. То есть, история, по преимуществу, присуща именно социокультурной, а не природной, реальности. Следовательно, Энгельс был бы прав, что в современных условиях наука включает философию в свой внутренний состав, если бы распространял это положение именно на социально-гуманитарные науки, исторические по своей сути и по преимуществу, а не на науку вообще. Естественные науки и в современной ситуации, также как это было со времени их возникновения и, очевидно, будет впредь, находятся с философией совсем в иных отношениях, нежели социально-гуманитарные науки. Естественные науки не включают непосредственно в свой состав философию и, соответственно, не стремятся подчинить себе философию, а находятся с ней в отношениях свободного сотрудничества. И, конечно, философия теперь, как это, надо думать, будет и впредь, существует не только в «связанном», «снятом» состоянии, но и, прежде всего, в качестве самостоятельного вида познания. Надо, наконец, уточнить, и то, что термин «снятие», поставленный Энгельсом в цитированном тексте в кавычки, надо ставить в кавычки не просто потому, что они указывают на его заимствованный у Гегеля характер, но и по существу. Ведь гегелевская категория *снятие* подразумевает, что результатом снятия является образование органически целостного феномена. В то время как «снятие» философии путём включения её в состав науки, то есть, говоря точнее и конкретнее, – в состав той или иной социально-гуманитарной науки, не может быть органическим. В данном случае образуемая целостность не может быть чем-то бóльшим, чем синкретическим целым, т.е. собственно научный план социально-гуманитарного познания – как говорится, «по определению», по определению существа философии и науки как таковых, не может полностью «растворить» в себе или полностью подчинить себе философскую составляющую. Это и является причиной неизбывной проблематичности результатов и выводов социально-гуманитарных научных исследований. Они таковы в силу принципиально проблематичной природы философской составляющей этих исследований.

Научно-философский тип теории в социально-гуманитарных науках требует соответствующей этому методологии. К. Маркс и Ф. Энгельс считают, что основным методом познания должен выступать материалистически переосмысленный диалектический метод, разработанный в рамках идеализма Г.В.Ф. Гегелем. Причём их можно понять так, что диалектический метод является не только собственно философским методом, но должен играть центральную роль также в научном познании.

Отметим в этой связи, что попытка Энгельса, исправляя применение

Гегелем в «Философии природы» диалектического метода как метода естественных наук, показать адекватность этого метода решению задач естественнонаучного познания (в первую очередь, в труде «Диалектика природы»), не может быть признана состоятельной. На самом деле, Энгельс показал лишь, что диалектика в научном естествознании может играть роль не более, чем познавательного-эвристического принципа, ориентирующего на раскрытие только отдельных моментов диалектики природных феноменов и процессов. Диалектический же метод как таковой – это метод, размерный задачам исследования не окружающего мира, а мира в целом, т.е. это собственно философский метод.

В отличие от Энгельса Маркс по умолчанию имеет в виду значение диалектического метода главным образом не для естественных наук, а для наук социальных (социально-гуманитарных). К тому же термин «диалектический метод» у Маркса в применении к задачам научного социального познания не более, чем невольная неточность. Ведь Маркс, стремясь к точности в определении используемого в социальных науках метода, ведущего своё происхождение от метода диалектики, предпочитает назвать его *методом восхождения от абстрактного к конкретному*.

Идею о движении или переходе от абстрактного к конкретному как способе применения диалектического метода в научном познании высказал Гегель (Гегель Г.В.Ф. Наука логики. М. 1998. С. 905 – 907). Но Маркс не только материалистически переосмысливает эту гегелевскую идею, но, во-первых, вместо того, чтобы, как Гегель, предполагать её применимость в науке вообще ограничивает, повторим, область её применимости именно социальными (социально-гуманитарными) науками. Специально Маркс осмысливает применение метода восхождения от абстрактного к конкретному в политической экономии, но, в принципе, он, по Марксу, представляет собой исследовательскую стратегию, действующую «вообще во всякой исторической, социальной науке» (Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. I. С. 43).

Во-вторых, Маркс противопоставляет гегелевскому пониманию способа применения идеи перехода от абстрактного к конкретному в научном познании своё понимание того, как этот метод должен применяться в социально-научном исследовании.

Гегель настаивает, что в научном познании движение к конкретному воспроизведению предмета требует, «чтобы вначале предмет рассматривался в форме чего-то *всеобщего*»; настаивает, что «первым должно быть *простое*, выделенное из *конкретного*». Имеется в виду, что научное постижение предмета требует, чтобы его воспроизведение совершалось в движении от абстрактно-понятийного, т.е. от бедного содержанием, одностороннего понятия к конкретно-понятийному, т.е. к богатому содержанием, всестороннему отражению предмета. Гегель предвидит, что с ним могут не согласиться. «Против такого движения науки, – замечает Гегель, – можно, пожалуй, возразить, что так как созерцать легче, чем познавать, то и началом

науки следует сделать созерцаемое, т.е. конкретную действительность и что это движение более *сообразно с природой*, чем то, когда начинают с предмета в его абстрактности и отсюда, наоборот, идут к его обособлению и порознению. – Но так как задача состоит в том, чтобы *познавать*, то вопрос о сравнении с *созерцанием* уже решён в смысле отказа от него; – теперь вопрос может быть лишь о том, что должно быть первым *в пределах познания* и каково должно быть последующее; уже требуется путь не *сообразный с природой*, а *сообразный с познанием*. – Если ставится вопрос только о *лёгкости*, то и так само собой ясно, что познанию легче постичь абстрактное простое определение мысли, нежели конкретное, которое есть многообразное сочетание таких определений мысли и их отношений; а ведь именно таким образом, а не так, как оно дано в созерцании, должно пониматься конкретное. В себе и для себя *всеобщее* есть первый момент понятия, потому что оно *простое*, а особенное есть только последующее, потому что оно опосредствованное; и наоборот, *простое* есть более общее, а конкретное как в себе различённое и, стало быть, опосредствованное есть то, что уже предполагает переход от чего-то первого. – Это замечание касается не только порядка движения в определённых формах дефиниций, членений и положений, но и порядка познания вообще и лишь принимая во внимание различие абстрактного и конкретного вообще» (Гегель Г.В.Ф. Наука логики. М. 1998. С. 905 – 906).

Маркс в противоположность идеализму и антиэмпиризму Гегеля обосновывает мысль, что коль скоро речь идёт о применении метода перехода – по Марксу, восхождения – от абстрактного к конкретному в *научном* познании, то начальным пунктом движения должно быть представление о познаваемом предмете как он дан в реальности и именно чувственному восприятию.

Маркс пишет: «Конкретное потому конкретно, что оно есть синтез многих определений, следовательно, единство многообразного. В мышлении оно поэтому выступает как процесс синтеза, как результат, а не как исходный пункт, хотя оно представляет собой действительный исходный пункт и, вследствие этого, также исходный пункт созерцания и представления. На первом пути полное представление подверглось испарению путём превращения его в абстрактные представления, на втором пути абстрактные определения ведут к воспроизведению конкретного посредством мышления.

Гегель поэтому впал в иллюзию, понимая реальное как результат себя в себе синтезирующего, в себя углубляющегося и из самого себя развивающегося мышления, между тем как метод восхождения от абстрактного к конкретному есть лишь способ, при помощи которого мышление усваивает себе конкретное, воспроизводит его как духовно конкретное. Однако это ни в коем случае не есть процесс возникновения самого конкретного» (Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. 1. С. 37 – 38).

Маркс полагает, что благодаря проделанной экономистами до него работе по выделению отдельных абстрактных категорий из чувственно

данного образа буржуазного общества и его экономики можно теперь, опираясь на эти абстрактно-эмпирические обобщения начать переход к собственно конкретному теоретическому его исследованию. В соответствии с методом восхождения от абстрактного к конкретному Маркс намечает следующий ход исследования предмета – капиталистического строя. От всеобщих абстрактных определений, которые в силу абстрактности присущи всем формам общества, исследование должно перейти к категориям, которые составляют внутреннюю структуру капиталистического общества и которые определяют существование его основных классов: капитал, наёмный труд, земельная собственность и др. Отсюда переход к концентрированному выражению буржуазного общества в форме государства, затем – к международным отношениям производства, разделения труда, обмена и, наконец, – к мировому рынку и кризисам. (Там же. С. 45).

Как видно, метод восхождения от абстрактного к конкретному, поскольку он предполагает движение от эмпирических данных и обобщений этих данных (очевидно, обобщений по преимуществу – индуктивных) как базиса к собственно теоретическому, т.е. посредством понятийного мышления, уровню воспроизведения предмета, является научным методом. При этом дедуктивное движение исследовательской мысли на собственно теоретическом уровне яснее всего обнаруживает родство метода восхождения с диалектическим методом, так как дедукция осуществляется обязательно – чего нет в естественнонаучной теории – по алгоритмам диалектики. Научная модификация философского диалектического метода при его обращении в метод восхождения от абстрактному к конкретному обнаруживается в том, что диалектическая дедукция совершается так, что всегда остаётся очевидной её опора на эмпирический базис. Очень хорошо эту особенность диалектической дедукции в исследовании К. Марксом капиталистического способа производства передаёт следующее суждение В.И. Ленина (1870 – 1924): «У Маркса в «Капитале» сначала анализируется самое простое, обычное, основное, самое массовидное, самое обыденное, миллиарды раз встречающееся, *отношение* буржуазного (товарного) общества: обмен товаров. Анализ вскрывает в этом простейшем явлении (в этой «клеточке «буржуазного общества) *все* противоречия (respective зародыши *всех* противоречий) современного общества. Дальнейшее изложение показывает нам развитие (*и* рост *и* движение) этих противоречий и этого общества, в его отдельных частях, от его начала до его конца». (Ленин В.И. Философские тетради // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 318). (Отметим, что Маркс использовал слово «клеточка» в Предисловии к первому изданию первого тома «Капитала» в формулировке тезиса: «Но товарная форма продукта труда, или форма стоимости товара, есть форма экономической клеточки буржуазного общества»)(Маркс К. *Капитал. Критика политической экономии. Первый том* // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 37 – 38) – В. М.).

Иначе говоря, анализ Маркса вскрывает в феномене товара динамику *всех противоречий* капитализма, «буржуазного (товарного) общества», т.е.

диалектический характер этой динамики, но, вместе с тем, товар – это «самое простое», т.е. *абстрактное*, «самое обыденное» и «встречающееся», т.е. *эмпирически* данное явление.

Итак, из диалектического характера дедуктивного формирования теории посредством метода восхождения от абстрактного к конкретному видно как его происхождение от диалектического метода, так и то, что диалектический метод при этом существенно модифицируется научной задачей исследования. Притом понятно, что метод восхождения действительно является специфически социально-гуманитарным научным методом. Специфика научного социально-гуманитарного познания, проистекающая из трансформации диалектического метода в адекватный задачам такого познания метод восхождения от абстрактного к конкретному, особенно сильно проявляется в фазе обоснования состоятельности теории путём эмпирического подтверждения её выводов. Так, исследование Марксом капиталистического строя предполагает не только выводы об определённых кризисах в развитии и функционировании данного строя, но и – в пределе – выводы о вырастающем из этих кризисов новом – коммунистическом – общественном строе. Но возможность эмпирической проверки такого рода выводов, особенно в их предельном виде, глубоко проблематична, поскольку они имеют статус футурологических, не доступных для эмпирических проверок «здесь и сейчас». Тем самым проявляется некое подобие научной социально-гуманитарной теории философской теории и резкое отличие социально-гуманитарной науки от научного естествознания. В естественных науках теория может быть признана достоверной только при условии, что её выводы – в форме открываемых ею тех или иных законов природы – эмпирически подтверждаемы именно «здесь и сейчас». Иначе естественнонаучная концепция будет иметь в лучшем случае статус гипотезы, но не теории. Возможность подтверждения социально-гуманитарной концепции в качестве теории путём эмпирических проверок её выводов по необходимости лежит в русле обнаруживающейся во времени реальности или, напротив, ирреальности футурологического образа соответствующего предмета.

Примером, относящимся к существу рассматриваемого вопроса, является вывод К. Маркса из исследования капиталистического способа производства в виде открытия «закона тенденции нормы прибыли к понижению» (*Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Третий том // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 25. Ч. 1. С. 231 – 292*).

Тенденция понижения общей (средней) нормы прибыли есть следствие роста *органического строения капитала*, то есть отношения постоянного капитала (c) – стоимости средств производства к переменному капиталу (v) – стоимости рабочей силы, т.е. общей сумме заработной платы.

Кратко поясним смысл этого открытия Маркса. Органическое строение капитала, или отношение c/v , есть, иначе говоря, *стоимостное строение капитала*. Взятый же с точки зрения не стоимости, а материального состава,

функционирующего в процессе производства, капитал делится на средства производства (машины, оборудование, материалы) и живую рабочую силу – это деление представляет собой *техническое строение капитала*. Так вот, стоимостное строение капитала является его органическим строением лишь постольку, поскольку стоимостное строение капитала определяется его техническим строением. Соответственно, *рост* органического строения капитала определяется ростом его технического строения – прогрессом средств производства (техническим прогрессом). Рост технического строения капитала выражается, в частности, в повышении технической вооружённости и капиталовооружённости труда – в росте отношения основного капитала к числу лиц, занятых в производстве (отдельный рабочий приводит в движение всё бóльшую массу средств труда).

Органическим раскрытое строение капитала К. Маркс называет, очевидно (в текстах самого Маркса это специально не разъясняется), потому, что имеется в виду, что речь идёт о капитале как органическом целом, способном к самовоспроизводству и самовозрастанию. Тенденция снижения нормы прибыли и фиксируется Марксом как форма проявления *всеобщего закона капиталистического накопления*. Эта форма проявления состоит в том, что постоянный капитал или стоимость средств производства накапливается в общем и целом быстрее, чем переменный капитал или стоимость рабочей силы. Накопление капитала оказывается ростом производительной силы общества, в нём выражается технический и научно-технический прогресс, оно влечёт концентрацию производства, а значит, приобретение производством общественного характера. Во всём этом обнаруживаются пределы капитализма, частной формы собственности и предпосылки нового, коммунистического строя с его общественной собственностью на средства производства.

Норма прибыли есть отношение прибавочной стоимости – части произведённой рабочими стоимости, отчуждаемой классом капиталистов – к совокупной стоимости капитала, т.е. к сумме постоянного и переменного капитала. Поскольку вместе с ростом объёма постоянного капитала возрастает и величина его стоимости, а, следовательно, и всего капитала, постольку имеет место снижение нормы прибыли. Притом снижение нормы прибыли не равнозначно снижению массы прибыли, ибо капиталистическое накопление есть расширенное воспроизводство и потому оно сопровождается увеличением массы прибыли. Но последнего недостаточно для благополучного функционирования капитала. Хотя целью капиталистического способа производства является возрастание капитала, но вместе с тем стимулом, движущим мотивом капиталистов является погоня за прибылью. Поэтому падение нормы прибыли обесмысливает капиталистическое производство. Маркс объясняет это так: «Норма прибыли, т.е. относительный прирост капитала, имеет важное значение, прежде всего, для всех новых, самостоятельно группирующихся ответвлений капитала (т.е. для расширения капитала – В. М.). И если бы капиталобразование стало

уделом исключительно немногих крупных капиталов, для которых масса прибыли перевешивает её норму, то вообще угас бы огонь, оживляющий производство. Оно погрузилось бы в сон. (Не это ли и характерно для олигархического капитализма, в том числе и в особенности для нынешнего российского? – В. М.). Норма прибыли – это движущая сила капиталистического производства; производится только то и постольку, что и поскольку можно производить с прибылью. Отсюда страх английских экономистов перед понижением нормы прибыли. <...> Рикардо беспокоит то, что норма прибыли, которая является стимулом капиталистического производства, а вместе с тем и условием и двигателем накопления, угрожает опасностью вследствие развития самого производства. А количественное отношение здесь – всё» (Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 25. Ч. 1. С. 284 – 285).

Класс капиталистов, стремясь противодействовать снижению нормы прибыли, повышает степень эксплуатации трудящихся, увеличивая абсолютную (за счёт увеличения продолжительности рабочего времени) и относительную (за счёт снижения в рабочем дне доли времени, в течение которого он производит стоимость своей рабочей силы) прибавочную стоимость и даже понижая заработную плату ниже стоимости рабочей силы. (Отметим попутно, что повышение степени эксплуатации выражается в абсолютном и относительном обнищании рабочего класса.) Факторами противодействия снижению нормы прибыли являются также следующие. Некоторое, хотя и более низкое, чем общий рост стоимости, удешевление элементов постоянного капитала в результате технического прогресса. Относительное перенаселение, создаваемое техническим прогрессом капиталистического способа производства, следствием которого постоянно становится «излишек» рабочей силы. Относительное перенаселение приводит к снижению среднего уровня заработной платы и, соответственно, к повышению средней доли прибавочного труда и повышению нормы прибыли. Внешняя торговля, поскольку она со стороны развитых стран неэквивалентна по отношению к менее развитым странам в пользу первых, особенно по отношению к колониям (наиболее очевидно – в плане дешевизны сырья, вывозимого из периферийных для капитала стран), ведёт к снижению стоимости постоянного капитала и, соответственно, к повышению нормы прибыли в развитых странах и, тем самым, в мире капитала в целом. Увеличение акционерного капитала на предприятиях с большими издержками, поскольку прибыль здесь распределяется в виде дивидендов среди широкого круга акционеров, оказываясь настолько низкой, что не участвует в выравнивании общей нормы прибыли. Если бы такой акционерный капитал участвовал в выравнивании общей нормы прибыли, то она оказалась бы ещё ниже. То есть косвенно, посредством указанного «неучастия», акционерный капитал на предприятиях с большими издержками, возрастая, способствует противодействию снижению общей (средней) нормы прибыли. (Но вместе с тем надо отметить, что рост акционерного капитала в той мере, в какой он распространяется на всех

работников предприятия в пропорциях, отвечающих реальному вкладу в производство, создаёт брешу в капиталистическом способе производства и является ещё одной предпосылкой перехода к коммунистической формации.)

Необходимый характер как процесса понижения нормы прибыли, так и существования факторов, противодействующих данному процессу, означает, что капиталистический способ производства содержит в себе глубокое, имманентно присущее ему противоречие. «Противоречие, выраженное в самой общей форме, – констатирует К. Маркс, – состоит в том, что капиталистическому способу производства присуща тенденция к абсолютному развитию производительных сил независимо от стоимости и заключающейся в последней прибавочной стоимости, а также независимо от общественных отношений, при которых происходит капиталистическое производство; тогда как, с другой стороны, его целью является сохранение существующей капитальной стоимости и её увеличение в возможно большей степени (т. е. постоянно ускоряющееся возрастание этой стоимости). Специфическая особенность капиталистического способа производства состоит в использовании наличной капитальной стоимости как средства для возможно большего увеличения этой стоимости. Методы, которыми он этого достигает, сопряжены с уменьшением нормы прибыли, обесценением наличного капитала и развитием производительных сил труда за счёт уже произведённых производительных сил». (Там же. С. 273). В результате понижение нормы прибыли, осуществляющееся в противоречивой форме, «способствует перепроизводству, спекуляции, кризисам». (Там же. С. 265).

Однажды, когда капитал подойдёт к пределу исчерпания своих возможностей возрастания – и с точки зрения степени эксплуатации трудящихся, и с точки зрения предельного расширения в пространстве, т.е. до уровня мировой системы производства – противоречие, связанное с тенденцией к падению нормы прибыли, должно будет получить революционное разрешение, в котором будут реализованы предпосылки нового строя, в том числе упомянутые выше. Маркс в контексте анализа тенденции снижения нормы прибыли формулирует это предвидение в следующем тезисе: «Противоречие между всеобщей общественной силой, в которую превращается капитал, и частной властью отдельных капиталистов над этими общественными условиями производства становится всё более вопиющим и предполагает уничтожение этого отношения, так как оно вместе с тем предполагает преобразование условий производства во всеобщие, коллективные, общественные условия производства». (Там же. С. 290).

Итак, из рассмотренного содержания закона тенденции нормы прибыли к понижению видно, что открытие и исследование К. Марксом этого закона действительно является примером применения научного метода восхождения от абстрактного к конкретному, т.е. метода соответствующим образом модифицирующего философский диалектический метод: выделяются противоборствующие факторы процесса образования нормы прибыли и из противоречивого характера протекания этого процесса дедуцируются

выводы о кризисных формах и ритмах воспроизводства капитала, предполагающих необходимость будущего перехода к коммунистической формации. Но необходимость этого перехода, как показывает исследование Маркса, реализуется «только как тенденция, влияние которой явственно выступает только при определенных обстоятельствах и в течение продолжительных периодов времени» (Там же. С. 262).

Верификация этих выводов в соответствии со стандартами научности, как уже было сказано, сравнительно с положением дел в естественнонаучном познании весьма специфична. Случай исследования процесса образования нормы прибыли подтверждает, что в социальном познании (и вообще в социально-гуманитарном познании – о чём ещё скажем отдельно) верификация невозможна «здесь и сейчас». Потому что процесс снижения нормы прибыли есть «только тенденция» (Маркс бы согласился, что не только этот процесс реализуется как тенденция, ибо его собственные исследования, в особенности исследования капитала, выявляют, что все социально значимые процессы реализуются «только как тенденции», что законы их протекания – «только законы-тенденции»), которая как таковая «выступает только при определенных обстоятельствах». В первую очередь, очевидно, в обстоятельствах экономических кризисов. И потому, что влияние данной тенденции сказывается только «в течение продолжительных периодов». И однако же верификация выводов по поводу характера протекания процесса, в данном случае – кризисного характера, и по поводу его отдалённых перспектив, в данном случае – перспектив возникновения коммунистической формации, при всей затруднённости и сохраняющейся длительное время проблематичности этой верификации является всё-таки реальной возможностью. Но в отличие от верификации в естествознании, где собственно внутринаучные критерии истинности (особенно интересубъективная воспроизводимость «здесь и сейчас» результатов эмпирических проверок выводов посредством наблюдений, экспериментов, измерений) играют первичную и решающую роль, а практика в смысле эмпирически обнаруживающихся результатов общественно значимой деятельности за пределами науки только в исключительных случаях необходима в качестве критерия истинности, в социальных теориях именно и исключительно *практика* в указанном её смысле играет роль критерия истинности (и, вместе с тем, роль критерия научного статуса гипотезы, становящейся теорией). Притом в случае фундаментальных социальных теорий, образцовым примером которых, безусловно, являются теория капитала К. Маркса в целом и теории, относящиеся к отдельным аспектам функционирования капитала, т.е. в частности теория тенденции снижения нормы прибыли, общественно значимая деятельность, чтобы стать критерием истины, должна браться в широких исторических масштабах («в течение продолжительных периодов времени»).

Концепция капитала К. Маркса, а вместе с ней и концепция падения нормы прибыли, бывшие вначале гипотезами, всё основательней

утверждаются в качестве научных теорий, ибо истинность их выводов эмпирически подтверждается ходом мировых событий в большом историческом времени. Что касается экономических кризисов капитализма, то с момента публикации исследований Маркса достоверность их результатов неоднократно подтверждалась и исторической реальностью, и многочисленными исследованиями других авторов. Теперь вывод Маркса о кризисном характере функционирования капитала является общепризнанным. Другое дело, что теоретики, являющиеся идеологами буржуазии, надеются на способность капитала вновь и вновь преодолевать кризисы, обеспечивая его существование в необозримой перспективе. Но в действительности практика Октябрьской революции 1917 года в России и открытой ею эпохи социалистических революций во многих других странах хуже подтверждают, что кризисы капитализма преодолеваются не только в пределах капиталистического строя, но и выводят за его пределы, перерастая в генезис коммунистической формации. С 1917 года коммунизм в форме социализма это не только предмет футурологической теории, но и реально существующая на международном уровне социальная система. После поражения СССР в «холодной войне» с капиталистическим Западом, демонтажа социализма в бывших республиках СССР и в странах Восточной Европы буржуазные политики и идеологи полагали, что вскоре весь мир будет полностью и окончательно реставрирован в качестве капиталистического. Однако вскоре выяснилось, что «конец истории» не состоялся. Во многих неевропейских странах социалистическая ориентация не просто выдержала испытания натиском западного капитализма, но и обеспечила успешный – а в Китае беспрецедентно высокий – рост их экономик. Ряды стран социалистической ориентации быстро пополняются. Сейчас уже вполне правомерно говорить о формировании новой мировой системы обновлённого социализма. В общем, социальная практика большого исторического масштаба подтверждает, что, несмотря на временные отступления и поражения, новая экономическая общественная формация всё шире и прочнее утверждается на нашей планете. Поэтому совершенно прав один из наиболее глубоких современных социальных мыслителей И. Валлерстайн, когда утверждает: «Маркс и его идеи процветают, они стоят крепче, чем идеи любого аналитика XIX в., и обещают оставаться в центре социальной жизни в миросистеме XXI в.» (Валлерстайн И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире. С-Пб. 2001. С. 250).

Таким образом, есть все основания для признания вслед за Марксом философского диалектического метода, модифицированного в виде метода восхождения от абстрактного к конкретному, всеобщим и основным методом социально-гуманитарных наук.

12.3. Специфика «наук о духе» в философии жизни В. Дильтея

В конце XIX – начале XX века своё решение вопроса о специфике наук, которые он, в отличие от естественных наук, назвал *науками о духе*

(Geisteswissenschaften), выдвинул В. Дильтей (1833 – 1911). Понятно, что у него речь идёт о науках, которые сейчас принято называть социально-гуманитарными.

В трудах «Введение в науки о духе» (1880 г.), «Построение исторического метода в науках о духе» (1910 г.) В. Дильтей с позиции философского течения, названного *философией жизни* (А. Бергсон, О. Шпенглер, Ф. Ницше и др.) настолько резко обозначает отличие наук о духе от естественных наук, что фактически противопоставляет первые вторым. Это проистекает из того, что в основание различия двух групп наук Дильтей полагает понятие жизни, трактуемое им весьма своеобразно. Жизнь, согласно Дильтею, выступает в двух планах: в природе – как взаимодействие живых существ, в человеческом мире – как взаимодействие личностей, в любых внешних условиях постигаемое независимо от изменений места и времени. Познание жизни в первом плане лежит в основе естественных наук, её познание во втором плане – в основе наук о духе. Хотя Дильтей, как и все «философы жизни», считает вообще жизнь иррациональной, «неограниченной и неопределимой», «текущей из тайных источников», тем не менее, каким-то, не вполне прояснённым самим Дильтеем образом, природная жизнь проявляется в объективной необходимости и «механическом ходе природных изменений» в то время как жизнь в человеческом мире обнаруживает себя «проблесками свободы» и волей, «создающей развитие как в индивиде, так и в обществе». В человеческом мире иррациональность жизни ограничивается целесообразностью действий людей, поскольку эта целесообразность основывается на человеческих *ценностях*: идеалах добра, красоты, истины и соответствующих им нормах индивидуальной и коллективной жизни. Введя категорию ценностей в основания научного познания человеческого мира, Дильтей предвосхищает ключевую мысль неокантианского решения проблемы специфики социально-гуманитарных наук.

Противоположность двух планов жизни толкуется Дильтеем в смысле самостоятельности предмета «наук о духе» по отношению к предмету естественных наук.

На этом предметно-онтологическом противопоставлении и полном разведении двух групп наук Дильтей основывает также утверждение о противоположности и полной самостоятельности их методологий. Естественные науки познают свой предмет посредством *эмпирического анализа*, позволяющего опираться теорию на факты, даваемые чувственным восприятием внешнего мира. Их основополагающий метод – *метод объяснения*. Науки о духе при построении своих теорий, как выходит у Дильтея, опираются на опыт внутреннего психического *переживания* (Erlebnis) фактов человеческого мира. Основополагающий метод наук о духе, противопоставляемый Дильтеем методу объяснения, это *метод понимания*. Понимание, по Дильтею, достигается, как следует из того, что оно должно опираться на опыт внутреннего *переживания*, путём *сопереживания*,

вживания, вчувствования. Однако достичь понимания современного человеческого мира, современной культуры, не то же самое, что достичь понимания прошлого, древних культур, изучением которых занимается история. В случае исторической науки метод понимания должен выступать в форме *метода интерпретации*, который он называет также *герменевтикой* (от др.-греч. *hermeneutikos*, разъясняющий, толкующий – искусство толкования; в культурной традиции – искусство толкования текстов), поскольку речь должна идти об интерпретации текстов – источников исторического знания. В этом плане В. Дильтей выступает как один из предшественников учения и течения философской герменевтики, о котором в контексте задач нашего очерка речь пойдёт далее. Дильтей имеет в виду, что понимание как герменевтика есть методология в первую очередь такой науки как история.

История занимает центральное место среди наук о духе. Дильтей аргументирует это тем, что история с начала Нового времени лидировала среди наук о духе и от неё «поток новых идей по бесчисленным каналам устремился <...> к другим частным наукам» (Дильтей В. Введение в науки о духе // Дильтей В. Собрание сочинений в 6 тт. М. 2000. Т. 1. С. 272). А в содержательном плане центральное положение истории среди наук о духе он обосновывает тем, что историческая наука культивирует дух историзма, без которого не могут обходиться никакие другие из наук о духе. Всё это, более или менее, сходно с той трактовкой образа и роли истории в комплексе социально-гуманитарных наук, которая даётся классическим марксизмом и развивается в других философских учениях. Подтверждается дильтеевским видением образа исторической науки и высказанное нами в связи с анализом марксистской концепции исторической науки представление о цели исторических исследований, состоящей в служении познанию современности. Правда, Дильтей оставляет в тени такой важный элемент этой цели как участие истории в создании футурологической картины человеческого мира.

Важно для нас отметить также то, что дильтеевское видение своеобразия наук о духе включает в себя представления о их единстве с философией и искусством. Подчеркнём, однако, и то, что эти представления весьма аморфны. Из работ Дильтея можно усмотреть, что предпосылкой некоего единства наук о духе, философии и искусства является то, что все они имеют предназначением постижение жизни, как она себя обнаруживает в человеческом мире. При этом жизнь в её самом глубоком, сокровенном иррациональном смысле постигается только искусством с его внерациональными познавательными возможностями. Можно догадываться, что по предположению Дильтея наука и философия связаны с искусством в том отношении, что они рационализируют внерационально постигнутую искусством реальность жизни.

В свою очередь, предпосылкой некоего единства науки и философии выступает, согласно Дильтею, то, что и та, и другая... науки. Дильтей

исходит из определения науки как совокупности понятий, имеющих точно определённые и всеобщие признаваемые значения и приведённых в связь с понятийным целым, отражающим тот или иной фрагмент действительности (Дильтей В. Указ. соч. С. 280). Очевидно, что это определение фиксирует лишь собственно теоретический уровень познавательной деятельности, упуская решающий для науки признак – опору теории на эмпирический базис. Именно за счёт этого «упущения» дильтеевское определение науки, неправомерно выдаваемое им за общепринятое, может быть отнесено и к философии. В общем, предпосылкой единства науки, в данном случае – социально-гуманитарной науки, и философии оказывается их общность, из которой абстрагирована существенная специфика науки. Естественно, что такая «истощённая» общность не позволяет раскрыть действительный характер и структуру единства науки и философии в социально-гуманитарном познании.

Причиной устранения Дильтеем из определения науки решающего для этого вида познания признака – признака обоснованности теории эмпирией явилось то, что попытка решения проблемы специфики социально-гуманитарных наук обернулась вместо сопоставления их с естественными науками противопоставлением им. В то время как естественные науки основывают свои теории на эмпирическом базисе – что признаёт Дильтей (что невозможно не признать в свете очевидных успехов практического применения научного естествознания!), науки о духе должны впредь, дескать, не следовать за естественными науками, а основывать свои теории на радикально ином базисе: не на «внешних» фактах, а на фактах «внутреннего опыта», не на индуктивных обобщениях, а на «сопереживаниях» и т.п. Но ведь это на деле является признанием того, что реальная, а не конструируемая Дильтеем социально-гуманитарная наука, как и научное естествознание, также строит свои теории на основании «внешних», т.е. объективно существующих и объективно фиксируемых фактов. Тот же образ социально-гуманитарных наук, который предъясняет Дильтей, – это не отражение существенных черт реально существующей науки, а, главным образом, изобретаемый им идеал, призванный, как выходит, одарить учёных «правильной» наукой. Почему же нужно игнорировать реальную науку, предлагая взамен неё надуманный образ? Образ, отмеченный чертами субъективизма в двух отношениях: и в смысле надуманности, и в смысле предлагаемого субъективистского основания социально-гуманитарных теорий – психологического содержания «вчувствований», «переживаний», «сопереживаний».

Дильтей признаёт, что теоретическим результатом социально-гуманитарных наук является открытие закономерностей (но не законов) или «линий развития», т.е., очевидно, тенденций (Там же. С. 303). Но противопоставление наук о духе естественным наукам приводит его к тому, что само понятие закономерностей или тенденций он наполняет не тем определённым содержанием, которое оно имеет, будучи градацией понятия

законов, открываемых научным естествознанием, а содержанием субъективным и эфемерным. Эти «закономерности» оказываются коллективно-психологическими образованиями «вчувствований», «переживаний», «сопереживаний», организованными теми или иными почему-либо доминирующими ценностями. В итоге содержание таких «закономерностей» оказывается чем-то неуловимым и расплывчатым, чем-то вроде, например, «духовно-психологического климата эпохи». И мы не находим у Дильтея примера хотя бы одной предполагаемой им «закономерности», что, естественно, тоже свидетельствует об эфемерности этих «закономерностей». Потому объяснимо, что справедливо усматривая предназначение истории в том, чтобы служить познанию современности, Дильтей обходит проблему её футурологии. Вторя мысли, что всякое явление исторично, а, значит, изменчиво и преходяще, он произносит лишь ни к чему не обязывающую декларацию, ибо не готов распространить эту мысль на современные ему общество и эпоху. Ведь если бы он применил принцип историзма к современности, то едва ли ему удалось бы без урона авторитету исследователя отделаться при раскрытии футурологической перспективы ссылкой на такие расплывчатые «закономерности», которые он предлагает отыскивать в истории. Слишком актуально для общества исследование футурологической перспективы. И общество требует от таких исследований концептуальной определённости.

Впрочем, в том, что В. Дильтей не покушается на то, чтобы раскрывать преходящий характер современного ему общества, сказывается, по всей вероятности, и его буржуазно-идеологическая ангажированность. То, что его исследовательская позиция имеет буржуазно-идеологический характер, пусть и мягкий, и не откровенно выраженный, видно и из его «никакого» отношения к исследовательскому творчеству К. Маркса. В своих работах он просто обходит молчанием своё отношение к учению Маркса, что было бы противоестественно как для откровенного идеолога-антимарксиста, так и для по-настоящему свободного, идеологически не ангажированного мыслителя, поскольку ко времени Дильтея марксизм во многом определял состояние научного социально-гуманитарного знания.

12.4. Специфика «наук о духе» или «наук о культуре» в неокантианстве В. Виндельбанда и Г. Риккерта

Вильгельм Виндельбанд (1848 – 1915) и Генрих Риккерт (1863 – 1936), представители неокантианской Баденской школы, выступившие со своими концепциями специфики социально-гуманитарных наук после В. Дильтея, уже не могли вовсе замолчать своё отношение к К. Марксу и марксизму. Очевидно, что их концепции имеют пробуржуазный идеологический характер и предназначены противодействовать научному исследованию общества и культуры с марксистской позиции. Но оба эти философа, чтобы не промолчать совсем, хоть и решились заявить о своём антимарксизме, но

всё-таки не больше, чем в форме непризнания материалистического понимания истории, и то – вскользь. Но чтобы по-настоящему побороться с марксизмом, надо было бы опровергнуть результаты марксистских исследований закономерностей и тенденций функционирования капиталистического общества. Больше того, поскольку суть неокантианской точки зрения состоит в том, что науки об обществе и человеке изучают, будто бы, исключительно ценностную, а не законосообразную определённую событий и явлений, прежде надо было бы показать, что будто бы не адекватна сути этих наук сама марксистская ориентация на открытие каких-либо закономерностей в их предметной области. Но этого показать невозможно, поскольку не только Маркс и марксисты, но и подавляющая часть учёных других философских ориентаций видят предназначение исследований человеческого мира именно в открытии и изучении действующих в нём закономерностей и тенденций. Выдавая за соответствующую реальной ситуации в области социально-гуманитарного познания свою концепцию специфики социально-гуманитарных наук, смысл которой состоит в утверждении об исключительно ценностной, но не причинной детерминированности соответствующих явлений и процессов, Виндельбанд и Риккерт ещё больше усугубляют сравнительно с Дильтеем идеологический и ретроградный характер своей позиции. Ведь Дильтей, хотя и выхолащивает объективное содержание социальных закономерностей, но всё-таки не перечёркивает, как это делают Виндельбанд и Риккерт, закономерный характер процессов социокультурной реальности. Конечно, если бы в обществе на самом деле не действовали бы никакие закономерности, то и целесообразная деятельность по революционному преобразованию буржуазного общества не имела бы смысла. Эту «истину» и внушают публике неокантианские концепции. Но отрицать действие закономерностей в социокультурной реальности и, соответственно, отрицать совершенно оправданную ориентацию социально-гуманитарного познания на открытие закономерностей – это и значит занимать явно ретроградную позицию в решении вопроса о специфике социально-гуманитарных наук.

В. Виндельбанд свою концепцию специфики социально-гуманитарных наук особенно отчётливо изложил в речи «История и естествознание», произнесённой в 1894 году при вступлении в должность профессора Страсбургского университета. Он называл эти науки или науками о духе вслед за Дильтеем, или науками о культуре (нем. Kulturwissenschaft, наука о культуре). Вместе с тем, как это имело место в речи «История и естествознание», он выделяет историю в качестве науки, представляющей все науки, противоположные естествознанию по своему методу.

Виндельбанд, а затем и Риккерт отправляются в своих взглядах на специфику наук о культуре от по-своему интерпретируемого ими философского учения И. Канта. Зависимость неокантианства этих авторов от учения Канта сводится в основном к идее трансцендентальности ценностей (прежде всего, истины, добра, красоты). То есть, так сказать,

«расположенности» ценностей за пределами возможностей постижения их природы. И, вместе с тем, априорной их данности человеку.

Поскольку природа ценностей, лежащих в основании наук о культуре предполагается непостижимой и, соответственно, ценностно нагруженные предметы наук о культуре, с одной стороны, и безотносительные к ценностям предметы естественных наук, с другой стороны, с этой точки зрения оказываются содержательно несопоставимыми, постольку Виндельбанд и считает, что основополагающим для классификации наук является не их различие по предмету, а их различие по методу. Метод наук о природе состоит в отыскании общего в форме закона. Виндельбанд именует этот метод и соответствующие ему направленность исследования и стиль мышления изобретённым им словом – *номотетический* (от греч. *nomos* – закон), т.е. законополагающий. Метод наук о культуре заключается в фиксации и описании отдельного, неповторимого, своеобразного. Для его обозначения Виндельбанд изобрёл термин *идиографический* (от греч. *idios* – своеобразный + *grapho* – пишу), описывающий своеобразное, отдельное. То, что не предмет, а метод играет решающую роль в различиях наук, он обосновывает, в частности, указанием на то, что один и тот же предмет может выступать как предмет двух противоположных методов исследования. Пример: наука об органической природе в качестве систематики форм жизни – это наука номотетическая, а в качестве истории развития этих форм – наука идиографическая.

Но утверждение Виндельбанда, что именно метод, а не предмет имеет основополагающее значение для различения наук, не убедительно. Ведь сам же он говорит о номотетическом методе как присущем естествознанию, а об идиографическом – как методе истории, которая представляет, согласно тому же автору, все науки о культуре. Между тем, принимаемое им как само собой разумеющееся и предшествующее предлагаемому им различению наук по методу их разделение на естественные науки и на науки о культуре это и есть их разделение по предмету: одни изучают мир природы, другие – мир человека. То есть, это и значит, что неявно Виндельбанд признаёт в качестве основополагающего принципа различения наук их различие как раз по предмету, а не по методу. Приходится сделать вывод: то обстоятельство, что при этом предполагаемые Виндельбандом номотетический и идиографический методы оказываются равно пригодными для одного и того же предмета, говорит не в пользу их будто бы фундаментальности для науки, а является свидетельством того, что их противопоставление не адекватно решению задачи определения специфики социально-гуманитарных наук.

Конечно, научное естествознание имеет, говоря по-виндельбандовски, номотетический характер, т.е. нацелено на изучение законов природы. Но в реальном естествознании закон – это именно цель, а не метод познания. И та же цель ставится в реальном социально-гуманитарном познании; другое дело, что здесь она достижима лишь в нестрогой форме закономерности или тенденции. Виндельбанд смешивает метод с целью познания. Если история,

как и другие социально-гуманитарные науки, имеет дело с фактами, отражающими отдельные исторические события, в буквальном смысле неповторимые, то это не значит, что эти факты не складываются в совокупности закономерных процессов. Ведь если бы это было не так, то история была бы совершенно иррациональна и непостижима. Виндельбанд отчасти это признаёт, поскольку завершает свою речь об истории и естествознании рассуждением о том, что всё историческое и индивидуальное содержит в себе долю невыразимого и неопределимого. Но почему же – только «долю»? Ему надо было бы говорить не о частичной, а о тотальной иррациональности исторического познания. Но тогда нельзя было бы квалифицировать это познание как научное, ведь наука это именно рациональное познание.

Видимо, Виндельбанд пытается спасти рациональное начало наук о культуре путём увязывания отдельного и неповторимого с ценностями. В основе единичных исторических событий лежат общезначимые ценности – религиозные, этические, эстетические. Ценности придают смысл единичным историческим событиям, благодаря чему их оказывается возможным выделить из иррационального потока истории и постичь в их значении. Собственно ценности являются предметом философского познания, вследствие чего философия входит в научное социально-гуманитарное познание. С тем, что ценности – хотя и не только они – являются предметом философского познания и что вследствие этого – хотя и не только вследствие этого, философия является составляющей социально-гуманитарного познания нельзя не согласиться. Но нельзя признать, что ценности присущи социокультурной реальности как реальности иррациональной по своей природе. Важная мысль о философии как необходимой составляющей социально-гуманитарного познания не столько логически обоснована Виндельбандом, сколько интуитивно им угадана.

Виндельбанд разделяет зачастую высказывавшуюся мысль об особой близости исторической науки к искусству, поскольку история, занимаясь индивидуальным, не может, как он считает, не стремиться к его наглядному изображению, каковое носит, как и предмет искусства, эстетический характер. Вопрос, однако, в том, сохраняет ли силу мнение Виндельбанда об особой близости социально-гуманитарной науки к искусству, если с Виндельбандом нельзя согласиться в том, что индивидуальное выступает, поскольку оно входит в предмет научного исследования, как замкнутое в себе отдельное и самоценное событие?

Г. Риккерт в книге «Науки о природе и науки о культуре» (1910 г.) принимает введённое Виндельбандом разделение наук на номотетические и идиографические, предпочитая, правда, естественные науки называть *генерализующими*, а науки о культуре *индивидуализирующими*. Как и Виндельбанд, Риккерт исходит из того, что в основании предмета наук о культуре лежат ценности. Но, в отличие от Виндельбанда, он усматривает в этом проблему – проблему объективности познания, возникающую из-за

ценностной нагруженности их предмета. Пытаясь решить эту проблему, Риккерт предлагает различать две мыслительные процедуры: *оценивание* и *отнесение к ценностям*. Оценивания следует избегать, поскольку оно субъективизирует познание; но отнесение к ценностям, поскольку они с необходимостью присущи самому предмету наук о культуре, должно служить объективности познания. Риккерт более обстоятельно, чем Виндельбанд, разрабатывает классификацию ценностей и вопрос о характере их субординации. Между прочим, стремление ранжировать ценности в их значении для исторического процесса есть признание явочным порядком того, что исторические события связаны законосообразной связью, т.е. что науки о культуре вовсе не абсолютно противоположны естественным наукам с их нацеленностью на открытие законов природы.

По всей видимости, Риккерт действительно хотел бы несколько сгладить ту абсолютность противопоставления наук о культуре естественным наукам, которая была задана Виндельбандом. Разделяя позицию, согласно которой науки о культуре, в первую очередь – история, занимаются изучением индивидуальных явлений, Риккерт, как видно, в частности, из рассмотрения им проблемы соотношения исторической науки и искусства, предполагает, что в истории как науке явления отображаются посредством, прежде всего, понятий. Если бы при этом индивидуальные явления предполагались Риккертом вслед за Виндельбандом абсолютно замкнутыми, то, конечно, их нельзя было бы отображать с помощью понятий, они были бы полностью непостижимы в рациональном ключе. Риккерт говорит о причине сближения истории и искусства следующее: «То обстоятельство, что при помощи наглядного образа фантазии можно изобразить индивидуальность действительности, сразу объясняет нам, почему историю так часто ставят в особенно близкое отношение к искусству или даже прямо отождествляют с ним. Ибо эта сторона истории действительно родственна художественной деятельности постольку, поскольку и история и искусство стараются возбудить наше воображение с целью воспроизведения наглядного представления». (Г.Риккерт. Науки о природе и науки о культуре. М.1998. С. 85).

Но дальше Риккерт аргументирует мысль, что сказанным исчерпывается близость истории и искусства: «Но этим, однако, и исчерпывается все родство между историей и искусством, и можно показать, что значение искусства для сущности исторической науки очень не велико, ибо, во-первых, чисто художественное наглядное представление принципиально отличается от того, которое встречается в истории, а во-вторых, с логической точки зрения наглядные элементы вообще могут иметь в исторической науке только второстепенное значение». (Там же). И затем продолжает, высказывая редкое в его творчестве критическое замечание в адрес Виндельбанда: «<...> наглядное представление об эмпирической действительности во всякой науке вообще, а тем самым и в истории есть нечто второстепенное или только средство к цели. Поэтому взгляд Виндельбанда, что различие между естествознанием и историей состоит в

том, что первое ищет законы, а вторая – образы, вызывает сомнения. Этим самым совсем еще не затрагивается логически существенное различие. Если понимать утверждение Виндельбанда буквально, то мы имели бы по меньшей мере слишком узкое понятие истории, а вместе с тем был бы также перемещен центр тяжести истории как науки. Очень часто история не ищет образов, и если она это и делает в биографиях, то тем самым не даёт еще ключ к уразумению её логической сущности. Нельзя даже вообразить большего непонимания нашего положения, что история – индивидуализирующая наука, чем отождествление его с утверждением, будто она представляет собой сумму биографий и должна давать художественно законченные портреты. Научный характер истории можно определить, лишь исходя из того способа, каким она образует свои подчас совершенно ненаглядные понятия, и логически понять её можно только под углом зрения того, каким образом она превращает наглядное представление в понятие». (Там же. С. 87 – 88).

Таким образом, неокантианство в лице В. Виндельбанда утверждает существенное родство социально-гуманитарных наук с искусством, а в лице Г. Риккерта отвергает существенный характер этого родства. Думается, что Риккерт прав в том, что наука, в том числе – наука социально-гуманитарная, есть, прежде всего, понятийный, а не образный способ познания реальности. Но с позиции неокантианства вообще-то как раз и нельзя последовательно провести мысль, что социально-гуманитарные науки являются понятийным способом познания, ибо индивидуальное как таковое всё-таки понятийно непознаваемо. То есть аргументы за и против родственности социально-гуманитарных наук и искусства на почве неокантианства в любом случае неадекватны. Но, думается, что в иной, соответствующей последовательному проведению позиции рациональной природы социально-гуманитарной науки, перспективе ближе к истине именно мнение Виндельбанда – какими бы ни были истоки этого мнения. Ведь если утверждение Риккерта о понятийном, в первую очередь, а не образном строе наук о культуре, как наук вообще, верно, то из этого ещё не следует, что образность не играет существенной роли в социально-гуманитарном познании. Во-первых, смысловая вторичность образности по сравнению с понятийностью, подчинённость образности понятийно выраженному смыслу не обязательно означает несущественность образности. Если наличие образной составляющей требуется непременно для того, чтобы оказывалось возможным эффективное собственно рациональное познание – а в случае социально-гуманитарных наук, судя по всему, это так и есть, – то, конечно, она играет существенную роль в социально-гуманитарном научном познании.

12.5. Социальные науки и «науки о культуре» в неокантианской «понимающей социологии» М. Вебера

Макс Вебер (1864 – 1920) является создателем так называемой

«понимающей социологии». Он во многом вдохновлялся критикой познавательного творчества К. Маркса, стремясь создать посредством «понимающей социологии» теорию истории и социальной жизни, альтернативную материалистическому пониманию истории К. Маркса и Ф. Энгельса. Главный труд, в котором он решает эту задачу – «Протестантская этика и дух капитализма» (1904 – 1905 гг.). В этом труде сказались также его взгляды по поводу специфики социально-гуманитарных наук. Но более непосредственно трактовка специфики социально-гуманитарных наук, испытавшая сильное влияние В. Виндельбанда и особенно Г. Риккерта, изложена Вебером в таких трудах как «Объективность» социально-научного и социально-политического познания» (1904 г.), «Критические исследования в области логики наук о культуре» (1905 г.), «О некоторых категориях понимающей социологии» (1913 г.), «Наука как призвание и профессия» (1918 г.) и др.

Вслед за Виндельбандом и Риккертом Вебер придаёт основополагающее значение в науках о культуре ценностям. Но собственно кантианский аспект в понимании ценностей, а именно их трансцендентализм, Вебер, в отличие от Виндельбанда и Риккерта, не принимает. Поэтому его неокантианство является сильно вырожденным. А так как после М. Вебера значительных фигур, причастных к неокантианству, не появлялось, то его творчество тем самым можно рассматривать как симптом ограниченности и бесперспективности неокантианства в целом и неокантианской трактовки специфики социально-гуманитарных наук в частности. Вырожденность кантианской позиции у Вебера зачастую не замечают только потому, что он повторяет многое из того, что до него было сказано Виндельбандом и Риккертом.

Не признавая трансцендентальность ценностей, Вебер толкует ценность как «установку той или иной исторической эпохи», как «свойственное эпохе направление интереса». В общем, он исходит из того, что ценности имеют социально-историческую природу, тесно связанную не столько с высшими идеальными ценностями истины, добра и красоты, сколько именно с интересами. Впрочем, остаётся весьма неопределённым, какие же конкретно ценности он имеет в виду; можно догадываться, что они имеют значения, близкие к таким категориям как знание, власть и господство. Он считает важным реально-историческое понимание ценностей для реалистического воспроизведения в научной теории социальных действий людей и мотивов этих действий. В самом деле, благодаря тому, что он лишает ценности абсолютного, надисторического статуса, его социология смыкается с историей и становится «понимающей»: понимающей ситуативно-исторические мотивы социальных действий людей («социальное действие» – это центральная категория веберовской социологии), относимые к определённым ценностям (в отличии операции «отнесения к ценностям» от оценивания Вебер следует Риккерту). Социальные действия образуют по Веберу всегда некие индивидуальные конфигурации, т.е. история, как он

считает в духе Виндельбанда и Риккерта, есть калейдоскоп «исторических индивидов»: уникальных явлений и событий. Собственно, понимание таких «исторических индивидов», является, по Веберу, как до этого и по Дильтею, Виндельбанду и Риккерту, основной познавательной процедурой в противоположность объяснению в естественных науках.

Тем не менее, в отличие от Дильтея и своих неокантианских предшественников Вебер признаёт существование в истории неких *законов* (термин «законы» применительно к социально-исторической реальности употребляет сам Вебер, хотя в данном случае правильнее было бы, конечно, говорить о закономерностях или/и тенденциях). Правда, опять-таки, как и в случае ценностей, Вебер «воздерживается» от рассмотрения и даже упоминания конкретных примеров каких-либо исторических законов. Однако нельзя согласиться с теми авторами, которые утверждают, что будто бы Вебер обосновывает процедуру отнесения мотивов к ценностям, т.е. понимание, посредством законов, т.е. посредством объяснения. Сам Вебер полагает, что знание законов необходимо лишь для установления *причин* «индивидуальной действительности». Притом остаётся неясным как такие «причины» проявляются в ценностях и социальных мотивах действий, вытекающих из отнесения к ценностям. В общем, признание законов истории и социальных структур декларируется, но не раскрывается в их исторической и социальной роли. Фактически цель познания в науках о культуре замыкается всё-таки на понимании «индивидуальностей» в их отнесённости к ценностям. Вебер подчёркивает: «Мы назвали «науками о культуре» такие дисциплины, которые стремятся познать жизненные явления в их культурном значении. Значение же явления культуры и причина этого значения не могут быть выведены, обоснованы и пояснены с помощью системы законов и понятий, какой бы совершенной она ни была, так как это значение предполагает соотношения явлений культуры с идеями ценности. Понятие культуры – ценностное понятие» (Вебер М. Избранные произведения. М. 1990. С. 373 – 374).

Лишение ценностей трансцендентального статуса при одновременном лишении реальной значимости социально-исторических законов ведёт к субъективизму и релятивизму веберовской гносеологии. Например, он заявляет: «В науках о культуре познание общего никогда не бывает ценным как таковое. Из сказанного следует, что «объективное» исследование явлений культуры, идеальная цель которого состоит в сведении эмпирических связей к «законам», бессмысленно» (там же, с. 378). И далее: «Культура» – есть тот конечный фрагмент лишённой смысла мировой бесконечности, который с точки зрения *человека* обладает смыслом» (с. 379). Субъективистская гносеологическая позиция, естественно, проявляется в субъективизме его социально-исторических концепций.

Так, субъективистский характер имеет главная концепция М. Вебера – концепция решающей роли протестантизма в происхождении капитализма.

Сначала Вебер постулирует соображение о происхождении «западного

капитализма» как «исторического индивидуума». Капитализм вообще, согласно Веберу, есть ориентация предприятий на превышение доходов над расходами в денежной форме. Для подтверждения уникальности «западного капитализма» высказывается мысль о существовании до «западного капитализма» множества других, отличных от него «капитализмов», существовавших «во *всех* культурных странах земного шара»: «в Китае, Индии, Вавилоне, Египте, в средиземноморских государствах древности, средних веков и нового времени» (там же. С. 49). Затем формулируется тезис, что протестантизм в его опять-таки уникальной западноевропейской форме, сформировавшись до возникновения «западного капитализма», сформировал «дух» этого уникального капитализма, а тем самым и весь капиталистический строй Запада. Таким образом, оказывается, что происхождение уникального «западного капитализма», ставшего после возникновения мировым явлением, есть уникальное событие в сфере «духа», а именно в сфере отнесения мотивов людей к протестантским ценностям рациональности, расчёта, бережливости. Эта концепция, как считает её автор, будто бы ниспровергает материалистическое понимание истории (там же, с. 77) и, как, очевидно, должен догадаться читатель, – теорию капиталистической экономической общественной формации К. Маркса.

Думается, однако, что упоминаемая концепция Вебера является добротным и новаторским исследованием влияния протестантизма на процесс формирования капитализма. Но и только. Претензия же Вебера на то, что в его работе раскрывается *решающая* роль протестантизма в происхождении капитализма несостоятельна.

Во-первых, в этом исследовании не раскрываются причины происхождения самого протестантизма. Между тем, из материалистического понимания истории с очевидностью следует, что протестантизм лишь одно из порождённых процессом становления капиталистического способа производства ментальных образований, выполняющих функцию духовного опосредствования данного процесса. Поскольку концепцией Вебера не раскрываются причины происхождения протестантизма, постольку она не в малой мере не опровергает ни указанное следствие из материалистического понимания истории, ни, значит, и сам исторический материализм.

Во-вторых, не просто потому нельзя признать состоятельной претензией Вебера на обоснование решающей роли протестантизма, духовного фактора, в возникновении «западного капитализма», что это является претензией на ниспровержение философской позиции исторического материализма, а потому, в первую очередь, что данную философскую позицию Маркс полагает в основание теории капитализма, перед лицом которой концепция Вебера не выдерживает никакой критики. Маркс показал, что капитализм начинается там, где трудящиеся становятся рабочими, вынужденными продавать свою рабочую силу как товар, а собственники средств производства становятся капиталистами, извлекающими из применения рабочей силы как товара (из эксплуатации

рабочих) прибавочную стоимость. Только прибавочная стоимость, лежащая в основе прибыли, делает прибыль категорией, а погоню за ней целью собственно капитализма. Вебер на словах не раз признаёт фундаментальность теории Маркса. Но говоря о стремлении предпринимателей к получению доходов, превышающих расходы, так сказать, – о стремлении извлекать «прибыль вообще», как о признаке «капитализма» фактически просто обходит рассмотрение именно основополагающих признаков капитализма, раскрытых К. Марксом. Из теории Маркса следует, что капитализм впервые возник именно в Западной Европе, т.е. «западный капитализм» и есть собственно капитализм, ставший затем мировым социальным строем, никаких «до- и внезападных» «капитализмов» не существовало (поскольку не имело места производство прибавочной стоимости), вследствие чего не существовало и «западного капитализма» как уникального «исторического индивида» в смысле Вебера. Капитализм есть категория всеобщности в качестве особенной стадии мирового исторического процесса. После Маркса нельзя построить состоятельную альтернативную теорию капитализма, обходя, как это делает Вебер, рассмотрение основополагающих черт этой формации, раскрытых Марксом. (Впрочем, никому до сих пор вообще не удалось построить состоятельную теорию капитализма, альтернативную теории Маркса).

Двусмысленность веберовской позиции по отношению к теории Маркса, состоящая в декларативном признании её основательности, с одной стороны, и, с другой стороны, – в дезавуировании этого признания явочным порядком в пользу субъективистских концепций, проявилась и в центральном познавательном приёме Вебера – в методологии выделения *идеальных типов*. Вводя концепт «идеальный тип», Вебер не был оригинален, он заимствовал этот концепт у Г. Еллинека (1851 – 1911), выдающегося германского правоведа. Еллинек отождествляет идеальный тип с юридической нормой, не извлекаемой из фактического положения вещей, а служащей средством установления должного порядка. Вебер распространяет данный концепт на все науки о культуре (на все социально-исторические дисциплины), придавая ему значение не только юридической, но вообще логической и ценностной нормы.

Идеальные типы – это основные понятия наук о культуре (примеры таких понятий у самого Вебера: «капитализм», «дух капитализма», «обмен товаров», «церковь», «городское хозяйство», «рационализация», «протестантская этика» и др.), которые выступают в качестве методологических средств исследования социально-исторической реальности. Идеальные типы конструируются посредством выделения значимых для исследования черт эмпирической действительности и совмещения их в едином, логически непротиворечивом идеальном мысленном образе. Методологическая функция идеальных типов состоит в том, что они, сами не являясь гипотезами, задают направления для формирования гипотез. Но особенно важно, как считает Вебер, то, что

благодаря понятийной чистоте (идеальности) идеальные типы при их соотнесении с эмпирической действительностью позволяют выявлять характер и меру своеобразия (отклонения от идеального типа) социально-исторических явлений.

В связи с рассуждениями об идеальном типе Вебер заявляет, в частности, следующее о теории капитализма Маркса. «Мы, – пишет Вебер – сознательно отказались здесь (т.е. в работе «Объективность» социально-научного и социально-политического познания» – В. М.) от того, чтобы привести наиболее важный для нас пример идеально-типической конструкции – мы имеем в виду концепцию Маркса. Это сделано из тех соображений, чтобы не усложнять ещё больше наше исследование интерпретациями Марксова учения, чтобы не опережать события, так как наш журнал (журнал «Архив» – В. М.) ставит перед собой задачу постоянно давать критический анализ всей литературы об этом великом мыслителе и всех работ, продолжающих его учение. Вот почему мы здесь только констатируем то обстоятельство, что все специфические марксистские «законы» и конструкции процессов развития (в той мере, в какой они свободны от теоретических ошибок) идеально-типичны по своему характеру» (Вебер М. Избранные произведения. М. 1990. С. 404). Но этот тезис Вебера вовсе не следует воспринимать как воздание должного теории капитализма Маркса. Верно, видимо, в заявлении Вебера то, что учение Маркса представляется ему «наиболее важным примером идеально-типической конструкции», но не верно, что теория Маркса вообще есть идеально-типическая конструкция в смысле Вебера. В контексте Марксова метода восхождения от абстрактного к конкретному идеальный тип может быть рационально истолкован как отображение объективной сущности того или иного предмета исследования, некая предельная, не фиксируемая непосредственно эмпирически форма существования данного предмета, постижение которой эвристически значимо для понимания закономерностей эмпирического уровня. Такова, например, в теории капитала К. Маркса категория прибавочной стоимости, взятая, в частности, в её отношении к категории прибыли. Но Вебер акцентирует совершенно иные характеристики идеального типа. Сказанное выше об идеальном типе по Веберу нужно дополнить такими его, Вебера, уточнениями как то, что идеальный тип – это «упрощённая схематическая концептуализация»; это «одностороннее усиление одной или нескольких точек зрения и соединения множества диффузно и дискретно существующих единичных явлений», «которые соответствуют <...> односторонне вычлененным точкам зрения»; это концепт, при построении которого можно руководствоваться «самыми различными принципами отбора связей»; это «утопия», т.е. конструкция, не имеющая соответствия в реальности; это понятие, позволяющее «рассматривать явления культуры в качестве значимых для нас». То есть идеальный тип по Веберу – это релятивистская и субъективистская мыслительная конструкция.

С позиции такого именно понимания идеального типа Вебер завершает цитированную выше квалификацию марксистской теории. «Каждый, – утверждает он, – кто когда-либо работал с применением марксистских понятий, хорошо знает, как высоко неповторимое эвристическое значение этих идеальных типов, если пользоваться ими для сравнения с действительностью, но в равной мере знает и то, насколько они могут быть опасны, если рассматривать их как эмпирически значимые или даже реальные (то есть по существу метафизические) «действующие силы», «тенденции» и т. д.» (там же). Как видно, даже и «работать с применением марксистских понятий» рекомендуется как с истолкованными в субъективистском духе веберовских идеальных типов, но ни в коем случае не как с понятиями, отражающими реальность. Но теория Маркса отображает именно реальные тенденции капитализма и пытаться «работать» с её понятиями в субъективистском духе – это значит извращать их смысл.

Очевидно, Вебер хотел бы Маркса «удушить в объятиях», предлагая воспринимать его теорию капитализма «правильно»: так, как будто она не имеет объективного содержания, а является не больше, чем всего лишь одним из возможных «идеальных типов», т.е. лишь одной из возможных субъективных «точек зрения». Из отношения Вебера, конечно же, не к Марксу как личности, а к марксистской теории капитализма просматривается, что веберовский субъективизм является способом проведения идеологической установки по защите устоев капитализма и, тем самым, – по противодействию социалистическому / коммунистическому движению.

Что касается непосредственно отношения к данному движению, то и здесь у Вебера двусмысленность служит ширмой буржуазно-идеологической позиции. Один из отечественных авторов, подтягивая позицию Вебера в отношении социализма к позиции будто бы объективного аналитика, нашёл такую по-веберовски двусмысленную формулу: «...Вебер никогда не утверждал, что социализм как тенденция экономического и политического развития является утопичным и поэтому неосуществимым» (Гуторов В.А. Макс Вебер и социалистическая традиция // Журнал социологии и социальной антропологии. 1999. Том II. №3. С. 13). Во-первых, вопрос об осуществимости или, напротив, неосуществимости социализма именно «как тенденции экономического и политического развития» Вебер в рамках его общей познавательной позиции, состоящей в постулате уникальности всех явлений истории, в принципе не может и не должен ставить. Он, в общем, и не ставит эту проблему, хотя порой всё-таки не воздерживается от суждений об объективных тенденциях. А, во-вторых, вопрос ведь не в том, что Вебер «не утверждал», а в том, что он утверждал; потому что из «не утверждения» не следует никакого определённого утверждения об осуществимости или неосуществимости социализма «как тенденции экономического и политического развития». Правда, Вебер определённо утверждает, что различные типы социализма существовали всегда и везде. Это похоже на то,

что Вебер говорил о капитализме. Однако если в случае капитализма он разъяснял, что речь идёт об установке, действующей в реальном производстве (напомним, что речь у него идёт об установке на превышение доходов над расходами; что, на самом деле, как мы уже отметили, не является признаком собственно капитализма), то о том, что же конкретно подразумевается в утверждении о будто бы всегда и везде существовавшем социализме, он умалчивает. Конечно, в защиту права на это умолчание можно сказать, что, дескать, имеется в виду общеизвестное: социализм существовал в докапиталистических классовых обществах в качестве идеи, а в исторической практике – в виде локальных общин, устроенных на началах грубо – уравнительного коммунизма. Но, фактически-то, не по идеологическим ли мотивам умалчивает об этом Вебер? Не для того ли, чтобы смазать качественное различие между социализмом докапиталистических классовых обществ, доставшимся этим обществам, в основном, ещё от первобытности, и социализмом, который не просто достался капитализму от прежних эпох, а тем социализмом, предпосылки которого создаются самим капитализмом, что вполне обнаружилось в современном Веберу классовом обществе? В эпоху капитализма существует уже не просто идея социализма, а формируется *научно-философская теория социализма*, прежде всего – в марксизме. Далее. Как предсказывает марксистская теория и подтверждает историческая практика – начало чему было положено ещё при жизни Вебера социалистическим движением в разных странах, в том числе в Германии, на родине Вебера, особенно же русским Октябрём – социализм, предпосылки которого создаются капитализмом, явится революционным изменением всех сторон общественного устройства, и не в локальных рамках, а в мировом масштабе. Однако Вебер усматривает специфику социализма, вырастающего из предпосылок, создаваемых капитализмом только в одном: в прогрессе в научно-техническом и научно-организационном планах бюрократического управления производством и обществом и в соответствующей этому дисциплине труда. «Социализм будущего, – предрекает Вебер, – фраза, необходимая для рационализации экономики путём сочетания процесса дальнейшей бюрократизации с администрацией, осуществляемой союзами целевого назначения с помощью заинтересованных лиц» (Вебер М. Избранные произведения. М. 1990. С. 404).

Социализм как фаза новой прогрессивной общественной формации, для Вебера и не больше, чем «фраза», а на деле он отвергает реальность возможности утверждения социализма как нового прогрессивного общественного строя. На самом деле, если центральный вопрос современности и будущего, как считает Вебер, – это вопрос о том, «что мы можем противопоставить этой машине (бюрократической власти – В. М.), чтобы предохранить человеческую природу ... от полного господства бюрократических идеалов» (цит. по: Битэм Д. Бюрократия // Интернет. Режим доступа:

<http://nationalism.org/library/science/sociology/beetham/4beetha.htm>), то Вебер решает его, сопоставляя капитализм и (по умолчанию условно предполагаемый им) социализм, не в пользу возможностей социализма. «Создание плановой экономической системы и переход от «формального» юридического и политического равноправия к социальному равенству означали бы, как считал Вебер, огромное расширение центральной бюрократии. В то же время противодействующие властные структуры, которые существовали в капиталистическом обществе, были бы устранены. В условиях существования частной собственности бюрократии в правительстве и промышленности в принципе могли сдерживать и уравнивать одна другую. При социализме они оказались бы слиты в единую всеобъемлющую иерархию, определяющую судьбы всего общества. Тем самым непредусмотренным последствием попыток рабочего класса устранить так называемую «рыночную стихию» и поставить социальные процессы под сознательный коллективный контроль стало бы господство над ним ещё более могущественной бюрократической иерархии» (Битэм Д. Бюрократия...).

Бюрократизация системы государственного управления действительно представляет опасность для утверждения социалистического строя. Основатель Советского государства В.И. Ленин с самого начала социалистического строительства в России обращает особое внимание на это явление.

Подводя итоги анализов данного явления в течение первых лет советской власти Ленин пишет:

«Через полгода после Октябрьской революции, после того, как мы разбили старый бюрократический аппарат сверху донизу, мы ещё не ощущаем этого зла.

Проходит ещё год. На VIII съезде РКП, 18—23 марта 1919 года, принимается новая программа партии, и в этой программе мы говорим прямо, не боясь признать зла, а желая раскрыть его, разоблачить, выставить на позор, вызвать мысль и волю, энергию, действие для борьбы со злом, мы говорим о *«частичном возрождении бюрократизма внутри советского строя»*.

Прошло ещё два года. Весной 1921 года, после VIII съезда Советов, обсуждавшего (декабрь 1920 г.) вопрос о бюрократизме, после X съезда РКП (март 1921 г.), подведившего итоги спорам, теснейше связанным с анализом бюрократизма, мы видим *это* зло ещё яснее, ещё отчетливее, ещё грознее перед собой» (Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 43. С. 229 – 230).

В 1922 г. Ленин отмечает: «Вся работа всех хозорганов страдает у нас больше всего бюрократизмом. Коммунисты стали бюрократами. Если что нас погубит, то это» (там же. Т.54. С. 180).

Ленинское предупреждение, как оказалось, фиксировало действительную тенденцию и реальную вероятность. Сейчас стало ясно, что одной из существенных причин разрушения социалистического строя в

России явилось торможение динамики социалистического развития в результате бюрократизации системы государственного управления, обретение чиновничеством черт замкнутой, отчуждённой от народа бюрократической касты – так называемой *номенклатуры*, буржуазное перерождение советской бюрократии и предательство ею идеалов и дела социализма.

Но это вовсе не значит, что следует признать научную адекватность также и веберовской концепции бюрократии в её футурологическом аспекте. Отдавая должное социологической чуткости Вебера, указавшего на бюрократизацию государственного управления как на фундаментальную проблему для социалистического переустройства социальной жизни, надо сказать, что в целом его футурологию нельзя признать научно обоснованной. Прав Ленин, практически в одно время с Вебером обративший особое внимание на проблему роли бюрократизации в перспективе социалистического строительства и разглядевший в ней *грозную опасность* для практики социализма, но не прав Вебер, утверждавший, что бюрократизация представляет *фатальную опасность* для утверждения социализма. Разрушение СССР не является необратимым разрушением социализма, ибо прежде, чем социалистический строй пал на родине реального социализма, он стал – не в последнюю очередь благодаря влиянию и конкретному содействию СССР – мировой социальной реальностью. Реальный социализм неуклонно продолжает утверждаться в мире, и есть все основания полагать, что и Россия вновь двинется по социалистическому пути, что контрреволюционный переворот в нашей стране является лишь временным зигзагом на этом пути (см. подробнее: Мархинин В.В. Предисловие // К справедливому обществу. Идеи, проекты, теории на Западе и в России. М. 2011. С. 5 – 34).

В.И. Ленин причину бюрократизации советской системы видит в том наследии прежних эпох, которое состоит в сохранении государства как формы управления страной и её хозяйством. Государство для впервые возникающего в отдельной стране реального социализма необходимо и как средство защиты социалистического строя от империалистической агрессии извне, и как инструмент подавления внутренних контрреволюционных сил, и как орган хозяйственного управления. Собственно, реальный социализм первоначально выступает лишь в качестве политической системы, в качестве же экономической общественной формации он начинается с государственного капитализма, который в России к тому же ещё предстояло достроить и развить. Ленин обращает внимание ещё на то, что советское государство, находящееся в «осаде» со стороны мирового капитала, по необходимости приобретает строго централизованный вид, что создаёт особенно, так сказать, благоприятные условия для бюрократизации государственного управления. И он считает, что в качестве противодействующей бюрократизации меры должно выступать развитие местного самоуправления – в первую очередь хозяйственного

самоуправления. (См.: Ленин В.И. Там же. С. 226 – 230).

Данная мера вытекает из существа марксистской футурологии: коммунистический строй, согласно марксизму, – это строй ассоциаций, т.е. сетевой структуры местных самоуправляющихся общин. (М. Вебер, говоря о марксистском образе будущего строя, данном в Манифесте и других марксистских трудах, «почему-то» счёл, что содержание понятия «ассоциация» никак марксизмом не раскрывается, хотя это содержание уже в Манифесте раскрывается совершенно ясно. По всей видимости, Вебер этого «не заметил» потому, что в принципе не мыслит социальное устройство иначе, чем в форме государства – института классового общества.) То есть, в обществе впервые возникающего социализма бюрократизация и не может быть ничем иным как порождением («частичным возрождением», по выражению Ленина) остающейся не преодоленной классово-государственной организации общества, т.е., по сути, – наследием капитализма, но никак не продуктом собственно социализма. Ведь возникающий реальный социализм становится собственно социализмом именно по мере упрочения и развития самоуправленческого начала, выступающего по отношению к государственной организации общества в качестве антибюрократического фактора, по собственной своей сути стоящего «по ту сторону добра и зла» бюрократизации. Собственно социализм, следовательно, есть, вопреки Веберу, не фатальное господство бюрократии, а, напротив, подрыв самих корней бюрократизма. Вследствие чего правомерно полагать, что разрастание бюрократической коросты могло бы предотвращаться в зародыше только таким положением, когда в ходе развития социализма самоуправленческое начало, по крайней мере, стало бы доминировать над государственной формой управления.

Другое дело, что достижение такого положения до сих пор остаётся относительно отдалённой перспективой развития реального социализма, а, значит, в нём сохраняются возможности бюрократизации – бóльшие или меньшие в зависимости от конкретных обстоятельств и от предпринимаемых мер по борьбе с ней. Проблема здесь в том, что достижение такого состояния, когда самоуправление доминировало бы над государственным управлением, равнозначно полному и окончательному утверждению социализма. Ошибочное заключение КПСС (на XXI съезде в 1959 г.) о полной и окончательной победе социализма в СССР и, соответственно, о вступлении в период строительства коммунизма привело к выработке неверной стратегии развития (на XXII съезде в 1961 г.), что в какой-то мере и проявилось в разрастании опухоли бюрократизма (вследствие отчуждения государства от реальной жизни и от реальных потребностей людей) и, в конце концов, – в разрушении социалистического строя в стране. Коммунизм – кроме того, что это строй ассоциаций, это ещё и строй «обобществившегося человечества» (К. Маркс). Поэтому полной и окончательной победой социализма в каждой отдельной стране может стать действительностью не просто тогда, когда реальный социализм явится мировой системой (таковой системой он явился

уже к середине прошлого века, ко времени XXI и XXII съездов КПСС и остался после разрушения СССР), но тогда, когда социализм станет всемирной («глобальной») системой, единственно способной гарантировать те или иные отдельные страны от возможности реставрации капитализма.

Таким образом, буржуазно-идеологический характер веберовской концепции тотальной и роковой бюрократизации социалистического общества заключается в том, что в ней за образ социализма на деле-то выдаётся образ всё того же буржуазного общества, но только предельно «ухудшенного» сравнительно с обществом, в котором действуют нормы формальной буржуазной демократии. А конкретнее, выводимый Вебером под именем социализма социальный строй на деле есть тотально бюрократизированный буржуазный строй. Между прочим, то, что капитализм будто бы, благодаря институтам демократии, создаёт, в отличие от социализма, как утверждает Вебер, условия для нейтрализации тотальной бюрократизации общества, было опровергнуто вскоре после его смерти ходом событий в его собственной стране. Национал-социалистический порядок, крайне реакционная форма идеологии и диктатуры буржуазии, утверждавшаяся в Германии с 1920-х гг. посредством именно институтов буржуазной демократии, – это и есть самый выразительный пример тотальной бюрократизации общества. Конечно, идеология национал-социализма тем отличается от идеологической позиции Вебера, что в ней слово «социализм» используется в положительном, привлекательном для масс, смысловом регистре, в то время как Вебер пытался дискредитировать «социализм» страшилкой о его будто бы неизбежно тотальном бюрократизме. Но общим является то, что и в одном и в другом случае слово «социализм» используется как идеологический эвфемизм, не совместимый с истинным смыслом этого слова.

Из сказанного ясно, что для Вебера пределы капиталистического общества не преходимы – попытки выхода за эти пределы, продвижения к новому, социалистическому / коммунистическому обществу не более, чем заранее обречённые на провал социальные эксцессы. Эта типичное для буржуазных идеологов убеждение М. Вебера поддерживается у него его отношением к роли философии в социокультурном познании.

Цитированный выше вопрос Вебера о том, что можно предпринять, «чтобы предохранить человеческую природу» от полного подавления бюрократией, является риторическим, ибо в соответствии с его идеологической позицией природа человека должна априори мыслиться скроенной на века по колодке природы буржуазного общества. Следовательно, этой, по-веберовски понятой, «человеческой природе» «просто некуда деваться от бюрократического подавления. Вебер, вероятно, не может и представить, что не существует никаких внешних «человеческой природе» средств её «предохранения» от каких-либо форм порабощения, в частности, – от порабощения бюрократией, так как история порабощения и освобождения, а, значит, и – в перспективе – освобождения от бюрократии,

есть история развития самих людей, самой человеческой природы. Эта философско-антропологическая идея, входящая в основания философии марксизма, открыла возможность научного предвидения перспективы освобождения от бюрократии – поскольку бюрократия является порождением классово-государственного строя – за пределами буржуазного общества. Между тем, Вебер не принимает марксистское учение не только потому, что для него неприемлема философия исторического материализма, но и потому ещё, что оно последовательно опирается на философию. Маркс, с точки зрения Вебера, «слишком метафизически ориентированный мыслитель» (цит. по: Вебер М. Избранные произведения. М. 1990. С. 723; примеч. перев.). Сам же Вебер, кроме того, что он, как упоминалось, лишает ценности трансцендентальных корней, стремится вовсе устранить из социальной теории метафизический, т.е. надэмпирический, план содержания (см. там же). Потому и своё социологическое учение он иногда называет «эмпирическим опровержением исторического материализма» (см.: Арон Р. Этапы развития социологической мысли. М. 1993. С. 591). Конечно, ставить такую задачу не корректно, поскольку собственно философское учение в принципе не может быть опровергнуто эмпирически. На самом деле, в основании его собственной социологической теории, разрабатываемой им в качестве альтернативной марксистскому учению, конечно, также, пусть и неявным, непродуманным образом, лежит метафизическая, т.е. философская, позиция, а именно, как понятно из предыдущего изложения, – позиция субъективно-идеалистическая. Но, тем не менее, стремление Вебера избавить социальное познание от метафизики (значит, от философии) свидетельствует о том, что в его творчестве неокантианство в этом важнейшем пункте капитулирует перед своим антиподом – позитивизмом. Позитивистская ориентация веберовской социологии даже ещё больше, чем отрицание им трансцендентальности ценностей говорит об утрате неокантианством самоидентичности и перспективного эвристического значения для развития науки.

Вновь после позитивизма принимаемая в веберизме установка фактически на устранение метафизики (философии) из социально-гуманитарных наук, по крайней мере, в таком существенном аспекте как футурология; установка, вновь после позитивизма провозглашаемая в качестве рецепта постановки этих наук на должный путь развития, косвенно, методом от противного, вновь подтверждает только то, что настоящие, реально существующие социально-гуманитарные науки развиваются как раз не иначе, чем в тесной связи с философией.

Наконец, упомянем, что М. Вебер однажды, в статье «Наука как призвание и профессия», затронул вопрос о соотношении науки и искусства. В этой связи он высказал мнение о том, что в науке, как и в искусстве, значительную роль играет такая продуктивная познавательная способность как «вдохновение». По смыслу и результату её применения в науке и искусстве она различается в том и другом случае, но в психологическом

плане тождественна там и там. Вебер отметил также, что художественные произведения отличаются от результатов научного познания тем, что первые непреходящи по своему художественному качеству, а вторые имеют исторически преходящее значение. (См.: Вебер М. Избранные произведения... С. 710 – 712). С точки зрения интересующей нас проблемы это, конечно, слишком абстрактные соображения, поскольку оставляют не раскрытым то, как именно наука взаимодействует или связана с искусством. К тому же у Вебера при этом речь идёт о науке вообще, а не конкретно о социально-гуманитарном научном познании. И всё-таки важно, что тема соотношения науки и искусства поднимается им в контексте размышлений о том, что собой представляет наука.

12.6. Трактовка специфики социальных наук в феноменологической «понимающей социологии» А. Шюца

Альфред Шюц (1899 – 1959) выдвинул свой вариант «понимающей социологии», в отличие от М. Вебера отпавляясь не от неокантианства (уже в творчестве Вебера сходящего с интеллектуальной сцены), а от феноменологической философии Э. Гуссерля (1859 – 1938), одним из учеников которого он был. Тему специфики социальных наук Шюц разрабатывает в ряде работ, особенно в статьях: «Феноменология и социальные науки» (1940), «Формирование понятия и теории в социальных науках» (1952 г.), «Значение Э. Гуссерля для социальных наук» (1962 г.) и др. Под социальными науками он имеет в виду весь комплекс наук, называемых нами социально-гуманитарными науками. При этом основополагающей социальной наукой он, как и М. Вебер, считает социологию, т.е. «понимающую социологию».

Шюц для цели разработки тематики своей «понимающей социологии» сильно ревизует гуссерлевское феноменологическое учение. Он, хотя и обставляет это оговорками, фактически отказывает в познавательной продуктивности, по крайней мере, в области социологии, а значит, и в целом в области социальных наук, процедуре феноменологической редукции, которой Гуссерль придаёт фундаментальную роль в познании. Смысл этой процедуры состоит в том, чтобы исключить из содержания познающего сознания «естественную установку», состоящую в признании всеми людьми в качестве самоочевидного факта существования мира за пределами сознания. Шюц, пытаясь убедить себя и других, что сохраняет верность гуссерлевской идее феноменологической редукции, когда утверждает, что эта редукция не затрагивает содержание сознания, поскольку в этом содержании дан мир и представлены различные направленности – интенциональности – сознания на разные аспекты мира, поскольку, дескать, феноменологическая редукция имеет у Гуссерля значение не более, чем методической процедуры, позволяющей отчётливо выявить структуры сознания как такового, «чистого сознания». В общем, Шюцу, чтобы защитить естественную установку от феноменологической редукции и вместе с тем сохранить реноме настоящего

гуссерлианца, приходится представлять положение в феноменологической философии чуть ли не так, что будто бы феноменологическая редукция осуществляется Гуссерлем одновременно с полным признанием естественной установки (см.: Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. М. 2004. С. 182 – 185). Что, конечно, не соответствует действительности, так как феноменологическая редукция для того и предлагается Гуссерлем, чтобы устранить естественную установку для обнаружения горизонта «чистого сознания». Но дело в том, что для социологии, как её трактует Шюц, важна именно естественная установка и интенциональности сознания, познающего реальный мир, – эту тематику он, собственно, и развивает, в то время как феноменологическая редукция остаётся в его исследовательском арсенале не востребованным довеском.

В этой связи решимся высказать мнение, что результат феноменологической редукции в виде «чистого сознания» (или, иначе, – в виде сознания, так называемого трансцендентального субъекта, т.е. субъекта вне мира) не может не быть чистой фикцией, а структура его интенций – чистой фантазией. И если Гуссерль вскрывает с той или иной мерой адекватности всё-таки реальную структуру интенций сознания, то это ему удаётся, на наш взгляд, не за счёт работы с несбыточным «чистым сознанием», а за счёт анализа сознания, функционирующего в реальном мире. Из того, что сознание обладает определённой самостоятельностью по отношению к познаваемому миру не следует, что оно, будучи изъятым из мира и из отношения к миру, способно обладать каким-либо, пусть и сколь угодно «чистым», содержанием. Даже относительно самостоятельный по отношению к остальному миру план сознания не может быть дан анализу как план «чистого», «вне-мирного» сознания, ибо анализ это и есть сознание, функционирующее в мире. Поэтому достоинством шюцевского понимания того, что собой представляет научная социология, безусловно, является то, что он, разрабатывая идею значимости для социологии феноменологической философии, избавляет свою методологию от использования процедуры феноменологической редукции.

Действительно важное исходное значение для феноменологического истолкования Шюцем социологии и социальных наук имеет, если говорить о значении феноменологического учения Гуссерля, разработанное последним понятие *жизненного мира* (Lebenswelt). У Гуссерля оно стоит в центре проблематики последней его работы – «Кризис европейских наук и трансцендентальная философия» (1934 – 1937 гг.). Шюц принимает гуссерлевское представление о жизненном мире, являющемся порядком повседневной жизни людей и их обыденного опыта, отношения в котором воспринимаются и понимаются ими в рамках естественной установки сознания – не проблематизированно, как само собой разумеющиеся. Вслед за Гуссерлем Шюц считает, что именно жизненный мир является той почвой, на которой вырастают научные понятия, теории и, в общем, наука. Правда, опять-таки Шюц, похоже, не полностью принимает взгляды Гуссерля,

связанные с представлениями о жизненном мире как почве научного познания. Так, Шюц осторожно игнорирует видение кризиса «европейских наук», которое даёт Гуссерлем в названной книге. Гуссерль усматривает кризис «европейских наук» в том, что классическое естествознание онтологизирует научные методы, навязывая обществу картину природы, являющуюся слепком теоретической и инструментальной деятельности, оторванной от жизненного мира. Забвение наукой – а речь у Гуссерля идёт о естествознании – её истоков в жизненном мире лишает будто бы научные знания человеческого смысла, объективирует и, тем самым, дегуманизирует это знание. Шюц по этому поводу ставит напрашивающийся вопрос: «Правомерно ли утверждать, что позитивные науки наивно подменили жизненный мир идеальными сущностями, и тем самым утратили связь со своим смысловым фундаментом, а именно жизненным миром, в свете неоспоримого успеха естественных наук, и особенно математической физики, в установлении контроля над этим жизненным миром?» (Шюц А. Избранное... С. 183). Нельзя не предположить, что Шюц по умолчанию считает гуссерлевскую картину положения в естественных науках надуманной. (Мы бы здесь спросили ещё не только о том – почему *кризис?*, но и – почему *европейских* наук? Разве есть «европейские», а значит, и «неевропейские» науки? Это тем более уместно спросить, что речь идёт о научном естествознании). Шюц уклоняется от прямой критики учителя, разясняя, что природа («Природа») в жизненном мире и в науке – совершенно различны: в первом случае это исключительно духовный концепт, во втором – понятие, имеющее объективное содержание. (Там же. С. 189). И одно не выводится и – надо думать, что, по Шюцу, – не должно выводиться из другого. Ибо, по Шюцу, в этом пункте и лежит, собственно, отличие естественных наук от наук социальных. Шюц однажды заметил, что Гуссерль не был сведущ в социальных науках, чем, вероятно, ученик и извиняет учителя, не увидевшего отличия научного естествознания от социальной науки; отличия, проистекающего из разного отношения к жизненному миру.

Жизненный мир (или *социальный мир*) – это *мир повседневности*, в котором люди ориентируются с помощью обыденных представлений. Но обыденные представления не являются чисто эмпирическими, образованными только органами чувственного восприятия, они являются также продуктом мышления и воображения. То есть конкретные факты обыденного восприятия включают в себя, как подчёркивает Шюц, «абстракции высокосложной природы». Шюц называет поэтому эти обыденные представления *конструктами*, имея в виду, что это, как мы могли бы сказать, «мыслечувственные» образования. Но и научные понятия тоже являются конструктами, хотя и другого типа. Это так потому, что и в науке нет «чистых» фактов, т.е. непосредственных данных чувственного восприятия; они всегда, так или иначе, теоретически опосредованы, т.е. являются и продуктом мышления.

Если обратить внимание на то обстоятельство, что как обыденное, так и научное знание оперирует конструктами, можно уловить принципиальное отличие естественных и социальных наук друг от друга.

В естественных науках обыденные понятия природы заменяются научными понятиями из состава теории, так что утрачивают очевидную связь с обыденными конструктами, как, например, физические научные понятия: молекулы, атомы, электроны. Учёные-естественники самостоятельно выделяют предмет своих исследований в области природы, определяя изучение каких именно фактов и событий или аспектов природных объектов в наибольшей степени соответствует цели исследования, т.е. *релевантны* ей. Сами по себе природные факты и события не обнаруживают никакой внутренней структуры релевантностей, поскольку таковая присуща лишь избирательной и интерпретирующей деятельности человека. Предметное поле естественнонаучного исследования, как подчёркивает Шюц, «ничего не «значит» для находящихся в нём молекул, атомов и электронов».

Совсем иначе обстоит дело в социальных науках. Предметная сфера любой из этих наук имеет собственное внутреннее значение и структуру релевантностей для людей, которые живут в данном секторе реальности – социальной реальности. Эти люди уже осуществили интерпретацию своего жизненного мира в конструктах обыденного мышления. «Объекты мышления, – пишет Шюц, – созданные социальными учеными, отсылают нас к объектам мышления, созданным здравым смыслом людей, живущих повседневной жизнью среди других людей, и основаны на таких объектах. Так что используемые социальным ученым конструкты являются, так сказать, конструктами второго порядка, а именно конструктами конструктов, созданными действующими лицами на социальной сцене, чьё поведение социальный ученый наблюдает и пытается объяснить в соответствии с процедурными правилами своей науки» (Шюц А. Избранное... С. 9).

Шюц раскрывает затем содержания, смыслы конструктов повседневности, в своей совокупности дающих картину жизненного мира и, будучи теоретизированными, – научную картину общества. Конструкты повседневности – это типизированные и само собой разумеющиеся, не проблематизированные представления, а именно представления, предполагающие, что каждый отдельный предмет – собака, дерево, гора и др., относятся к разряду соответственно собак, деревьев, гор. Но если требуется ответить на вопрос, например, к какой именно породе относится такая-то собака (скажем, «моя собака»), то конструкт повседневности проблематизируется и это – путь к образованию научных конструктов: понятий и теорий. Каждый конструкт повседневности является конструктом *интерсубъективного* мира, т.е. жизненного мира, разделяемого эго с другими людьми. Шюц выделяет три разряда социализированных (имеющих интерсубъективный характер) конструктов повседневности, образующихся благодаря установкам здравого смысла. Это 1) разряд, относящийся к «взаимности перспектив, или структурной социализации знаний» (речь идёт

о том, что, несмотря на уникальность биографической детерминации содержания конструктов, каждый индивид предполагает, что оказавшись на месте другого он образует такие же конструкты, как и этот другой); 2) разряд, относящийся к «социальному происхождению, или генетической социализации знания» (это знает, что лишь небольшая часть его знания происходит из его собственного опыта, что большую часть знания он приобретает от других; естественный язык является сокровищницей социальных знаний); 3) разряд, относящийся к «социальному распределению знания» (запасы наличного знания распределены между людьми, это предполагает возможность при необходимости пользоваться осведомлённостью других). Социальные науки превращают субъективные смыслы конструктов повседневности – субъективные в том плане, что в повседневности все конструкты так или иначе образуются и служат ориентации в жизненном мире отдельных людей, индивидуальных субъектов, «я» – в объективные за счёт того, что фиксируют их смыслы и содержания как они образуются и функционируют в интересующем плане.

Шюц считает, что его толкование конструктов как элементов жизненного мира и элементов понимания этого мира подготовлено и перекликается с понятием идеальных типов М. Вебера. Чтобы продемонстрировать приемлемость «понимающей социологии» М. Вебера в качестве учения, предшествующего его собственной «понимающей социологии», Шюц истолковывает тезис Вебера о субъективности идеальных типов и, соответственно, в целом социального познания так, что будто бы веберовские идеальные типы субъективны в том же плане, в каком субъективны «конструкты первого порядка» в его, Шюца, собственной социологии.

На самом же деле в таком мнении Шюца выражается лишь его личное приятное отношение к Веберу, но не действительное совпадение их теоретических позиций. Субъективность идеальных типов и в целом социологии М. Вебера – это, как уже отмечалось выше, выражение именно субъективизма его позиции, поскольку идеальные типы Вебера действительны только для уникальных социальных ситуаций, возникающих в результате произвольных, случайных решений и выборов людей – другой истории для Вебера просто не существует. Для Шюца же жизненный мир – это онтологически объективное образование, которое в соответствии с принципами научного познания предполагает и объективный характер знания о нём, о жизненном мире. Даже «конструкты первого порядка», т.е. конструкты обыденного опыта, субъективны лишь в отмеченном плане. Но они же существуют также и не иначе ещё, как в интересующем плане, исключая онтологическое укоренение субъективизма с его господством произвольных индивидуальных мнений. Далее. Хотя Шюц не подчёркивает это специально, но сутью его учения предполагается, что «конструкты первого порядка» являются ментальными средствами конституирования

объективной структуры жизненного мира. Кроме того, Шюц помимо содержаний конструкторов повседневности предполагает, что в жизненном мире имеют место объективные элементы, не отражаемые конструкторами, но выступающие в качестве условий существования и функционирования тех элементов, которые отображаются «мыслечувственными» конструкторами. Наконец, Шюц исходит из того и прямо заявляет то, что основанием всех деятельностей в жизненном мире является трудовая деятельность. Последний аспект социологической теории Шюца сближает её с Марксовым материалистическим пониманием истории, которое является обоснованием объективного характера социальной жизни. Правда, этот аспект социологии скорее только заявлен, но не разработан Шюцем сколько-нибудь полно.

Нельзя не согласиться с Шюцем в том, что социологическая теория, как он её строит, является реконструкцией того, что собой представляет вообще научная социология и научное социальное познание. Просто обычно социальные теоретики не дают себе отчёта в том, что научные понятия, которые они используют в качестве средств отражения социальной реальности, по своему происхождению являются обыденными концептами. Но соглашаясь с тем, что трактовка социологии и в целом социального познания Шюцем восполняет важную сторону социально-гуманитарного научного познания, обращая внимание на ту роль, которую в нём играют обыденные представления и концепты, всё-таки трудно согласиться с тем, что научная проработка этих конструкторов повседневности едва ли не исчерпывающим образом репрезентирует содержание социальных знаний, как это выглядит в учении Шюца. Всё-таки речь в данном случае должна была бы идти только об определённом аспекте содержания научного знания. Значительный объём, а зачастую и основополагающий план социально-культурной реальности всё-таки не отражается конструкторами повседневности. Возьмём, например, категории марксистской философской социологии – способ производства, экономическая общественная формация, базис и надстройка и др. – и увидим, что эти категории, отражающие основополагающие структуры социальной реальности, не имеют своими прообразами соответствующих конструкторов повседневности. Некоторые высказывания Шюца дают основания думать, что и сам он понимает, что содержание социального познания не сводится к продуктам научной рационализации обыденного знания, но, тем не менее, разрабатываемый им образ научной социальной теории почти не выходит за пределы рационализации конструкторов повседневности. Может быть, указанный недостаток трактовки Шюцем того, что представляет собой научное социальное познание, не осознаётся им как актуальный по той причине, что его исследовательская деятельность, в общем, исчерпывается решением вопроса о том, как должна строиться научная социология и в чём должно состоять научное социальное познание. Возможности же использования данной социологии и принципов социального познания в качестве средства и методологии исследования иных социальных проблем Шюц не

демонстрирует. Это значит, что недостатки того, как он представляет образцовую научную социологию и образцовое научное социальное познание в целом, он и не мог обнаружить.

Вместе с тем, надо отметить, что в отличие от идеологизированной «понимающей социологии» М. Вебера, которую А. Шюц, вопреки истине, хотел бы видеть и представлять исследовательскому сообществу и вообще публике как исключительно положительный вклад в науку, сильную сторону «понимающей социологии» самого Шюца составляет как раз то, что она свободна от какой-либо буржуазно-классовой ангажированности.

Отметим также, что А. Шюц считает необходимой для существования и развития социальной науки её опору на философию. Его собственная социальная теория является теорией, отчётливо ориентированной на философско-феноменологическое учение. Правда, данная предпосылка в его концепции образцовой научной социальной теории специальной и сколько-нибудь полной проработки не получила.

12.7. Проблема специфики социально-гуманитарных наук в структурной антропологии К. Леви-Строса

Клод Леви-Строс (1908 – 2009), создавая своё учение, испытал особенно сильное влияние философии Ж.-Ж. Руссо (1712 – 1778), учения К. Маркса и Ф. Энгельса, психоанализа (конкретнее – концепции бессознательного) З. Фрейда (1856 – 1939), социологии Э. Дюркгейма (1858 – 1917), фонологии Н.С. Трубецкого (1890 – 1938), структурно-лингвистических концепций Ф. Соссюра (1857 – 1913) и Р.О. Якобсона (1896 – 1982). Главные труды, в которых представлено философское учение К. Леви-Строса, – «Структурная антропология» (1958 г.) и «Мифологии» (Mythologiques) (1967 – 1971 гг.). К. Леви-Строс создал своё философское учение как бы ненароком. В начале своей исследовательской деятельности он руководствовался замыслом превращения этнографии, имевшей к тому времени, т.е. к середине 1930-х гг., преимущественно эмпирический характер, в теоретическую дисциплину – этнологию. Но руководствуясь этим замыслом в исследованиях культуры и социального устройства, правил брачных отношений, терминологии родства, ритуалов, тотемистических верований, мифов первобытных племён и др. на этнографическом материале, Леви-Строс вывел концептуализацию этнографии за пределы потребностей её теоретического развития в качестве отдельной специальной научной дисциплины. Его концепция этнологии переросла, как было признано, в философское учение. Первая итоговая теоретическая работа, выросшая из сборника его статей, – «Структурная антропология». По названию этой книги и философское учение Леви-Строса стали называть структурной антропологией.

Что такое структурная антропология. Но почему всё-таки – *антропология*? И в каком смысле – *структурная*?

В названном сборнике имеется глава, в которой Леви-Строс

рассматривает «место антропологии среди социальных наук». Дело в том, что в практике словоупотребления термина «антропология» применительно к задаче обозначения особой познавательной дисциплины ко времени выступления Леви-Строса не было однозначной традиции в силу, как он полагал, тогдашней молодости этой дисциплины (впрочем, такое положение сохраняется и донныне, так что, вероятно, дело не просто в «возрасте» антропологии как дисциплины, а в содержательной проблематичности её предмета и методологии). Соответственно, и в употреблении данного термина царил большая путаница. Тем не менее, Леви-Стросу удаётся уточнить значение термина «антропология» в качестве обозначения соответствующей области познания. Очевидно, что это уточнение указывает и на то, какое содержание он сам вкладывает в название своего учения – своей «антропологии», и почему оно ему представляется уместным. Свою основную задачу Леви-Строс видит в развитии *научного* познания человеческого мира в соответствии с тем идеалом научности, который уже достигнут в познании природного мира. Наиболее близким к адекватному обозначению чаемой в новейшее время исследователями человеческого мира новой предметной области являются, как показывает Леви-Строс, используемые в англоязычной литературе названия: то «социальная антропология» (чаще в Великобритании), то «культурная антропология» (чаще в США). Незадача только в том, что каждое из них по отдельности лишь частично пригодно для обозначения дисциплины, призванной изучать человеческую реальность. Следовало бы, считает Леви-Строс, включать в научную антропологию оба аспекта содержания, предполагаемые указанными названиями, ибо для полноценного, исчерпывающего изучения человеческого мира важны оба особых смысловых акцента, присущих, с одной стороны, *социальной* антропологии, а, с другой, – *культурной* антропологии. В первом случае особый акцент делается на институциональном, социально-структурном плане человеческой жизни. Во втором случае особый акцент ставится на специфике человеческих средств деятельности, отличающих человека от природы (с чем связана классическая оппозиция культура/натура, т.е. культура/природа). Предполагаемое Леви-Стросом необходимым единство социальной и культурной антропологии совпадает, в общем, в плане выделения предметной области исследований с социокультурной реальностью, являющейся предметной областью всей совокупности социально-гуманитарных наук, как это выясняется к настоящему времени. Леви-Строс, правда, не пользуется словесной конструкцией «социокультурный» (или – «социально-культурный»), которая ныне находится в широком обороте. Не использует он и ставшее ныне привычным выражение «социально-гуманитарные» науки, а говорит о социальных и гуманитарных науках по раздельности. Но суть его позиции именно такова, как мы её передали. Что при этом имеется в виду фактически вся совокупность социально-гуманитарных наук видно, например, из следующего высказывания Леви-Строса: «<...> антропология ставит перед

собой цель познать человека вообще, охватывая этот вопрос во всей его исторической и географической полноте. Она стремится к познаниям, применимым ко всей совокупности эпох эволюции человека, скажем, от гоминоид до современных рас. Она тяготеет к положительным или отрицательным обобщениям, справедливым для всех человеческих обществ – от большого современного города до самого маленького меланезийского племени» (Леви-Строс К. Структурная антропология. М. 2001. С. 370).

Но при всём том, что (социокультурная) антропология имеет всеохватывающий характер, т.е., как выходит, включает в себя все социальные и гуманитарные науки, она ещё и занимает, как показывает Леви-Строс, среди них особое место, т.е. находится в определённых отношениях с другими науками.

В первую очередь он отмечает, что (социокультурной) антропологии не чужда физическая антропология, поскольку, по предположению Леви-Строса, биологическая эволюция предковых видов человека в сторону собственно человека определялась социальными и культурными факторами (там же. С. 367 – 368) (что, на наш взгляд, как минимум, очень спорно). Получается, что (социокультурная) антропология находится даже не просто во взаимодействии с физической антропологией, а определяет развитие последней.

Далее Леви-Строс обосновывает мысль, что центральным для (социокультурной) антропологии является её место в ряду: этнография – этнология – антропология. В то время как этнология является первым шагом в теоретическом синтезе эмпирических данных о народах; данных, собираемых этнографией, (социокультурная) антропология завершает теоретический синтез, начинаемый этнологией. Пока (социокультурная) антропология не оформилась в качестве научной познавательной дисциплины дальнейшие после этнологии этапы теоретического синтеза этнографических данных осуществлялись географией человека, историей, социологией и иногда даже философией, тем более, что социология вообще содержит в себе тенденцию к философским обобщениям. (Можно думать, что, лингвистика, которой Леви-Строс придаёт важное значение в формировании научной и философской (структурной) антропологии, «располагается» и на эмпирическом уровне, и на уровнях последующих теоретических синтезов). Оформившись, (социокультурная) антропология явилась, как можно догадаться, читая Леви-Строса, высшим научным теоретическим синтезом, вбирающим в себя синтезы, осуществляемые упомянутыми науками.

Хотя внятного разъяснения тому, благодаря чему (социокультурная) антропология является завершающим теоретическим синтезом по отношению к другим (фактически – по отношению ко всем другим) социально-гуманитарным наукам, Леви-Строс не даёт, но между строк и в соответствии со смыслом его учения нельзя не прочесть, что качество

завершительного по отношению к социально-гуманитарным наукам теоретического синтеза указанная дисциплина приобретает благодаря тому, что располагает также философским видением и методологией познания, а не просто порой прибегает к помощи философствования, как это было до её возникновения. Конечно, Леви-Строс считает самого себя одним из пионеров в философском оснащении (социокультурной) антропологии или, иначе сказать, всего корпуса социально-гуманитарных наук. Но при этом он исходит из того, что философское оснащение является внутренней потребностью социально-гуманитарных наук, поскольку они вообще хотели бы стать и быть именно науками.

Структура как всеобщий предмет научного познания. До сих пор, т.е. до времени Леви-Строса, собственно научный характер имеют, как он отмечает, только естественные науки (и ещё точные науки – логика, математика). Это относится и к области изучения человека. Социальные и гуманитарные науки лишь в той мере являются настоящими науками, в какой используют исследовательские техники естественных наук (индуктивную методологию, но, прежде всего, – математический аппарат). Отношения между социально-гуманитарными и естественными науками до сих пор имеют внешний, а не внутренний характер: первые учатся быть науками у вторых. Наконец наступил момент, когда представители социально-гуманитарных дисциплин должны осознать, что настоящими науками эти дисциплины станут, как однажды в парадоксальной форме выразился Леви-Строс, лишь перестав быть гуманитарными. Имеется в виду, что социально-гуманитарные дисциплины, чтобы стать настоящими науками, должны устранить из социально-гуманитарного познания такой «предмет» как человек в качестве субъекта – субъекта, предполагаемого и в предельно всеобщей (философской) размерности и в эмпирической психологической размерности самосознающего Я. Только в этом случае социально-гуманитарные дисциплины приобретут собственно научный предмет – не субъект, а *объект*, и окажутся способными давать *объективное*, т.е. истинно научное знание. Та форма, в которой объект выступает как в качестве предмета естественных наук, так и в качестве предмета социально-гуманитарных наук, есть категория *структуры* (от лат. *structura* – строение, расположение, порядок). Благодаря изучению структур окружающего человеческого мира, социально-гуманитарные дисциплины становятся настоящими науками, поскольку вступают во внутренние отношения с естественными науками. Больше того, категория структуры, согласно смыслу учения Леви-Строса, имеет и всеобщую философскую размерность, что тоже необходимо для приобретения социально-гуманитарными дисциплинами собственно научного характера. В силу этого определение «структурная» оказывается у Леви-Строса уместным определением антропологии, заменяющим (очевидно, в целях краткости) её определения в качестве «социальной» и «культурной» – теперь это не только обозначение социально-гуманитарных наук, но и название философского учения.

Философия и социально-гуманитарные науки или кантианство без трансцендентального субъекта. Леви-Строс согласился с определением его учения «как кантианства без трансцендентального субъекта», однажды сформулированным французским философом П. Рикёром (род. в 1913 г.) и довольно метко фиксирующим главную идею философии Леви-Строса: идею априорности и всеобщности категории «структура». Тем не менее, несмотря на то, что структурная антропология Леви-Строса явно обладает философским статусом, Леви-Строс всячески открещается от того, чтобы ему вменяли притязание на создание собственного философского учения. В «Мифологиках» он пишет об этом: «Но если – время от времени и никогда специально не останавливаясь на этом – я и говорю о значении для меня данной работы с философской точки зрения, то вовсе не потому, что как-то особо выделяю указанный аспект. Скорее, я пытаюсь заранее отвергнуть то, что те или иные философы могли бы приписать мне в качестве моих высказываний. Я не противопоставляю какую-то свою собственную философию их философии, поскольку у меня нет философии, заслуживающей внимания, если не считать нескольких бесхитростных убеждений, к которым я пришел не столько в результате углублённого размышления, сколько посредством постепенного разрушения всего, чему обучали меня в этой области и чему обучал я сам. Выступая против любой попытки приписать моим работам философский смысл, я ограничиваюсь следующим замечанием: на мой вкус, эти работы могут способствовать – даже если иметь в виду самую лучшую из содержащихся в них гипотез – лишь отречению от того, что сегодня подразумевают под философией» (Леви-Строс К. Мифологика: Человек голый. М. 2007. С. 604).

Из цитаты видно, что, во-первых, Леви-Строс не высоко ценит свои философские взгляды, если их брать в качестве философского учения как такового. Очевидно, что это объясняется не самостоятельным, а только вспомогательным значением его философии по отношению к его научно-исследовательской теории или, может быть, правильнее сказать – к его наукоучению. Во-вторых, видно, что он не высоко ценит квалификацию его взглядов как философских потому, что вообще не высоко ценит философию как таковую, а именно, как он уточняет, – вообще отрицательно оценивает то, что «сегодня подразумевают под философией». Но поскольку он отрицательно оценивает философию за то, что она включает в свою предметную область категорию «субъект», которую он предлагает упразднить для того, чтобы философию можно было подчинить решению задач научного познания, постольку следует заметить, что Леви-Строс должен был бы относить отрицательную оценку не только к современной ему философии, но и к философии вообще, ибо категория «субъект» (конечно, не обязательно в виде слова «субъект») всегда была присуща (и, думается, не может не быть присущей) философскому познанию и способу мышления.

Конкретно говоря, Леви-Строс особенно не принимает философию экзистенциализма, подвергая жёсткой критике трактовку субъектно-

индивидуального начала в учении своего современника и соотечественника Ж.-П. Сартра (1905 – 1980). Леви-Строс не принимает категорию субъекта, как она представлена в экзистенциализме, за то, что это представление равнозначно субъективистской позиции, замыкающей видение реальности в горизонте индивидуального сознания, что несовместимо с той ролью философии, которую она призвана выполнять по отношению к научному познанию человеческого мира. В «Мифологиках» основоположник структурной антропологии пишет: <...> философии слишком долго удавалось удерживать науки о человеке в качестве узников, заключенных в замкнутом круге, не позволяя им останавливать свое сознание на иных, кроме самого сознания, объектах изучения. Отсюда практическое бессилие наук о человеке, с одной стороны, и их иллюзионистский характер – с другой; при этом свойством, присущим сознанию, оказывается умение обманывать самого себя» (Леви-Строс К. Мифологика: Человек голый. М. 2007. С. 596). И затем, развивая критический пассаж, он не удерживается даже и от саркастической инвективы в адрес экзистенциалистов, смысл которой в том, что их философия ведёт не к позитивному решению жизненных проблем, а к прожиганию жизни: «Сознание не есть всё или даже самое важное, и признание этого факта не будет подталкивать к отказу от использования сознания с большей силой, чем была заключена в недавно выработанных философами-экзистенциалистами принципах, способных заставить их самих вести разнузданную жизнь в погребках Сен-Жермен-де-Пре» (там же). Экзистенциализм, поскольку в центре его проблематики и концептуализации стоит индивидуальное сознание, оказывается перед лицом опасности впадения в субъективизм в его крайней форме солипсизма. Экзистенциалисты, в том числе Сартр, пытаясь избежать солипсизма, вводят наряду с категорией Я категорию Другого, посредством коммуникации с которым Я, по их мысли, избегает плена солипсизма. Леви-Строс разоблачает эту попытку как фокусничество, поясняя: «Мы, вероятно, не проявили бы никакой снисходительности к замене левой руки на правую, скрытно, под столом, возвращающей наихудшей из философий то, что, как утверждалось, было изъято у нее на виду у всех, – к обману, который, попросту заменив «я» на «другой» и подведя метафизику желания под логику концепта, лишил бы последнюю ее основания. Ибо, ставя на место «я» анонимное «другой» и противопоставляя ему индивидуализированное желание (если только оно вообще что-либо обозначает), мы все равно осознаем, что достаточно лишь вновь склеить их друг с другом и перевернуть полученное целое для признания вывернутого наизнанку «я», отмену которого мы с большим шумом могли бы провозгласить» (там же).

Леви-Строс настаивает на том, что «я», субъект, есть только поверхностное воплощение «бессубъективного основания анонимной мысли»; субъект – не самостоятельное начало, а средство «бессубъективной мысли», «способствующее её развитию, самоотстранению, обнаружению, осуществлению её подлинных устремлений и самоорганизации в

соответствии с принуждениями, присущими её собственной природе». «Я» только выражение «мы» – коллективной, а значит, объективной («бессубъективной») и не осознаваемой индивидуальным субъектом, «анонимной», т.е. бессознательной самоорганизации мысли (там же. С. 592 – 593).

Структура: модель языка и математизация. То, что самоорганизация мысли имеет объективный, независимый от субъекта характер, наиболее выразительно демонстрируется материалом мифологического мышления, анализ которого приводит Леви-Строса к следующему умозаключению: «Мы пытаемся показать не то, как люди мыслят в мифах, а то, как мифы мыслят в людях без их ведома» (Леви-Строс К. Мифологии. В 4-х тт. Том 1. Сырое и приготовленное. М. 1999. С.20). «И, может быть, – говорит он, – стоит пойти еще дальше, абстрагируясь от всякого субъекта и рассматривая мифы как в известном смысле мыслящие *сами себя*» (там же. С. 21). Объективная, в смысле – исключая субъекта, самоорганизация мысли есть её структура. Но структура, по Леви-Стросу, как уже отмечалось, есть всеобщая, универсальная категория: категория, пронизывающая как мир человеческой мысли, так и весь окружающий, человеческий и природный, мир, и вообще – вселенскую реальность.

В представлениях о структуре как категории, играющей основополагающую роль в познании человеческого мира – роль, связующую социально-гуманитарные дисциплины с естественными науками и обеспечивающую тем самым по настоящему научный характер этих дисциплин, Леви-Строс отталкивался от лингвистики, которая, благодаря введению категории структуры и структурной методологии, согласно его оценке (которую, в общем, никто не оспорил), уже приблизилась к идеалу истинно научного познания. Так, в «Структурной антропологии» он указывает на то, что в фонологии Н.С. Трубецкого сформулированы четыре основных положения структурного подхода, которые следует, как он считает, распространить во всех социальных (в широком смысле, т.е., говоря современным языком отечественного науковедения – социально-гуманитарных) наук. Эти четыре положения суть следующие: переход от изучения *осознаваемых* лингвистических явлений к изучению их *бессознательного* базиса; рассмотрение не *членов* отношений как таковых, а *самих отношений*; введение понятия *системы* как конкретного феномена, своеобразии которого определяется своеобразием структуры; открытие либо индуктивным, либо дедуктивным путём *общих законов* отношений в структурах. Первоначально Леви-Строс использовал воспринятый из лингвистики структурный подход в изучении форм родства и брачных правил, показывая, что явления из этой сферы отношений принадлежат тому же типу структуры, что и языковые явления. (Леви-Строс К. Структурная антропология... С. 40). Затем структурный подход, предполагающий, что язык, языковая коммуникация представляет собой исходный для всех

социальных и культурных явлений тип структуры, он распространил также на исследование тотемизма, ритуалов, масок, мифов.

Прилагая воспринятые из лингвистики категорию структуры и структурный подход к иным, не языковым, но уподобляемым языку явлениям, Клод Леви-Строс развил структурализм, различив *социальные отношения* (т.е., на самом-то деле, социокультурные отношения) и *социальные структуры* (т.е. социокультурные структуры). Социокультурные отношения – это только материал (субстрат) социокультурной структуры. Но вообще социокультурная структура может существовать на самом разном субстрате. Поэтому, чтобы иметь дело с социокультурной структурой как таковой необходимо фиксировать её модель – тип, форму. Нужно, вероятно, понимать автора так, что социокультурная структура в её материальном воплощении является сугубо онтологической, т.е., что называется, онтической категорией, а социокультурная структура как модель является не только онтологической, но и – и это особенно важно для Леви-Строса – гносеологической или даже точнее эпистемологической (в смысле – обязательно относящейся в том числе к научному познанию) и методологической категорией. В ключе трактовки структуры как модели он, развивая, переформулирует понимание структуры, идущее от структурной лингвистики. Интересно, что, как и Трубецкой, Леви-Строс выделяет тоже четыре признака структуры: это модель как система, состоящая из элементов, изменение одного из которых влечёт изменения всех других; это модель, принадлежащая группе преобразований определённого типа; это модель, вышеуказанные свойства которой позволяют предусмотреть, как она будет реагировать на изменения одного из своих элементов; наконец, это модель, которая должна быть построенной так, чтобы её поведение охватывало все наблюдаемые явления, входящие в её состав. (Леви-Строс К. Структурная антропология... С. 287 – 288).

Для Леви-Строса обязательным критерием настоящей научности открываемых благодаря структурной методологии «общих законов» в области исследуемой им социокультурной реальности, также как ранее это имело место и в изучении структурной лингвистикой языковых явлений, выступает использование математики и представление результатов исследований в математической форме. И действительно, в исследованиях Леви-Строса совершался прорыв в математизации социально-гуманитарного познания. Применение математики в исследованиях Леви-Строса в сотрудничестве с профессиональными математиками состояло в использовании математических методов из ряда новых её областей: математической логики, теории множеств, теории групп и топологии. (Там же. С. 292). Особенно продуктивным оказалось сотрудничество с выдающимся французским математиком Андре Вейлем (Weil) (1906 – 1998) в исследовании форм родства в конце 1940-х гг. с применением теории групп.

Структура: модель музыки. Между тем, при переходе к исследованию мифов – предмета, за который Леви-Строс взялся, как оказалось, на

завершающем этапе его творчества, нашедшем отражение в монументальном четырёхтомнике «Мифологик» – стало выясняться, что применение структурного подхода, имеющего предпосылкой уподобление модели изучаемого феномена модели языка, наталкивается на значительные затруднения.

Надо подчеркнуть, что разрешению этих затруднений Леви-Строс должен был бы придать принципиальное значение, поскольку предпринимая исследование мифологии, он убеждён, что оно является более значимым, чем его исследования в других областях. Практическая функция мифологии, по его мнению, не очевидна и мифология не воспроизводит непосредственно отличную от неё объективную реальность. Кажется, что разум здесь совершенно свободен и следует лишь собственной творческой спонтанности. Но если бы удалось доказать, что за свободой и произвольностью разума на более глубоком уровне лежат законы, то стало бы очевидным, что разум сам в себе, разум, освобождённый от необходимости оперировать с объектами, сам себя обнаруживает как объект, «удостоверяет свою природу вещи среди вещей» (Леви-Строс К. Мифологии. В 4-х тт. Том 1. С.19). То есть, если бы это удалось доказать, то было бы доказано, что социокультурная реальность, несмотря на то, что её существенной составляющей является сознание («разум»), представляет собой столь же объективную реальность, как и природа, и что методология структурализма позволяет превратить социально-гуманитарные дисциплины в настоящие науки, подобные в плане критериев научности дисциплинам естествознания.

Однако сомнительно, что Леви-Стросу удалось доказать в рамках своей структуралистской концепции, что разум, как он проявляет себя в мифотворчестве, содержит в себе законосообразность. Исследуя мифологию, он вынужден признать, что её модель не изоморфна модели языка в том прямом смысле, в каком модели языка изоморфны другие исследованные им феномены – системы родства и брака, тотемистические верования, маски первобытных племён.

Миф, приходит в «Мифологиках» к выводу Леви-Строс, хотя это тоже язык, но язык чрезвычайно своеобразный, не менее своеобразный, чем язык музыки: как и музыка миф является не переводимым языком. Собственно, модель мифа следует возводить не столько к модели языка как такового, сколько к модели музыки (там же. С. 33).

Но если мифы, подобно музыке, понимаемы, но не переводимы, т.е. не излагаемы в членораздельной речи (они «переводимы» лишь друг в друга – там же. Т. 4. С. 612), то не значит ли это, что они по своей природе иррациональны и рационально – в частности, научно и философски – не постижимы? Леви-Строс даёт нам основания для предположения о том, что миф, как и музыку, он воспринимает в качестве иррационального феномена, когда мы читаем у него о музыке такой пассаж: «<...> среди всех языков одна лишь музыка объединяет несовместимые определения и является одновременно и объяснимой и непередаваемой, что делает творца музыки

существом, подобным богам, а саму музыку – высшей загадкой наук о человеке, загадкой, таящей ключи к дальнейшему развитию этих наук» (там же. Т. 1. С. 26). В другом случае он говорит о «мистических устремлениях» мифа, как и музыки (там же, т.4, с. 612).

Между рационализмом и иррационализмом, неудача математизации. Леви-Строс в исследованиях мифов и сам «объединяет несовместимые определения». Так, он считает, что в своём исследовании доказывает «строгость внутреннего устройства мифов» (там же. С. 660). Но в том же четвёртом томе «Мифологик» автор квалифицирует свои размышления о мифах как лишённые какой-либо строгости: «<...> это, – признаётся он, – свободные мечтания, не лишённые неясностей и заблуждений, которым субъект предаётся на протяжении непродолжительного времени, когда, освободившись от своих дел, он ещё не знает, в каком новом занятии случится ему ощутить собственную растворённость» (С. 659). Думается, что второе мнение Леви-Строса о своих исследованиях мифологии ближе к истине, чем первое. Во всяком случае, это так, если, как полагает сам Леви-Строс, математизация исследований является обязательным признаком их научной строгости. Но в отличие от ранее исследовавшихся им феноменов, математизация исследований мифов ему не удалась. Так что в итоге ему осталось лишь признать, что «до того, как можно будет говорить о существовании подлинной (социально-гуманитарной – В. М.) науки, остаётся сделать всё или почти всё». И выразить надежду, что в будущем математизацией исследований мифологии предстоит заняться «другим исследователям: использовав то, что было сделано мною в плане освоения целины в данной области научного знания, они смогут разрешить эти проблемы, применяя новые логико-математические инструменты, ещё более гибкие, чем инструменты, уже доказавшие свою эффективность в не столь сложных областях» (там же, с.602).

Или ещё. Леви-Строс решительно утверждает, что мифы ничего нам не сообщают «об устройстве мира, о природе реальности, о происхождении человека или о его судьбе» (там же. С. 606). То есть, мифы, согласно этому утверждению, не имеют мировоззренческого («метафизического») содержания, которое требовало бы философского осмысления. Но зато «мифы дают нам богатые знания об обществах, из которых происходят, помогают выявлять внутренние движущие силы функционирования этих обществ, объясняют причины существования верований, обычаев и институций, на первый взгляд, казалось бы, непонятных; наконец – и главным образом, – они позволяют выявить некоторые модусы действий человеческого духа <...>» (там же). Но в тексте того же тома, словно забыв сказанное им несколько выше, автор утверждает, что содержание мифов имеет вселенскую размерность, что сам он выявил в своих исследованиях «мифологический характер объектов: Вселенной, природы, человека» (там же, с. 660). Мы, как читатели, констатируя путаницу автора в собственных

взглядах, должны заметить, что мифы отображают, конечно, не только окружающий мир, но и мир в целом, что на самом деле предполагается, в том числе, и исследованием Леви-Строса.

Структурная диалектика. Исследование мифологии, поскольку её содержание имеет и вселенский масштаб, делает особенно явной необходимость философского осмысления данного предмета. Хотя мы не находим у Леви-Строса специально отрефлексированного решения проблемы соответствия методологии исследования специфике предмета, имеющего мировоззренческую размерность, на деле структурный подход Леви-Строса является попыткой создания не просто научной, но именно научно-философской методологии. Сам Леви-Строс называл свою методологию *структурной диалектикой* (Леви-Строс К. Структурная антропология... С. 251).

Методология структурной диалектики состоит в исследовании объекта как структуры путём выявления структурообразующих противоположностей или так называемых бинарных оппозиций. Термин *бинарная оппозиция* (от лат. *binarius* – двойной, двойственный, состоящий из двух частей; и лат. *oppositio* – противопоставление, возражение) был введён Н. С. Трубецким и до Леви-Строса использовался в структурной лингвистике. Но особому характеру отношений противоположностей, особой диалектике, предполагаемой этим термином, уделяли внимание, как отмечал Леви-Строс, и мыслители гораздо более раннего времени: в Средние века Раймунд Луллий, в эпоху Возрождения Николай Кузанский, в Новое время Лейбниц. Особенность отношения противоположностей в случае бинарных оппозиций заключается в том, что их борьба не может завершиться снятием в синтетической категории. Бинарные оппозиции предполагают не возможность разрешения борьбы противоположностей, а возможность лишь ослабления её накала в процессе опосредствования – так называемой *медиации* (от лат. *mediatio* – посредничество, содействие третьей стороны в мирном разрешении споров). В структурной диалектике имеется в виду, что медиация, в отличие от прямого значения этого слова в латинском языке, не приводит, повторим, к разрешению «спора», поскольку посредник, «третья сторона», выступает не в виде индивида или индивидуальной сущности, а в виде опять-таки противоположности, но только ослабленной сравнительно с исходной. Например, в первобытном мышлении, которое согласно Леви-Стросу должно рассматриваться, как уже отмечалось, в качестве универсальной модели познающего разума, фундаментальная противоположность жизни и смерти отображается в виде ослабляющейся за счёт её подмены менее резкой противоположностью растительного и животного царств, а противоположность мира растений и мира животных – оппозицией травоядных и плотоядных, каковая затем подменяется существованием зооморфных существ, питающихся падалью (койот у индейцев одной этнической группы, ворон – у индейцев другой группы). Поскольку медиация не разрешает противостояние противоположностей, но

лишь заменяет их новыми, пусть и ослабленными противоположностями, постольку предполагается, что каждая бинарная оппозиция переходит в бессчётное, в принципе, число других оппозиций, ограниченное лишь конкретными возможностями исследователя. Так, в исследовании структуры мифологического мышления южноамериканских индейцев, результаты которого изложены в «Мифологиках», Леви-Строс проанализировал 813 мифов и, соответственно, раскрыл ещё большее число бинарных оппозиций, которыми оперирует мышление данного индейского межэтнического сообщества. Совокупность бинарных оппозиций составляет систему, содержание которой имеет мировоззренческий характер. Эту систему образуют фундаментальные оппозиции. Самой фундаментальной, предельной бинарной оппозицией, порождающей все другие, является оппозиция бытия и небытия. Она развёртывается на вселенском уровне. Человек не волен выбирать из альтернативы бытия и небытия. Вместе с тем, эта оппозиция задаёт человеку потребность её осмысления с целью обретения смысла существования и нейтрализации неодолимости противостояния бытия и небытия. Что и «порождает бесконечную серию других бинарных различий, которые, никогда не разрешая этой первой антиномии, заняты лишь ее воспроизведением и увековечиванием, но во всё более уменьшающихся масштабах» (Леви-Строс К. Мифологии... Том 4. С. 660). На уровне окружающего мира фундаментальная оппозиция бытия и небытия выступает в форме оппозиции жизни и смерти. Фундаментальной бинарной оппозицией, выражающей отношение человека к окружающему природному миру, является оппозиция культура/природа.

Как видим, леви-стросовская диалектика бинарности, поскольку она выступает в виде теоретической методологии, соответствует размерности собственно философского метода диалектики или – ещё иначе сказать – должна рассматриваться в качестве претендующей на статус именно философской методологии. В рамках же метода структурной диалектики диалектика бинарности подчиняется решению задач научного познания.

Структурная диалектика и диалектика исторического материализма. Просматривается определённая аналогия стратегии леви-стросовского метода структурной диалектики стратегии марксова метода восхождения от абстрактного к конкретному. В самых общих чертах стратегия восхождения от эмпирического базиса к конкретной теоретической картине объекта в леви-стросовской методологии раскрывается уже в рассмотренной нами ранее трактовке движения от этнографии как эмпирической дисциплины к этнологии как дисциплине, осуществляющей научно-теоретический синтез, и, наконец, от этнологии – к (социокультурной) антропологии, в которой осуществляется высший, научно-философский теоретический синтез. Разрабатывая метод структурной диалектики Леви-Строс уточняет способ перехода (1) от эмпирического уровня (этнография) к уровню первого теоретического обобщения (этнология) и затем – (2) к завершающему синтезу (антропология). Переход

(1) совершается путём выявления *образующих единиц*, каждая из которых представляет собой «попарное определение» фактов (т.е. их бинарную оппозицию), относящихся к исследуемому объекту. Переход (2) состоит в разработке теоретической картины *системы* бинарных оппозиций (Леви-Строс К. Первобытное мышление. М. 1994. С. 215 – 216). Леви-Строс резюмирует это движение в следующей формуле: «Таким образом, разум идёт от эмпирического разнообразия к концептуальной простоте, а затем от концептуальной простоты к значащему синтезу» (там же. С. 216). Здесь мы видим ещё более определённую аналогию метода структурной диалектики методу восхождения от абстрактного к конкретному – не только в общих контурах познавательной стратегии, но и в моментах содержательного сходства методов. А именно, в элементарных бинарных оппозициях как образующих систему теоретического отображения объекта нельзя не усмотреть известную аналогию «клеточке» марксова метода восхождения; «клеточке», из которой теоретически выводится система противоречивых отношений изучаемого объекта.

Едва ли правильно считать, что отмеченные черты сходства метода структурной диалектики с методом восхождения от абстрактного к конкретному являются следствием прямого методологического следования Леви-Строса Марксу. Но опосредствованная зависимость от Маркса имеется. Она выражается в том, что структурную диалектику Леви-Строс не хотел бы противопоставлять диалектике в обычном смысле, тем более – материалистической диалектике Маркса. Напротив, у него можно встретить высказывания, в которых он представляет структурную диалектику в качестве дополнительной по отношению к материалистической диалектике и развивающей её. Например, он говорит: «Структурная диалектика совсем не противоречит историческому детерминизму: она апеллирует к нему и создаёт для него новый инструмент исследования» (Леви-Строс К. Структурная антропология... С. 251).

То, что разрабатываемую им методологию он предлагает рассматривать как развитие диалектики исторического материализма согласуется и с заявлением о том, что в целом его учение направлено на восполнение, во всяком случае, одного из аспектов самого содержания учения Маркса. Леви-Строс говорит об этом следующее: «Не ставя под сомнение неоспоримый примат инфраструктур (фр. *infrastructure* – в част., филос. основа; базис. – В. М.), мы полагаем, что между *praxis*'ом (т.е. социальной деятельностью в целом – В. М.) и практиками (т.е. отдельными видами социальной деятельности – В. М.) всегда вставляется медиатор, являющийся концептуальной схемой, благодаря действию которой материя и форма, лишённые обе независимого существования, реализуются в качестве структур, иначе говоря, как бытие одновременно эмпирическое и интеллигибельное. Именно в эту теорию суперструктур (фр. *superstructure* – в част., надстройка), лишь едва намеченную Марксом, мы надеемся внести свой вклад, оставляя истории при поддержке демографии, технологии,

исторической географии и этнографии заботу о развитии исследований собственно инфраструктур, что не может быть принципиально нашим предметом, ибо этнология есть, прежде всего, психология». (Леви-Строс К. Первобытное мышление... С. 215).

Следует, однако, признать, что провозглашаемая Леви-Стросом цель дополнить и развить методологию и теорию марксизма так и осталась обещанием.

Что касается методологии, то диалектика бинарных оппозиций, как её представил Леви-Строс, имеет у него столь тотальный характер, что не ясно, какой особый аспект диалектики как таковой и, конкретнее, – материалистической диалектики Маркса она могла бы собой восполнять. Сам же Леви-Строс даже не пробовал показать, как именно соотносится диалектика бинарности с материалистической диалектикой.

Вообще претензия Леви-Строса на придание бинарным оппозициям вселенской размерности представляется, по меньшей мере, сомнительной. Ещё Платон обратил внимание на то, что существование небытия за пределами бытия, т.е. существование небытия в качестве самостоятельной сущности, рядоположенной бытию и способной исключать бытие, невозможно мыслить. Следовательно, небытие существует лишь «внутри» бытия (См. Платон. Софист. 258e – 259b). (Мы бы уточнили, что существование небытия наряду с бытием не возможно, вследствие чего небытие само по себе и невозможно мыслить; следовательно, небытие – момент бытия). Небытие не может абсолютно исключать бытие, т.е. не может стать судьбой вселенной. Следовательно, диалектика предельных категорий бытия и небытия – это диалектика *снятия* (то небытия бытием [«гармония»], то бытия небытием [«хаос»]), но не «диалектика» бинарных оппозиций, предполагающая уничтожение бытия небытием, как утверждается леви-стросовским толкованием (кстати, почему бы в этой логике не предполагать противоположное, а именно – уничтожение небытия?).

Что на самом деле абсолютно уничтожимо, так это бытие в форме жизни индивида и притом – лишь человеческого индивида, выступающего в качестве сознающего себя уникальным «Я». Поэтому, едва ли желая того, Леви-Строс возводит во вселенскую размерность вместо небытия именно ту трагическую бесповоротность гибели индивида как уникального «Я», которую он однажды окрестил «жалким сокровищем» философов и которая является центральной темой экзистенциализма – философии, разоблачаемой им как культ субъективного начала, неприемлемый для научно ориентированной, т.е. объективной, методологии познания.

Но позиция экзистенциализма в данном случае всё-таки выгодно отличается тем, что феномен абсолютной смертности самосознающего человеческого индивида локализуется экзистенциализмом в пределах социально-исторического мира, в то время как у Леви-Строса этот феномен фактически оказывается распространённым в беспредельность. Разве тем самым Леви-Строс, разрабатывая методологию диалектики бинарности, не

впадает, по сути, как это не парадоксально, в субъективизм? Думается, что познавательный субъективизм – тенденция, не случайно сопровождающая его стремление к проведению исключительно объективистской (структуралистской) установки в познании. Ведь эта тенденция неизбежно содержится в идее Леви-Строса, что структура мифологического сознания, представляющая систему бинарных оппозиций, благодаря своей неисчерпаемости, обладает силой универсального образца, которому соответствует строение всех объектов в окружающем мире и в космосе. Леви-Строс полагает, что коль скоро мифологическое сознание структурно и его структура вскрыта исследованием, оно тем самым объективировано и может служить ключом к строению любых иных объектов. Однако же то, что мифологическое сознание обладает структурой, придающей ему объективное существование, нисколько не отменяет того, что оно представляет собой субъективный план человеческого существования. Если Леви-Строс, как он заверяет, принимает философию исторического материализма, то должен был бы признавать и то, что структурная объективность субъективного плана человеческого существования вторична по отношению к, так сказать, объективности объективного, т.е. материального, предметно-преобразовательного плана человеческого существования. Или иначе – общественное сознание при всей его объективной структурности вторично по отношению к общественному бытию. Или ещё, словами самого Леви-Строса, суперструктура вторична по отношению к инфраструктуре. Напомним, что в этой связи Маркс подчёркивал: чтобы последовательно провести материализм с целью адекватного постижения социальной жизни, недостаточно свести содержание сознания к бытию, необходимо, напротив, вывести содержание сознания из бытия. Тем более, добавили бы мы, неверно пытаться вывести структуры бытия из структур сознания. Постулировать и пытаться установить, как Леви-Строс, соответствие первичного вторичному – это и значит открывать дорогу субъективизму.

Субъективизм бессубъектного структурализма. Собственно, Леви-Строс, очевидно, потому нигде конкретно и не показывает, что выявляемым им в мифологическом сознании бинарным оппозициям соответствуют какие-либо определённые структуры вне сознания – несмотря на то, что этим оппозициям приписывается роль «образующих единиц» любых структур. Бинарные оппозиции, в отличие от категорий диалектики как таковой, не являются собственно категориями, не обладают эвристическим потенциалом философских категорий, ибо они не имеют онтических корней и, значит, замкнуты в сознании, т.е. в горизонте субъективной реальности. Потому, например, и этнология может оказаться вдруг, как в цитированном выше фрагменте, «прежде всего, психологией». Говорим «вдруг», так как действительно это сюрприз, что предметом этнологии являются по преимуществу суперструктуры, т.е. надстроечные структуры, в противоположность этнографии, которая вместе с рядом других наук, занимается, как говорится в том же цитированном выше тексте, изучением

инфраструктур, т.е. базисных структур. Но ведь этнология есть, как мы уже знаем от Леви-Строса, теоретическое обобщение той же этнографии – дисциплины эмпирической. Как же может случиться, что теоретическое обобщение определённой эмпирии радикально смещает предметную область, из которой эта эмпирия извлекается? Впрочем, в другом, более позднем, тексте Леви-Строс, настаивая на совпадении своей теоретической позиции с историческим материализмом Маркса и Энгельса, «забывает» о том, что предметом этнологии являются надстроечные структуры, причисляя, например, брачно-родственные отношения – безусловно входящие в предмет этнологии, как он её разрабатывает – к базисным структурам докапиталистических эпох. (Леви-Строс К. Мифологиики... Том 4. С. 355 – 356). Такие аберрации и эксцессы субъективизма объяснимы, на наш взгляд, только тем, что этнология как теоретическая научная дисциплина сводится Леви-Стросом к обнаружению бинарных оппозиций, замыкающихся в «психологии». Таким образом, трудно признать, что леви-стросовская структурная диалектика стала «новым инструментом» развития учения исторического материализма.

Также трудно признать и то, что содержание учения Леви-Строса дополняет и развивает содержание учения Маркса. Возьмём аспект материалистического детерминизма в учении Маркса – идею способа производства как базиса («инфраструктуры») общественной жизни, определяющего характер политических отношений и форм сознания, т.е. их характер в качестве социальной надстройки («суперструктуры»). Идея базисно-надстроечного детерминизма – центральная в учении марксизма. К этому аспекту учения Маркса, а именно к развитию представлений о «суперструктурах», относится, как можно было видеть из цитированного выше текста Леви-Строса, его обещание вклада в это учение. Но он так и не находит возможности обратиться к решению указанной проблемы. Проблема детерминизма в историческом процессе – в каком бы то ни было варианте – вообще не ставится им в центр внимания.

Но, например, из его редких высказываний по этой теме реконструируется весьма оригинальная концепция (её приходится реконструировать, поскольку она изложена очень невнятно). Согласно мысли Леви-Строса, каждая структура («определённый тип порядка») определяется «внутренними свойствами», но если уж приходится отвечать на вопрос о том, чем эти свойства определяются извне, то это – «строение мозга». Ибо мозг, продолжает мысль автор, «можно представить в качестве некоей целостной сети, самые разные идеологические системы которой выражают те или иные свойства в определенных терминах особой структуры, при том, что каждая из них, делая это на свой лад, обнаруживает присутствие различных способов единой системы связей». (Леви-Строс К. Мифологиики... Том 4. С. 594). Но, если «строение мозга» является фактором, детерминирующим все иные «типы порядков», как же быть с признанием марксисткой идеи о детерминации «инфраструктурой» «суперструктуры»? Ведь поскольку в

«сетях мозга» содержатся системы идей, среди которых, как предполагается учением Леви-Строса, ключевое положение занимают бинарные оппозиции, то выходит, что детерминация имеет вид: «строение мозга» определяет «суперструктуру», а «суперструктура», в свою очередь, – «инфраструктуру». Конечно, мозг – материальная субстанция и потому Леви-Строс, как и Маркс, материалист, но что касается понимания детерминизма в истории, то леви-стросовская позиция не только не дополняет и не развивает марксистскую, а идёт в разрез с ней, так как именно в социально-историческом процессе определяющей оказывается не «инфраструктура», а «суперструктура». Материализм Леви-Строса это домарксистский материализм, с характерным для него натуралистическим – внеисторическим, если не антиисторическим детерминизмом. Это тем более справедливая квалификация, что в некоторых других высказываниях он фактором, определяющим теперь уже «строение мозга» человека, называет рецепторы чувственного восприятия (органы зрения, слуха и пр.), а генезис его строения выводит из эволюции органов чувств (там же, с. 644, 656, 658).

В силу внеисторического характера философской концепции Леви-Строса, которую он не смог, потому что это невозможно по самой сути дела, должным образом соединить с историзмом философии Маркса, его структурализм позволил ему раскрыть определённые черты специфики социально-гуманитарных наук – (социокультурной) антропологии (о чём у нас шла речь выше), но лишь постольку, поскольку они, эти науки, уже существуют как данность, как «готовая» структура («суперструктура»).

Но, во-первых, хотя предполагалось, что структурный подход создаёт возможность видеть социально-гуманитарные науки в их сущностном единстве с естественными науками, надежда на это не оправдалась – научно-познавательная «суперструктура», как она предъявлена в работах Леви-Строса, никаким образом не обнаруживает себя в научном естествознании и не играет в нём никакой роли (иначе это давно стало бы известным). Правда, как мы уже отметили выше, методология леви-стросовского структурализма способствовала развитию некоторых разделов математики. В этом плане Леви-Строс внёс важный вклад в математизацию науки. Но речь должна идти о вкладе в математизацию именно социально-гуманитарных наук, ибо не известно о применениях соответствующего математического аппарата в естествознании. Математика же как таковая (как «чистая» математика) не относится к разряду естественных (как, разумеется, и социально-гуманитарных) наук, ибо не имеет в качестве предмета определённого объекта реальности. Или, как замечает цитируемый самим Леви-Стросом (Леви-Строс К. Первобытное мышление... С. 309, прим.) голландский математик и логик А. Гейтинг (A. Heyting, 1898 – 1980): «Сегодня можно считать почти общей для математиков идею, что формулировки чистой математики ничего не выражают относительно реальности». То, что структурализм не отобразил черты, которые бы включали социально-гуманитарные науки в предполагаемое тождество с естественными науками,

не удивительно. Ведь рамки структурного подхода и не могли оказаться пригодными для отображения существа естественных наук, ибо само понятие «структуры» было «скроено» Леви-Стросом по меркам (социокультурной) антропологии. Не говорим уж о том, что предполагать возможность структуры, фиксирующей тождество социально-гуманитарных и естественных наук, не предполагая одновременно и существенной специфики одних наук сравнительно с другими, – что сейчас, думается, уже вполне выяснилось – вообще не правомерно.

Свидетельством того, что социально-гуманитарные дисциплины существенно отличаются от дисциплин естествознания, является уже такой исторический факт как сохраняющаяся до сих пор проблематичность научного характера первых в отличие от вторых, которые обрели статус наук – по крайней мере, в лице физики – ещё при переходе от эпохи Возрождения к Новому времени и являют собой с того времени признанный – в том числе и Леви-Стросом – эталон научности. Но, конечно, это историческое свидетельство может иметь силу лишь при условии, что принцип историзма не игнорируется, но, напротив, признаётся во всей его фундаментальной значимости.

Во-вторых, внеисторичность структуралистского подхода Леви-Строса повлекла то, что он с полной убеждённостью обнаруживает в структуре первобытного мифологического сознания, образованной системой бинарных оппозиций, даже не только структуру, тождественную алгоритмам современной логики, но и структуру познавательной деятельности, предвосхищающую «суперструктуру» науки и опять-таки чуть ли не тождественную научному познанию (см., напр.: Леви-Строс К. Первобытное мышление... С. 325 – 326). Один из исследователей творчества Леви-Строса в связи с этим справедливо отмечает: «Таким образом, воззрения Леви-Строса на природу философского и научного знания отличает существенная и неразрешённая двойственность. С одной стороны, гуманитарные науки нацеливаются им на идеал естественнонаучной строгости. С другой стороны, Леви-Строс настолько расширительно подходит к трактовке научного знания, включая в его состав области, в которых явление неотделимо от сущности, а наблюдатель от наблюдаемого, что наукой оказываются практически все известные формы мышления» (Рыклин М.К. Леви-Строс (Levi-Strauss) Клод // Современная западная философия: Словарь, 1998. С. 155).

Ключевая роль бриколажа в мифологии и социально-гуманитарном научном познании. Стоит несколько подробнее остановиться на леви-стросовской реконструкции того устройства и алгоритмов познавательной деятельности первобытного мифологического мышления, которые, по его убеждению, сближают это мышление с научным познанием. Тут для нас важно также то, что мифологическое мышление осуществляется как некая, по слову Леви-Строса, «наука о конкретном», включая в себя способы постижения реальности, характерные для искусства.

Логическая адекватность и познавательная состоятельность мифологического мышления в качестве науки, пусть и «науки о конкретном», оставались не очевидными для исследователей, согласно основателю структурной антропологии, вследствие того, что существо мифологического познания они рассматривали применительно к сознанию его индивидуальных агентов и на материале отдельных мифов, в то время как мифология есть форма коллективного мышления, относительно завершённым содержанием которого является огромный массив мифических рассказов, распространяющийся на территории обитания больших полиэтнических объединений. Каждый отдельный представитель первобытной культуры выступает творцом и сознательным носителем отдельных мифов, а носителем мифологии как целого – лишь бессознательным образом. Но бессознательное содержание мифологии в сознании отдельных лиц это не нечто вроде вакуума смысла, а именно реальное содержание. Это доказывается тем фактом, что исследователь, первым примером которого и выступает сам Леви-Строс, способен реконструировать содержание целого мифологии. Каждый отдельный агент мифологического сознания, как это тоже следует из указанного факта, телеологически располагает всем бессознательно данным ему массивом мифов, иначе он бы не смог быть сознательным творцом и носителем отдельных мифов – ведь они являются только звеньями целого и потому должны быть встроены в целое, не данное в осознаваемом виде, как не мог бы понимать при случае и ранее неизвестные ему мифы – а они понимаются каждым.

Мы уже знаем, что содержание мифов складывается в относительно завершённое целое, в «суперструктуру» благодаря движению бинарных оппозиций как способу разрешения репрезентированных в них жизненных проблем, не разрешимых по сути, но разрешимых путём подмены одних оппозиций другими в смысле снижения их первоначальной остроты до некоторого приемлемого уровня. Именно в этом смысле система оппозиций, образующих содержание мифологического сознания и мышления, и является относительно завершённой.

Мифологическое мышление оперирует чувственными образами – перцептами, причём образы вещей чаще всего формируются за счёт представления их в формах так называемых вторичных качеств, т.е. в формах субъективного восприятия: цветов, запахов, вкусов, шумов, осязаний. Этим перцепты, которыми оперирует первобытное мышление, особенно резко отличаются от понятий – концептов рационализированной мысли, которая предполагает вещи с их первичными качествами – т.е. качествами самих вещей; качествами, освобождёнными от формы субъективно-чувственного восприятия. Тем не менее, при всей указанной особенности мифологическое мышление осуществляет, по выражению Леви-Строса, «сверхрационализацию»: соединение чувственного и рационального в средствах отображения реальности и в представлениях о ней. Дело здесь в

том, что в трансформирующем движении бинарных оппозиций, производимом коллективным мифологическим мышлением, каждый член определённой оппозиции оказывается знаком – одновременно и означающим, и означаемым того или иного члена другой оппозиции (тех или иных членов других оппозиций). Но знаки «всегда расположены на полпути между перцептами и концептами» (Леви-Строс К. Первобытное мышление... С. 127), иначе говоря, знаки соединяют в себе чувственное и рациональное. Потому-то коллективное мифологическое мышление и есть мышление логическое [а не аффективное, как до К. Леви-Строса считал его соотечественник Л. Леви-Брюль (1857 – 1939) и другие исследователи], хотя мифология и не является и не направляется логикой как специализированной мыслительной деятельностью, ставшей ведь таковой только в постпервобытном обществе. Поскольку же коллективное мифологическое мышление адекватными логическими средствами отображает относительно завершённую систему бинарных оппозиций, разрешающих – известным образом – жизненно важную проблему, постольку «суперструктура» мифологии и обладает, по Леви-Стросу», существенным подобием науке, являясь «наукой о конкретном».

Кроме того, что трансформационное движение бинарных оппозиций реализуется в качестве относительно завершённой системы лишь в весьма объёмном смысловом, коллективно-человеческом, пространственно-географическом континууме, оно ещё развёртывается не в виде монотонной ленточной структуры, а пучками разнонаправленных и неоднородных векторов, так что система оппозиций в итоге приобретает очень сложную архитектуру. Как всё-таки оказывается возможных генезис таких систем, их поддержание и обновление в качестве определённых целостностей, если условием этого является творчество (или, точнее, не регулируемое специально сотворчество) отдельных лиц, каждое из которых не располагает явным знанием, а располагает только неявным знанием содержания системы в целом? Отвечая на этот вопрос, основатель структурной антропологии указывает на механизм интеллектуального *бриколажа* (фр. *bricolage* – изготовление самоделок, самодельные изделия, любительская работа, временная починка, халтура и т.п.) (там же. С. 126 – 138).

Концепцию Леви-Строса, в части, относящейся к бриколажу, можно, видимо, изложить так. Бриколаж предполагает, что используются подручные средства и материалы деятельности, вовсе не обязательно функционально подготовленные, «подогнанные» для осуществления данного проекта. Вследствие во многом случайного набора инструментов и материалов, пускаемых в ход, часто могут возникать неожиданные положения и результаты. Поэтому продуктом деятельности по типу бриколажа зачастую оказываются вещи плохого качества («халтура»), но благодаря бриколажу иной раз изобретаются и замечательные вещи. Агент мифологического сознания как бриколёр имеет в распоряжении большой набор известных и/или могущих стать известными от других лиц мифов-рассказов,

соответственно он может использовать их сюжеты и образующие их бинарные оппозиции в качестве материала и средств для разрешения волнующей его той или иной жизненной проблемы, т.е. для ослабления её остроты до приемлемой, для чего он должен «встроить» ход своего мифотворчества в целое системы бессознательного содержания определённой мифологической «суперструктуры». В его распоряжении находится большой, но в любом случае конечный набор мифологических сюжетов и оппозиций, которые он волен использовать для своей цели. Благодаря чему, в принципе, возможно реальное достижение цели. Комбинируя тем или иным образом сюжеты и оппозиции, мифотворец создаёт неожиданно сменяющиеся, как в калейдоскопе, различные картины предполагаемого целого вместе со встроенными в них новыми или модифицированными им мифами. Вероятно, среди этих картин есть и такая, которая отражает искомую «суперструктуру». Необходимо осуществить выбор этой единственной картины среди множества всех других.

Используя тот аспект членов бинарных оппозиций, в котором они, как знаки, выступают в качестве концептов, носитель мифологического сознания пытается с помощью логики (и «науки о конкретном») продвигаться, последовательно выявляя в известных ему мифических рассказах в свете картин бриколажа содержащуюся в них перспективу искомого целого. Но возможности экстраполяции этого хода последовательно наращиваемых цепочек отдельных оппозиций в перспективу целого «суперструктуры», наталкиваются на преграду в виде сложной архитектоники искомого целого.

Искусство и социально-гуманитарные науки. Есть, однако, как было отмечено, и второй, чувственно-образный аспект членов бинарных оппозиций как знаков. Возникающие путём бриколажа цепи или/и сети взаимосвязанных образов, обретают смысл развёрнутой *метафоры* (др. греч. *μεταφορά* – перенос, переносное значение), фигуры речи, в которой свойства одного предмета или явления – в данном случае члена бинарной оппозиции – переносятся на другой по принципу их сходства или аналогии. Так осуществляется неявное *мифопоэтическое* сравнение, в котором предвосхищается образ целого – в данном случае мифологической «суперструктуры», порождающей образы отдельных членов бинарных оппозиций, но и предполагающей в качестве условия собственного существования их разрастание в некоторую сеть. Например, Леви-Строс в одной из работ раскрывает образ «короткой жизни», выступающий в мифах южноамериканских индейцев метафорой смерти. Образ «короткой жизни» героя мифов отсылает к образу его смерти, поскольку «короткая жизнь» складывается из ряда нарушений приказа: что-либо видеть, слышать, обонять, осязать; или, наоборот, складывается из нарушений запретов не видеть, не слышать и др. Формирование и функционирование мифологической «суперструктуры», а, значит, отображение мифологическим сознанием системы бинарных оппозиций и тем самым нахождение пути разрешения (ослабления остроты) той или иной жизненной проблемы

оказывается возможным благодаря тому, что ограниченные возможности логического способа познавательной деятельности первобытного мышления восполняются действием эстетической, в данном случае – мифопоэтической, интуиции. Причём из того, что, по Леви-Стросу (как, впрочем, согласно и другим специалистам), метафора «является не позднейшим украшением языка, но его фундаментальным модусом <...> она представляет собой первую форму дискурсивного мышления» (цит. по: Рыклин М.К. Последний руссоист. Природа и культура в симфонии мифов Клода Леви-Строса // Леви-Строс К. Мифологии... Том 4. С. 756), следует, что и указанная роль метафоры, главного средства поэзии, также является фундаментальным модусом познавательной деятельности мифологического мышления.

Но, как уже упоминалось, на этапе создания «Мифологик» Леви-Строс вместо собственно языково-речевой модели мифа в качестве наиболее фундаментальной модели выдвигает модель музыки. Это, естественно, относится и к той роли, которую Леви-Строс отводит музыкальному началу в познавательной деятельности мифологического мышления. Сказанное выше о способе познавательной деятельности мифологического мышления, в котором метафорической мифопоэтической интуиции отводится, в дополнение к логике, роль необходимой составляющей «науки о конкретном», остаётся, однако, во многом справедливым и для такого вида эстетической интуиции как интуиция музыкальная. Леви-Строс указывает, что близость музыки и мифологии замечалась многими и до него. Особенное же значение для понимания природы этой близости имеет творчество немецкого композитора Рихарда Вагнера (1813 – 1883), разрабатывавшего мифологическую тематику в музыке. Его Леви-Строс назвал даже «отцом структурного анализа мифа». Что, конечно, является преувеличением, ибо и сам Леви-Строс, действительный отец структурализма, подчёркивает, что природа близости музыки мифологии до него оставалась не раскрытой. Леви-Строс считает, что для раскрытия этой природы музыкальное начало должно быть поставлено в контекст лингвистической модели мифологии. Ибо музыка, согласно Леви-Стросу, тоже является языком, как он, язык, являет себя в членораздельной речи, хотя это и очень своеобразный язык: он не переводим в форму членораздельной речи, но понятен. Причём понимание музыки рождает у слушателей аналогичные идеи. Мифология, как и музыка, вызывает в слушателях работу общечеловеческих ментальных структур. Звукосмысловые ряды внутри каждого мифа и мифы в их взаимоотношениях следует рассматривать как инструментальные партии музыкального произведения, прежде всего – симфонии. Но не только симфонии, ибо те или иные части мифологических «суперструктур» могут быть уподоблены – что и делает Леви-Строс в «Мифологиях» – другим музыкальным жанрам: прелюдии, опере, сонате, кантате, фуге и пр. «Мифология, – развивает свою позицию автор «Мифологик», – занимает среднее положение между двумя противоположными типами систем знаков – музыкальным языком и членораздельной речью» (Леви-Строс К. Мифологии... Том 1. С. 34).

Конечно, мифология реализуется, в отличие от музыки, в членораздельном языке. Но, тем не менее, и миф, и музыкальное произведение, каждый по своему, трансцендируют, по выражению Леви-Строса, членораздельную речь, то есть выводят её за пределы той особой реальности, которой принадлежат, разворачиваясь, однако, при этом, как и членораздельная речь, во времени. С другой же стороны, – на чём считает принципиально важным настаивать Леви-Строс – и музыка, и мифология «нуждаются во времени только для того, чтобы его опровергнуть». «И та, и другая, – продолжает он, – являются средствами для преодоления времени. С помощью звуков и ритмов музыка живет в пространстве физиологического времени слушателя. Это время диахронично, ибо необратимо. И, тем не менее, музыка преобразует сегменты, обращенные к слушателю, в синхронную и замкнутую на себе целостность. Слушание музыкального произведения в силу самой его внутренней организации останавливает утекающее время. Как простыня, подхваченная ветром, она его нагоняет и накрывает. До такой степени, что, слушая музыку, мы получаем доступ к своего рода бессмертию. Отсюда уже видно, чем музыка похожа на миф: преодолением антиномии истекающего исторического времени и пребывающей структуры» (там же. С. 24). Разумеется, эта антиномия, по Леви-Стросу, преодолевается в пользу структуры – вневременного и внеисторического феномена.

Поскольку Леви-Строс рассматривает мифологию в качестве внеисторически значимой «науки о конкретном» и наиболее репрезентативного предмета структурной антропологии или, что то же самое, согласно его позиции, – предмета в целом социально-гуманитарных наук, а структурно-антропологическое исследование (прежде всего – его собственное), в свою очередь, рассматривает в качестве мифологии – «мифа мифологии» (там же. С. 21), постольку понятно, что искусство – а именно, поэзию и музыку (особенно музыку) – он мыслит как обязательную составляющую научного социально-гуманитарного познания. Или, если уточнить, эстетическую интуицию – а именно, поэтическую и музыкальную – он считает моментами, с необходимостью входящими совместно с интеллектуальной интуицией философии и науки в основания методологии социально-гуманитарного познания.

Выше мы высказали мнение, что едва ли можно признать достигнутой цель, поставленную К. Леви-Стросом: превратить посредством структурной антропологии социально-гуманитарное познание в строго научное познание. Мы отмечали, что именно исследование мифологии, центрального, по Леви-Стросу, предмета социально-гуманитарных наук; его исследование с позиции сопоставления с музыкой – в свою очередь, наиболее адекватной, как он, в конце концов, предположил, модели мифологического мышления – обнаружило, что упомянутая цель осталась недостигнутой. И именно в «Мифологиях», в которых разрабатывалась музыкальная модель мифологии и которые завершали его творчество, сам же основоположник структурной антропологии в этом расписался, признав музыку иррациональным, а миф

мистическим феноменом и признавшись, что его размышления о мифах это не более, чем «свободные мечтания». Тем не менее, это, конечно, не перечёркивает важность его вклада в разработку идеи, что искусство, как и философия, входит в основания научного социально-гуманитарного познания.

Социалистическая футурология и интеллектуальная свобода. Завершая рассмотрение концепции социально-гуманитарного познания К. Леви-Строса, остановимся на его социально-политической и футурологической позиции. Леви-Строс – социалист. В начале творческого пути, в 1930-е гг., он активно занимался практической политикой как член социалистической партии, но и позже, отойдя от практической политической работы, тем не менее, сохранил верность социалистическому идеалу, в том числе – в сфере теоретической деятельности. Установка на приверженность учению К. Маркса, которую основатель структурной антропологии демонстрирует путём соотнесения своих взглядов со взглядами Маркса при решении многих вопросов, предъявление своего учения как развития учения Маркса, всё это уже само по себе многое говорит об антибуржуазной социально-политической позиции и социалистическом характере футурологии Леви-Строса. Хотя, как мы отметили выше, нельзя признать, что структурная антропология в силу господствующего в ней духа внеисторизма соответствует учению Маркса – материалистическому пониманию *истории*, однако именно в аспекте футурологии Леви-Строс, вопреки общему аисторизму своего структурно-антропологического учения, подходит ближе всего к футурологии марксистского социализма и даже, на наш взгляд, действительно её развивает в очень актуальном для нашей современности отношении.

Показательно, что он, являясь уже маститым и признанным учёным, кратко, но и особенно ярко и ясно, изложил своё социально-политическое кредо и видение желательного будущего в публичном выступлении: в инаугурационной лекции 1960 года при открытии кафедры социальной антропологии в Коллеж де Франс. В лекции обсуждается проблема проекта будущего общества. В этой связи Леви-Строс аргументирует правомерность придания особой значимости устройству и способам жизнедеятельности тех обществ, которые принято называть «примитивными», т.е. сохранившими существенные признаки первобытного строя, и которые являются основным предметом структурной антропологии. Исходный довод Леви-Строса в пользу особого значения опыта «примитивных» обществ состоит в том, что обращаясь к этому опыту, мы соотносим современность с предельно удалённой и наиболее контрастной по отношению к ней социальной реальностью, что предполагает необходимость философской рефлексии. Очевидно, имеется в виду, что философский угол зрения является также наиболее корректным теоретическим основанием футурологического исследования общества. Затем учёный подчёркивает, что «примитивные» общества дают пример высокой меры стабильности социальной структуры,

подтверждаемый способностью существовать со времён первобытности на протяжении всей последующей истории человечества. Наконец, важнейшим преимуществом этих обществ является «политическая жизнь, основанная на согласии, признании только тех решений, что приняты единодушно». «Примитивное» общество «мыслит недопустимым такой мотор коллективной жизни, который бы использовал дифференциальные разрывы между властью и оппозицией, большинством и меньшинством, эксплуататорами и эксплуатируемыми». (Леви-Строс К. Предметная область антропологии. Инаугурационная лекция, прочитанная 8 января 1960 г. при открытии кафедры социальной антропологии в Коллеж де Франс // Сайт «Библиотека философской антропологии»; режим доступа: <http://www.musa.narod.ru/lewistros.htm>). Говоря иными, чем в тексте Леви-Строса, словами, но передавая их суть, перспективными с точки зрения будущего человечества в «примитивных» обществах ему представляются черты по настоящему демократического и коммунистического характера этих обществ.

Конкретизируя рассмотрение заявленной темы, Леви-Строс различает «примитивные» и современные общества как соответственно «холодные» и «горячие». В «холодных» обществах характер обмена энергией со средой существования таков, что он не причиняет ущерба воспроизводству среды, между обществом и средой поддерживается равновесие. За счёт этого и обеспечивается стабильность структуры «примитивных» обществ. «Горячие» общества – это те общества, в которых после неолитической революции «непрестанно побуждается дифференциация между кастами, классами, тем самым способствуя становлению, извлечению энергии» (там же). В результате среде обитания наносится постоянный ущерб, общество находится в конфликте со средой, его внутреннее состояние переживает перманентные кризисы, т.е. отличается опасной нестабильностью. Речь идёт не только о дестабилизирующих общество социально-классовых антагонизмах, но и о возникновении и обострении глобальных проблем – демографической и экологической. «Горячие» общества это, конечно, прежде всего, современные западные страны.

Действительно отдавая, как видно, предпочтение «холодным» обществам, из чего в ряде его работ проистекала осязаемая тенденция ретроградной романтической футурологии – нечто вроде призыва к возврату в «золотой век» первобытности, в инаугурационной лекции Леви-Строс ориентирует футурологию иным образом. Он считает, что состоятельное будущее человечества заключается в «модели интеграции, которая постепенно объединила бы черты, присущие холодным и горячим обществам». При этом в современном «горячем» обществе должна быть разрешена задача, обозначенная ещё в социалистическом учении А. Сен-Симона (1760 – 1825): задача перехода от «управления людьми к управлению вещами». Как известно, эта задача в качестве фундаментальной была воспринята в марксистском футурологическом проекте, будучи осмысленной

как задача преодоления отчуждения от людей властной формы управления обществом путём перехода к системе общественного самоуправления. Леви-Строс развивает идею необходимости преодоления отчуждения функции управления, исходя из важного для структурной антропологии и, значит, для социально-гуманитарного научного познания в целом, различения культуры и общества. Благодаря этому различению, а также достижениям теории информации и электроники можно предвидеть, – считает Леви-Строс, – «превращение типа цивилизации, некогда положившего начало историческому будущему, но ценой трансформации людей в машины, в идеальную цивилизацию, могущую трансформировать машины в людей». «Иногда бремя двигателя прогресса целиком примет на себя культура, – продолжает он, – общество освободится от тысячелетнего заклятия, понуждавшего его во имя прогресса поработать людей. Отныне история сама будет прокладывать себе путь, а общество, помещаясь вне и над историей, сможет еще раз сообразоваться с этой структурой – правильной, подобно кристаллической, в связи с которой наиболее сохранившиеся из примитивных обществ учат нас, что она не противоречит человечеству. В этой перспективе, пусть даже утопической, социальная антропология найдет свое самое высокое оправдание, поскольку изучаемые ею формы жизни и мышления будут иметь не только исторический или компаративистский интерес: они будут отвечать перманентной надежде человека, и миссия социальной антропологии, особенно в самые смутные времена, будет состоять в бдительном наблюдении за этим».

Если некогда антропология возникла в ответ на запрос западного колониализма, и до недавнего времени она была «постыдной идеологией, предоставляющей колониализму шанс выживания», то, надеется Леви-Строс, отныне, то есть, очевидно, с того времени как создано учение структурной антропологии, она стала способной выполнять высокую миссию освобождения человечества, включающую в себя в качестве обязательного условия спасение «примитивных» народов от катастрофы, грозящей им в современном обществе.

На самом деле, творчество самого К. Леви-Строса показывает, что социально-гуманитарное познание и в буржуазном обществе может быть свободно от классово-идеологической ангажированности. Какие бы критические возражения не вызывало его учение, важно понимать, что причиной неубедительности тех или иных положений этого учения являются сложности собственно познавательного, внутритеоретического плана, а не искажающее влияние идеологической предвзятости.

12.8. Специфика гуманитарного научного познания в философской герменевтике Х.-Г. Гадамера

Ханс-Георг Га́дамер (1900 – 2002), немецкий мыслитель, основавший во второй половине XX в. учение, названное им *философская*

герменевтика (герменевтика – искусство толкования, имеется в виду, прежде всего, толкование текстов; от др.-греч. ἡ ῥηνευτική, разъясняющий, толкующий). Творчество Гадамера положило начало соответствующему течению философской мысли. Главный труд Х.-Г. Гадамера: *Истина и метод. Основы философской герменевтики* (1960 г.).

Традиция герменевтики. Философская герменевтика наследует большую традицию разных форм герменевтики. Истоки герменевтики как искусства толкования текстов лежат в античности. Само слово *герменевтика* происходит от имени древнегреческого бога Гермеса, одна из основных функций которого – быть вестником богов, возвещающим и истолковывающим их волю смертным. В классический период древнегреческой культуры (5 – 4 вв. до н.э.) герменевты толковали поэмы Гомера, в эллинистический период (4 – 3 вв. до н.э.) – разного рода священные тексты. Вместе с возникновением христианства и вплоть до Средних веков герменевтика выступала, главным образом, в форме экзегетики (*др.-греч.* ἡ ἐξηγητική – истолкование, изложение) – толкования текстов Библии. Это – теологическая герменевтика. Впрочем, при этом сохраняет значение и термин *герменевтика*. Один из первых трудов, в котором ставятся теоретические вопросы толкования текстов Библии, принадлежит авторитетнейшему богослову Августину Аврелию (Святому Августину, или – Августину Блаженному) (354 – 430). Его труд называется «Христианская наука, или основания священной герменевтики и искусства церковного красноречия». В Средние века в ответ на потребности толкования римского права, востребованного западноевропейской государственностью, возникает юридическая герменевтика (XI век). На рубеже эпох Возрождения и Нового времени в качестве крупнейшей фигуры в юридической герменевтике выступает голландский государственный деятель и правовед Гуго Гроций (1583 – 1645). В эпоху Возрождения наряду с теологической и юридической герменевтикой формируется филологическая герменевтика. Решающую роль в создании условий для утверждения упомянутых отраслей герменевтики в виде самостоятельных исследовательских дисциплин сыграла идеология Реформации, особенно в Германии. В отличие от католической протестантская теология относится к Библии не как к боговдохновенному писанию, а как к историческому памятнику. Это определяет высокую степень свободы в истолкованиях Библии и, соответственно, иных текстов. Под влиянием протестантизма герменевтика в Германии в XVIII-XIX вв. приобретает в трудах И.М. Хладениуса (1710 – 1759), И. Землера (1725 – 1791), В. Гумбольдта (1767 – 1835), Ф. Аста (1778 – 1841) и др. статус теоретической дисциплины.

Предшественники Гадамера в философской герменевтике. Х.-Г. Гадамер учитывает в своём учении богатую традицию герменевтики, но особое значение для него имеют труды Ф. Шлейермахера (1768 – 1834) и В. Дильтея (1883 – 1911), которых он справедливо считает своими предшественниками в создании философской герменевтики. Шлейермахер

разрабатывал проект универсальной герменевтики, имевший философский характер. Универсальную цель герменевтики Шлейермахер усмотрел в *понимании* текстов любого рода. Он обратил внимание на то, что процесс понимания должен по необходимости иметь круговой характер: понимание части текста должно опираться на понимание его как целого, а понимание текста как целого должно иметь в виду понимание части текста. Как можно разорвать этот замкнутый *герменевтический круг* (шлейермахеровский термин и стоящая за ним проблема, обсуждаемая во всей последующей герменевтике)? Основной процедурой выхода из этого круга, обеспечивающей понимание текста, он считал психологический акт «вживания» и «вчувствования» (эмпатии) исследователя во внутренний мир автора текста. Это предполагалось возможным при той философской предпосылке, что герменевт и автор текста представляют индивидуальные выражения одной и той же сверхиндивидуальной инстанции – «духа». В. Дильтей, в свою очередь, выдвинул концепцию герменевтики в рамках своего учения, названного «философией жизни». Об этом в нашем очерке уже говорилось выше. Напомним, что Дильтей расценивает *понимание* как основополагающую для научного социально-гуманитарного познания (по-немецки: для «наук о духе», *Geisteswissenschaften*; в дальнейшем, когда речь пойдёт о немецкой традиции, мы будем употреблять как синонимы термины «гуманитарные науки» и «науки о духе») познавательную деятельность. *Понимание* в «науках о духе» предшествует *объяснению*, в то время как в естественных науках познание сводится к объяснению. Что касается процедуры, обеспечивающей понимание, то в этом Дильтей остаётся близким к Шлейермахеру: чтобы достичь понимания текста исследователь-гуманитарий должен проникнуть во внутренний мир автора, в его *переживания* при посредстве общей принадлежности «духу», являющемуся орудием «жизни». Понимание становится возможным благодаря сопереживанию. Гадамер принимает идею Шлейермахера о необходимости трактовать понимание как универсальный по отношению к любым текстам познавательный акт и тезис Дильтея о понимании как основополагающем и специфичном для гуманитарных наук («наук о духе») познавательном акте. Но он занимает резко критическую позицию по отношению к психологизму и субъективизму герменевтических концепций того и другого.

Путь к преодолению психологической и субъективистской герменевтики Гадамер видит в онтологически ориентированном учении. В разработке этой ориентации Гадамер опирается на герменевтические идеи «фундаментальной онтологии» М. Хайдеггера (1889 – 1976), творчество которого оказало на его взгляды особенно сильное влияние и которого он считает своим учителем в философии.

Философская герменевтика Гадамера против «метода». Определяя характер своего учения Гадамер отмечает, что «герменевтика представляет собой *универсальный аспект философии*, а не просто методологический базис так называемых наук о духе» (Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы

философской герменевтики. М., 1988. С. 550). *Универсальным* аспектом философии своё герменевтическое учение Гадамер считает по той причине, что в нём осмысливается отношение к миру, как оно осуществляется в языке, помимо которого это отношение в принципе неосуществимо. *Аспектом* же философии это учение является постольку, поскольку оно центрировано на особой гносеологической и, прежде всего, по Гадамеру, следующему в этом за Хайдеггером, онтологической проблеме – проблеме *понимания*. Проблеме понимания как, в предельном смысле, проблеме понимания мира и отношения к миру; понимания, возможного, в конечном счёте, благодаря опять-таки языку, особенно – языку, явленному в текстах.

Подчёркивая в цитированном заявлении, что герменевтика имеет философский статус, а не является «просто методологическим основанием так называемых наук о духе», Гадамер противопоставляет свою позицию позиции его критика – Э. Бетти (1890 – 1968), итальянского автора, реализовавшего проект «методологической герменевтики», претендовавший скорее на собственно научный, нежели на философский статус. Надо сказать также, что смысл приведённой цитаты может восприниматься таким образом, что Гадамер в своём учении будто бы «наполняет» или «дополняет» герменевтику, выступающую в качестве методологического основания «наук о духе», философским содержанием. Но хотя буквальное прочтение цитаты даёт основание для такого восприятия её смысла, на самом деле здесь проявилась некоторая непоследовательность или двусмысленность позиции Гадамера. Дело в том, что его программным тезисом является как раз тезис о том, что герменевтика ни в коем случае не может и не должна выполнять роль методологии. Ибо, как он убеждён, «метод» – это инструмент познания в естественных науках, что же касается гуманитарных наук, то им «методологизм», по его мнению, противопоказан. Поскольку же герменевтика служит решению задач именно гуманитарного познания, постольку она не может, если хотела бы сохранить верность своей природе, и, во всяком случае, не должна выступать в функции метода. Однако Гадамеру не удаётся до конца последовательно выдержать антиметодологическую линию в герменевтике, что, в частности, проявилось и в цитированном фрагменте. К вопросу об антиметодологизме гадамеровской герменевтики мы ещё возвратимся. Но прежде рассмотрим вопрос об области применимости философской герменевтики как она, в отличие от лишь декларируемой Гадамером универсальности этого настроения мысли и онтологического феномена, а, значит, и от предполагаемой тем самым всеохватной применимости, более конкретно раскрывается им в его учении.

Область применения философской герменевтики. В действительности Гадамер ведёт речь о применимости герменевтики, прежде всего, в гуманитарных науках. Среди них он выделяет теологию, юриспруденцию, филологию, историю, а, в частности и в особенности, – историю философии, искусствознание. Притом, что касается теологии и

юриспруденции, то, вовлекая их в сферу своего внимания, он имеет дело всё-таки с ними не как с собственно научными, а как с донаучными дисциплинами, функционирующими непосредственно в практике соответственно проповедничества и судопроизводства. (По отношению к теологии к тому же правомерно было бы поставить вопрос, который Гадамером не ставится, способна ли она вообще быть наукой, хотя бы даже и «наукой о духе»). Точно пределы корпуса гуманитарных наук Гадамер не обозначает. Например, в его рассуждениях о «науках о духе» никак не фигурирует психология (упоминаемые вскользь дисциплины «социальная психология» и «массовая психология» – возможно, речь идёт об одной и той же дисциплине – он считает примерами не гуманитарных, а социальных наук). Между тем, если говорить о гуманитарных науках, то нельзя не иметь в виду, что согласно широко принятой в науке точке зрения именно в психологии ярче всего выражено гуманитарное начало. О чём свидетельствует и само название данной науки, говорящее о её происхождении из размышлений о «душе» (душа – с др.-греч. ψυχή, психэ), категории особенно близкой к категории «дух», и, судя уже поэтому, должной бы едва ли не в первую очередь относиться к «наукам о духе». Но Гадамер толи потому, что у него до психологии просто не дошли руки, толи потому, что он борется с «психологизмом» в герменевтике, обделил эту науку вниманием.

Разделение гуманитарных и социальных наук. Гадамер, вразрез с Дильтеем, объединявшим в разряде «наук о духе» гуманитарные и социальные науки, да и вразрез с общей тенденцией новейшего времени к осознанию их нераздельности и к объединению в единый корпус социально-гуманитарных наук, разделяет и противопоставляет гуманитарные науки и социальные науки. Социальные науки при этом не только не рассматриваются специально, но даже не называются входящие в этот разряд отдельные науки (за исключением только социальной психологии и социальной лингвистики, упомянутых мимоходом). Социальные науки Гадамер относит к общему типу с естественными науками (тоже оставленными безымянными, за исключением физики), квалифицируя их, т.е. социальные науки, как «естествознание об обществе» (Гадамер Х.-Г. Истина и метод... С. 45). Поскольку социальные науки фигурируют в главном труде Гадамера лишь указанным образом, то и со стороны этих наук предполагаемое Гадамером необходимым разграничение между гуманитарными и социальными науками с точки зрения относящихся к тому и другому типу конкретных отдельных наук также остаётся неопределённым.

Однако и вводимые Гадамером теоретические критерии разграничения гуманитарных и социальных наук не дают возможности опознавать ту или иную конкретную науку в качестве либо гуманитарной, либо социальной.

Гадамер вводит два основных критерия. Один критерий состоит в том, что гуманитарные науки изучают человеческую реальность. Как говорит об этом Гадамер, «предмет этих наук, моральное и историческое существование

человека». (Там же. С. 65). И ещё: «их предметом является нечто такое, к чему принадлежит с необходимостью и сам познающий». (Там же. С. 617). Соответственно, по умолчанию, предметной областью другого типа должна являться, не человеческая, а природная реальность. Но очевидно, что данный критерий предполагает необходимость отнесения социальных наук, тоже ведь изучающих человеческую, а не природную реальность, к одному типу с гуманитарными науками, а не к типу научного естествознания.

Второй критерий состоит в том, что гуманитарные науки используют особый способ познания, целью которого является установление неповторимого своеобразия каждого из изучаемых феноменов человеческой реальности. Эти способ и цель познания принципиально отличаются от присущей социальным, так же как и естественным, наукам индуктивной методологии, направленной на установление регулярностей и закономерностей. Трудно не согласиться с тем, что второй критерий действительно правомерно относит социальные науки к одному типу с науками естественными. (Правда, эта правомерность, на наш взгляд, сохраняется, пока методология названных групп наук фиксируется лишь в столь абстрактном виде, т.е. сводится только к индуктивной методологии.) Данный критерий тем самым действительно отделяет социальные науки вместе с научным естествознанием от гуманитарных наук – однако исключительно при условии признания того, что последним действительно присущи особые цель и способ познания, но не установление регулярностей или закономерностей посредством индуктивного метода.

Между тем, присущи ли гуманитарным наукам особые цель и способ познания в качестве альтернативных цели, состоящей в установлении регулярностей или закономерностей и индуктивному методу достижения данной цели – это проблема. Например, Гадамер применительно к истории как самоочевидное утверждает, что цель этой науки состоит не в раскрытии «общих законов развития людей, народов и государств, но, напротив, в понимании того, каковы этот человек, этот народ, это государство, каково было их становление, другими словами – как смогло получиться, что они стали такими» (там же, с.46). Но это было самоочевидным лишь для неокантианцев (см. в данном очерке выше). Большинство же творцов научно-гуманитарного знания, в частности, – исторического, как и многие философы науки и эпистемологи, и прежде, и ныне считают необходимым ставить целью выявление регулярностей и закономерностей, используя индуктивный метод. Да и Гадамер, вопреки своему примеру с исторической наукой, согласен, что дело обстоит именно таким образом, ибо констатирует: «Логическое самоосознание гуманитарных наук, сопровождавшее в XIX веке их фактическое формирование, полностью находится во власти образца естественных наук» (там же, с. 44). Ясно, что за этим «логическим самосознанием гуманитарных наук» стоит также их исследовательская практика – по крайней мере, во многих случаях. Может быть, Гадамер имеет в виду, что такое фактическое положение дел не соответствует природе

гуманитарных наук и потому эти науки должны бы принять предлагаемые им особые цель и способ научно-гуманитарного познания, альтернативные цели и индуктивному методу естественных наук (а вместе с тем, по его мысли, – и социальных наук тоже)? Однако Гадамер настаивает, что он свою герменевтику строит, исходя не из того, как *должны* обстоять дела в науке, а из того, как они обстоят *фактически* (там же, с. 586). В общем, что касается представления о связи философской герменевтики с реальным положением дел в гуманитарных науках, как, впрочем, и в науках, которые Гадамер относит к принципиально иному типу познания, т.е. в естественных и социальных науках, то в этом немаловажном пункте его учение во многом декларативно и страдает непоследовательностью и неясностью.

Колебания между гуманитарным и общенаучным предназначением герменевтики. Итак, предлагается признать, что гуманитарным наукам присущи особые цель и способ познания на том не очевидном и, по крайней мере, во многом противоречащем фактическому положению дел основании, что их природе не соответствует направленность на открытие регулярностей и закономерностей с помощью индуктивной методологии. Правда, основатель философской герменевтики мог бы сказать, что правомерность признания указанной позиции как раз и обосновывается в ходе развёртывания учения путём обращения к реальным гуманитарным наукам и к материалу, отражающему фактическое положение дел в них.

Но и здесь даже на первый взгляд не всё благополучно. Как понятно из предыдущего обзора упоминаемых в «Истине и методе» Гадамером познавательных дисциплин среди них гуманитарных наук, привлекаемых к рассмотрению, – т.е. дисциплин, являющихся собственно науками – всего две: история (включая историю философии) и филология. По поводу исторической науки, имея в виду сказанное чуть выше, уже сейчас есть основание заметить, что, насколько бы успешной не была философско-герменевтическая демонстрация соответствия её природе особых цели и способа познания, это не может убедить в том, что эти цель и способ альтернативны направленности на раскрытие регулярностей и закономерностей (во всяком случае, в форме тенденций) исторического процесса с помощью индуктивной методологии. И то же самое относится к филологии, притом даже с большей убедительностью, ибо то, что филология занимается выявлением регулярностей и закономерностей языковых явлений, пользуясь индуктивным методом, это её никем не оспариваемая и неоспоримая неотъемлемая характеристика, выражение состоятельности и прогресса в качестве науки.

Кроме того необходимо заметить ещё, что включение всего лишь двух гуманитарных наук в философско-герменевтическое исследование на предмет демонстрации присущности им особых цели и способа познания не может быть достаточным основанием для распространения определённых выводов на весь разряд гуманитарных наук. Тем более, что сами границы разряда этих наук остались не очерченными сколько-нибудь определённо.

В Послесловии к «Истине и методу» Гадамер, пусть и запоздало, *post factum*, пытается смягчить резкость проводимого им противопоставления цели и способа познания в гуманитарных науках цели и методологии познания в естественных, а, значит, и в социальных науках. «Заострение напряженного внимания к истине и методу в моей книге, – поясняет задним числом свою позицию автор, – имеет полемический смысл». (Там же. С. 620) Извинение полемичности своей работы он находит в необходимости выправления ситуации в эпистемологии науки. Это выправление, признаётся автор, совершилось путём перегиба в сторону герменевтики, выполняющей, как он полагает, роль рефлексивного самосознания науки. Но этот нынешний перегиб в пользу герменевтики, оправдывается Гадамер, был неизбежным, поскольку требовалось устранить прежний перегиб, который, по его мнению, произошёл с началом Нового времени и состоит в видении науки как исключительно методической формы познания.

То, каким образом Гадамер в Послесловии пытается на скорую руку уточнить собственную позицию, состоит в мысли о том, что, с одной стороны, соответствие теоретических выводов фактам и практике («релевантность») не только в гуманитарных науках, но и в научном естествознании, обеспечивается использованием герменевтики, поскольку она культивирует алгоритм «вопросно-ответного» способа подтверждения гипотезы фактами (подробнее о данном алгоритме герменевтики скажем ниже), необходимый также и в естественных науках. «Таким образом, вся наука включает в себя герменевтический компонент». (Там же. С. 624). С другой стороны, метод естествознания, схема которого состоит в «построении гипотез (конечно, посредством индукции, основополагающую роль которой в структуре «метода» постоянно подчёркивает Гадамер – В. М.) и их проверки (фактами – В. М.)» «сохраняется в любом исследовании, и в исторических науках, даже внутри филологии». (Там же. С. 624 – 625).

К сожалению, в уточнении рассматриваемой нами позиции, которое проводится Гадамером в Послесловии, точка над *i* осталась не поставленной. Но, конечно, мы не имеем права, читая Послесловие, понимать Гадамера так, что будто бы он здесь дезавуирует свою идею альтернативности особых цели и способа герменевтического познания в гуманитарных науках открытию закономерностей с помощью индуктивного метода в естественных и социальных науках. В противном случае это перечёркивало бы весь его труд, проделанный прежде написания Послесловия. Уточнение, судя по всему, сводится к тому, что герменевтика для естественных и социальных наук имеет второстепенное значение, в то время как направленность на раскрытие закономерностей и необходимость индуктивного метода проистекают из самого существа этих наук, и, напротив, из существа гуманитарных наук проистекает необходимость герменевтически определённых цели и способа познания, а познание закономерностей с помощью индуктивного метода – второстепенны.

Между тем, поскольку уточнение Гадамером позиции по вопросу о различии цели и способа познания в гуманитарных науках и в естественных и социальных науках не равнозначно отмене основного смысла его философско-герменевтической концепции, а сохраняет идею радикальности этого различия, постольку отрицается посылка концепции: утверждение об универсальной применимости герменевтики в научном познании. На деле получается, что по-настоящему значимой она является только для гуманитарных наук. Ведь предполагается, что философско-герменевтическое «измерение» входит в само существо гуманитарных наук, определяя их *differentia specifica*.

Но при этом надо ещё учесть, что автор концепции, представленной в «Истине и методе», не приводит убедительных аргументов в пользу отделения социальных наук от гуманитарных и причисления их, социальных наук, к общему типу с естественными науками. Думается, что первый из двух вводимых Гадамером и упомянутых нами выше критериев различения основных типов наук в соответствии со спецификой предметной области, согласно которой так называемые гуманитарные науки занимаются человеческой реальностью, включающей «и самого познающего», а, значит, объединяющий – чего почему-то не замечает Гадамер – эти науки с науками социальными в единый тип наук, в отличие от типа естественных наук, исследующих природную реальность; что этот первый критерий является решающим. Второй же критерий – критерий отличия цели и способа познания в гуманитарных науках от познания закономерностей с помощью индуктивного метода в естественных и социальных науках – должен рассматриваться как зависимый от первого критерия, ибо именно специфика предмета научного исследования должна предопределять характер метода; метод должен быть пригодным для исследования именно такого-то предмета. Отсюда следует, что отделение гуманитарных наук от социальных по существу не возможно, что они составляют единый тип социально-гуманитарных наук, как это, впрочем, давно и всё больше становится очевидным для учёных и эпистемологов. Поскольку же такие социально-гуманитарные науки как, например, социология и экономика занимаются в первую очередь открытием и изучением с помощью индуктивной методологии закономерностей, действующих в области человеческой реальности, постольку сомнительным представляется универсальная значимость философской герменевтики и за пределами научного естествознания, то есть в науках собственно социально-гуманитарного цикла. Тем более, что Гадамер, как отмечалось, демонстрирует наличие «герменевтической компоненты» лишь в двух науках – в истории и филологии. Но и эти две науки, как тоже отмечалось, занимаются далеко не в последнюю очередь исследованием с помощью индуктивной методологии закономерностей (или – тенденций) соответствующих сфер человеческой реальности.

В итоге из предыдущего изложения мы вправе вывести предположение, что философская герменевтика не имеет достаточных оснований претендовать на универсальное значение для научного познания, что, конечно, не исключает её возможное значение в качестве *одного из возможных исследовательских подходов* в социально-гуманитарном познании. Притом едва ли правомерна и претензия философской герменевтики на то, что «герменевтическая компонента» составляет *differentia specifica* какой-либо научной дисциплины, выступающую альтернативой нацеленности на изучение закономерностей посредством индуктивного метода. В этом плане философско-герменевтический подход, думается, может иметь лишь дополнительное значение.

Разумеется, данный вывод ни в коем случае не равнозначен отрицанию того – бесспорно важного – вклада, который философская герменевтика вносит в развитие познания, в частности, – в осознание специфики социально-гуманитарных наук. Рассмотрим теперь подробнее содержание философско-герменевтического учения, подчиняя это рассмотрение задаче, определяемой темой нашего очерка.

Жизненно-опытный способ понимания. Особые цель и способ познания, которые, согласно Гадамеру, осуществляют (на самом деле – скорее, должны бы осуществлять, если бы последовали его убеждению) гуманитарные (надо было бы говорить – социально-гуманитарные) науки (на самом деле – только две вовлечённые Гадамером в исследование науки: история и филология, притом и они осуществляют данные цель и способ лишь в той мере, в какой утверждения Гадамера действительно отражают реальное положение дел; вообще же науки должны бы осуществлять эти цель и способ познания лишь в той мере, в какой это может оказаться уместным и эвристически оправданным) являются аспектами *понимания* (как оно толкуется в философской герменевтике её основателя). (В дальнейшем изложении учения Гадамера те оговорки, которые сделаны в предыдущем предложении, не обязательно формулируются специально, но всегда предполагаются в соответствующих фрагментах изложения).

В отличие от естественных (и социальных) наук, целью познания в которых является истинное знание о закономерностях явлений, особая цель гуманитарных наук состоит, по Гадамеру, как уже отмечалось, в постижении истины о своеобразных – до уникальности – явлениях человеческой реальности. Истина в естественных (а также социальных) науках трактуется как соответствие высказывания о вещи самой вещи (т.е. высказывания о законе самому закону), в гуманитарных же науках истина должна представлять собой истину в смысле *αληθεια* (ἀλήθεια), что в переводе с древнегреческого значит *несокрываемость, непотаённости* постигаемого явления (т.е. неповторимого феномена). В отличие от естественных (и социальных) наук, в которых познание истины осуществляется посредством индуктивного метода, т.е. метода, состоящего в построении гипотезы путём индуктивного обобщения фактов и последующей её проверки опять-таки

фактами, особый способ познания в гуманитарных науках Гадамер называет отсутствующим в словарях словом *Erfahrungsweisen* (см.: Gadamer H.-G. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. In: *Gesammelte Werke: Band I*. Mohr Siebek, Tübingen. 2010. S. 2), сконструированным из немецких слов *Erfahrung* – опыт и *Weise* – способ. Но *Erfahrung* – это опыт не в смысле эмпирических данных, фактов (которые могли бы быть подвергнуты индуктивному обобщению), а в смысле – жизненный опыт. Так что *Erfahrungsweisen* на русском языке значит что-то вроде: *жизненно-опытный способ* (способ, состоящий в использовании жизненного опыта). Таким образом, философско-герменевтическая истина как *несокрываемость* ($\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$) есть цель, а значит, и результат *понимания*, а *жизненно-опытный способ* (*Erfahrungsweisen*) есть способ осуществления, т.е. процесс, понимания.

Герменевтический жизненно-опытный способ понимания гуманитарных наук Гадамер склонен противопоставлять не только индуктивному методу естественных и социальных наук, но и вообще всякому методу и методологизму. «Изначально герменевтический феномен, – говорится в его главном сочинении, – вообще не является проблемой метода. Речь здесь идет не о каком-то методе понимания, который сделал бы тексты предметом научного познания, наподобие всех прочих предметов опыта. Речь здесь вообще идет в первую очередь не о построении какой-либо системы прочно обоснованного познания, отвечающего методологическому идеалу науки, – и всё-таки здесь тоже идет речь о познании и об истине». (Там же. С. 38). Даже в Послесловии к «Истине и методу», где во многом сглаживаются резкости философско-герменевтического учения, Гадамер не удерживается от подтверждения противостояния его герменевтики «методу». Антиметодологическое заявление здесь, между прочим, делается в уместном контексте напоминания о зависимости его герменевтики от Хайдеггера, который ведь, как известно, демонизирует роль науки в западной культуре, что не может не оборачиваться неприятием научной (по преимуществу, естественнонаучной) методологии. Очевидно, рефлексом антисциентизма Хайдеггера и является антиметодологизм его ученика. А именно, в Послесловии Гадамер, оправдывая свою антиметодологическую позицию, говорит: «Если оценивать мою работу в рамках философии нашего столетия, то нужно как раз исходить из того, что я пытался примирить философию с наукой и в особенности – плодотворно развивать радикальные проблемы Мартина Хайдеггера, которому я обязан в самом главном – в широкой области научного опыта, по которой я дал лишь обзор. Это, конечно, принуждает к тому, чтобы перешагнуть ограниченный горизонт интересов научно-теоретического учения о методе. Но можно ли поставить в упрек философскому сознанию то, что оно не рассматривает научное исследование как самоцель, а делает проблемой, наряду с собственно философской постановкой вопроса, также условия и границы науки во всеобщности человеческой жизни?» (Там же. С. 616).

В общем, вслед за Полем Рикёром (1913 – 2005), французским философом, создавшим собственный вариант философско-герменевтического учения, вполне резонно считать, что главный труд Гадамера правильно было бы назвать не «Истина и метод», а «Истина или метод», потому что герменевтика определяется как альтернатива методологичности вообще (см.: *Ricoeur P. Hermeneutics & Human Sciences. Cambridge, 1981. P. 43-62*).

Но, однако же, надо учитывать и то, что вопреки заявлениям, что «философская теория герменевтики вовсе не является учением о методе» (Истина и метод, с. 587), Гадамер зачастую сбивается с позиции антиметодологизма и, словно забывая собственную принципиальную позицию, время от времени квалифицирует философскую герменевтику как метод. Так, в том же Послесловии вскоре после оправдания своей попытки «перешагнуть» «за горизонт учения о методе», он одобрительно отзывается о содержании посвящённого ему сборника «Герменевтика и диалектика» (1970), авторы которого разрабатывают «специальные области герменевтической методологии» (подчёркнуто мной – В. М.), распространяя герменевтику на юриспруденцию, теологию, теорию литературы, «а также на логику социальных наук» (с. 623) (и это притом, что социальные науки Гадамер вообще считает, по сути, не герменевтическими!).

Понимание: рецепция хайдеггеровского толкования. Концепция структуры понимания, состоящей, как её представляет Гадамер, в жизненно-опытном способе постижения истины-алетейя, имеет своим источником его рецепцию толкования существа понимания М. Хайдеггером. Рецепции хайдеггеровского толкования понимания в «Истине и методе» отводятся специальные разделы: «Хайдеггеровский проект герменевтической феноменологии» и «Открытие Хайдеггером предструктуры понимания». И, между прочим, несмотря на ключевое значение этих разделов для развития принципиальной позиции гадамеровской философской герменевтики, что, казалось бы, предполагает что здесь-то будет однозначно обоснована правомерность антиметодологизма, Гадамер, напротив, всё-таки «проговаривается» и о её, философской герменевтики, методологической роли в познании.

Гадамер в своей философской герменевтике имеет в виду, прежде всего, тот аспект «фундаментальной онтологии» Хайдеггера, который был назван Хайдеггером «герменевтикой фактичности» (сначала в работе 1923 г. «Онтология. Герменевтика фактичности», затем в главном труде – 1927 г. – «Бытие и время»). В «фундаментальной онтологии» Хайдеггера руководящей мыслью является мысль, что исходной предпосылкой для извлечения из «забвения» онтологии, т.е. для понимания бытия как такового, которое будто бы ещё древние греки, а за ними и вся европейская философия, подменили метафизикой – учением о сущем (с чем будто-бы и связана абсолютизация науки, занимающейся изучением сущего, наличных вещей) должно стать понимание существования (экзистенции, от *лат. exsisto* – букв. выступать,

появляться) человека. Человек есть единственное сущее, бытийствующее «фактично» – «здесь и сейчас» (этот способ бытия человека Хайдеггер обозначает непереводаемым немецким словом Дазайн, Dasein, – буквально: тут-бытие, здесь-бытие), но способное ставить вопрос о бытии и понимать бытие. «Фактичность» (нем. Faktizität) человеческого существования означает, что именно потому-то человек не может быть надисторическим или внеисторическим существом, но изначально есть существо историческое. Способность же человека вопрошать о бытии и понимать бытие означает, что его собственное бытие изначально является понимающим, что понимание является неотъемлемым свойством, экзистенциалом человеческого способа бытия. Таким образом, понимание – это не только гносеологическая, но, прежде всего, онтологическая категория. Поэтому понимание чего-либо конкретного, например, текста, всегда дано человеку, по крайней мере, в форме *предпонимания*, укоренённого в исторической традиции, выступающей в конкретной форме *предрассудка*. Борьба эпохи Просвещения с предрассудком вообще, с любым предрассудком, – борьба, плоды которой европейские наука и культура пожинают до сих пор, – сама является самым вредным предрассудком. Предрассудки содержат возможность как ложного, так и истинного предпонимания, задача познания в том и состоит, чтобы избавляться от ложных предрассудков, освобождая путь истинному предпониманию. Благодаря изначальной принадлежности конечного человека историческим традициям, он обладает и способностью проецировать будущие возможности, освобождающие путь к истинному предпониманию и, наконец, к пониманию соответствующих предметов.

Процесс осуществления понимания имеет, как понятно из предыдущего, форму круга: предпонимание направляется на критическое отношение к предрассудку, а, значит, и к самому себе, в результате достигается новое и более истинное предпонимание. Гадамер цитирует в этой связи толкование Хайдеггером упоминавшегося нами герменевтического круга: «Круг не следует низводить до порочного, хотя бы и поневоле терпимого круга. В нём скрывается позитивная возможность истиннейшего познания, – возможность, которой, однако, мы поистине овладеваем лишь тогда, когда истолкование осознает, что его первая, постоянная и последняя задача заключается в том, чтобы его преднамерения, предосторожности и предвосхищения определялись не случайными озарениями и популярными понятиями, но чтобы в их разработке научная тема гарантировалась самими фактами». (Гадамер Х.-Г. Истина и метод... С. 318). Развивая толкование Хайдеггером герменевтического круга, Гадамер говорит: «Тот, кто хочет понять текст, постоянно осуществляет набрасывание смысла. Как только в тексте начинает проясняться какой-то смысл, он делает предварительный набросок смысла всего текста в целом. Но этот первый смысл проясняется в свою очередь лишь потому, что мы с самого начала читаем текст, ожидая найти в нём тот или иной определённый смысл. Понимание того, что содержится в тексте, и заключается в разработке

такого предварительного наброска, который, разумеется, подвергается постоянному пересмотру при дальнейшем углублении в смысл текста». (Там же). Ещё важный момент, который подчёркивает Гадамер: «Понимание обретает свои подлинные возможности лишь тогда, когда его предварительные мнения не являются случайными. А потому есть глубокий смысл в том, чтобы истолкователь не просто подходил к тексту со всеми уже имеющимися у него готовыми пред-мнениями, а, напротив, подверг их решительной проверке с точки зрения их оправданности, то есть с точки зрения происхождения и значимости» (С. 319). Гадамер так завершает своё, полностью толерантное к позиции Хайдеггера, истолкование хайдеггеровского разрешения проблемы герменевтического круга: «Понимание, осуществляемое с методологической осознанностью, должно стремиться к тому, чтобы не просто развёртывать свои антиципации (предвосхищения – В. М.), но делать их осознанными, дабы иметь возможность их контролировать и тем самым добиваться правильного понимания, исходя из самих фактов» (С. 321 – 322; подчёркнуто мной – В. М.).

Речь, как видим, идёт о методологическом – с «методологической осознанностью» осуществляемом или, можно сказать, о методологически корректном – применении герменевтики в исследовании текстов. И на самом деле, Гадамер вслед за Хайдеггером прорабатывает определённый алгоритм решения задачи исследования содержания или смысла текста. Кратко этот алгоритм можно изложить так: формулирование на основе предварительного понимания гипотезы о смысле текста – соотнесение гипотезы с традицией («предрассудком»), т.е. с исторической подоплёкой и контекстом – проверка на соответствие историческим фактам, предполагающая готовность к отказу от того, что в собственном предварительном мнении и, соответственно, в гипотезе противоречит фактам – формулирование более адекватной, приближающей к истине, гипотезы – алгоритмическое предыдущему дальнейшее познавательное движение вплоть до полного соответствия гипотезы фактам, превращающее гипотезу в теорию – истинное научное знание. Причём данный алгоритм есть именно метод в том же типологическом смысле, в каком вообще методом является научный, опирающийся на эмпирию и её индуктивные обобщения метод, в котором истинное знание есть знание достоверное, то есть удостоверенное фактами.

Гуманитарные науки сближаются с опытом искусства, практически-исторического сознания и философии. Правда, описанный Гадамером в разделах, посвящённых рецепции хайдеггеровской «герменевтики фактичности», герменевтический исследовательский алгоритм не является исчерпывающим описанием герменевтического метода. Гадамер, кроме того, даёт понять в других частях своего главного труда, что герменевтический метод внутренним образом содержит в себе фермент искусства (художественного творчества). И ещё показывает, что герменевтическая методология внутренним образом сопрягается также с

философией, а, конкретнее, с диалектическим методом. Хотя Гадамер и избегает всячески квалификации диалектики в качестве метода. Но чем же является диалектика, если не философским методом познания? К вопросу о дополнении герменевтического научного метода ферментом искусства и философским методом диалектики мы вскоре возвратимся.

Пока же напомним, что высказывание о применении герменевтики «с методологической осознанностью» – это своего рода «проговорка» Гадамера. В тех же разделах «Истины и метода», где раскрывается значение для его философской герменевтики «герменевтики фактичности» Хайдеггера, он не забывает настаивать и на том, что понятие понимания «стало теперь уже не методологическим понятием», поскольку «это изначальная бытийная характеристика самой человеческой жизни» (с. 311). В общем, и здесь нас возвращают к точке зрения на герменевтику как альтернативный «методу» жизненно-опытный способ познания.

Понимание как жизненно-опытный способ познания, противодействуя попыткам превращения его в научный метод, выводит познание за пределы науки как таковой, в более широкий горизонт, сближая науки – конечно же, гуманитарные науки – «с опытом философии, с опытом искусства, с опытом самой истории». (С. 39). Под «самой историей» здесь имеется в виду не гносеологический, а онтологический план истории, т.е. не история как наука, а историческое сознание – знание самих исторических событий и следование традициям или, иначе, – «предание». «Самой истории» соответствует сознание, которое Гадамер по-немецки квалифицирует как *wirkungsgeschichtliche Bewußtsein* (см.: *Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1960*). По-русски, видимо, можно передать смысл выражения *wirkungsgeschichtliche Bewußtsein*, переведённое в книге «Истина и метод» не очень внятным словосочетанием «действенно-историческое сознание», так: сознание, являющееся активным внутренним моментом действия в определённых исторических условиях, или кратко – практически-историческое сознание.

«Всё это, – подчёркивает Гадамер, говоря об искусстве, о практически-историческом сознании и о философии, – такие способы постижения, в которых возвещает о себе истина, не подлежащая верификации методологическими средствами науки». (Там же).

Исследование того, как реализуется жизненно-опытный способ постижения, начинается с исследования феномена искусства. Вместе с решением задачи развенчания искусствознания, безуспешно пытающегося постигать произведения искусства с помощью собственно научной методологии, раскрывается тот способ постижения, который, как предполагается, адекватен сути самого искусства и благодаря которому «возвещает о себе истина». (Очевидно, что «возвещающая о себе истина» – это истина-алетейя, истина как «открытость».)

Гуманитарные науки и искусство. Распространение в «науках о духе» в XIX веке методологии научного естествознания приводит, в

частности, в искусствознании, по оценке Гадамера, к ненормальному положению: с одной стороны, идеал научного познания требует объективности знания, но, с другой стороны, изучение содержаний и смыслов произведений искусства только по внешности подчиняется требованию объективности, по сути же оказывается субъективистским. Особенно усугубило положение в искусствознании влияние кантовского учения. Ведь по Канту познание – это исключительно функция «чистого разума», априорные категории которого лежат в основании научного естествознания. Эстетическое же сознание, содержание которого образуется посредством так называемой «способности суждения» (т.е. эстетического вкуса), как получается, вовсе отлучено от познавательной деятельности. Спасая значение эстетического сознания для объективного научного познания, Кант прибегает к идее всеобщности (общезначимости) содержания произведений искусства. Но на самом деле идущее от Канта истолкование эстетического сознания не может не быть по сути субъективистским, поскольку «способность суждения» сама по себе не признаётся Кантом способностью познания, соответствующего критериям научности (а, значит, с точки зрения Канта и всего XIX века, и вообще не должна сама по себе признаваться познанием, во всяком случае – истинным родом познания).

Субъективизация эстетики Кантом и искусствознанием XIX века особенно явно, как показывает Гадамер, проявляется в понятиях гения как творца произведений искусства и «переживания» как способа восприятий произведений искусства. Гений – исключительный тип личности творца, но искусство удовлетворяет общечеловеческую потребность. Следовательно, творец и «потребитель» искусства, если произведение искусства есть исключительно творение гения, должны быть конгениальны. Но тогда утрачивается смысл понятия гения – его исключительность. Это и значит, что понятие гения отображает только субъективный аспект художественного творчества. Гений, конечно, значимая фигура именно в искусстве, поскольку ценность каждого произведения искусства измеряется, в частности, его исключительностью. Но это недостаточно иметь в виду, когда речь идёт об искусстве как творчестве, поскольку формы произведений искусства есть результат применения техники и навыков, создаваемых культурным коллективным творчеством. Тем более этого недостаточно для понимания содержания произведений искусства, поскольку и способность этого понимания и смысл понимаемого имеют общечеловеческий характер. От себя добавим и такой риторический вопрос: каждый ли творец произведений искусства гений? Понятие же «переживания» остаётся субъективно-психологическим, как это имеет место в искусствознании XIX века, поскольку его производность от жизни не раскрывается в плане производности от жизни индивида, взятой как целое, т.е., если мы правильно понимаем автора «Истины и метода» и если вправе передать эту его мысль своими словами, – в социокультурном контексте. Таким образом, понятие «переживание» в XIX веке остаётся в результате фиксирующим

гносеологический план жизненности в отрыве от онтологического её плана.

Существо искусства как онтологически укоренённого способа постижения истины, как особого типа понимания, согласно основателю философской герменевтики, заключается в феномене *игры*. Ссылаясь на исследование Й. Хёйзинги (1872 – 1945), голландского философа и культуролога, написавшего знаменитую книгу «*Homo ludens*» («Человек играющий»), Гадамер подчёркивает, что игровой момент присутствует во всей культуре и что в игре стирается различие между верой и её имитацией. Автор «Истины и метода» радикализирует трактовку игры Хёйзингой, обосновывая мысль, что в игре стирается различие между жизнью и её имитацией, так что игра внутри себя оказывается самой настоящей жизнью, особым родом бытия. Искусство является преобразованием и завершением игры. Игра как искусство есть игра как таковая. «Только в этом случае выказывается ее отделимость от изобразительной деятельности играющих, и игра состоит в чистом явлении того, что они играют». (С. 157). Игра как искусство есть способ самопознания человека. Жанр искусства, в котором обнаруживается высшая истина о человеке, – трагедия. В трагедии открывается, что человеческая вина всегда с избытком наказывается судьбой. В этой истине о человеке отсутствует субъективность. «То, что познаётся в подобном избытке трагического зла, – это поистине общее. Зритель перед лицом силы судьбы познаёт самого себя и своё собственное конечное бытие. То, что постигает великих, обладает значением примера. Созвучие трагической скорби действительно не только в отношении трагического события как такового или справедливости судьбы, наступающей героя, но подразумевает и метафизический порядок бытия, касающийся всех». (С. 178).

Рассмотрение опыта искусства Гадамер подчиняет установке на то, «чтобы признать в нём такой опыт истины, который не только должен быть философски обоснован, но который сам является способом философствования» (с. 41). Но всё-таки, как понятно из того, что говорится об искусстве как жизненно-опытном способе постижения истины, которая, как в особенности в трагедийном жанре искусства оказывается истиной о человеке, искусство только «подразумевает» «метафизический порядок бытия» человека, т.е. относится к философии только как её предварение. В самой же философии герменевтический опыт истины раскрывается, по убеждению Гадамера, не иначе, чем на основе «действенно-исторического сознания» и в связи с феноменом языка, раскрывающимся наиболее существенным образом в письменной форме, т.е. в текстах.

Гуманитарные науки и практически-историческое сознание. Практически-историческое сознание является необходимым основанием понимания, поскольку само по себе рефлексивное сознание, оторванное от этого основания на философском уровне, обнаруживает пустоту, софистическое бесплодие в понимании сути дела. Гадамер остроумно демонстрирует это на примере аргумента против релятивизма или

скептицизма, отрицающих возможность истины; аргумента, состоящего в указании на то, что тезис отрицания истины сам является претензией на истину и тем самым опровергает сам себя. Такой аргумент в защиту возможности истины является пустым, поскольку, как и отрицание её возможности, представляет собой логический формализм, не вникающий в суть дела – в вопрос о том, что такое истина. Не случайно, подмечает Гадамер, что будто бы беспрюграммное софистическое разоблачение возможности истинного знания, поскольку нельзя дать ответ на вопрос, как мы вообще можем спрашивать о чём-либо, чего не знаем, Платон даже не пытается логически опровергать. Вместо этого он даёт в диалоге «Менон» иронический ответ софистам в виде изобретённого им мифа о предсуществовании души в царстве истинных идей и припоминании их в земной жизни. Платон понимал, что чисто логическое опровержение или утверждение чего-либо не обладает достаточной убедительностью. «В частности, в VII письме он показывает, что формальная опровержимость какого-либо тезиса не обязательно исключает его истинность». (С. 407).

Категория практически-исторического сознания углубляет понятие жизненного опыта, как оно следует из «герменевтики фактичности», чем подготавливается понимание того, что познавательная бесплодность логического формалистического мышления преодолевается мышлением диалектическим.

Жизненный опыт проистекает из человеческой конечности. «Опытен в собственном смысле слова тот, кто помнит об этой конечности, тот, кто знает, что время и будущее ему не подвластны. Опытный человек знает границы всякого предвидения и ненадёжность всех наших планов. Опыт учит признанию действительного. Познание того, что есть на самом деле, – таков, следовательно, подлинный результат всякого опыта, как и всякого стремления к знанию вообще». (С. 420).

Жизненный опыт, основанный на практически-историческом сознании, непременно включает в себя опыт отношения к «Ты», само отношение к исторической традиции («преданию») есть разновидность отношения к «Ты». То есть, жизненный опыт под воздействием практически-исторического сознания является обязательно и опытом *коммуникации*, имеет характер *диалога*. Поскольку опыт включает такое отношение, которое является отношением не к предмету, а к личности, он приобретает моральное измерение, что предполагает полное признание *инаковости другого* (партнёра). Возможность понимания другого, в том числе другого, который предстаёт в предании, появляется благодаря тому, что он будет услышан в его инаковости и благодаря презумпции, что он может быть обладателем истинного знания по поводу того, о чём он говорит или того, о чём говорит его весть, донесённая преданием.

Гуманитарные науки и герменевтическая диалектика. Но мы (вместе с другим) к пониманию того, что дело обстоит иначе, чем мы первоначально предполагали, приходим не иначе, чем через вопрос: как же

именно обстоит дело – так-то или так-то? В этой готовности принять такой вопрос состоит *открытость* жизненного опыта. «И подобно тому, – делает вывод Гадамер – как диалектическая негативность опыта обретает законченность в идее завершённого опыта, в которой мы сознаём свою собственную конечность и ограниченность, – точно так же логическая форма вопроса и заложенная в ней негативность обретают завершённость в некоей радикальной негативности: в знании незнания. Именно знаменитая Сократова «*docta ignorantia*» (ученое неведение) и раскрывает в высочайшей негативности своих апорий высокое достоинство вопрошания. Если мы хотим понять особенности осуществления герменевтического опыта, нам следует углубиться в *сущность вопроса*». (С. 426 – 427).

Платон в своих диалогах показывает, что вопрос труднее ответа. Спрашивание считают более лёгким делом те, кто хотел бы победить в споре, а не найти истину, но они-то и терпят очевидное поражение, как только получают право задавать вопросы – в этом состоит один из комических эффектов диалогов Платона. Чтобы быть способным спрашивать, следует, как Сократ, хотеть знать, а, значит, знать о своём незнании. Чтобы раскрыть суть дела, надо, чтобы предварительно она была вскрыта в вопросе. «В силу этого, – подчёркивает Гадамер, – способ, которым осуществляется диалектика, есть вопрошание и ответствование, или, лучше сказать, он заключается в том, что всякое знание проходит через вопрос». (С. 427). Вопрошание есть выход в открытость, ибо то, о чём спрашивается, оказывается проблематичным: настоящий вопрос предполагает возможность разных, вплоть до противоположных, ответов. При этом, как утверждает Гадамер, не существует метода постановки вопроса и постановке вопроса нельзя научить. Поэтому-то, как можно догадаться, диалектика, согласно Гадамеру, не метод, а жизненно-опытный способ познания.

Но с тем, что диалектика не является методом познания, нельзя согласиться. Неправильно, что, беря Платона в союзники в трактовке природы диалектики, Гадамер обходит основополагающую роль древнегреческого философа в осмыслении диалектики именно как метода. Для Платона диалектика – это, прежде всего, философский метод познания. Платон, собственно, первым вводит даже сам термин – диалектический метод, ἡ *διαλεκτικὴ μέθοδος* (Rsp. 7. 533). И Платон, раскрывая существо диалектического метода, тем самым, конечно, и учит постановке вопросов. Вопрос ведь не берётся из ниоткуда, он всегда относится к определённом предмету и уже этим в значительной мере предопределён в своём содержании. Диалектика, по Платону, это, в первую очередь, «искусство применить» одновременно две противоположные способности мышления познавать предмет: «способность, охватывая всё общим взглядом, возводить к единой идее то, что повсюду разрозненно, чтобы, давая определение каждому сделать ясным предмет поучения» и, наоборот, «способность разделять всё на виды, на естественные составные части, стараясь при этом не раздробить ни одной из них» (Федр, 265d). Таким образом, первый вопрос

в рамках применения диалектического метода – это вопрос о том, в состав какого рода входит предмет и на какие виды внутри себя он разделяется. После ответа на этот вопрос следующие за ним вопросы систематически уточняют первый вопрос и ответ на него. В общем-то, в диалогах самого Платона такая вопросно-ответная логика обсуждения существа рассматриваемого предмета и является как раз особенно частой и стержневой формой его постижения.

Конечно, сказанное о диалектическом методе не исключает известной правоты мнения о том, что постановке вопроса нельзя научить и научиться; не исключает в том смысле, что и при знании метода его невозможно использовать «автоматически», без самостоятельной мыслительной работы. Но, конечно, при прочих равных условиях исследователь, прошедший школу научения диалектике, будет успешнее ставить вопросы о предмете, имеющем по существу диалектический характер, нежели «стихийный» диалектик. И другое дело, что основатель философской герменевтики исследует диалектику как жизненно-опытный («стихийный») способ понимания, лежащий за пределами её применения в качестве метода. Думается, что в этом состоит ценность и новаторский вклад, как в герменевтику, так и в целом в эпистемологию. Трактовка же при этом диалектики как жизненно-опытного способа познания будто бы альтернативного диалектическому методу – это, на наш взгляд, заблуждение, извиняемое захватывающей увлечённостью идеей универсальности герменевтической эпистемологии. Диалектика как жизненно-опытный способ познания, поскольку таковой осмысливается и культивируется философской герменевтикой, выступая в результате в форме герменевтической диалектики («герменевтическая диалектика» – выражение Гадамера, см.: «Истина и метод», с. 538), может находиться в действительности, конечно, только в дополнительном отношении к диалектическому методу.

Напрашиваются также замечания по поводу постановки вопросов, соответствующих задаче раскрытия сути вещи жизненно-опытным (диалектическим по сути) способом познания. Если постановка таких вопросов происходит, по Гадамеру, исключительно спонтанно, так что никакие методически продуманные усилия не способны содействовать их формулированию, а кроме того, как тоже подчёркивает Гадамер, путь их постановке перегораживают своим ложным всезнанием ещё и мнения, т.е. нетеоретические массовые представления, то остаётся совершенно загадочным, как же такого рода вопросы оказываются вообще возможными? Пока мы могли бы лишь заключить, что формулирование вопросов, отвечающих духу герменевтической диалектики, есть дело очень трудное и что их постановка, в отличие от ответов на них, не лежит в сфере открытости, обнаруживающей истину-алетейя. Только уже поставленные вопросы выводят в эту сферу. Но в таком случае мы не можем всё-таки не сомневаться в том, что путь к истине, прочерчиваемый философской герменевтикой, можно пройти без специально продуманных и толково

предпринимаемых, иначе говоря – методологических, усилий.

Эти сомнения не рассеиваются и тогда, когда после рассмотрения конституирующей диалектическую герменевтику значения *вопроса* Гадамер показывает «в качестве одного из герменевтических моментов *языковую природу* разговора, которая, со своей стороны, лежит в основе вопроса» (с. 444).

Когда мы говорим, что ведём беседу, надо иметь в виду, что на самом деле, настаивает Гадамер, не столько мы её ведём, сколько она ведёт нас: чем подлиннее разговор, тем меньше мы знаем, куда он нас приведёт, что выяснится в его ходе. Понимание состоит не в том, чтобы разгадать умысел собеседника, а в том, чтобы уяснить суть дела, разыскиваемую в разговоре.

Герменевтическая диалектика, понимание, языковая среда и текст. Особое внимание надо обратить на то, что весь процесс понимания есть процесс *языковой*. Дело обстоит не так, что понимание является присоединением к нашему разумению уже готовых понятий, необходимых для истолкования того, что нам говорят. *«Напротив, – подчёркивает автор «Истины и метода», – язык – это универсальная среда, в которой осуществляется само понимание. Способом этого осуществления является истолкование».* (С. 452). Истолкование воспроизводит в языке вопросно-ответную структуру разговора. Языковая форма понимания смысла самого дела, т.е. истолкование, суть конкретная форма действенно-исторического сознания. Понимание и истолкование возможны лишь потому, что понимаемый смысл может быть применён к соответствующим ему жизненным ситуациям собеседников, неважно являются ли они современниками или живут в разные эпохи. Герменевт способен к пониманию и истолкованию только благодаря тому, что он всегда смотрит на представленный в языковой форме смысл из современной ему ситуации, соотнося её с ситуацией собеседника. Это совершенно новаторский пункт в герменевтике, внесённый в неё Гадамером: прежде считалось, что обязательным условием понимания является перенесение герменевтом себя в ситуацию автора толкуемого сообщения. Гадамер отмечает также, что в отличие от лингвиста, который ориентирован на исследование различий исторических языковых формаций и национальных языков, герменевт должен исходить из презумпции существования «общего языка».

Предание (историческая традиция) наиболее адекватным образом передаётся не какими-либо другими артефактами, а языком, конкретнее говоря, – письменными памятниками, текстами. «В письменности язык обретает свою подлинную духовность, поскольку перед лицом письменного предания понимающее сознание достигает полной суверенности. Его бытие уже ни от чего не зависит. Читающее сознание потенциально владеет своей историей». (С. 455). И продолжение: «Письменность есть абстрактная идеальность языка. Поэтому смысл той или иной записи принципиально поддается идентификации и воспроизведению. Лишь то, что в воспроизведении остаётся идентичным, и было действительно записано». (С.

456). Создание текстов как деятельность автора-субъекта, который имеет в виду нечто субъективное, также как и вообще умысел контрагента в разговоре, не может быть предметом герменевтики, ибо не это определяет смысл написанного, как и сказанного – его определяет само дело, о котором идёт речь.

Таким образом, в эпистемологии Гадамера при переходе к трактовке языка как среды, в которой осуществляется понимание, проводится далее позиция, которая была заложена концепцией игры как способа понимания. Игра в этой концепции это не те «игры, в которые играют люди» (Э. Берн), а те игры, которые играют людьми. То же относится к языку и особенно явно – к языку в его письменной, идеально репрезентативной форме. Автор «Истины и метода» в завершающей части книги специально подчёркивает, что язык и текст – это игра: «Вес слов, встречающихся нам в понимании, как будто расходуется в-игре (*sich ausspielt*), и это опять-таки языковой процесс, так сказать, игра со словами, обыгрывающими то, что разумеет текст». (С. 565).

Уяснённая толкователем из любого сообщения суть самого дела, о котором говорится в читаемом тексте, есть истина (истина-алетейя). Предметом философско-герменевтического познания является не смысл сообщения данного автора и истина не в правильном понимании того, что он хотел сказать. Предметом является дело, о котором говорит автор, а истина – это правильное понимание данного дела, чтобы не думал о нём автор текста. Как будто не автор пишет текст, а сама суть дела пишет его руками автора. Но и читатель-герменевт тоже, выходит, имеет дело не с тем, что ему говорит автор, а с тем, что ему говорит суть дела сама от себя. Но как герменевт может отделить авторский умысел от сути дела, сообщаемой текстом? Гадамер чувствует здесь проблему, оговариваясь, что понимание текста не свободно от затруднений. Но в чём состоят эти затруднения и как их разрешать он умалчивает. Не потому ли он обходит эти вопросы, что попытка ответить на них влечёт реабилитацию значения «метода»? Прежде всего, – герменевтического диалектического метода, ведь Гадамер и в связи с рассмотрением понимания в языковой среде вновь обращается к диалектике как жизненно-опытному способу понимания.

Гадамер показывает, что уже в античных теориях языка, самой значительной из которых является теория Платона, представленная в диалоге «Кратил», была верно постигнута суть языка – его нерасторжимая связь с мышлением. Единство телесной словесно-языковой формы и идеального содержания, смысла в греческой культуре фиксировалось в слове и понятии «логос», имеющем значения «слово» и «речь». Попытки взять «слово» (отдельное слово, отдельные слова) за основу того, чем в логосе обеспечивается связь телесного (звука) и идеального (смысла), не вели дальше представления о слове, имеющем значение, установленное либо чисто конвенционально, либо по принципу естественного подобия обозначаемым вещам. Такие представления не отображали язык как целое,

способное не только давать имена отдельным вещам и, значит, выступать в роли знаков, имеющих отдельные значения, но и выводить за горизонт налично данных вещей, иметь смыслы, превосходящие отдельные значения. Телесно-смысловой структурой логоса является поэтому, согласно гадамеровской позиции, опирающейся на интерпретацию платоновского «Кратила», не «слово», а «речь» – определённым образом взаимосвязанная совокупность слов. Впрочем, и отдельное слово может иметь не только значение, но и смысл, но именно потому, что оно вбирает этот смысл из «речи». В этом последнем случае слово выступает в функции понятия. «Речь» это всегда разговор, а разговор – это диалог. В общем, следует, судя по всему, думать, что тем самым обосновывается мысль о том, что существенным измерением языка является его понятийно-диалоговая структура, а, следовательно, структура, имеющая диалектический характер.

Гадамер разрабатывает тему образования и преобразования понятий самым естественным языком, без какого-либо вмешательства теоретической мысли. Такие внетеоретические понятия возникают в процессе практической жизни в результате произвольного выявления и фиксации сходств разного рода вещей и явлений. Будучи образованными, эти понятия естественного языка затем становятся исходными для теоретического осмысления понятий.

Вслед за знаменитым лингвистом В. фон Гумбольдтом (1762 – 1835) Гадамер определяет язык как мировидение. Но в отличие от Гумбольдта, который, исследуя язык в рамках научной лингвистики, сосредоточен на задаче редукции содержания языка к форме, основатель философской герменевтики видит задачу в том, чтобы исследовать язык как единство формы и содержания или, иначе говоря, смысла. Мир – это не формальный момент языка как целого, а предельный смысловой горизонт, охватываемый языком как всей совокупностью понятий. Причём человек благодаря языку не просто знает, что живёт в мире. Он и реально живёт в мире, благодаря языку, поскольку язык в пределе есть реальное отношение к миру. Животные *не относятся* к миру, они живут непосредственной жизнью, а, значит, живут лишь в том мире, который человек называет *окружающим миром*. Для человека окружающий мир, в котором он живёт непосредственно, является *миром* лишь вследствие того, что он живёт в мире: мире-космосе.

Герменевтическая диалектика и философская диалектика. Если уже было показано, что фундаментальной структурой языка является «речь», т.е. разговор-диалог, что язык естественным (внетеоретическим) образом вырабатывает (внетеоретические) понятия, а сейчас показано, что естественный язык имеет космическую смысловую размерность, является мировидением, то тем самым подготовлены условия для намеченного ранее развития темы диалектики как жизненно-опытного способа познания-понимания. До перехода к рассмотрению понимания, как оно осуществляется в среде языка, диалектика как вид жизненно-опытного способа познания рассматривалась в форме теоретической, философской диалектики. Теперь, когда речь идёт о способе понимания в среде языка и за счёт этой среды,

развитие темы диалектики состоит в различении двух её форм: диалектики философской и диалектики вне- и дотеоретической, в определении общего и специфического в этих формах.

Общее этих двух форм диалектики проистекает, по Гадамеру, из того, что вещи, постигаемые ими не иначе, чем в мировой размерности; постигаемые благодаря тому, что эта размерность представлена в языке, не могут быть предметом науки. Не могут, поскольку сам мир, представленный в предельном смысловом горизонте языка, не есть бытие в себе, подобное тому бытию, которое является предметом науки. Наука элиминирует из предмета познания познающего человека так, чтобы предмет предстал как бытие замкнутое само в себе, т.е. объективно. Предпосылкой этого является то, что познающий, на своей стороне, выступает как субъект познания. Но мир не может быть постигнут, как бытие в себе. «Он, – поясняет Гадамер, – не есть в себе, поскольку он вообще не обладает характером предметности и в качестве объемлющего целого, которым он является, никогда не может быть дан в опыте. Не существует такой позиции вне языкового опыта мира, которая позволила бы сделать предметом рассмотрения сам этот опыт». (С. 523 – 524).

Гадамер считает, что постижение мира, безотносительное к субъектно-объектной методологии познания, развивалось в античной философии и в сознательно преемственной в этом отношении философии Гегеля. Он утверждает в этой связи: «Греки имеют перед нами, запутавшимися в апориях субъективизма, некое преимущество, когда речь идет о постижении надсубъективных сил, господствующих в истории. Они не стремились обосновать объективность познания, исходя из субъективности и для неё. Скорее их мышление изначально было сосредоточено на себе самом как на моменте самого бытия. Парменид увидел в нем важнейший указатель на пути к истине бытия. Как мы подчеркивали, диалектика, к которой неизбежно приходит логос, была для греков не движением, совершаемым самим мышлением, но постигаемым мыслью движением самого дела. Если такой оборот звучит по-гегелевски, то здесь перед нами не ложная модернизация, но свидетельство реальной исторической связи. В той, указанной нами ситуации, в которой оказалось новейшее мышление, Гегель сознательно взял за образец греческую диалектику». (С. 532). Гадамер хотел бы убедить, что греческое понятие метода не имеет ничего общего с тем «методом», против которого он выступает. Он даёт понять, что диалектический метод Платона и Гегеля это некий «истинный метод», но как бы и не метод вовсе, поскольку применительно и к диалектике, действующей в среде языка, автор «Истины и метода» тоже, как к языковой среде вообще, относит способность регистрировать самопроизвольное, «игровое», обнаружение истины ходом «самого дела». То есть какие-то познавательные усилия, связанные специально с использованием метода, в таком диалектическом познании не уместны. Это – не забывает подчеркнуть Гадамер – не значит, что философское познание не есть деяние, требующее напряжения. «Но это

деяние, это напряжение состоит в том, чтобы не вторгаться в имманентную необходимость мысли со своими собственными домыслами, произвольно хватаясь за то или иное, уже готовое представление». (С. 536). Достаточно наладить беседу, как в диалогах Платона, чтобы «путём последовательного спрашивания и спрашивания- дальше раскрывать несостоятельность тех мнений, которые господствуют над кем-либо из собеседников». «Диалектика, следовательно, является здесь *негативной*, она приводит мнения в замешательство. Но замешательство такого рода означает вместе с тем некое просветление, оно очищает взор, делая его открытым для самого дела». (Там же).

Думается, что всё-таки и здесь, как и в случае рассуждений о самопроизвольном обнаружении истины ходом «самого дела» в языковой среде вообще, Гадамер не убедителен в своём опровержении необходимости метода как совокупности специальных познавательных процедур, обеспечивающих *обоснованное* обретение истины о «самом деле». Если даже вопросы, поставленные удачно, разрушают предвзятые мнения о «самом деле», то откуда следует, что в возникающей при этом перспективе нам открывается именно истина интересующего нас дела? Очевидно, что «негативная диалектика» должна дополняться «позитивной диалектикой», чтобы обеспечивать обоснованные ответы на вопросы, направленные на открытие истинного положения дел. И не значит ли это необходимость использования метода в обычном смысле слова, а не в гадамеровском смысле, декларирующем, по сути, намерение упразднить вообще метод как созидательный познавательный алгоритм действий?

Уточняя, что же имеется общего в двух видах диалектического жизненно-опытного способа постижения истины в среде языка, с одной стороны, в философской (метафизической) диалектике, а, с другой – в нетеоретической (в не собственно философской, а в герменевтической) диалектике, автор «Истины и метода» указывает на *спекулятивный* характер того и другого.

Понятие спекулятивного было разработано Гегелем для характеристики типа философского предложения. Гадамер полагает, что оно характеризует не только философское, а тем самым и философско-диалектическое, мышление, но и герменевтическую диалектику. Спекулятивное мышление, если следовать его трактовке Гадамером, есть мышление, которое фиксирует вещь не в однозначной принадлежности ей отдельных свойств, а в определениях, содержащих её отношение как целого к иной вещи как целому по принципу отражения. Данная вещь как отражаемое целиком переходит в отражение, так что представляется лишённой бытия-для-себя, а бытийствующей в иной вещи как в своём отражении – своём ином целом. Момент перехода от одного определения вещи к её иному определению не может при этом фиксироваться однозначно и твёрдо. Момент перехода определения вещи в качестве такого-то целого к её определению в качестве иного целого неуловим, летуч. Гадамер как пример

по-философски спекулятивной мысли приводит гегелевский пример: предложение «Бог един» только по форме является суждением, приписывающим Богу предикат «единое», в действительности же говорится о том, что Бог не обладает свойством единства, а един по своей сущности. Спекулятивное мышление противоположно догматизму повседневного опыта, оно «не отдаётся фактам с их непосредственной убедительностью или жёсткой, неизменной определённости смысла». Оно способно к рефлексии или, к познанию того, что есть «в-себе» как некоего «для-меня». (С. 538). Спекулятивное мышление – это мышление в отражаемых образах, т.е. в представлениях, но поскольку оно выражается в диалектике и диалектически излагается, постольку оно прерывается в ключевых пунктах понятиями, а, значит, получает преимущественно понятийное выражение, становится способным к доказательству. В этом моменте Гадамер «поправляет» Гегеля в духе своей идеи о самопроизвольном обнаружении истины «самим делом»: доказательство проводит не субъект спекулятивно-диалектического мышления, а «само дело», излагая и выражая себя, доказывает истину о себе. Мышление субъекта считает себя доказывающим «лишь пока мышление не знает, что оно само, в конце концов, является рефлексией дела в себя самоё». (С. 541).

Различие между философской и герменевтической диалектикой заключается в том, что в философии спекуляция диалектически выражается в высказывании так, что высказывание полностью подчиняет себе смысл мира, как этот смысл явлен в языковой среде, а в герменевтике диалектическое движение постигающей мысли выражается в конечном высказывании, смысл которого однако уходит в понятийно неопределённую бесконечную перспективу. Философские понятия с их теоретически преднамеренно образованной всеобщностью содержания стремятся своим совокупным строем исчерпать отражение мира как целого. В философских диалектических высказываниях всеобщность содержания понятий является претензией взглянуть на мир как бы с точки зрения вечности – завершённой бесконечности пространства и времени. В герменевтической диалектике самой сутью естественного языка в качестве исходного пункта высказывания предполагается не всеобщность содержания понятий, а индивидуальность, «фактичность» смысла языковой ситуации. «Фактичность» языковой ситуации отменяет возможность определённого начала высказывания, ибо оно должно опираться на традицию – на пред-рассудки и пред-мнения. Но здесь нет и однозначно определимого конца, ибо высказывания естественного языка могут отражать только данную, фактичную ситуацию, отсылая, в соответствии с природой языка, в бесконечность, но бесконечность неопределённую – понятийно не определимую. Потому представление в герменевтической диалектике сохраняет большую свободу от понятийного выражения смысла, чем в философской диалектике. И потому толкования ситуации, отражённой в тексте, в герменевтической диалектике не завершимы, а суть дела, излагаемая в тексте, требует всё

новых истолкований. Но каждое из них будет настолько успешным, насколько суть дела из конечности переданного в толкующих высказываниях, как и презентированная в тексте суть дела, окажутся способными отсылать в перспективу бесконечности смысла текста. При этом толкователь, как и автор текста, лишь настолько способен к пониманию смысла текста, насколько является агентом «действенно-исторического сознания», то есть включён в современную ситуацию, для которой социально-практически значим ответ на вопрос о смысле такого-то текста. *«Диалектика вопроса и ответа всегда, таким образом, предшествует диалектике истолкования. Именно она и делает понимание свершением».* (С. 546).

На наш взгляд, выделение Гадамером двух форм диалектики, собственно философской диалектики и диалектики герменевтической, является открытием важного ракурса познания человеческой реальности, который представляет собой не только рекомендуемую, но и действительно осуществляемую – в той или иной мере – если не стратегию, то тактику социально-гуманитарной исследовательской практики. Но, думается нам, что для прояснения существа этого открытия требуются определённые уточнения гадамеровской концепции.

Исходный момент, индуцирующий представления, которые требовали бы уточнения, – это разделяемое Гадамером с некоторыми другими мыслителями намерение «преодолеть» субъектно-объектный характер человеческого существования и познавательной деятельности (в этом плане Гадамер следует Хайдеггеру, но напомним и пример далёкого от названных философов Леви-Строса с его, исходящей из такого же намерения, структурной диалектикой). Дело не просто в том, что реальная исследовательская практика руководствуется именно субъектно-объектной установкой и потому намерение устранить эту установку обязывало бы задуматься, не предлагается ли вместо изучения природы социально-гуманитарного познания, его «реформа». Дело же ещё и в том, что проект такой «реформы», по нашему убеждению, является онтологической и гносеологической утопией. И притом утопии, которая зовёт не к лучшему будущему, а к деградации человеческой цивилизации, поскольку предполагает ревизию реальных науки и техники, основанных на субъектно-объектной установке познания и деятельности. К счастью, субъектно-объектный характер человеческого существования не устраним. Человек и его познание – не приставка к «делу», как получается у Гадамера. Человек сам делает «дело» и сам познаёт, что и как он делает и что из этого на деле выходит. Между прочим, настаивая на необходимости для постижения смысла текста устанавливать, как обстоит «само дело», составляющее содержание текста, Гадамер, вопреки своему намерению отменить «научную объективность», ломится как раз в открытую дверь именно принципа объективности как условия истинности познания. Другое дело, что в определённом типе общества, а именно в классовом обществе, действует

тенденция отчуждения человека от его дела и тенденция идеологизации сферы познания, затрудняющие и «дело», и понимание текста о «деле» (см. по этому поводу критические замечания Ю. Хабермаса в адрес герменевтической концепции Гадамера в кн.: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Fr./M., 1971).

В герменевтической диалектике Гадамера фактически отождествляются позиции автора и толкователя текста в отношении к возможности понимания каждым из них истины «самого дела». И тому, и другому, по Гадамеру, истину о деле втолковывает «само дело»: оба не субъекты постижения истины, а её реципиенты. Нам представляется, что именно потому, что оба они являются всё-таки субъектами познания, их позиции существенно различаются.

В одном отношении позиция автора текста в плане возможности постижения истины об излагаемом им деле предпочтительнее, поскольку, являясь автором, он в большей мере, чем толкователь, является и актором (субъектом) постижения «самого дела», поскольку непосредственно включён в качестве актора же в языковую «фактичность» ситуации, в которой вершится «само дело». Тот, кто делает дело, знает о нём больше, чем тот, кто его толкует. Но в другом отношении преимущество в плане возможности постижения истины о «деле» имеет толкователь. Так как автор текста непосредственно включён в ситуацию, в которой делается излагаемое им «дело», и, следовательно, выступает *volens-nolens* не столько в качестве теоретика, сколько в качестве субъекта обыденно-практического познания, то оказывается – коль скоро речь идёт о классовом обществе – более беззащитным перед лицом тенденции отчуждения от «самого дела» и тенденции идеологизации знания о нём. Толкователь же, хотя и включён также в определённую «фактичную» языковую ситуацию, которая своей актуальностью стимулирует постановку задачи толкования текста, происходящего из той, релевантной ситуации толкователя, ситуации, в которой некогда находился автор, однако по необходимости занимает теоретическую позицию, критически-рефлексивный характер которой открывает возможность, преодолевая отчуждение от рассматриваемого в тексте (автор) и посредством текста (толкователь) «дела» и его идеологизацию, пробиваться к пониманию и истинному истолкованию текста.

Уже потому, что отчуждение и идеологизация не позволяют истине о смысле текста самой идти в руки толкователя, требуется то, чего так хотел бы избежать автор «Истины и метода»: применение именно специального исследовательского метода. Таким специальным методом, собственно, и является осмысливаемая Гадамером герменевтическая диалектика. В случае, когда речь идёт о внутренней для герменевтики области исследования, не может быть так, как это может показаться при чтении «Истины и метода»: что будто бы в герменевтике есть две рядом стоящие диалектики – общая философская диалектика и специальная герменевтическая диалектика.

Герменевтическая диалектика, на наш взгляд, не может быть ничем иным, как тем же философским диалектическим методом, но адаптированным к потребностям научного социально-гуманитарного познания в части решения задач понимания и истолкования текстов. Думается, что осознанно или, обычно, неосознанно, но такое применение – конечно, с разной степенью адекватности – и находит диалектический метод в реальной исследовательской практике социально-гуманитарных наук при решении задач интерпретации текстов.

Познавательная роль категории прекрасного. В завершающей части учения Гадамер напоминает, что исследование, начавшееся с герменевтического рассмотрения опыта искусства и истории, привело затем по «путеводной нити языка» к универсальной герменевтике, соответствующей, вместе с философией, отношению человека к миру. Онтологический оборот герменевтики ставит её перед задачей осмысления герменевтического значения понятия *прекрасного*. Теперь оно выступает не в качестве понятия критиковавшейся Гадамером эстетики, изолирующей прекрасное от мира внутри искусства. Теперь речь идёт о прекрасном в его метафизическом статусе, ставящем прекрасное в искусстве в зависимость от прекрасного в природе и отводящем ему по праву, как это было обосновано с опорой на греческую культуру и язык в философии Платона, место высшей категории бытия. Прекрасное превосходно само по себе, а не ради какой-нибудь пользы. Безобразное, без-образное (*αἰσχροῦ*), по-гречески обозначает то, что не выдерживает взгляда, прекрасное (*καλόν*), напротив, как предполагается языком, – это «видное». Связь прекрасного с «видным» указывает на сферу приличного, нравственного и потому тесно связывается с категорией «благо» (*ἀγαθόν*). Но прекрасное заключает в себе некое преимущество перед благом. Платон говорит, что при попытке уловить само благо оно переносится в прекрасное, то есть благо в качестве блага определяется прекрасным. Вообще преимущество прекрасного перед другими онтологическими категориями проистекает из того, что, будучи «видным», оно само себя являет как истина-открытость, *αλήθεια*. Невозможно обмануться в том, что прекрасное прекрасно, оно само притягивает к себе, оно возбуждает любовь к себе.

Вероятно, разработкой категории прекрасного как самоданной истины Гадамер хотел бы восполнить «негативную» герменевтическую диалектику познания позитивным аспектом. Разрушив должным образом поставленными вопросами закоснелые ложные мнения по поводу дела, отражённого в тексте, герменевт окажется перед открывшейся перспективой понимания «самого дела», истина которого может быть удостоверена самоочевидностью прекрасного. Может быть, так можно понять ту познавательную роль, которую Гадамер хотел бы возложить на категорию прекрасного? Но если это так, то всё-таки останется вопрос: на каком основании интуитивную истину о том, что нечто прекрасное прекрасно мы можем относить к «самому делу», изложенному в таком-то определённом тексте?

Правда, кто-то мог бы усмотреть путь к ответу на последний вопрос в предлагаемом Гадамером вслед за античными мыслителями пути к конкретизации категории прекрасного. Так, Платон, как отмечает Гадамер, определяет прекрасное с помощью понятий меры, соразмерности, пропорциональности. Аристотель в порядке прекрасного фиксирует моменты симметрии и определённости, находя их образцовое выражение в математике. Но всё это внутренние характеристики прекрасного, прекрасного вообще и, следовательно, такой конкретизацией не отменяется вопрос о том, почему можно считать применимой истину прекрасного к обнаружению истины конкретного дела.

Впрочем, как высказанные нами предположения, так и возникающие при этом вопросы это плод исключительно догадок, которые невозможно поставить на прочное основание. Анализ и определение Гадамером значения категории прекрасного для герменевтического исследования имеют внешний и невнятный характер. Особенно внешним и невнятным образом автор «Истины и метода» совершает перевод обсуждения темы прекрасного из смыслового поля *метафизики света* в план *метафизики языка*. Это, конечно, ключевой пункт, поскольку философская герменевтика развита в качестве герменевтики языковой среды.

В этом ключевом пункте Гадамер демонстрирует такой ход мысли. Вначале он – что с очевидностью напрашивается – фиксирует категорию прекрасного в её принадлежности бытию света. Прекрасное – это открытость-алетейя в смысле «видности». Видно то, что светится. Прекрасное как свет являет себя не иначе, чем освещая другое, тем самым прекрасное позволяет вещам проявиться, появиться на свет. Но свет бывает не только физическим, но и – sic! – духовным. От этой метафоры совершается затем кульбит к следующей метафоре: духовный свет выражается в слове. И вся эта трактовка трансформации прекрасного из метафизической сущности света в метафизическую сущность слова «обосновывается» единственной ссылкой... на мистико-догматическую «истину» божественного сотворения мира словом. «Лишь при сотворении света, – обращает наше внимание Гадамер на нюанс связи света и слова в знаменитом мифе, – Бог впервые начинает *говорить*. Это речение Бога, призывающее и творящее свет, он толкует как духовное возникновение-света (*Lichtwerdung*), благодаря которому становится возможным различение оформленных вещей». (С. 558). И только-то. В общем, определение значения категории прекрасного для философской герменевтики – это наименее разработанная часть учения Гадамера.

Философская герменевтика и проблема научной методологии. В ходе изложения и анализа учения Гадамера мы показывали, что особенно уязвимым местом этого учения является попытка развенчать состоятельность индуктивного метода и даже вообще какой-либо методологии применительно к задаче познания истины гуманитарными (точнее сказать – социально-гуманитарными) науками. Сам основатель философской герменевтики не

смог последовательно провести эту попытку. Пришлось признать, вопреки радикальной настроенности против «метода», что некоторую, пусть, как он хотел бы дать знать, будто бы и не существенную, роль в познании человеческой реальности данный «метод» всё-таки играет. Теперь, когда основные положения учения рассмотрены, мы вправе и должны дополнить критические соображения ещё одним замечанием. В философско-герменевтическом учении Гадамера в конце концов так и осталось не прояснённым, как в общем составе познавательной деятельности сочетаются между собой и соотносятся с (будто бы находящейся на периферии) методологией такие виды жизненно-опытного способа постижения истины как философия, искусство и «действенно-историческое сознание». Кроме того, что неясность в этом вопросе в философской герменевтике Гадамера проистекает из его антиметодологизма, в основании которого лежит хайдеггерианская утопическая установка на «преодоление» субъектно-объектного характера познавательной деятельности, она, эта неясность, является также следствием упрощённого представления о методологии науки. «Метод», отвергаемый Гадамером, это методология, благодаря которой естествознание впервые и первым из отраслей познания стало научным, что и предполагает – совершенно правомерно, на наш взгляд, как и с точки зрения, явно или неявно принимаемой большинством философов науки и специалистов в области философии науки, – её значение в качестве нормативной для науки вообще. Гадамер упорно не хочет замечать того, что этот «метод», являясь по существу эмпирически-индуктивным, тем не менее, не сводится к процедурам индукции. Переход от индуктивного обобщения фактов к уровню гипотезы, заявляемой в качестве способной стать собственно научной теорией, а затем и переход от гипотезы, становящейся научной теорией, к фактам, призванным удостоверить истинность гипотезы, т.е. подтвердить то, что она действительно обретает статус научной теории, – эти переходы не возможны в форме «чистой» индукции и потому всегда опосредствуются иными познавательными актами. В естественных науках такими опосредствующими актами чаще всего выступают интеллектуальная, не в последнюю очередь – математическая, интуиция и дедуктивно-логические, в том числе – логико-математические, процедуры. В случае создания фундаментальных естественнонаучных гипотез и их утверждения в качестве теорий дело не обходится без опосредствующей роли философии и, может быть, также искусства (роль последнего в этом плане практически не изучена). Очевидно, что формы опосредствований зависят от того, в предметных областях каких конкретно наук ведутся исследования, какие конкретно исследовательские задачи решаются и, вероятно, зависят также от каких-то ещё иных обстоятельств. Если иметь в виду, что «метод» не есть создание теории путём лишь исключительно индуктивного обобщения фактов и её последующей проверки на иной индуктивно обобщенной совокупности фактов, то, наверное, должно было бы напрашиваться предположение, а не являются ли жизненно-опытные способы постижения

истинных смыслов текстов специфическими для гуманитарных (социально-гуманитарных) наук способами опосредствования переходов между эмпирическим базисом и уровнем собственно теории, т.е. не являются ли эти способы особыми звеньями и особой формой реализации «метода»?

На наш взгляд, философская герменевтика в качестве познавательного подхода при условии устранения декларируемого в ней антиметодологизма именно дополнительна к нормативному для науки вообще эмпирико-индуктивному методу. Её положительное содержание эксплицирует новые, ранее оставшиеся скрытыми, возможности философского видения человеческой реальности, а применение философско-герменевтического подхода способствует развитию методологического арсенала научного социально-гуманитарного познания. В первую очередь, конечно, – в части понимания и интерпретации текстов.

Свобода от идеологической тенденциозности. Нужно, наконец, сказать, что творчество Х.-Г. Гадамера свободно от идеологической тенденциозности. Некоторые авторы в послевоенные годы уличают его в том, что в период фашистской диктатуры он не сохранил свою репутацию в безупречности. Впрочем, претензии к нему не бесспорны. Точно лишь то, что во времена нацизма он стремился в минимально возможной степени проявлять жёстко требуемую режимом официозную лояльность к нему. Но и вообще, для жизненной и исследовательской позиции Гадамера характерно дистанцирование от обсуждения политических и иных вопросов, позиция в решении которых могла бы быть идеологически истолкована и использована. Да, Гадамер традиционалист, в связи с чем его квалифицируют как консерватора. Но это совершенно несправедливо, если под этим подразумевается политический консерватизм как идеология и форма защиты западного буржуазного строя. Консерватизм Гадамера – это культурный консерватизм, это форма защиты традиционной культуры от разлагающего культуру модерна. Между прочим, идеологическая не ангажированность Гадамера обнаруживает себя, на наш взгляд, прежде всего как раз в резко отрицательном отношении к эпохе модерна в истории Запада с её разлагающим воздействием на культурные традиции и пренебрежением к незападным народам и культурам (см. об этом: Гафарова Ю. "Другое Другого": реальность межкультурной коммуникации *(на материале поздних работ Ганса-Георга Гадамера)* – В интернете, режим доступа:

//<http://old.belintellectuals.eu/discussions/?id=109>). Ведь эпоха модерна это не просто определённая ступень и форма цивилизации, это и эпоха цивилизации буржуазного западного общества.

Не объясняется ли свободой от идеологической предвзятости то, что под застывшей поверхностью письма смысл «Истины и метода» продолжает самопроизвольное турбулентное движение, генерирующее эвристическую энергию и требующее всякий раз по-новому понимать и истолковывать этот текст?

12.9. О специфике социально-гуманитарных наук: концептуальное осмысления историко-философского опыта

Постановка проблемы. Начнём рассмотрение вопроса о специфике социально-гуманитарных наук с фиксации крайних позиций в его решении. Одна позиция заключается во мнении, что никакого сколько-нибудь существенного различия между социально-гуманитарными науками и естественнонаучным познанием не существует. Социально-гуманитарные науки существенным образом тождественны (или, во всяком случае, должны стать тождественными) в плане форм и методов познания естественным наукам (позиция, которую квалифицируют как натурализм; осознанная формулировка этой позиции восходит к позитивизму О. Конта). Другая позиция состоит в отрицании какого-либо тождества (или, во всяком случае, считается, что следует преодолевать какое-либо тождество) социально-гуманитарных наук с естественными науками. И в том ещё, что методология социально-гуманитарных наук является не менее или даже более совершенной, чем методология естественных наук (позиция антинатурализма). Особенно выразительный пример позиции антинатурализма представлен в «философии жизни» В. Дильтея, а затем в неокантинстве баденской школы В. Виндельбанда и Г. Риккерта.

Обозначенные крайние позиции, на наш взгляд, явно уязвимы. Их уязвимость состоит в том, что в них игнорируется принципиальное значение общего для всех наук понятия науки. А без такого общего понятия науки сопоставление естественных (и технических) наук, с одной стороны, и социально-гуманитарных наук, с другой стороны, лишено основания. Это совершенно, думается, ясно в случае позиции антинатурализма. Если две группы наук по существу не тождественны, то, по крайней мере, одна из них не является совокупностью именно *наук*. Что касается позиции «натурализма», то утверждение в ней существенной тождественности естественных и социально-гуманитарных наук приемлемо только при условии, что вместе с тем признаётся и раскрывается конкретная специфика социально-гуманитарных наук относительно сущности науки вообще. Но определение такого рода специфики в позиции «натурализма» как раз и не фиксируется.

Хотя обе позиции принципиально уязвимы, тем не менее, обе они не бессмысленны. Но не лишены они смысла лишь постольку, поскольку в них явно (как в натурализме) или неявно (как в антинатурализме) признаётся, что именно естественные науки безусловно (пусть и в несколько разной степени в каждой отдельной из них) соответствуют общему понятию науки. Или, говоря иначе, как показывает история становления науки, естествознание, прежде всего, – физика (первоначально в лице механики) и стало в Новое время впервые собственно наукой. Позиция натурализма, утверждая тождество двух групп наук, явно имеет в виду, что социально-гуманитарные науки потому и являются разновидностью научного познания, что обладают такими же существенными чертами научного познания, как и естественные

науки. Позиция антинатурализма, утверждая, что социально-гуманитарное познание как познание научное радикально отличается от научного естествознания, тем не менее, фиксирует это радикальное отличие не иначе, чем в качестве противоположности естественным наукам. Т.е. «антинатурализм» задаёт понятие социально-гуманитарных дисциплин как *наук* (или, как предпочитали выражаться классики антинатурализма, «наук о духе», или – «наук о культуре»), отталкиваясь от представления о дисциплинах естествознания как бесспорно *науках*. В общем, в обеих позициях интеллектуальные усилия направлены на то, чтобы доказать, что социально-гуманитарные науки тоже, как и естественные, являются науками. То есть, выходит, согласно смыслу обеих позиций, что то, что естественные науки это науки, не требует доказательства, а вот то, что социально-гуманитарные науки – науки, это проблематично, это надо ещё показать. И с этим нельзя не согласиться.

Надо далее подчеркнуть, что позиции натурализма и антинатурализма в толковании проблемы того, что собой представляют социально-гуманитарные науки как науки не только не лишены смысла, поскольку ими предполагается, что существо научного познания бесспорно воплощено в естествознании, возникшем в Новое время, но и не беспочвенны. Не беспочвенны, поскольку последовательно провести в осмыслении проблемы специфики социально-гуманитарных наук понятие науки вообще, построенное по модели естественных наук, оказывается очень сложно. Вероятно, отсюда и проистекают крайности в толковании проблемы.

Определения науки как вида познавательной деятельности, отображая существенные характеристики научного естествознания, включают, как минимум, следующие моменты. Научное познание строится как теоретическое знание, опирающееся на базис, состоящий из уровня эмпирических данных (фактов) и уровня индуктивных обобщений фактов. Переход от индуктивных обобщений к уровню собственно теории, первоначально выступающей в виде гипотезы, опосредствуется интуицией, преимущественно – математической интуицией; гипотеза, становящаяся теорией, также выступает преимущественно в математической форме. Дедуктивные выводы из гипотезы позволяют обосновывать её новыми эмпирическими данными, превращая тем самым в теорию. Научная теория становится теорией лишь путём формирования собственного эмпирического базиса. Продуктом научного познания являются законы – чувственно-сверхчувственные сущности, в соответствие с которыми существуют области реальности, являющиеся предметом изучения. Целью научного познания кроме установления истины об окружающем мире в форме законов, является также полезное применение знаний в форме техники и технологий. Научное знание есть самостоятельный вид теории, философские представления в научном познании играют лишь вспомогательную роль.

Имея в виду указанные моменты определения науки как особого вида познания, затруднительно идентифицировать социально-гуманитарные

познавательные дисциплины в качестве собственно научных дисциплин. Конечно, познавательная деятельность в социально-гуманитарных дисциплинах, если её субъекты стремятся к тому, чтобы она имела научный характер, направляется заботой о формировании эмпирического базиса выдвигаемой гипотезы; заботой, далее, о развитии гипотезы в теорию путём дедуцирования из первой выводов, значимых для открытия новых фактов и, тем самым, для эмпирического обоснования гипотезы, превращения её в научно состоятельную теорию. Присутствует также в социально-гуманитарных дисциплинах и направленность на применение получаемых знаний в утилитарном, социально-технологическом плане. То есть, общая индуктивно-дедуктивная схема структуры теории, методологической стратегии научного познания и полезного применения знания в социально-гуманитарных дисциплинах, так или иначе, просматривается.

Но при всём том, что социально-гуманитарные дисциплины во всё большей мере математизируются, математика в них не выступает решающей формой интуитивного опосредствования перехода от эмпирического базиса к уровню собственно теории (гипотезы), в ходе и в результатах исследований математика также не имеет существенного значения. Результаты исследований не имеют строгой формы законов, а выступают, в лучшем случае, в виде представлений о так называемых закономерностях или тенденциях функционирования и изменений изучаемых предметов. Дело выглядит, далее, так, что социально-гуманитарные дисциплины не выступают в качестве вполне самостоятельного по отношению к философии вида познания. Напротив, как представляется многим отмечающим это авторам, социально-гуманитарные дисциплины сильно связаны с философией и уже тем самым зависимы от неё.

При таком положении дел остаётся открытым вопрос о том, достаточны ли черты сходства познавательной деятельности в социально-гуманитарных дисциплинах с познавательной деятельностью в естественных науках для того, чтобы квалифицировать социально-гуманитарные дисциплины как именно науки? Ведь без положительного ответа на данный вопрос можно оправдывать антинатуралистское представление, что социально-гуманитарные дисциплины являются всё-таки науками, хотя и науками радикально иного типа, нежели естественные науки. С другой же стороны, не кажется ли оправданным такой ход мысли потому только, что социально-гуманитарные дисциплины заранее, до изучения вопроса, т.е. не критически, признаются науками: не потому, что для этого есть основание, а потому лишь, что так принято их называть. Но невозможно ли, что на самом деле – раз далеко не очевидно, что социально-гуманитарные дисциплины обладают существенными признаками собственно научного познания – они вовсе не являются науками? Не случайно же, что и такая точка зрения тоже существует. Правда, и она, в свою очередь, кажется сомнительной, поскольку, как мы отметили, в социально-гуманитарном познании всё-таки прослеживается, пусть и в схематическом виде, общая с естествонаучным

познанием структура теории и методологическая стратегия, а также нацеленность на технологическую применимость. К тому же устойчивым является стремление субъектов социально-гуманитарного познания следовать идеалу научности, под которым большинство из них подразумевает, желая или не желая того, идеал, сформировавшийся в научном естествознании. Может быть, в таком случае правильным было бы предположение, что социально-гуманитарные дисциплины ещё не вполне развиты в качестве наук, но становление их в этом качестве продолжается, и однажды они превратятся в, так сказать, полноценные науки? Но и это предположение не кажется достаточно состоятельным. Действительно, мы видим, что в социально-гуманитарных дисциплинах с начала 19 века имеет место бурное развитие, если под развитием понимать их обновление на основе методологических новаций. Однако такое обновление не приводит к повышению строгости хода и результатов социально-гуманитарного теоретизирования, а полезный эффект от применения знаний оказывается или вообще сомнительным, или не поддающимся измерению. Если бы методологические новации в социально-гуманитарных дисциплинах приводили к повышению научной строгости и измеримой полезности хода и результатов познания, то это должно было бы выразиться, в конце концов, вобретении ими логико-математической формы в качестве существенно значимой. Но этого не происходит. Не наблюдается – по крайней мере, в достаточно явном виде – и прогресса в утверждении самостоятельности, независимости социально-гуманитарного познания от философии. Кажется даже, повторим, что зависимость от философии усиливается. Яркими примерами чего являются, в частности, философские учения неокантианцев В. Виндельбанда и Г. Риккерта, структурной антропологии К. Леви-Строса, философской герменевтики Х.-Г. Гадамера, порождённые прямым запросом социально-гуманитарных наук на философию, способствующую состоятельности их притязаний на познание истины о человеческом мире.

Так как же нужно было бы решать проблему специфики социально-гуманитарного познания с точки зрения идеала и критериев научности? По нашему мнению, упомянутые выше предположения на этот счёт не могут быть приняты не потому, что все они никак не причастны к истинному решению проблемы. Нет, думается, что не только то или другое, а даже и каждое из них содержит в себе частичное понимание истинного положения дел. Однако, кроме того, что в некоторых из них упускается, как мы отметили выше, необходимость исходить из отчётливо фиксированного общего для всех наук определения науки, лишь некоторые из них учитывают очень важное обстоятельство. А именно то, что социально-гуманитарное познание в том качестве, в каком оно даёт определённые основания считать его научным, всегда выступает в единстве с такими видами познания как философия и искусство. Но даже если это в той или иной мере учитывается, как это имеет место в большинстве рассмотренных нами философских концепций, то всё-таки существует неясность относительно общего

характера связи названных видов познания в составе научных социально-гуманитарных теорий.

Суть специфики социально-гуманитарных наук. На наш взгляд, решение вопроса о характере связей собственно научного компонента и компонентов философии и искусства в составе научных социально-гуманитарных теорий является определением сути специфики социально-гуманитарных наук. Решение, думается, состоит в следующем. *Социально-гуманитарное научное познание есть синкретическое единство науки (в собственном смысле этого слова, т.е. в смысле, тождественном понятию науки в естествознании), философии и искусства.* Социально-гуманитарное познание постольку и настолько является собственно научным, поскольку и насколько познавательная деятельность в социально-гуманитарных дисциплинах оказывается способной подчинить стремлению к реализации норм научности, сформированных в естественных науках (прежде всего – в физике), познавательные возможности философии и искусства. Но так как названные составляющие научного социально-гуманитарного познания разнородны, их единство с неизбежностью приобретает синкретический характер.

Попробуем внимательнее вникнуть в то, что это значит. Под *синкретизмом* (лат. *syncretismus*, от гр. *συνκρητισμός* – соединение, объединение) понимается 1) структурная нерасчленённость, характерная для неразвитого состояния какого-либо явления, но также 2) объединение разнородных элементов, не имеющее органического характера. В значении данного слова содержится, как можно заметить, парадоксальный момент. С одной стороны, речь идёт о синкретизме как нерасчленённости элементов явления в его неразвитом состоянии, что, конечно же, предполагает принадлежность синкретического единства к органическому типу единства. Но, с другой стороны, явление, находящееся – как это с очевидностью предполагается вторым значением слова «синкретизм» – в состоянии за пределами неразвитости, т.е., значит, в той или иной мере развитом состоянии, может содержать синкретически объединённые разнородные элементы, объединение которых неорганично – именно в силу их разнородности. Отмеченная парадоксальность синкретизма присуща и единству составляющих социально-гуманитарного научного познания – науки, философии, искусства, что и свидетельствует о синкретическом характере данного вида познания.

Первоначально, когда наука как таковая находилась в неразвитом состоянии, в состоянии протонауки (преднауки), названные составляющие социально-гуманитарного познания были не дифференцированы и находились, следовательно, в органическом единстве в составе философии. Самый яркий пример – это пример философского творчества Платона, философа, завершившего становление философии как особого вида познавательной деятельности. Его философствование содержало в себе элементы протонаучного знания: в виде «правильного мнения с

объяснением» (μετά λόγου ὀρθή δόξα – см.: Theaet., 208 b) и искусства. «Правильное мнение с объяснением» есть раскрытие сущности вещи как целого путём определения её чувственно доступных «основ» – существенных признаков и признаков отличительных (см.: Theaet., 206 d – e, 207 a). Всё это необходимые приёмы построения теории эмпирически-обобщающего типа, т.е. протонаучной теории. Элемент искусства в философии Платона особенно ярко проявился в художественности жанра его философских сочинений – диалогов.

В Новое время возникает наука как особый и самостоятельный по отношению к философии и искусству вид познания. К этому же времени философия и искусство также становятся особыми и самостоятельными социокультурными феноменами и институтами. Таким образом, происходит распад прежнего синкретически-органического единства элементов науки (в виде преднаучных знаний), философии и искусства, оформившегося в античности внутри философии и при её доминировании. В Новое время, вместе с распадом первоначального синкретически-органического единства науки, философии и искусства выясняется, что в развитом состоянии всех самоопределившихся составляющих их синкретизм в качестве органического целого оказывается невозможным в силу разнородности, выявившейся в процессе развития и самоопределения. Эта разнородность определяется принципиальным различием предметных областей и средств познания. Так, научное познание является теоретическим, т.е. понятийным отображением *окружающего* мира, и, соответственно, базисом научной теории выступают данные чувственного восприятия. Философия также является теоретической формой познания, но её предмет – мир в целом, лежащий за пределами *окружающего* мира, а основанием теоретизирования выступает содержание интуиции мирового целого. Искусство, правда, представляет собой своего рода соединительное звено между познанием *окружающего* мира и мира в целом, и, тем самым, – между наукой и философией. Это так, поскольку искусство направлено на обнаружение прекрасного, каким-то образом явленного в *окружающем* мире, притом, что прекрасное как таковое – категория реальности, за пределами чувственно доступному миру. Соответственно, основанием познавательной деятельности в искусстве выступает содержание чувственно-образной интуиции, познавательной способности, в которой чувственное восприятие (*окружающего* мира) каким-то образом сливается с интуицией (мира в целом), т.е. сливаются познавательные способности, имеющие основополагающее значение, с одной стороны, для науки, а с другой – для философии. Всё сказанное об искусстве может наводить на мысль, что оно и способно увязываться с наукой и философией в синкретически-органическое единство. Но в действительности это вовсе не может иметь места, так как искусство – радикально иная по отношению и к науке, и к философии форма познания, ибо в отличие от них искусство – внетеоретический вид познания.

Однако только что сказанное справедливо в той мере, в какой речь идёт

о полностью самоопределившейся в Новое время науке, т.е. о науке в виде естествознания. Что же касается социально-гуманитарных дисциплин, то проблема их самоопределения и специфики в качестве наук встала лишь в 19 веке. Это значит, что, как минимум, до этого времени они уж точно продолжали находиться в составе изначального синкретически-органического единства преднауки, философии и искусства, в котором доминирует философия. Факт, что такое положение в социально-гуманитарных дисциплинах сохранялось ещё целых два века спустя после того, как естествознание стало научным, очень знаменателен. Не свидетельствует ли он, что социально-гуманитарные дисциплины наталкиваются в процессе становления науками на такие внутренние ограничения, которые не позволяют им в своём становлении воспроизвести логику формирования естествознания как науки? На наш взгляд, это так и есть. Больше того, мы полагаем, что социально-гуманитарные познавательные дисциплины в принципе не смогли бы стать науками на пути внутреннего развития. Внутреннее для них синкретически-органическое единство преднауки, философии и искусства они в некоторой мере оказываются способными преодолевать и тем самым становиться науками только благодаря тому, что за их пределами уже существуют в качестве самостоятельных видов познания наука (научное естествознание), философия, искусство. Но они до некоторой степени преодолевают внутренний органический синкретизм преднауки, философии и искусства, продвигаясь к качеству науки (составляющему для них предел, подобный пределу в математике – возможно бесконечное приближение к нему, но не возможно его достижение), за счёт того, что следуя идеалу научности, задаваемому извне, т.е. из сферы научного естествознания, стремятся подчинить ему философию и искусство, тоже существующие в современном мире в виде самостоятельных форм познания. Это стремление создаёт новый синкретизм науки, философии, искусства, не могущий обладать органичностью, и до известной степени разрушающий внутренний для социально-гуманитарных дисциплин изначальный органический синкретизм. Способом разрушения органичности изначального синкретизма является его декомпозиция – преодоление в некоторой мере доминирования философии над (пред)наукой и искусством в пользу доминирования науки. Поэтому впечатление, что социально-гуманитарные дисциплины не являются науками, поскольку их зависимость от философии, как кажется, не ослабевает, а усиливается, нужно скорректировать. Дело в том, что в случае социально-гуманитарных дисциплин зависимость от философии преодолевается не на пути установления свободного избирательного отношения к философским идеям и подходам, как в процессе становления научного естествознания, а совсем иначе – на пути стремления подчинить себе философию. В первую очередь, именно социально-гуманитарное познание, а не естественнонаучное, «повинно» в попытках превращения философии в «служанку науки». Это выразилось, может быть, особенно

заметно в том, что с 19 века, когда началось осуществление осознанного решения о превращении социально-гуманитарного познания в науку, набирает силу тенденция редуцирования философии к форме гносеологических и методологических учений, притом нацеленных по преимуществу на обеспечение запросов социально-гуманитарного познания (структурная антропология, философская герменевтика).

Таким образом, на наш взгляд, изначальный внутренний органический синкретизм социально-гуманитарного познания изживается – в некоторой мере – путём воздействия на него, так сказать, посредством нового неорганического синкретического единства, создаваемого из элементов вовне социально-гуманитарного познания существующих самостоятельных видов познания: науки, философии, искусства. Иначе говоря, социально-гуманитарные науки в качестве наук вторичны по отношению к научному естествознанию. Если они в какой-то – никогда не полной – мере выступают в качестве научного познания, то лишь благодаря существованию научного естествознания.

Перейдем теперь к рассмотрению причин, определивших специфику социально-гуманитарных наук, как она предположена в нашей гипотезе, а затем попытаемся надёжнее обосновать эту гипотезу, обратившись к теме значения сначала философии, а затем искусства для формирования и осмысления специфики этих наук.

Особенности предметной области социально-гуманитарных наук. Специфика социально-гуманитарных наук определяется особенностями её предметной области.

В отличие от окружающего мира природы, изучаемого естествознанием, социально-гуманитарные науки изучают окружающий мир как мир человека. Мир человека выступает, в частности, в планах коллективной и индивидуальной человеческой жизнедеятельности. В плане коллективной жизнедеятельности мир человека изучают преимущественно так называемые социальные науки: социология, этнология, экономика, политология, правоведение, религиоведение и др. В плане индивидуальной жизнедеятельности окружающий человеческий мир является предметом гуманитарного научного познания, преимущественно гуманитарной дисциплиной выступает психология. Но по преимуществу социальные науки и по преимуществу гуманитарная наука психология различаются лишь акцентами на исследование, с одной стороны, коллективного начала, а, с другой стороны, – начала индивидуального. Внутри каждой из наук социально-гуманитарного цикла могут иметь место как социальный, так и гуманитарный ракурсы исследований. Это относится и к психологии: хотя это наука по преимуществу гуманитарная, но к настоящему времени внутри неё оформились в качестве специальных научных дисциплин и такие, изучающие коллективный план человеческой жизнедеятельности, дисциплины как социальная психология и этническая психология. Принадлежность некоторых наук социально-гуманитарного цикла к

социальным наукам или к наукам гуманитарным даже в отмеченном относительном смысле невозможно определить; таковы, например, история и лингвистика. В общем же, как это видно и из сказанного, различение наук по принципу социальные / гуманитарные к настоящему времени является скорее данью традиции, чем реально работающим принципом их классификации. Не случайно, в настоящее время чаще для обозначения иной, чем естественные (и технические) науки, группы наук в отечественной литературе используют не выражение «социальные и гуманитарные науки», а составной термин, «термин-кентавр»: *социально-гуманитарные науки*. Правда, в англоязычной литературе с той же целью до сих пор пользуются выражением «социальные и гуманитарные науки» (*social and human Sciences*). Но вот в немецкоязычной, как и в литературе на русском языке, – не только термином, обозначающим отдельно гуманитарные науки: *Geisteswissenschaften* (букв. – науки о духе), но и «термином-кентавром»: *humanitär-gesellschaftliche Wissenschaften*. Как бы то ни было, это значит, что более удачного и компактного термина, чем «термин-кентавр», для обозначения «неестественных» наук в современной литературе не найдено.

Однако то обстоятельство, что, по сути, каждая из познавательных дисциплин, претендующих на научное изучение мира человека, является социально-гуманитарной, т.е. каждая из них изучает мир человека как в плане коллективной, так и в плане индивидуальной человеческой жизнедеятельности, не значит, что само это выделение двух планов человеческой реальности не имеет существенного значения. Напротив, коллективное и индивидуальное начала человеческого мира, в своём единстве и противоположности составляют одно из фундаментальных измерений предметной области социально-гуманитарного познания. Оно же выступает онтологическим основанием, определяющим, как это в той или иной форме отмечается в соответствующей специальной литературе, существенное отличие социально-гуманитарного познания от естественнонаучного. Имеется в виду, что коллективные формы человеческой жизни, как и предметы естествознания, могут выступать в качестве предмета собственно научного изучения, или, во всяком случае, в определённой мере подобны предметам естествознания. Зато в противоположность этому индивидуальное человеческое начало вносит в предметную область социально-гуманитарного познания такое своеобразие, что возможности её научного изучения – научного в смысле идеала познания, сформированного естествознанием – ставятся под вопрос. Это представление исходит из трактовки именно индивидуального человека как субъекта *свободы*. Свободное поведение индивида, как предполагается, оказывает на коллективно упорядоченную жизнь такие непредсказуемые воздействия, что в целом предметная область социально-гуманитарного познания приобретает свойство «непрозрачности» для познания, принимающего идеал научности, как он сформировался в естествознании.

Нельзя не согласиться, что феномен свободы является специфической

характеристикой человеческого мира. Сомнительно, однако, то, что свобода это исключительно экзистенциал индивидуального человека. Думается, что свобода является также и феноменом – по меньшей мере, идеалом – коллективной жизни людей. Конечно, на стороне коллективной жизни свобода выступает иначе, чем на стороне индивидуальной человеческой жизни. Наверное, более прочные основания известной законосообразности человеческого существования, действительно, присущи плану коллективного существования. Ведь если индивидуальную свободу рассматривать в её альтернативности коллективному порядку человеческой жизни, то индивидуальная свобода, вероятно, выступит в качестве своеволия и произвола. Что, конечно, ещё больше снижает меру некоей законосообразности, которая, как нельзя не предполагать, всё-таки присуща предметной области человекознания, и, тем самым, создаёт ещё большее отличие данной предметной области от предметной области естествознания с действующими в ней определёнными законами.

Но в целом экзистенциал или феномен свободы, думается, коренится не в измерении индивидуального и коллективного планов человеческого существования, а в измерении, к рассмотрению которого мы перейдём сейчас.

Предметную область социально-гуманитарных наук правомерно фиксировать также с помощью «термина-кентавра»: *социокультурный* (англ. *sociocultural*). Например, можно обозначить эту предметную область выражением «социокультурная реальность».

«Общество» или, так сказать, «социум» (от франц. *société* – общество) и «культура» – это концепты, фиксирующие человеческую – коллективную и индивидуальную – жизнедеятельность под двумя разными углами зрения, в двух особых измерениях.

Культура – это человеческая жизнедеятельность, взятая с той точки зрения, что она организуется, упорядочивается, регулируется ценностями: идеалами и нормами человеческой жизни. Фундаментальной формой коллективной и индивидуальной жизни людей, в рамках которой полагаются и воспроизводятся ценности, является народ, в смысле – этнос, или нация, если речь идёт об этносе, обладающем государственностью. Вплоть до 19 века в исследованиях человеческой жизнедеятельности центральным, можно сказать, базовым концептом выступал концепт *культура* или *народ* (*этнос*) – общность, являющаяся фундаментально-элементарным творцом и носителем культуры. *Культура* и *народ* – это были взаимно заменимые понятия. Ещё Гегель в начале 19 века в труде «Философия истории» и в других трудах, отображая историческое развитие человечества, в качестве центрального понятия, фиксирующего феномен человеческого существования в истории, использовал понятие «народ» и как синонимы – слова «народ» и «культура», «народы» и «культуры».

Гегель, кстати, был и одним из первых мыслителей, кто стремился отобразить человеческий мир в его независимости от сознания людей, а

значит – в его объективности и закономерных исторических изменениях. Но объективно-идеалистическая философская позиция Гегеля предполагает, что в качестве источника объективности и закономерности человеческого бытия он мыслит трансцендентную реальную человеческой жизнедеятельности и действительной истории абсолютную идею. Этому способствует и то, что для отображения человеческого бытия, в котором будто бы воплощаются трансцендентные ему объективность и закономерность, Гегель продолжает пользоваться как базовой категорией концептом «культура». Ведь концепт культуры, предполагающий, что она с её ценностями является самодостаточным регулятивом человеческой жизнедеятельности, на деле не позволяет вскрывать объективность и закономерность жизни и истории людей, ибо «культура» в таком случае оказывается гипостазированным духовным началом, началом лишь абсолютно противоположным «природе», т.е. не содержащим в себе плана независимости человеческого существования, невозможного вне природы, от духа, от сознания. А значит – оказывается концептом, не позволяющим фиксировать человеческое существование и историю в их объективности и закономерности. Что не позволяло придать изучению человеческой жизнедеятельности характер научного познания, идеал которого уже сформировался в естествознании.

В 19 веке стремление к научному исследованию жизнедеятельности и истории людей отчётливо выразилось – если назвать только тех, чей вклад в этом плане был особенно важным – в творчестве О. Конта и К. Маркса. Их усилиями на роль базового концепта в изучении человеческого бытия и человеческой истории был выдвинут концепт *общество*. Вслед за названными мыслителями этот концепт стали использовать многие исследователи, имея в виду – сознательно или бессознательно – задачу отображения объективного, закономерного характера форм и стадий человеческого существования. Маркс однажды подчеркнул, что общество – не объединение людей, а система отношений между ними. Это общий смысл концепта *общество*: люди не могут по воле кого-либо из них или даже по всеобщему «договору» объединяться в общество или «выходить» из общества. Независимо от желания или воли людей они могут существовать лишь в системе общественных отношений. Следовательно, общество с его системой отношений, с его структурой есть объективная и закономерно существующая и изменяющаяся, развивающаяся реальность.

Возможность выявления объективного и закономерного характера человеческой жизни и истории заключается в возможности фиксировать совокупности эмпирически данных о социальных структурах, факты исторически свершающихся изменений в системе общественных отношений и происходящих в обществе событий. Хотя всё это уже после Конта и Маркса стало вполне ясно и формирование эмпирического базиса, индуктивное обобщение фактов в социально-гуманитарных исследованиях стали столь же обычными процедурами, как и в естественных науках, тем не менее, как вновь и вновь показывала исследовательская практика,

устанавливать столь же строго, как в естественных науках, законы человеческого существования и развития не удаётся. Это подталкивало к мысли о неполноте выделяемой с помощью концепта «общество» предметной области человеческого существования. В итоге в 20 веке характерной стала тенденция дополнения видения этой области как «общества» её видением через призму прежнего базового концепта – концепта «культура». Взаимная дополнительность социального и культурологического (этнологического) ракурсов стала предполагаться в качестве конститутивной характеристики предметной области социально-гуманитарного познания, претендующего на научность. В отечественной исследовательской литературе двух последних десятилетий это выразилось, в частности, в идее о том, что методология социально-философских исследований должна сочетать по принципу дополнительности социально-формационный (в смысле теории общественно-экономических формаций К. Маркса) и цивилизационный (в смысле теории локальных цивилизаций Н.Я. Данилевского, А. Шпенглера, А. Тойнби и др.) подходы. (В случае цивилизационного подхода точнее было бы, как думается, говорить об этнологическом – значит, культурологическом – подходе, ибо именно этносы являются творцами локальных цивилизаций).

Тем не менее, до сих пор видение предметной области социально-гуманитарных наук как социокультурной реальности остаётся во многом наивно-феноменологическим. Рассмотрение человеческого мира выявляет, с одной стороны, такие его характеристики как *структура, функции, система отношений, законы функционирования и развития* и пр., которые берутся из плана представлений об этом мире как об «обществе». С другой стороны, которая лежит в регистре представлений человеческого мира как «культуры», выявляются следующие характеристики: *свобода, сознание, языковая (знаковая, символическая) коммуникация, диалогичность, индивидуальная уникальность* и т.п. Притом характеристики из этих двух концептуальных – и, конечно, онтологических – регистров остаются рядоположенными. Раскрывая же специфику в целом предметной области социально-гуманитарного познания обычно указывают на её культурологические характеристики. Рассуждения о *свободе, сознании, диалогичности* и т.п. считаются самоочевидным и достаточным объяснением того, что *законы функционирования и развития* человеческого мира, которые пытаются раскрывать социально-гуманитарное познание, оказываются, в отличие от законов природы, «расплывчатыми», «неопределёнными», т.е. – квазизаконами.

Необходимо подчеркнуть, что ключевую роль для понимания внутренней связи характеристик социального и культурного планов человеческого мира играет его раскрытие в качестве *особого типа жизнедеятельности – предметно-преобразовательного типа отношения человека к природе*. Как показал К. Маркс, человек, в отличие от других живых существ, в процессе практического созидания предметного мира,

представляющего собой преобразование природы, самоутверждается как сознательное и универсальное существо, т.е. существо, обладающее потребностями и способностями в целом человеческого рода и, соответственно, универсальным образом относящееся к природе. В «Экономически-философских рукописях 1844 года» Маркс пишет об этом так: животное «производит лишь то, что в чём непосредственно нуждается оно само или его детёныш; оно производит односторонне, тогда как человек производит универсально: оно производит лишь под властью непосредственной физической потребности, между тем как человек производит даже будучи свободен от физической потребности, и в истинном смысле только тогда и производит, когда он свободен от неё; животное производит только самого себя, тогда как человек воспроизводит всю природу; продукт животного непосредственным образом связан с его физическим организмом, тогда как человек свободно противостоит своему продукту». (Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 42. С. 93 – 94).

Конечно, и человек, как всякое живое существо, воспроизводит свою непосредственную жизнь, т.е. удовлетворяет свои материальные потребности, не иначе, чем за счёт природы, составляющей его окружающей, чувственно данный мир. Но поскольку он существо универсальное, постольку он, в соответствие с этой его сутью, относится, благодаря сознанию с его познавательными способностями и высшими ценностями – идеалами истины, добра и красоты, также и к миру в целом. Вследствие чего и его практическая жизнь в эмпирическом окружающем мире, так или иначе, освещается и направляется метафизическим горизонтом познания и ценностей. Потому-то, следует думать, научное познание человеческого окружающего мира по необходимости и должно дополняться его постижением с философских позиций.

Поскольку человек в известном смысле существо метафизическое, постольку и эмпирический мир своего существования он стремится строить в соответствии с идеалом красоты. К. Маркс цитированный нами выше текст продолжает так: «Животное строит только сообразно мерке и потребности того вида, к которому оно принадлежит, тогда как человек умеет производить по меркам любого вида и всюду он умеет прилагать к предмету присущую мерку; в силу этого человек строит также и по законам красоты». (Там же. С. 94). Если же человек устраивает мир своего эмпирического существования «также и по законам красоты», то понятно, что научное познание этого мира должно дополняться не только постижением с философских позиций, но по необходимости также и постижением посредством искусства.

Сущностным онтологическим измерением предметной области социально-гуманитарных наук является её особого рода *историчность*. Мы уже отмечали, что отдавая должное афоризму Маркса об истории как единственной науке будущего, поскольку исторично не только общество, но и природа, следует, однако, иметь в виду, что для общества и природы

действительны разные типы историчности. В отличие от природы, историчность которой обратима, поскольку подчинена обратимому (энтропийному) характеру природных процессов, историчность общества *необратима*. В природе обратимость природных процессов есть способ её существования, в человеческом обществе обратимость социальных процессов за некоторым пределом будет означать катастрофу человеческого мира. Иначе говоря, *необратимая историчность* человеческого мира есть способ его существования. Необратимая историчность человеческого мира объясняется не течением истории от абсолютного события его сотворения Богом к абсолютному событию эсхатологического завершения истории людей, как это утверждается религиозной догматикой. Ибо такое представление в принципе не подлежит объяснению как рациональному познавательному акту. Ещё одно известное объяснение историчности человеческого мира абсолютными событиями предполагается, кажется, философскими учения Хайдеггера и экзистенциализма, а также философской герменевтикой Гадамера. Оно, судя по всему, состоит в указании на конечность человеческого индивида, знающего, в отличие от других живых существ, что он однажды рождён («заброшен» в мир) и однажды с неизбежностью умрёт. Необратимость течения индивидуальной жизни к смерти, «жизнь к смерти» (С. Кьеркегор), «бытие-к-смерти» (М. Хайдеггер) образует, как можно понять авторов данной позиции, основание историчности человеческого мира. Мы не можем признать это объяснение достаточно основательным. Конечность индивидуального существования присуща всем живым существам. Даже если только человеческому индивиду присуще знание о неизбежно предстоящей смерти, так что само это знание принадлежит плану его бытия, является его экзистенциалом, то и это не отменяет того, что речь идёт о феномене сознания. Наличием феномена сознания, пусть и изначально присущим бытию, невозможно объяснить специфику бытия; напротив, присущность феномена сознания должна объясняться спецификой бытия. В этом случае и индивидуально-человеческая конечность должна найти надлежащее место в объяснении историчности человеческого мира.

Недостаточная основательность указания на знание человеческим индивидом о своей смертности для объяснения историчности человеческого мира видна, далее, и из того, что в его «бытии-к-смерти» положено, прежде всего, именно бытие, в то время как то, что оно завершается смертью, само по себе есть только негативный аспект этого бытия. Указание на этот негативный сам по себе аспект бытия не может служить объяснением историчности человеческого мира, поскольку человеческая история есть движение в открытую перспективу, а не является, в отличие от индивидуальной человеческой жизни, «историей-к-смерти». Наверное, история людей однажды закончится, но это может случиться лишь по какой-то внешней для неё причине. «Смерть» не «вписана» в природу истории человеческого рода. Во всяком случае, нет никаких рациональных доводов в

пользу внутренней для человеческой истории предрешённости «конца истории». Тех, кто предрекал «конец истории» даже в относительном смысле, в смысле завершённости впрямь каких-либо социальных изменений, история посрамляла, не откладывая это надолго. Как, например, исторически недавно она посрамила идеологов буржуазно-либерального толка, объявлявших под влиянием эйфории от разрушения СССР окончательное утверждение господства «демократического» капитализма во всём человеческом мире.

Наиболее основательное объяснение открытости человеческой истории в перспективу, а, значит, и специфической историчности человеческого мира даёт опять-таки марксистская концепция специфически человеческого способа бытия – предметно-преобразовательного отношения к окружающему миру. Этот способ бытия, являясь способом самоутверждения человека как универсально развивающегося индивидуально-родового и коллективного существа, предполагает необходимость выхода за любые однажды установленные пределы и, тем самым, с необходимостью предполагает размыкание истории в будущее.

Необходимо подчеркнуть, что ключевую роль для понимания внутренней связи характеристик социального и культурного планов человеческого мира играет его раскрытие в качестве *особого типа жизнедеятельности – предметно-преобразовательного типа отношения человека к природе*. Как показал К. Маркс, человек, в отличие от других живых существ, в процессе практического созидания предметного мира, представляющего собой преобразование природы, самоутверждается как сознательное и универсальное существо, т.е. существо, обладающее потребностями и способностями в целом человеческого рода и, соответственно, универсальным образом относящееся к природе.

Но Маркс показал и то, что мир человеческого существования с его выходящей за границы эмпирической данности универсальной человеческой сущностью в реальной истории – и особенно в эпоху капитализма – выступает в *отчуждённой* от человека форме. Причина отчуждения человеческих сущностных сил лежит в *отчуждении труда*, т.е. того же самого предметно-преобразовательного отношения к природе, которое порождает универсальность человеческого существа. Следовательно, отчуждение человека от его собственной сущности имеет глубинные корни в его жизнедеятельности, оно является самоотчуждением социально организованного человека (иначе сказать – результатом разделения труда между людьми). Первейшим выражением отчуждения труда предстаёт частная собственность на средства труда (на «средства производства»). В капиталистическом обществе отношения частной собственности приводят к разделению на основные классы: на эксплуатируемый класс рабочих и на класс эксплуататоров, капиталистов. Поскольку отчуждённый труд составляет норму мира капитализма, соответственно этому доминантой самосознания этого мира является *иллюзорное, классово-идеологическое*

представление себя. Идеология есть представление интересов эксплуататорского, господствующего класса в качестве всеобщих, общечеловеческих потребностей. Иначе сказать, интересы буржуа в идеологии представляются в форме потребностей человека как универсального родового существа. Следовательно, идеология есть превращённая форма мировоззрения, имеющая характер действительной всеобщей нормы в буржуазном (капиталистическом) обществе. Поэтому на пути к становлению социально-гуманитарного познания в качестве науки оно должно овладеть способностью к разоблачению иллюзий идеологического сознания, способностью отличать философию как необходимую компоненту социально-гуманитарного научного познания от идеологии как ментального образования, извращающего истинное положение дел в социокультурной реальности. Но вместе с тем необходимо понимать, что в онтологическом плане идеология является формообразованием социокультурной реальности, гораздо, кстати сказать, более значимым, чем философия, а, значит, идеология обязательно должна включаться в область, изучаемую социально-гуманитарными науками.

Философия и методология социально-гуманитарных наук. Особенности предметной области социально-гуманитарных наук предполагают, что философия не может не быть непричастной к их исследовательскому арсеналу. За исключением позитивистского замысла создания «настоящей» социальной науки, отлучающего философию от науки, во всех остальных рассмотренных нами трактовках специфики социально-гуманитарных наук, так или иначе, признаётся особое значение философии в научном социально-гуманитарном познании. Это выражается, в частности, в том, что неокантианские учения В. Виндельбанда и Г. Риккерта претендуют даже не только на то, чтобы представлять собой методологию, но и на то, чтобы быть самосознанием социально-гуманитарных наук («наук о духе», «наук о культуре»). Структурная антропология К. Леви-Строса и философская герменевтика Х.-Г. Гадамера – философские учения, которые изначально создавались в качестве средств и способов научного социально-гуманитарного познания.

В учениях Виндельбанда и Риккерта неоспоримо то, что философия значима для социально-гуманитарных наук в своём аксиологическом качестве. В социокультурной, человеческой реальности ценности являются идеальным определяющим фактором течения, значения, смысла событий и потому философское постижение природы ценностей с их функцией идеальной детерминации исторических событий является необходимым аспектом адекватного научного познания этой реальности. Но именно аспектом. Потому что постижение ценностного плана человеческой реальности как задача, исчерпывающая предмет, – это задача философии (или, если речь идёт о её решении образными средствами – задача искусства). Но не науки, ибо научное познание предполагает подчинение любых задач, в том числе – аксиологических, задаче раскрытия законов (закономерностей,

тенденций) изучаемой реальности. О чём, кстати, по «принципу от противного» свидетельствует и попытка, предпринятая Виндельбандом и Риккертом, противопоставить социально-гуманитарные науки как описательные («идиографические») и индивидуализирующие наукам естественным как открывающим законосообразность реальности («номотетические» и «генерализующие» науки), ибо она иррационализирует социально-гуманитарные науки: индивидуальное, вырванное из законосообразной связи, непостижимо. Спасти положение от откровенно иррационалистической позиции удаётся лишь за счёт непоследовательности, состоящей в отступлении от отмеченного противопоставления наук о культуре и наук о природе. Или сами ценности, определяющие события человеческой истории, ранжируются определённым образом (что окольным путём отменяет представление об абсолютной изолированности индивидуального от некоей законосообразной связи), или признаётся, что обе методологические ориентации, и генерализующая, и индивидуализирующая, применяются в обеих названных группах наук.

Последний тезис особенно показателен. Если каждая из двух методологических ориентаций действительна и для естественных, и для социально-гуманитарных наук, то почему нужно думать, что они действительны для каждой из этих групп наук только порознь, а не в единстве? На самом деле, в научно-исследовательской практике и естественных и социально-гуманитарных наук описательная (она же – индивидуализирующая) и номотетическая (она же – генерализующая) методологические ориентации действуют обычно не иначе, чем в единстве. Описательная ориентация представляет собой способ сбора фактов, относящихся к изучаемому предмету, а номотетическая – способ выявления законосообразных связей данных фактов. Иначе сказать, первая ориентация есть способ формирования эмпирического базиса, вторая – способ построения на данном базисе научной гипотезы, претендующей на статус теории. Первая ориентация без второй не имеет смысла, вторую ориентацию без первой невозможно реализовать. Если бы неокантианская трактовка специфики социально-гуманитарных наук включала признание этой достаточно очевидной взаимосвязи выделяемых в её рамках методологических ориентаций, то обнаруживало бы эту специфику не в искусственном противопоставлении данных методологических ориентаций, а, оставаясь в кругу собственных концептуализаций, должна была бы указывать только на то, что в своей исследовательской практике социально-гуманитарные науки, в отличие от естественных наук, должны учитывать также ценностную детерминацию событий. Но в пределе ценности – категории философские. Это значит, что методология социально-гуманитарных наук должна определённым образом включать философский метод исследования, каковым является метод диалектики. Это включение возможно лишь путём подчинения диалектического метода решению задач научного социально-гуманитарного исследования и соответствующей

модификации метода диалектики. В рассмотренных нами философских учениях представлены три варианта применения диалектического метода к решению задач научного социально-гуманитарного познания: в классическом марксизме – метод восхождения от абстрактного к конкретному, в структурной антропологии К. Леви-Строса – структурная диалектика, в философской герменевтике Х.-Г. Гадамера – герменевтическая диалектика.

Структурная диалектика Леви-Строса представляет собой метод, который основатель структурной антропологии предлагал социально-гуманитарным дисциплинам в качестве метода, который наконец-то, как он надеялся, позволит им стать «настоящими» науками, подобно естественным наукам. То есть, здесь речь идёт не о реально существующих социально-гуманитарных науках, а о тех, которые будто бы ещё только должны будут появиться под воздействием идей структурной антропологии. К тому же здесь предполагается, что по своей природе социально-гуманитарные науки как науки (каковыми социально-гуманитарные дисциплины станут после предлагаемой «реформы») не обладают спецификой относительно естественных наук. Но социально-гуманитарные познавательные дисциплины становятся науками и развиваются в качестве наук не благодаря предлагаемым отдельным «реформам», а спонтанно и, так сказать, *en masse*. Сейчас уже вполне очевидно, что они в целом не двинулись путём, предложенным Леви-Стросом, и что в своём развитии они сохраняют существенную специфику сравнительно с естественными науками. Структурная антропология, конечно, оказала и продолжает оказывать заметное влияние на состояние социально-гуманитарных наук, но это влияние и не тотальное, и не исключительное. Что касается структурной диалектики, то она состоялась не в качестве общезначимого для социально-гуманитарного познания метода, а в качестве одного из возможных научно-философских подходов в социально-гуманитарных науках, применяемых по традиции, идущей от Леви-Строса, в изучении, главным образом, таких явлений и институций первобытности как системы родства, ритуал, мифологическое сознание и др.

Герменевтическая диалектика Гадамера является, конечно, вопреки его антиметодологической установке, именно методом, но при этом она, как и структурная диалектика Леви-Строса, не обладает общей значимостью для научного социально-гуманитарного познания. Это также один из возможных научно-философских подходов, применимость которого ограничивается таким предметом как тексты. Правда, Гадамер и некоторые другие авторы, герменевты и семиотики, чуть ли не весь мир склонны отождествлять или с «текстом», или с «языком», или со «знаком» или с «символом» и т.п. Однако мир всё-таки не текст, а то, что тем или иным образом отражается в тексте посредством языков, знаков, символов. К тому же кроме научно-философского герменевтического подхода тексты являются предметом исследования с помощью собственно научной герменевтической методологии. Но надо отметить и то, что в философско-герменевтическом

учении Гадамера акцентируются некоторые важные моменты общезначимого для социально-гуманитарного познания научно-философского метода, на которые мы ещё обратим внимание чуть ниже.

Общезначимым для социально-гуманитарных наук является применённый Марксом в исследовании капитала метод восхождения от абстрактного к конкретному (подробнее о методе, как он представлен самим К. Марксом, см. выше, в главе 2).

Правильность этого утверждения может казаться не очевидной, поскольку практика социально-гуманитарных исследований даёт относительно не много примеров использования данного метода.

Однако, прежде всего, надо иметь в виду, что в общем массиве публикуемых научных работ преобладающая их часть посвящена решению частных задач, не предполагающих необходимость обобщений, теоретически отображающих предмет как целое. Соответственно, метод восхождения от абстрактного к конкретному остаётся просто не востребованным в таких исследованиях по причине превышения их методологических запросов. Однако то обстоятельство, что такие исследования составляют преобладающую часть общего массива исследований, не следует расценивать как свидетельство незначительности роли методологии, направленной, как метод восхождения от абстрактного к конкретному, на исследование предметов, взятых как целое. Предназначение исследований, решающих частные задачи, с точки зрения развития научного познания в том и состоит, что они, собирая факты, относящиеся к исследуемому предмету, и проводя их первоначальную обработку, обеспечивают материалом исследования предмета как целого. Но именно последний разряд научных трудов, составляющий незначительную часть всего их массива, определяет состояние социально-гуманитарных наук.

Затем надо учесть и то, что только в некоторых из научных трудов, ставящих целью исследование предмета как целого, метод восхождения от абстрактного к конкретному называется собственным именем. (См., например: Гречихин А.А. *Общая библиография: Учебник для вузов*. М.: Изд-во МГУП, 2000; Давыдов В.В. *Теория развивающего обучения*. М.: ИНТОР. 1996; Ковальченко И.Д. *Методы исторического исследования*. М.: Наука. 1987; Городецкий Б.Ю. *Актуальные проблемы прикладной лингвистики // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 12. Прикладная лингвистика. Сб. трудов*. М.: Радуга. 1983. С. 5 – 22; Федосов В.А. [Fedoszov V.A.] *Соответствия в значении главных терминов русского и венгерского народного языкознания // Slavica tergestina*. 1997. № 5. 378 – 385; Сырых В.М. *Логические основания общей теории права: В 2 т. Т. 1: Элементный состав*. М.: Юридический Дом «Юстицинформ». 2001; Щедровицкий Г.П. *К характеристике основных направлений исследования знака в логике, психологии и языкознании // Избранные труды*. М.: Школа культурной политики, 1995. С. 515 – 539; Петровский А.В., Ярошевский М.Г. *Основы теоретической психологии. Учебное пособие*. М. 1998; и др.).

В других случаях, когда предпочтительнее было бы обозначать

фактически используемый метод как метод восхождения от абстрактного к конкретному, авторы соответствующих работ называют его диалектическим методом (см., например: Петрушев В. А. Проблемы методологии общей теории права // *Академический юридический журнал*. 2001. N 3 (5). Статья выставлена в Интернете, режим доступа: <http://www.advo.irk.ru/83-problemy-metodologii-obshhej-teorii-prava.html>). Заметим, что использование термина «диалектический метод» («метод диалектики») в подобных случаях, в общем, не корректно. Диалектический метод – это метод собственно философский. От любого научного метода диалектический метод принципиально отличается тем, что посредством него исследуется не эмпирически данный мир, а мир, лежащий за пределами эмпирической данности, и, соответственно, диалектический метод реализуется главным образом не посредством понятий, отображающих чувственно данный мир, а посредством категорий – понятий, отображающих мир в его вселенской размерности. Чтобы диалектический метод оказался инструментом, способным выступить в качестве метода исследования окружающего, чувственно доступного мира, он должен быть существенно модифицирован. Метод восхождения от абстрактного к конкретному и является таким существенно модифицированным методом диалектики. Конечно, по большому счёту, важно не то, каким термином обозначается рассматриваемый нами метод, а то, что он используется на деле. И всё-таки в случае применения метода, фактически реализующего восхождение от абстрактного к конкретному, предпочтительным было бы его точное именование, потому что имеется пример образцового применения данного метода под «именем» именно метода восхождения – применение К. Марксом в исследовании капитала.

Имеются примеры того, когда основополагающим для того или другого научного труда называется метод, название которого даже не намекает на метод восхождения от абстрактного к конкретному, хотя, по существу, реализуется как раз метод восхождения. (См., например: Блок М. Апология истории..., где основополагающим методом исторического исследования назван критический метод, а на деле метод, реализуемый в качестве основного, равнозначен методу восхождения; то же относится к работе, в которой основной метод назван дискурс-анализом, см.: Фэрклоу Н. Диалектика дискурса // Интернет, режим доступа: <http://www.ling.lancs.ac.uk/staff/norman/2001a.doc> Справедливость данной квалификации будет, надеемся, подтверждена ниже).

Наконец надо отметить, что в некоторых случаях фактически применяемый метод восхождения от абстрактному к конкретному вовсе никак не обозначается – ни собственным, ни «чужим» именем, что, впрочем, может относиться и к другим фактически применяемым методам. Вообще, это типичная для науки ситуация: для учёного-исследователя зачастую важнее не отчёт о том, *как* (с помощью какого метода) он приходит к определённым выводам о предмете, а о том, *что* собой предмет представляет. Что касается метода восхождения, то его анонимность может

иметь место в ситуациях, когда в исследовании применяется совокупность различных методов. Ведь во всяком исследовании, ставящем целью изучение предмета как целого, применяется совокупность тех или иных методологических подходов (например: формационный, цивилизационный, системный, синергетический и др.) и методов (индуктивный, дедуктивный, сравнительно-исторический и др.). Однако при этом сама комбинация методов может быть такой, что в действительности она реализует именно метод восхождения от абстрактного к конкретному. (Примером, на наш взгляд, может служить работа: Бродель Ф. Грамматика цивилизаций... О том, что в данной работе основной метод – метод восхождения, должно разъясниться ниже).

Первым признаком того, что в научных трудах, в которых основной метод назван иначе, чем «именем» «метод восхождения от абстрактного к конкретному», или вовсе никак не назван, фактически реализуется метод восхождения, является то, что характер исследования передаётся с помощью термина «диалектика» (см., например: Блок М. Апология истории... С. 63; Бродель Ф. Грамматика цивилизаций... С. 31; Фэрклоу Н. Диалектика дискурса). Но собственно содержательный план применения метода восхождения от абстрактного к конкретному, независимо от того под каким именем данный метод выступает или он не называется вовсе, обнаруживается тогда, когда отображение предмета как целого, обладающего определёнными закономерностями или тенденциями воспроизводства и изменения, начинается с выделения «клеточки» – эмпирического явления, содержащего стороны, находящиеся в отношениях единства и борьбы противоположностей.

Обратившись к уже приведённым и некоторым другим примерам трудов, относящихся к различным социально-гуманитарным наукам, увидим, что они следуют именно логике метода восхождения. Здесь мы видим следующие примеры абстрактных понятий о явлениях-«клеточках», с которых начинается исследовательское восхождение к конкретному – теоретическому отображению предмета как целого. В исторической науке: понятия сходства и различия, сходства подтверждающего и сходства опровергающего в источниках при воспроизведении подлинных свидетельств об историческом событии и «подлинной картины» событий (Блок М.... С. 64, 66 и др.); понятия быстротекущего времени и больших длительностей исторического процесса в исследовании цивилизаций (Бродель Ф. ... С. 31 и др.; он же: История и общественные науки. Историческая длительность // Философия и методология науки. М.: Изд-во «Прогресс». С.115 – 142); понятия части и целого применительно к национально-государственным образованиям в теоретической реконструкции «синтетических совокупностей исторической жизни» – конкретных государств и наций (*Шидер Т. Возможности и границы сравнительных методов в исторических науках. Две единые формы индивидуализирующего сравнения // Философия и методология науки... С.157 и др.*). В языкознании: разновидности понятия «слово» такие, как слово-дело и слово-речь, слово-диалог и слово-монолог, слово-высказывание и слово-знак в

воспроизведении существа народного языка (Федосов В.А. ... С. 384 и др.); применительно к языковым явлениям понятия абстрактного и конкретного языка при отображении языкового изменения (Э. Косериу. Синхрония, диахрония и история. Пер. с исп. И. А. Мельчука // Новое в лингвистике. Вып. 3. Сост., ред., вступ. ст. В.А. Звегинцева. М.: Изд-во ин. лит. 1963. С. 143 – 346). В правоведении: юридические категории поощрения и наказания в построении «органической понятийной системы общей теории права» (Нырков В.В. Поощрение и наказание как парные юридические категории. Саратов: Изд-во Саратовской гос. академии права. 2006. С. 34 – 44, 89 – 135 и др.). В психологии: понятия таких психических явлений как образ и сознание, мотив и ценность, переживание и чувство, действие и деятельность, взаимоотношения и общение, Я и личность, ситуация и персонификация при теоретическом воспроизведении психики как целостного образования (Петровский А.В., Ярошевский М.Г. Основы теоретической психологии... С. 16). В семиотике: абстрактные понятия знаковых явлений в виде описаний знаковых текстов и самих знаковых текстов при решении задачи определения основных направлений исследования знака в логике, психологии и языкознании (Щедровицкий Г.П. ... С. 515 – 539). В библиографоведении: такие понятия, относящиеся к информационному процессу, как документ и потребитель информации, используемые при отображении библиографического массива библиотечных каталогов (Коршунов О.П. Библиография: теория, методология, методика. М.: Книга. 1986. С. 165 – 221). В дискурс-анализе: отношения между понятиями дискурса и других элементов социальных практик (деятельность, субъекты и их социальные отношения, инструменты, объекты, время и место, формы сознания, ценности) в отображении роли языка в трансформациях «нового капитализма» (Фэрклоу Н. ...).

Таким образом, как должно быть видно, метод восхождения от абстрактного к конкретному не просто нормативный, заданный его образцовым применением в «Капитале» Маркса, но и реально работающий в социально-гуманитарных науках метод. Вместе с тем надо признать, что остаётся, в общем, справедливым высказанное ещё в 80-х гг. прошлого века мнение, что для эффективного применения метода восхождения необходимо, чтобы социально-гуманитарное познание достигло достаточно высокого уровня развития. «К сожалению, многие области исторических знаний (это относится и к большинству других областей социально-гуманитарного знания – В. М.) ещё не доведены до соответствующего уровня. Этим в большой мере объясняется то, что этот метод пока ещё не получил широкого распространения в исторических исследованиях (и других социально-гуманитарных исследованиях – В. М.)». (Ковальченко И.Д. ... С. 162). В контексте сказанного можно сделать вывод, что практику применения метода восхождения от абстрактного к конкретному следует рассматривать как тест на научную зрелость социально-гуманитарных дисциплин и связывать с практикой его применения перспективы их дальнейшего развития.

При этом мы решительно не можем согласиться с тем, что метод восхождения от абстрактному к конкретному будто бы «не только можно, но и непременно нужно рассматривать как универсальный метод мышления в науке вообще, т.е. как всеобщую форму (способ) развития понятий, а вовсе не только и не столько как специфический приём, специально приспособленный к нуждам разработки теории прибавочной стоимости». (Ильенков Э.В. Диалектика капитала К. Маркса // Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991. С. 293). Метод восхождения от абстрактного к конкретному, конечно, не «специфический приём» исследования только капитала, а метод, пригодный для применения и применяемый в более широкой области. Однако всё-таки – ни в коем случае не в «науке вообще», а именно в социально-гуманитарных науках. Настаивая, что метод восхождения от абстрактному к конкретному значим не для «науки вообще», а для социально-гуманитарных наук, мы имеем в виду не только то, что и сам Маркс, говоря в контексте раскрытия содержания данного метода о «поступательном движении экономических категорий», отмечает, что оно совершается так же, «как вообще во всякой исторической, социальной науке», т.е. указывает на его применимость конкретно в социально-гуманитарных науках. (Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. Часть первая // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Изд. Второе. Т. 46, ч. I. М.: Издательство политической литературы, 1968. С. 43). Мы имеем в виду также существо дела.

Метод восхождения от абстрактному к конкретному, являясь в начальной фазе, как это предполагается и методологией естественных наук, образованием эмпирического базиса путём фиксации и индуктивного обобщения чувственно данных характеристик изучаемого предмета как чувственным же образом представляемого целого, вместе с тем, в отличие от методологии научного естествознания, уже на этой стадии требует, чтобы среди фактов выявлялись такие, которые представляют собой явление, обладающее противоречивым единством противоположных сторон, вследствие чего оно, первоначально предположительно, способно выступать в качестве системообразующего элемента и отношения, «клеточки» – абстрактно-общего представления исследуемого предмета. Этого вовсе не требует естественнонаучная методология, больше того – это не соотносится с её нормами, поскольку «клеточка» для того и выявляется, чтобы данная абстракция могла играть центральную роль на собственно теоретическом уровне, т.е. в фазе понятийного диалектически развёртывающегося восхождения от абстрактного – от понятий, отображающих отдельные аспекты предмета, к конкретному – к понятийно воспроизведённой целостности предмета с его закономерностями (тенденциями) изменениями. Но так как речь идёт о научно-философском методе, методе диалектики, модифицированном как целое для целей научного исследования, предмет с его закономерными изменениями теоретически воспроизводится не просто как существующий в определённых координатах окружающего (чувственно

доступного) мира, а в горизонте мира в целом. Поэтому метод восхождения от абстрактного к конкретному не позволяет верифицировать результаты исследования «здесь и сейчас», в данный или определённый момент времени и в однозначно определённых условиях. Между тем, в рамках естественнонаучной методологии это является обязательным («стандартным») требованием.

К методу восхождения от абстрактного к конкретному относится та особенность, которую Х.-Г. Гадамер выявляет при сопоставлении герменевтической диалектики и диалектического метода как такового. Диалектический метод, будучи собственно философским методом, работает посредством понятий, имеющих вселенскую размерность, и потому создаваемая с его помощью теоретическая картина является попыткой постичь завершённую истину о мире в целом. Герменевтическая диалектика, поскольку это диалектика, также уводит в перспективу мира в целом, но поскольку герменевтика нацелена на выявление истины о конечной ситуации, отражая её в понятиях, имеющих размерность окружающего мира, постольку теоретическое отражение этой ситуации ставит её в понятийно неопределённую бесконечную перспективу мира в целом. Сказанное справедливо и в отношении метода восхождения от абстрактного к конкретному. Так, Марксово исследование капитала, в котором применяется метод восхождения, раскрывает закономерности капитализма, предполагающие необходимость становления коммунистической формации, но при этом теоретическая картина коммунизма лежит в перспективе неопределённого бесконечного будущего.

Проблематичность результатов теоретизирования имеет место как в случае применения собственно философского диалектического метода, так и в случае использования научно-философского метода восхождения. Но это проблематичность разного типа. В случае теории, создаваемой с помощью диалектического метода, по той причине, что её предмет целиком лежит в измерении мира в целом, также и истинность такой теории в целом является принципиально проблематичной. В случае теории, создаваемой с помощью метода восхождения от абстрактного к конкретному, её истинность проблематична вследствие того, что исследуемый предмет ставится в горизонт неопределённой бесконечности мира. Но поскольку пределом знания о предмете является его, предмета, переход в иное качественное состояние, постольку этот предел позволяет иметь дело с данным предметом как конечной реальностью, истина о которой в принципе возможна. Из того, что предел иного качественного состояния данного предмета лежит в неопределённой перспективе, которая определится лишь тогда, когда этот предмет, перейдя в это иное качественное состояние, будет развиваться на этой новой основе, не следует, что невозможно достоверное истинное знание о нём как он существует в данном качестве, в качестве предмета окружающего мира. И достоверное знание о нём возможно как раз благодаря тому, что постижим предел, который ограничивает его существование в

данном определённом качестве.

Но верно и то, что удостоверение фактами предполагаемой истинности социально-гуманитарных теорий является тем местом, в котором сходятся напряжения синкретически-неорганично соединяемых видов познания – научного и философского, и потому местом, в котором особенно уязвим стандарт научности в социально-гуманитарном познании.

В отличие от естествознания, в котором истинность теорий должна подтверждаться при определённых, всегда, в принципе, достижимых условиях фактами наблюдений и экспериментов в любой момент времени, в социально-гуманитарных науках это невозможно. Выше в главе, посвящённой трактовке специфики социального познания в классическом марксизме, мы отметили, что верификации теории капитала, которую К. Маркс создаёт, применяя метод восхождения от абстрактного к конкретному, по необходимости остаются проблематичными на протяжении исторически длительного периода, поскольку следствия теории, способные стать эмпирическим подтверждением теории, имеют футурологический характер. В естественных науках процедура подтверждения теории следствиями путём сравнения их с фактами, по сути, отменяет значение фактора времени, делая его обратимым, поскольку следствия и факты должны поддаваться сличению в любой, неважно какой, момент времени, благодаря чему и обеспечивается интерсубъективная воспроизводимость процедуры верификации, призванная свидетельствовать об объективной истинности теории. В социально-гуманитарных науках время является существенным условием возможности верификации теории, здесь оно предстаёт как действительное, исторически необратимое время. Возможность подтверждения теории фактами становится реальной лишь в ходе направленной в будущее исторической практики, события которой, между тем, однократны и неповторимы. Направленность протекания исторических событий реализуется лишь в форме закономерности или тенденции, т.е. не иначе чем через отклонения и откаты назад, которые вследствие необратимости истории правильней назвать зигзагами. Поэтому те или иные отдельные события, отклоняющиеся от магистральной направленности течения всей их совокупности, могут представляться противоречащими предсказаниям теории и, тем самым, опровергающими её. Состоятельные теории социально-гуманитарных наук должны обладать внутренней способностью объяснения отклонений и зигзагов именно как формы течения событий к предсказываемому новому качественному состоянию исследуемого объекта. Но в любом случае, вплоть до полного достижения нового качественного состояния исследуемого объекта сохраняется проблематичность подтверждаемой теории. Распознать меру реального утверждения этого нового состояния на определённом этапе развёртывания исторической практики – сложная задача. Как давно подмечено в библейском повествовании: «не придёт Царствие Божие приметным образом, и не скажут: вот, оно здесь, или: вот, там» (Евангелие от Луки, 17, 20 – 21). Если же говорить о научной социально-гуманитарной

теории, то решение задачи состоит в необходимости её конкретизации в ходе исторической практики. Данные исторической практики при всех сложностях их применения в процедуре верификации, в конечном счёте, – основной и самый надёжный критерий истинности, а, значит, и научности социально-гуманитарных теорий.

Сказанное о футурологическом плане социально-гуманитарных теорий как плане, благодаря которому оказывается возможной их верификация данными исторической практики, относится, по нашему убеждению, ко всем гуманитарным наукам. Конечно, невозможно показать обоснованность данного утверждения применительно к каждой отдельной науке из всей их совокупности – это под силу лишь сообществу исследователей. Но, думается, достаточно показательным для его обоснования было бы обращение к истории как специальной научной дисциплине. В отличие от политэкономии или, если сказать иначе, «теоретической экономики», имеющей такое важнейшее условие применимости в ней метода восхождения от абстрактного к конкретному как футурологическая цель, история вроде бы культивирует, как никакая другая социально-гуманитарная дисциплина, ретроспективное познание. Но именно потому-то обращение к истории как специальной науке в нашем случае и имеет принципиальное значение.

То, что историческая наука, не замкнута исключительно на изучении объекта, находящегося в прошлом, следует, в частности, из рассмотренной нами выше трактовки условия понимания текстов Х.-Г. Гадамером. Гадамер показал, что понимание и истолкование текста возможно только благодаря тому, что толкователь всегда смотрит на представленный в языковой форме смысл текста из ситуации своего времени, соотнося её с ситуацией прошлого, в которой находится автор текста. Но для этого он должен понимать ситуацию настоящего. Один из основателей особенно влиятельной в современной исторической науке школы «Анналы» М. Блок рассматривает задачи понимания прошлого и настоящего как взаимно дополнительные (Блок М. ... С. 25 – 39). Это, в свою очередь, значит, что на деле в исторических исследованиях явно или неявно в качестве предельной осуществляется футурологическая цель. Ведь историческая наука направляется попыткой извлечения из прошлого уроков, важных для настоящего, что предполагает возможность построения и обоснования вероятных (обладающих достоверностью) сценариев будущего. Конечно, в истории как науке имеются присущие ей как таковой внутринаучные критерии достоверности получаемого знания. Так, верификация исторических концепций происходит благодаря предсказанию и последующей проверке существования неизвестных прежде источников (текстов и иных артефактов), в которых содержатся отражения фактов, подтверждающих данную концепцию. Но достоверность особенно значимых для общества исторических концепций, как в той же политэкономии, подтверждается исторической практикой. Не случайно в исторической науке принято различать оправданные временем и, напротив, устаревшие

концепции и целые историографические направления.

Справедливость сказанного к настоящему времени становится довольно очевидной из того, что в исторической науке оформляется направление исследований, которое назвали *теоретической историей*. Теоретическая история есть ни что иное как, не в последнюю очередь, экспликация и специальная проработка футурологической интенции исторической науки подобно тому, как это имеет место в политэкономии – теоретической экономике. Например, Г.Г. Малинецкий, предлагающий применять в теоретической истории, в частности, синергетический подход, считает, что целью теоретической истории «является поиск исторических альтернатив, выявление наиболее вероятных сценариев исторического процесса и поиск бифуркаций, в которых принимаемые решения могут определить ход процессов на десятилетия или на века вперёд» (Малинецкий Г.Г. Теоретическая история, синергетика и будущее России // http://www.keldysh.ru/departments/dpt_17/gmalin/tist.html). (О теоретической истории и о её предсказательной цели подробнее см.: Розов Н.С., Вертгейм Ю.Б., Сизенцев Т.С. Разработка и апробация метода теоретической истории (под ред. Н.С. Розова). Новосибирск. 2001).

Социально-гуманитарные науки, философия, идеология. Метод восхождения от абстрактного к конкретному способен обеспечивать достоверное социально-гуманитарное познание ещё потому, что способен выполнять функцию преодоления идеологии.

Идеология (в смысле К. Маркса – классовая идеология) является теоретическим оправданием существующего социального строя классового неравенства и эксплуатации. Объективным основанием идеологии являются *превращённые формы* или в несколько ином ракурсе – *формы отчуждения* (К. Маркс) практической деятельности и опосредствующего практическую деятельность сознания субъектов социальных отношений, благодаря которым социальная система воспроизводится таким образом, что её функционирование снимает собой развитие, оставляя систему в пределах одного и того же качества. В виде превращённых формы деятельности и сознания выступают постольку, поскольку их направленность на воспроизводство наличного состояния общества осуществляется как естественная, само собой разумеющаяся цель, в то время как в действительности «естественным» для природы человека является выход за пределы всякого наличного состояния, а для человеческой истории всякое данное состояние общества является – «естественным» образом – преходящим этапом его развития. Превращённая форма деятельности и сознания предстаёт в результате как форма отчуждения – превращения человека из субъекта в объект общественных отношений, а воспроизводимые им отношения из объекта его деятельности и сознания – в самостоятельно воспроизводящийся субъект социального существования. «Такова, например, капитализированная стоимость в системе буржуазной экономики, обнаруживающая «способность» к самовозрастанию. Это – типичный случай

иррациональной превращённой формы (и формы отчуждения – В. М.), когда вещь наделяется свойствами общественных отношений и эти свойства выступают вне связи с человеческой деятельностью, то есть вполне натуралистически. Если подобная объективная видимость разрешается в системе связей, восстанавливаемых и прослеживаемых методом восхождения от абстрактного к конкретному, то мы имеем дело с содержательным исследованием превращённой формы (и формы отчуждения – В. М.), выводящим их как необходимую форму «...проявления существенных отношений» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 547) в условиях, когда последние накладываются одно на другое и подвергаются искажению». (Мамардашвили М.К. Превращенные формы. О необходимости иррациональных выражений // Интернет, сайт «Библиотека RIN.RU». Режим доступа: <http://lib.rin.ru/doc/i/194691p1.html>).

Теоретическая апология строя социально-классового неравенства может выступать и выступает, на наш взгляд, в двух основных разновидностях. Одна из них –наивная теоретическая убежденность в том, что более совершенное общественное устройство, чем наличное, невозможно представить. Вторая разновидность сводит концы с концами в своей теоретической конструкции, жертвуя непорочностью теоретической совести.

Первая разновидность классово-апологетической теории возможна, прежде всего, в социально-гуманитарных теориях сугубо эмпирического толка. Действительно, если в объективно существующих условиях господства превращённых форм и форм отчуждения иметь дело в теоретических занятиях только с фактами, с эмпирической данностью, то горизонт необходимости и возможности качественно нового состояния общества окажется закрытым его наличным состоянием, которое уже в силу непредставимости альтернативы должно представляться единственно возможным и, значит, вполне удовлетворительным. Возможна с искренней убежденностью проводимая классово-апологетическая позиция и в такой теории, которая основана на позитивизме, как это имеет место в учении О. Конта, поскольку оно претендует на «избавление» философии от метафизики и на сведение философии к осмыслению исключительно эмпирически данных явлений (см. гл. 1).

Вторая разновидность теоретической защиты существующих порядков социально-классового неравенства потому вынуждена допускать сделку с теоретической совестью, что, претендуя на то, чтобы апологетическая теория имела научный характер, стремится вместе с тем к союзу с (не позитивистски понимаемой) философией. Но если социально-гуманитарная научная теория содержит в себе тем или иным образом философский смысл, то этот смысл с необходимостью ставит теоретическую картину существующего общественного строя в горизонт, лежащий за пределами его, этого строя, эмпирической данности. Уже тем самым должны бы обнаруживаться несоответствие данного социального строя в силу его классовости природе человека и его исторически преходящий характер. Не замечать это

социальный исследователь, ориентированный на обоснование своей теоретической позиции не только собственно научными, но и философскими аргументами, может лишь преднамеренно поступающий научно-философской последовательностью.

Примерами такой теоретической позиции являются, в частности, рассмотренные нами учения В. Дильтея, В. Виндельбанда и Г. Риккерта, но особенно – М. Вебера. Напомним, что для М. Вебера К. Маркс – «слишком метафизически ориентированный мыслитель». Имеется в виду, конечно, в первую очередь, футурология Маркса – учение о переходе от капиталистической к коммунистической формации общества. Но разве философское осмысление не только будущего общества, но и всякого вообще феномена, может быть «слишком метафизическим», т.е. «слишком философским»? Философское видение предмета может быть лишь последовательным или, как у Вебера, непоследовательным. Вебер, прокламирующий своими сочинениями философскую, а именно в духе неокантианской философии, обоснованность своей социологии, вместе с тем хотел бы именно в важнейшем, футурологическом аспекте быть «не слишком метафизическим», а опровергнуть марксизм сугубо эмпирическим путём. И на деле, как это происходит в случае его прогноза фатальной бюрократизации будущего социалистического общества, экстраполирует в будущее черты всё того же, эмпирически данного, буржуазного общества, провозглашая однако при этом приемлемость буржуазного строя и неприемлемость социализма. Отказ от последовательно философской позиции замыкает футурологическое теоретизирование Вебера в границах эмпирической данности, превращая это теоретизирование в квазифутурологию. Приверженец неокантианства, вроде бы «враждебного» позитивизму философского течения, фактически скатывается к позитивизму и к позитивистской апологии буржуазного строя.

Таким образом, не всякое включение философии в социально-гуманитарное теоретизирование имеет следствием деструкцию идеологического смысла теории. И даже, напротив, оно может уживаться, как у Вебера, с изощёренным оправданием интересов господствующего класса, в данном случае – буржуазии. И, тем не менее, только благодаря философской составляющей социально-гуманитарное научное познание обладает, в принципе, способностью к преодолению идеологического характера знаний о человеке и обществе, как мы это видели на примерах творчества К. Маркса и Ф. Энгельса, А. Шюца, К. Леви-Строса, Х.-Г. Гадамера. Наиболее полноценно и должным, отвечающим научной нормативности, образом включение философии в научно-познавательную методологию осуществлено, как должно быть ясно из предыдущего, К. Марксом в разработанном им методе восхождения от абстрактного к конкретному.

Условием способности социально-гуманитарных наук, благодаря включению философии в их методологический арсенал, к освобождению от идеологии является свободная воля исследователей, воля к познанию истины

об обществе, в котором они живут. Корни этой воли – в извечном стремлении человека к социальной справедливости. Но проявить волю к знанию истины о строе того общества, в котором живёшь, – значит иметь мужество стать неугодным власти господствующего класса.

Эвристическая роль искусства в социально-гуманитарных науках. Тема соотношения искусства и социально-гуманитарного познания, и соответственно того значения, которое искусство имеет для социально-гуманитарных наук затрагивается, как мы могли видеть, так или иначе в ряде философских концепций специфики этих наук.

Особенное внимание в этом плане привлекла историческая наука. Дело в том, что ещё в эпоху Возрождения и вплоть до XIX века история «обычно воспринималась как литературный жанр, ценный скорее в силу моральных и практических уроков, которые она позволяла извлекать из событий прошлого, чем в силу точности изображения этих событий». (Карр Д. История, художественная литература и человеческое время // Философия и общество. Научно-теоретический журнал. 2011. №1(61), с. 167). В XIX веке О. Конт провозгласил и его последователи поддержали проект превращения истории, как и вообще познания общества и человека, в науку по канонам научного естествознания. Но и внутри сообщества самих историков происходила переориентация на идеал научности. В результате, «сначала в Германии, история приобрела репутацию и признаки академической дисциплины, или *Wissenschaft*, оснащённой целым комплексом критических методов оценки источников и проверки их сведений. Великий Леопольд фон Ранке открыто отрёкся от старого лозунга *historia magistra vitae* («история – учительница жизни») и заявил, что задача истории – просто описывать прошлое *wie es eigentlich gewesen* – как оно было на самом деле». (Там же). Но было ли это осуществлением позитивистского проекта, шла ли и должна ли идти история как наука в сторону соответствия нормам научности в естествознании?

Неокантианство явилось реакцией на позитивистское и неопозитивистское видение существа истории как науки, репрезентирующей все «науки о духе».

Напомним, что В. Виндельбанд усматривает специфику исторической науки относительно научного естествознания, в частности, в её близости искусству. Надо отдать должное его теоретической смелости, ибо он не убоился упрека в ретроградности – в возврате к, так сказать, донаучному прошлому истории, состоявшему в её отождествлении с искусством, в то время, когда она, приобретая статус науки, как будто бы должна была как раз порвать с этим прошлым. Но Виндельбанд, в отличие от прежней наивной самоочевидности представлений об истории как искусстве, имеющем целью извлечение из прошлого моральных и практических уроков для настоящего, подводит под представление о близости истории и

искусства теоретическое основание. Он указывает на то, что поскольку предметом истории, как и вообще «наук о духе», является индивидуально-человеческое существование и отдельные самоценные события, постольку этот предмет, как и в искусстве, имеет эстетический характер и требует соответствующих средств познания.

Показательно, что именно в этом пункте Г. Риккерт, в основном очень лояльный по отношению к учению Виндельбанда, резко возражает ему. В этом, на наш взгляд, проявляется особая сложность проблемы роли искусства в социально-гуманитарных науках. Хотя, считает Риккерт, история обладает известным сходством с искусством, однако это не имеет существенного значения для исторической науки. Художественность образов людей и событий, создаваемых исторической наукой, принципиально – как подлинность от вымысла – отличается от «наглядных образов фантазии», являющихся средством познания в искусстве. К тому же художественно-образный строй научного исследования имеет для него вторичное значение, ибо историческая наука «превращает наглядный образ в понятие».

Как мы уже отмечали, положительное разрешение данного разногласия в рамках позиции неокантианства невозможно. Это так, поскольку неокантианское постулирование уникальности исторических событий, исключаящее их закономерную связь, является ложным основанием как для виндельбандовского утверждения о том, что в силу этого они имеют эстетический характер, так и для риккертовского утверждения, что история как наука превращает образ в понятие. С одной стороны, эстетический характер имеют не только уникальные события, а, с другой стороны, возможность превращения образа в понятие предполагает, что предмет отображения является не индивидуальным изолированным событием, а классом событий (ибо не возможно понятийное отображение единичного предмета, взятого в его единичности как таковой).

Отказавшись же от неокантианского абсолютизирования уникальности исторических событий, а предполагая, что они находятся в определённой законосообразной связи, есть, думается, основание предпочесть в решении вопроса о значении искусства для научного познания человеческой истории точку зрения Виндельбанда, а не Риккерта. О существенном значении искусства для исторического познания свидетельствует уже сама легко наблюдаемая близость истории и искусства, особенно очевидная в свете глубокой традиции понимания истории как искусства. И если Риккерт выставляет против этого такое возражение, что в истории как науке образный строй, роднящий её с искусством, превращается в понятийное отображение исторических событий, то это, на самом деле, говорит не против, а за тезис о существенном значении искусства для исторической науки. Прежде всего, надо подчеркнуть, как это имеет в виду и Виндельбанд, что историческая наука не может обойтись без образных средств, общих у

неё с искусством, выступая, следовательно, и сама по себе, внутри себя некоторым образом в качестве искусства. Но к этому надо добавить и такое соображение, которое не высказывает и едва ли подразумевает сам Виндельбанд. Не значит ли превращение образа в понятие в исторической науке то, что образ *стимулирует* образование соответствующего понятия?

И ещё. Как у Виндельбанда, так и у Риккерта остаётся не прояснённым при осмыслении специфики «наук о духе», идёт ли речь об их соотношении с искусством в качестве рядоположенных искусству, внешних друг другу форм познания или предполагается, что «науки о духе» внутренним образом, в самих себе содержат отношение науки и искусства. Ведь только в последнем случае мы могли бы вполне обоснованно утверждать, что искусство имеет существенное значение для социально-гуманитарного познания. Собственно, внутренний для социально-гуманитарных наук характер их связи с искусством и должен предполагаться примером истории как литературного жанра в её донаучном прошлом. Превращение истории в науку предполагает, что наука тем самым подчиняет себе искусство, которое, в свою очередь, оказывается не чуждым научному познанию.

Следовательно, вполне правомерно предположить, что содержащийся в научном социально-гуманитарном познании, снятый в нём, фермент искусства выполняет эвристическую функцию в социально-гуманитарных науках.

Выше мы отмечали также, что в рамках неокантианской мысли не прошёл мимо интересующей нас темы и М. Вебер. Но Вебер обозначает тему чрезмерно абстрактно: как вопрос о соотношении вообще науки и искусства. Он утверждает, что в науке особую роль, не меньшую, чем в искусстве, играет познавательная деятельность, сопряжённая с «вдохновением», с тем, что Платон называл «экстазом». (Вебер М. Наука как призвание и профессия // Вебер М. Избранные произведения. М.: «Прогресс», с. 710 – 712). Здесь собственно не столько раскрывается роль искусства в науке, сколько наука лишь сопоставляется с искусством как творческой деятельностью вне науки. Упоминание Вебером Платона при рассмотрении роли вдохновения-экстаза в искусстве и науке очень уместно, так как платоновское учение об экстатическом вдохновении (*μανία*) имеет, на наш взгляд, принципиальное значение для данной темы. Между тем, Платон раскрывает состояние экстатического вдохновения применительно именно к искусству и в качестве феномена собственно искусства рассматривает значение экстаза для рационального познания (у Платона, в первую очередь, для философии), притом, что рациональное познание – во всяком случае, философия – в плане метода само выступает как искусство, искусство особого рода. (Об этом позже ещё будем говорить особо). То есть, раскрывая значение вдохновения-экстаза, на наш взгляд, не правильно было бы ограничиваться только сопоставлением науки и искусства, необходимо

было бы исследовать их отношение в его значении для науки. При такой исследовательской установке различимы, прежде всего, два типа отношений между наукой и искусством: внешние, т.е. отношения между двумя самостоятельными формами познания, и внутренние, т.е. отношения между ними внутри самой науки. Искусство, индуцируя состояние экстатического вдохновения, способно и, так или иначе, выполняет эвристическую функцию, можно думать, по отношению к науке вообще. Но одно дело, когда отношения имеют внешний характер, а другое – когда они являются внутренними для науки. Нельзя не догадываться, что внешний характер имеют отношения естественных наук и искусства, в то время как в случае социально-гуманитарных наук эти отношения носят ещё и внутренний для них характер. Поэтому в естественных науках эвристическая функция искусства проявляется возможным, но не необходимым образом, а в социально-гуманитарных науках – необходимым образом, что и значит, что искусство для этих наук имеет существенное значение.

Концепции специфики социально-гуманитарных наук К. Леви-Строса и Х.-Г. Гадамера (правда, у Гадамера – только гуманитарных наук, поскольку социальные он не правомерно относит к одной группе с естественными науками) замечательны как раз тем, что искусство представляется в них в качестве существенного внутреннего аспекта этих наук.

В главе, посвящённой проблеме специфики социально-гуманитарных наук, как она решается Леви-Стросом, мы рассмотрели его представления и о роли искусства в социально-гуманитарном познании. Повторим, что общая для его эпистемологии посылка о мифологическом мышлении, алгоритмы познавательной деятельности которого будто бы действительно для научного познания, нельзя признать адекватной. Однако, не признавая данную посылку адекватной, надо видеть и то, что вопреки своему утверждению о том, что мифология является будто бы некой изначальной «наукой», на деле-то Леви-Строс осуществляет научное исследование мифологии. Не мифологическое сознание оказывается у него на деле обеспечивающим социально-гуманитарное познание методом научного исследования, а, напротив, социально-гуманитарный научно-философский метод, метод структурной диалектики, создаваемый Леви-Стросом, используется им для исследования мифологии. Другое дело, что прототип этого метода он усматривает – вероятно, не без оснований – уже в бессознательных алгоритмах мифологического мышления. Но не осознаваемые алгоритмы мышления, конечно, не есть метод, ведь метод – это именно сознательно конструируемый способ познавательной деятельности. И, очевидно, леви-стросовское представление о бриколаже как технике формирования сети метафор, стимулирующих и обеспечивающих материалом реализацию метода структурной диалектики, является хорошей моделью не только эвристической функции

мифопоэтического, но и всякого поэтического языка по отношению к социально-гуманитарной науке вообще, как бы не толковался при этом её основополагающий научно-философский метод. Ведь метафора – форма всякого поэтического, вообще словесно-языкового, искусства, а не только мифа.

Может быть, Леви-Стросу пришлось признать неудачу замысла придать строго научный характер социально-гуманитарному познанию, когда вопрос об эвристической роли искусства в этом познании он решил, в конце концов, не в пользу поэзии, составляющей сердцевину словесно-языковых, литературных жанров, а в пользу музыки – «языка», не переводимого в форму членораздельной речи, как раз потому, что он не обнаружил конкретного механизма эвристического действия музыки по отношению к социально-гуманитарному познанию, в отличие от действия поэзии посредством техники бриколажа.

Музыка способна стимулировать каким-то образом научное творчество. Но, скорее всего, это относится вообще к науке – как к естествознанию, так и к социально-гуманитарному познанию. А если это так, то это всё-таки внешнее (в указанном выше смысле) воздействие искусства на науку. Поэтому-то, на наш взгляд, концепция Леви-Строса в части, относящейся к раскрытию роли музыки в социально-гуманитарных науках, и выглядит неубедительной и надуманной, не говоря уже о том, что и сам он в этой части признаётся в научной неудаче и отчитывается в мистикоромантической настроенности своего труда.

Литературные жанры искусства – самый близкородственный социально-гуманитарному познанию род искусства. И эти жанры, и социально-гуманитарное научное познание, как в своё время философия, в отличие от естественнонаучного познания, происходят непосредственно из стихии обыденного мышления и естественного языка. Мышление и язык словесных жанров искусства возникают путём острашения (Шкловский В. Б. Искусство как приём // Шкловский В. Б. О теории прозы. - М.: Круг, 1925. С. 7 – 20) образов и концептов обыденного мышления и естественного языка, социально-гуманитарные науки – путём придания им теоретического характера (см. об этом выше, в главе, посвящённой концепции специфики социальных наук А. Шюца). Генетическая связь социально-гуманитарных наук, а также философии с художественной литературой не прерывается с течением времени; скорее, напротив, вновь и вновь обновляясь вместе с обновлением обыденного мышления, естественного языка и данных видов познания, воспроизводится во времени в обогащающемся виде. Не случайно к настоящему моменту сложилось интеллектуальное течение, «открывающее», что различия между, с одной стороны, социально-гуманитарными науками и философией, а, с другой стороны, – художественной литературой являются будто бы лишь условными. Конечно,

нельзя согласиться с отождествлением социально-гуманитарной науки и художественной литературы, философии и художественной литературы, ибо они используют различные познавательные средства и методы (см. критику упомянутой позиции: Карр Д. История, художественная литература и человеческое время // Философия и общество. Научно-теоретический журнал. 2011. №1(61), с. 160 – 179; Хабермас Ю. Об устранении жанрового различия между философией и литературой // Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Пер. с нем. М.: Издательство «Весь Мир», 2003, с. 194 – 222). Но, очевидно, представление о том, что социально-гуманитарные науки и философия, с одной стороны, и литературные жанры искусства – с другой, различаются только внешне, потому и оказывается возможным, что между сторонами существует глубокая связь.

В концепции Х.-Г. Гадамера гуманитарные науки не правомерно, как уже отмечалось, отделяются от социальных наук, каковые зачисляются в общий разряд с естественными науками. По настоящему же, всё, что он говорит о специфике гуманитарных наук, следовало бы распространить и на социальные науки. Так, в частности, в отличие от Леви-Строса Гадамер в своём философско-герменевтическом учении не отступает от проведения идеи о том, что связь искусства и гуманитарных наук осуществляется в среде языка и, конкретнее, – посредством литературных жанров искусства. Не видно, по каким причинам эта идея могла бы не относиться также к социальным наукам.

Гадамер, как мы могли видеть, решает задачу обнаружения того, в чём состоит связь («близость») искусства и (социально-)гуманитарных наук. Он показывает, что эвристические импульсы, идущие от языка и художественной литературы, в первую очередь от такого жанра как трагедия, с необходимостью востребуются научным гуманитарным познанием. Ибо язык – это общая среда существования искусства и философии, которая в качестве герменевтической диалектики выступает в функции специфического («жизненно-опытного») способа познания в (социально-)гуманитарных науках. А художественное литературное творчество предваряет и подготавливает философствование, поскольку, отображая эмпирически данное, «фактическое» человеческое существование, оно неявно предполагает в нём трансцендентный ему метафизический план человеческого бытия.

Гадамер убеждён, что искусство, при правильном понимании его природы, не противостоит, а способствует объективному установлению истины, требуемому научным познанием, так как искусство отображает объективно существующую реальность – реальность прекрасного. Отстаивая это убеждение, он критикует кантовскую теорию искусства. Выведение художественного творчества и восприятия произведений искусства из «способности суждения», являющейся, по Канту, априорной способностью

индивидуального субъекта, есть субъективизм. Учения о гении как исключительной личности, творящей произведения искусства, о «переживании» индивида как способе их восприятия – это следствия исходного субъективизма эстетики Канта, наложившей свой отпечаток на всё искусствознание XIX века. Гадамер, отстаивая объективный характер художественного творчества и художественных творений, указывает на то, что творцы создают произведения не исключительно индивидуальными усилиями, а с помощью «техники и навыков», выработанных «культурным коллективным творчеством». «Переживание» произведений искусства также не является исключительно субъективным актом, поскольку способность их понимания и смысл понимаемого имеют общечеловеческий характер.

В конечном счёте, как можно понять Гадамера, герменевтическая диалектика позволяет гуманитарным наукам постигать объективно-истинное положение дел в «фактической» реальности благодаря тому, что диалектическое познавательное движение направляется онтологически укоренённым прекрасным как таковым. Прекрасное как таковое освещает истинное положение в «фактической» реальности – прекрасной и безобразной. Искусство и есть та творческая деятельность, которая, являясь постижением прекрасного, позволяет гуманитарным наукам видеть положения дел в истинном ракурсе, познавать объективную истину об этих положениях дел.

Но толкование Гадамером истины прекрасного как самоданной истины-алетейя, по сути, устраняет необходимость специальных и напряжённых познавательных усилий субъекта познания. Отсюда та отмечавшаяся нами мистическая натянутость, искусственность в дурном смысле слова в раскрытии Гадамером перехода от некой метафизики света, приписываемой прекрасному, к метафизике прекрасного, выступающей в слове, к которой ведь и направляет герменевтическая диалектика, поскольку сама она совершается в среде языка и при посредстве словесно-языковых, литературных жанров искусства. Объективность прекрасного и истины о «фактическом» положении дел, постигаемой с помощью искусства как, так сказать, «науки» о прекрасном разлучается с субъективностью как усилиями субъекта познания, применяющего герменевтическую диалектику.

У классиков марксизма нет специальной проработки вопроса об эвристической роли искусства в социально-гуманитарных науках. Но их собственные научные труды, особенно труды К. Маркса, пронизаны художественностью. Этого нельзя не заметить, читая, например, такие работы Маркса как «Нищета философии» (1847 г.), «Классовая борьба во Франции с 1848 по 1850 г.» (1850 г.), «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта» (1852 г.), «Гражданская война во Франции» (1871г.), первый том «Капитала» (1861 г.).

О многом говорит то, что Маркс в юности увлечённо занимался литературным, в первую очередь – поэтическим, творчеством. И, подобно Платону, оставил это занятие ради занятий философией. (Юный Маркс сделал этот выбор в последние университетские семестры; см.: Генрих Маркс – Карлу Марксу, 3 февраля 1841 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 40, с. 619), а вскоре, после окончания университета, создание и развитие собственного философского учения сплелось у него с научными исследованиями). Можно думать, что ещё тогда, когда Маркс ещё не сделал выбор между поэзией, с одной стороны, и философией и наукой – с другой, он полагал, что поэзия находится во внутреннем родстве с философией и социально-гуманитарными науками. Например, из одного из писем к нему его отца Фридриха Маркса видно, что К. Маркс низко оценивал лекции по праву, которые он слушал в университете, именно из-за того, что в них не ощущалось художественного, поэтического начала (см: Генрих Маркс – Карлу Марксу в Бонн, Трир 18 – 29 ноября 1835 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 40, с. 600).

К сожалению, известны лишь отдельные работы, посвящённые художественной стороне исследовательской мысли К. Маркса – это работы о «Капитале» (см.: Нечкина М.В. Литературное оформление «Капитала» К. Маркса. М.: Партийное изд-во, 1932; Орлеанский А.И. Художественные образы в «Капитале» К. Маркса. М.: Изд-во политич. лит-ры, 1968). В этих работах отмечается забота Маркса о литературном стиле, образность, эмоциональная насыщенность «Капитала», рассматривается использование в «Капитале» художественных образов из различных литературных источников, особенно – из творений великих писателей и поэтов, среди которых наиболее часто встречается имя Шекспира. При этом не случайно авторы рассматривают исключительно первый том «Капитала», который Маркс сам отредактировал для печати, уделяя внимание, в том числе, аллюзиям и прямым отсылкам к художественным текстам и образам мировой литературы. Первый том является «удобным» предметом для изучения, поскольку авторы решают задачу показать, что Маркс художественной отделкой «Капитала» добивается выразительности текста в целях его популяризации и использования в качестве средства партийной и политической борьбы, причём предполагается, видимо, что художественная отделка является только «литературным оформлением» уже готового в теоретическом отношении текста труда Маркса. Во всяком случае, безотносительно к результатам отделки вопрос о художественном характере текста «Капитала» не рассматривается. Но если текст оказывается пригодным для художественной отделки, не следует ли предположить, что его художественность изначально, что художественное начало играет творческую роль в самом создании научно-философского труда К. Маркса?

Мы находим, по крайней мере, одно высказывание К. Маркса, подтверждающее высказанное предположение. Впрочем, это короткое высказывание стоит многих страниц. Итак, Маркс в письме Энгельсу говорит: «Какие бы ни были недостатки в моих сочинениях, у них есть то достоинство, что они представляют собой художественное целое; а этого можно достигнуть только при моем методе – не отдавать их в печать, пока они не будут лежать передо мной целиком. Этого не достичь методом Якоба Гримма, который вообще больше подходит для сочинений, не представляющих собой диалектически-расчлененного целого». (Маркс – Энгельсу в Манчестер [Лондон], 31 июля 1865 г. // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Изд. второе. М.: Изд-во полит. лит-ры, 1963. Т. 31. С. 111 – 112). Редакция издания собрания сочинений классиков марксизма даёт точный комментарий к этому высказыванию: «Маркс имеет в виду индуктивный сравнительно-исторический метод, широко примененный Я. Гриммом в области германистики. В «Капитале» Маркса индуктивный и дедуктивный методы подчинены диалектико-материалистическому методу. В своем исследовании, идя от конкретного к абстрактному, Маркс диалектически расчленяет целое капиталистического способа производства, а в своем изложении, идя от абстрактного к конкретному, воспроизводит это диалектически расчлененное целое во всем его конкретном единстве и многообразии». (Там же. С. 538, примеч. 156).

Как видно из цитированного высказывания К. Маркса, при создании своих научно-философских произведений он изначально руководствуется интуицией их содержания как художественного целого, так что в итоге они и должны приобретать характер художественного целого. И это, по Марксу, необходимо предполагается используемым им методом восхождения от абстрактного к конкретному. Те исследователи, которые, как упоминаемый Марксом Якоб Гримм, используют индуктивный метод или индуктивный метод в сочетании с дедуктивным, руководствуются, конечно, идеалом научного познания. Но только в той форме, в какой он сформировался в естествознании, не учитывая специфику социально-гуманитарного познания. В социально-гуманитарном познании методы индукции и дедукции должны быть, как у К. Маркса (что справедливо отмечается в комментарии редакции его сочинений), подчинены методу восхождения от абстрактного к конкретному – как частные моменты целому. Принимая позицию К. Маркса, предстающую из цитированного высказывания, надо признать, что в социально-гуманитарных науках, поскольку их центральным методом является метод восхождения от абстрактного к конкретному, искусство в его литературно-художественных жанрах представляет необходимую составляющую познания.

Поскольку ранее мы показали – надеемся, что это нам удалось в достаточной мере – на фактическом материале из исследовательской

практики социально-гуманитарных наук, что метод восхождения от абстрактного к конкретному действительно является основополагающим методом этих наук, постольку сейчас признание того, что искусство находится в необходимой связи с научным социально-гуманитарным познанием, как это предполагается только что обрисованной позицией Маркса, не нуждается в демонстрации на фактическом материале того, что это на самом деле имеет место в реальной исследовательской практике, – достаточно показать основательность идеи необходимой связи метода восхождения и искусства в собственно теоретическом плане.

Теоретическая основательность данной идеи проистекает из нераздельности диалектического метода и искусства, что было открыто ещё Платоном, завершавшим процесс формирования диалектического метода в античной философии и поистине впервые создавшим его во всей его цельности. В отличие от методов индукции и дедукции, тоже, как и метод восхождения, происходящих из диалектического метода, но являющихся только обособившимися частными аспектами метода диалектики, метод восхождения от абстрактного к конкретному представляет собой модификацию диалектического метода в целом. Поэтому понимание взаимоотношений метода восхождения от абстрактного к конкретному с искусством как видом познания существенно зависит от понимания взаимоотношений с искусством диалектического метода как такового, т.е. как метода собственно философии.

Согласно античным представлениям, искусство есть отображение прекрасного или подражание (в смысле др.-греч. *μιμησις*, *μίμησις* – подобие, воспроизведение, подражание) прекрасному, как оно явлено в окружающем, т.е. чувственно-доступном, человеческом и природном мире.

Пожалуй, наиболее радикальной альтернативой этому определению в эстетике позднейшего, более близкого нам времени является по видимости то понимание искусства, которое предполагается вводными формулировками Г.В.Ф. Гегеля в его курсе лекций по эстетике. Гегель начинает их так: «Эти лекции посвящены эстетике; её предметом является обширное царство прекрасного, точнее говоря, область искусства или, еще точнее, – художественного творчества». Настаивая на таком определении предмета эстетики, он уточняет: «... единственное выражение, отвечающее содержанию нашей науки, это – «философия искусства» или, еще более определённее, – «философия художественного творчества». (Гегель Г.В.Ф. Эстетика. В четырёх томах. Т.1. М.: Изд-во «Искусство», 1968. С. 7). В идущем же сразу вслед за вводной частью разделе лекций говорится: «Приняв указанное определение, мы тем самым сразу исключаем из нашего предмета прекрасное в природе». «Ибо красота искусства – аргументирует Гегель правомерность исключения природной красоты из предмета эстетики – является красотой, рожденной и возрожденной на почве духа, и насколько дух и произведения его выше природы и её явлений, настолько же

прекрасное в искусстве выше естественной красоты». (Там же. С. 8).

Таким определением предмета эстетики предполагается, что искусство является не отображением и мимесисом прекрасного в окружающем мире, а, так сказать, первотворчеством красоты. Тем самым должна исключаться и познавательная функция искусства. На самом деле Гегель в своих лекциях позицию исключения красоты природы из предмета эстетики не проводит последовательно. Ведь даже расценивая красоту в природе «ниже» одухотворённой красоты произведений искусства, в любом случае имеешь дело опять-таки с прекрасным. И Гегель на деле в своих лекциях занимается-таки рассмотрением темы красоты природы. Не исключает он и познавательной роли искусства. То есть, едва ли античное понимание искусства было на деле ниспровергнуто гегелевским эстетическим учением.

Тем не менее, не наводит ли гегелевская эстетика на актуальную для современной эстетики проблему: составляет ли познание само существо искусства? (См.: Панаиотиди Э.Г. Эстетический когнитивизм и проблема художественной истины / Обсерватория культуры: журнал-обозрение. 2010. №4. С. 13 – 18). Не правильно ли думать, что искусство, хотя бы и не исключая того, что оно есть форма познания (отображение или мимесис), но, в первую очередь, является творчеством первозданной, только самим произведениям искусства принадлежащей красоты? Нам представляется, что искусство по своей сути есть род познания, как это само собой разумелось творцами античной культуры, Платоном – в частности. Из познавательной сути искусства проистекают его функции. Особенно непосредственно и тесно связаны с искусством как познанием, что справедливо предполагали античные мыслители, этическая и катартическая (катарсис: др.-греч. κάθαρσις – возвышение, очищение, оздоровление) функции. Что же касается способности искусства творить будто бы не отображения прекрасного, явленного в окружающем мире, а только самому искусству присущую красоту, то это невозможно, поскольку красота как таковая не может быть первозданным человеческим творением, ибо она есть свойство бытия. Искусство создаёт прекрасные вещи или образы прекрасных вещей, в том числе – не встречающихся в природе, но создаёт оно вещи, а не свойство прекрасного; чтобы придать вещам или образам вещей свойство прекрасного искусство должно подражать прекрасному или отображать прекрасное в вещах, являющихся «произведениями» творческой силы мирового бытия. Конечно, творцы произведений искусства и сами являются бессознательными орудиями прекрасно-творческой потенции бытия. Но если бы они были только такими орудиями, то лишь иногда и ненароком создавали бы прекрасные вещи. Как существа человеческие творцы произведений искусства бессознательное творчество возвышают до сознательно осуществляемого путём отображения и подражания прекрасному в вещах, существующему объективно, независимо от них в окружающем мире. Это прекрасное в вещах окружающего мира некоторым

образом отсылает за пределы чувственно доступного мира – в область метафизического.

Таким образом, явления прекрасного в окружающем, человеческом и природном, мире составляют предмет постижения для искусства, прекрасное в мире в целом – предмет философии. Искусство само по себе входит в предмет эстетики, т.е. дисциплины, занимающейся познанием прекрасного, в качестве того, что представляет собой определённый способ постижения прекрасного, а вовсе не в качестве того, чем, по Гегелю, вообще исчерпывается предмет эстетики.

В соответствии с античной традицией Платон мыслит искусство, *téchne* как умение, искусность, мастерство, доведённые до совершенства, то есть как то, что мы могли бы назвать способностью действовать технически, технологически совершенным образом. Потому и древнегреческое слово *téchne*, *téchne* в европейских языках было положено в основу слов *техника* (русск.), *technica* (лат.), *technics* (англ.), *Technik* (нем.), *technique* (фр.) и др. Впрочем, и слова, которыми в европейских языках стали обозначать искусство, как мы его сейчас обычно понимаем – как специализированную, профессиональную деятельность по созданию прекрасных произведений, не имеющих утилитарного предназначения, тоже сохраняют в качестве второго после значения *искусство* значение *умение, мастерство, искусность*; см.: *искусство* (русск.), *ars* (лат.), *art* (англ., фр.), *kunst* (нем.) и др. В древнегреческой культуре искусству, как мы его обычно понимаем, соответствовали так называемые *мусические искусства* (*мусический* от греч. *μουσικός* – высокая образованность; то, что идёт от Муз, божественных покровительниц искусств). Однако искусство-*téchne* это не только мусические искусства – поэзия, музыка, танец и др., а вообще любые занятия, в том числе всякого рода ремёсла и земледелие, доведённые до такого совершенства, что их результатом становятся прекрасные вещи.

Скажем сразу, что искусством Платон считает также философию. Больше того, философия – это «высочайшее из искусств» (Phaed. 61 a). Определение Платона вовсе не произвольное и не случайное. Оно укоренено в древнегреческой культурной традиции. Дело в том, что слово *téchne-искусство* в мифопоэтической и эпической традиции зачастую выступает как синоним слова *σοφία-мудрость*, вошедшего затем в состав слова *φιλοσοφία*. Эта синонимизация имеет место тогда, когда *téchne-искусство*, как и *σοφία-мудрость*, имеет божественную природу, т.е. в рамках философской рационализации – вселенскую размерность. Слово *φιλοσοφία* неявно подразумевает внутреннюю взаимосвязь *σοφία* и *téchne* как обозначения двух вариантов происхождения вселенского космоса: путём, соответственно, (само)порождения и сотворения и двух способов постижения космоса: посредством, соответственно, интуиции и понятийного мышления. (О связи слов *σοφία* и *téchne* и изначальном смысле слова *φιλοσοφία* см.: Топоров В.Н. Ещё раз о др.-гр. ΣΟΦΙΑ: происхождение слова и его внутренний смысл // Топоров В.Н.

Святость и святые в русской духовной культуре. М.: Гносис, 1995. Т.1. Приложение I. С. 67 – 93; Мархинин В.В. ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ: слово-концепт // Вопросы философии. 2012. № 1. С. 166 – 175; Markhinin V.V. On the Issue of the Word *Φιλοσοφία* in its Original Sense // An Anthology of philosophical Studies. Volume 5. Edited by Patricia Hanna. Athens: ATINER, 2011. P. 97 – 107). Платон, определяя философию как искусство, притом высочайшее, по сути, эксплицирует изначальный смысл слова *φιλοσοφία* – *φιλοσοφία*.

Определение философии как искусства не мешает Платону в целом в учении о философии проводить и принципиальную границу между философией и искусством: искусство отображает доступные чувственному восприятию «прекрасные тела», а философия постигает мир, лежащий за границами чувственной данности (см.: «Пир», «Федр» и др.). Конечно, говоря о философии как искусстве «высочайшем», Платон и в этом случае ставит её над другими искусствами, таким образом всё же отделяя её от искусства как совокупности всех других искусств. Очевидно, Платон имеет в виду, что в философии есть нечто существенно общее с искусством. По греческим представлениям, в первую очередь должен предполагаться умелый, искусный способ действий по отображению того предмета, которым занимается философия. И действительно, можно сказать, что Платон конкретизирует и/или уточняет свой тезис о философии как искусстве, когда квалифицирует в качестве искусства диалектику – философский метод познания (Phaedr. 266 d, 276 e). Диалектика, говорит образно Платон, подобна «карнизу, венчающему все знания, и было бы не правильно ставить какое-либо знание выше неё: ведь она вершина их всех» (Resp. 534 e).

Диалектика есть метод постижения истины о мире. А истина, согласно учению Платона, в перспективе, запредельной чувственно данному миру, сливается с прекрасным как таковым (Symp. 210 a – 212 a) в единое, представляющее суть бытия (см. об этом: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты, Сократ, Платон. М.: «АСТ», 2000. С. 279 – 287). Невозможно выставить против этой мысли Платона какие-либо возражения. В общем, диалектический метод вполне оправданно определяется как искусство. Вполне оправданно и утверждение Платона, что это искусство – «высочайшее». Постигание истины о мире и вместе с тем отображение красоты представляет восхождение от низшей ступени познания, познания мира чувственно данных вещей и отображения их красоты к высшей – к постижению мира, запредельного чувственной доступности, и прекрасного как такового. Можно не соглашаться с Платоном в том, что бытие в его единстве и красоте имеет в качестве определяющего идеальное мировое начало – так, мы стоим на позиции, в соответствие с которой мировым началом является материя, – но нет основания не соглашаться с тем, что бытие в своей сути есть единое бытие. И как единое мировое бытие оно неотъемлемо обладает свойством прекрасного, проявляющимся в телесном, чувственно данном мире. Потому этот видимый мир, называемый греками также небом, и является космосом – прекрасно устроенным миром.

Видимый телесный космос, считает Платон, – это самое совершенное и прекрасное тело (Tim. 30 d – 31a). Но прекрасен в подлинном окончательном смысле слова космос вселенский, воспринимаемый лишь умозрительно (Tim. 36 d – 38 b).

Диалектический метод есть метод познания вселенского космоса – мирового бытия в его единстве. Платон подчёркивает, что диалектик, прежде всего и главным образом, тот, кто способен «охватывать взглядом единое и множественное» (Phaedr. 266 b; см. также: Phaedr. 266 d – e; Theaet. 253 d – 254 d; и др.). Охватить одним «взглядом» (имеется в виду умственный взор, а не взгляд телесных очей) единое и многое, значит постичь целое, ибо единое соотносимо с многим лишь постольку, поскольку многое есть совокупность частей единого как целого (Theaet. 204 – 206 b, 245; Parm. 137 c – d; и др.). Таким образом, предметом философии, постигаемым с помощью искусства диалектического мышления, является мир в целом как прекрасное вселенское целое.

Но поскольку прекрасное мировое целое не дано и в принципе не может быть дано органам чувственного восприятия, постольку и диалектика как мышление не может опираться при его отображении на данные чувственного восприятия. Диалектика опирается на данные интуиции прекрасного мирового целого. Или, как говорит Платон в диалоге «Пир» (Symr. 210 – 212 d), имеющем особенно важное значение для понимания того, что есть интуиция мирового целого: «созерцать прекрасное», а именно – «прекрасное по природе», прекрасное «само по себе». Возвышаясь от любви к прекрасным телам и ступени их познания как вещей окружающего мира к собственно философствованию – любви к мудрости как постижению прекрасного по природе, познающая душа сначала проникается любовью к существующим учениям и занимается их изучением, а затем – создаёт собственное учение о прекрасном по природе, т.е. о прекрасном мировом целом. Всё это познающий совершает, конечно, посредством философского мышления, вооружённого диалектическим методом. Однако процесс постижения прекрасного по природе парадоксален: создание философом собственного учения о прекрасном мировом целом совершается на одной ступени с изучением уже существующих философских учений, но создание собственного учения невозможно без созерцания прекрасного самого по себе, являющегося высшей ступенью постижения прекрасного мирового целого. Ведь нельзя же считать учение созданным, если нет оснований считать его истинным. А истинное учение о вселенском космосе может быть создано только тогда, когда состоится созерцание прекрасного самого по себе, ибо именно это созерцание и лежит в основании созданного учения и является вместе с тем свидетельством его истинности. Парадокс разрешается, очевидно, тем, что неустанные, вновь и вновь предпринимаемые попытки на основе изучения уже существующих учений создать собственное учение о прекрасном как таковом возбуждают, активизируют способность созерцать прекрасное само по себе пока однажды и вдруг это созерцание не состоится,

состоявшись же оно, наконец, позволяет сформулировать учение о прекрасном самом по себе истинным образом. Свидетельством истинности учения является то, что, повернув «к открытому морю красоты» и «созерцая его в неуклонном стремлении к мудрости», душа познающего оказывается способной «рождать великолепные речи и мысли» (Symr. 210 d). Понятно, что это состояние, достигнутое с одержимостью совершаемыми попытками диалектического ума взойти к прекрасному, эта способность созерцать прекрасное по природе и озарение души созерцаемым прекрасным, благодаря чему познающая душа обретает огромную творческую продуктивность, есть состояние, обнаруживающее особую познавательную способность, которую позже стали называть интуицией (лат. *intuitio* – созерцание). Таким образом, диалектическое постижение вселенского космоса опосредуется интуицией мирового целого – единого бытия, снимающего в себе многое. Диалектика для философствующего выступает сначала как метод изучения существующих философских учений и попыток создания на этой основе собственного учения, что подготавливает интуицию прекрасного мирового целого. Состоявшись же, интуиция мирового целого выступает окончательным основанием для последующего и завершающего усилия диалектического мышления созданию философского учения.

Все другие искусства, кроме диалектики, постигают прекрасное в вещах окружающего, поднебесного мира. Этот мир – видимый космос, тоже прекрасное целое. Вопрос в том, каким искусством (какими искусствами) постигается видимый космос как целое.

Можно было бы подумать, что видимый космос как целое сосредоточен в небе как таковом, в небе, взятом в его отличии от того, что находится под небом и над небом. Тогда оказалось бы, что видимый космос как целое изучают, согласно Платону, четыре дисциплины (см.: Resp. 521 d – 531 c): арифметика, геометрия, астрономия и пифагорейская музыка (т.е. музыка не как мусическое искусство, а музыка в смысле пифагорейской идеи музыкальной гармонии небесных сфер, по которым в соответствии с античными представлениями Луна, Солнце и планеты движутся по небу вокруг Земли). Очевидно, эти четыре дисциплины организуются в некий комплекс вокруг астрономии; арифметика, геометрия и музыка служат в этом контексте нуждам астрономии или, говоря более поздним языком естествознания, – небесной физики, ещё конкретнее – небесной механики. Платон же называет и эти познавательные дисциплины искусствами. Правда, по всей вероятности, это у него достаточно случайное словоупотребление, поскольку встречается едва ли не единожды (см. в указ. выше фрагменте «Государства»), а, главное, эти дисциплины, предваряющие, по мысли Платона, диалектическое постижение занебесного мира, никак не раскрываются им в их отношении к совокупности искусств, постигающих прекрасное в вещах поднебесного мира. Следовательно, нельзя сказать, что дисциплинам, изучающим небо как таковое, отводится роль изучения видимого космоса как целого. Ибо целое есть единство множественного, т.е.

в нашем случае – небо должно было бы содержать в себе множественность того, что под небом, а астрономия, конечно, не изучает небо как единство того, что под небом. Вообще задача постижения неба как такового в античности отводится философии. Но философия невозможна без диалектики, предметом какой является вовсе не эмпирически воспринимаемый космос, а космос, воспринимаемый лишь умозрительно, начинающийся за гранью неба. Поэтому не случайно картина видимого космоса как целого в рамках философского учения Платона остаётся понятийно не проработанной, а изображается – в диалоге «Тимей» – посредством создания «правдоподобного мифа» (Tim. 28 d). На самом же деле данные дисциплины, если говорить сейчас об их тогдашнем состоянии, являются преднаучным знанием. Аристотель включит их в так называемую «вторую философию», отличив от «первой философии», которая и есть, как было у Платона и как это и должно быть вообще, собственно философия с её диалектическим методом без какого-либо деления на «первую» и «вторую» философии. В свою очередь, небесная механика по мере её развития и становления в Новое время вместе с другими дисциплинами естествознания наукой самоопределяется в качестве самостоятельного по отношению и к философии, и к искусству вида познания. И если мы принципиально отличаем науку от философии и искусства, то – повторим уже говорившееся – должны предполагать, что наукой, так сказать, в «чистом виде» является именно научное естествознание. Конечно, интенционально указанное отличие от философии и искусства наличествовало уже и в преднаучной небесной механике. Поэтому меньше всего она могла быть источником картины видимого космоса как целого. Для прояснения вопроса о том, какую роль в видении чувственно-телесного космоса как целого играет искусство, следует обратиться к искусствам, предметы которых лежат внутри этого космоса.

Искусства, отображающие красоту и подражающие красивым вещам в окружающем мире, различаются степенью способности выполнять своё эстетическое предназначение. Как показано в одной из убедительных интерпретаций платоновской классификаций искусств (см.: Винник Н.В. Система искусств у Платона // Материалы Шестой научной конференции преподавателей и студентов: 3-4 марта 2005 г. Новосибирск, 2005. С. 40–45), существует восходящая иерархия совершенства этих искусств. Всякое искусство доставляет удовольствие от наслаждения красотой. Но среди всех искусств, доставляющих удовольствие, есть такие, которые не ставят специально цель отображения и подражания красоте. Подражательные (т.е. точнее было бы сказать, отображательно-подражательные) искусства и составляют более совершенную и, значит, более высокую группу искусств, чем просто искусства, доставляющие удовольствия. Среди отображательно-подражательных искусств выделяются мусические искусства, не имеющие утилитарного назначения, которые и составляют более высокую группу, чем просто отображательно-подражательные. Наконец, среди мусических

искусств, а значит, и среди всех вообще искусств, отображающих окружающий мир, самым совершенным и высоким искусством является поэзия. Причём под поэзией Платон понимает не только лирику и эпос, но и драму – трагедию и комедию, и вообще всякое словесно-художественное творчество. Сочинения самого Платона, его философские диалоги и письма, являются как раз замечательным примером особенно тесной близости в широком смысле поэзии и философии. Так что проводимая в нашем очерке позиция, согласно которой именно жанры словесно-художественного творчества наиболее непосредственно связывают искусство с научно-философским, т.е. социально-гуманитарным, познанием, в общем, совпадает с платоновским представлением и опирается, в первую очередь, на платоновское представление о наибольшей близости поэтического в широком смысле искусства к философии, а именно к диалектике как самому высокому искусству вообще.

Наибольшая сравнительно с другими искусствами близость поэзии к философии проистекает из того, что в поэзии, как и в философии, основополагающую роль играет такая познавательная способность как интуиция. Притом по своему содержанию это интуиция мирового целого, которую только философия и поэзия способны самостоятельно развернуть в дискурс – рационально артикулированную речь.

Специально тему значения интуиции в словесно-художественном творчестве Платон разрабатывает в раннем диалоге «Ион». Здесь обосновывается мысль, что способность поэтов непосредственно, т.е., как сейчас говорят, – интуитивно, усматривать прекрасное является важнейшим признаком поэтического творчества. Состояние одержимости, неистовства, исступления, экстаза, вдохновения, в котором осуществляется интуиция, – это божественный дар, дар Муз (375 d – 376 e). Мы бы сказали – дар природы. Одаряя вдохновением, божество отнимает у поэта рассудок, чтобы поэт мог творить благодаря поистине божественному наитию, а не рассудочно приобретённой искусности. Наитие, а не рассудок и мастерство, – источник знания об истинно прекрасном. Идея основополагающего значения в поэтическом творчестве бессознательно-интуитивного способа усмотрения прекрасного после раннего диалога «Ион» проводится Платоном и в диалогах зрелого периода творчества, особенно – в «Федре». Так, в «Федре» он говорит о соотношении интуиции и рассудка, по сути, то же, что и в «Ионе»: «Кто же без неистовства, посланного Музами, подходит к порогу творчества в уверенности, что он благодаря одному лишь искусству станет изрядным поэтом, тот ещё далек от совершенства: творения здравомыслящих затмятся творениями неистовых» (245 a). Надо отметить, что мысль о необходимости вдохновения, божественного наития в поэтическом творчестве в противоположность рассудку не является исключительно платоновской. Вовсе не является она и следствием философского идеализма Платона, ибо рационализируемая теология была общим компонентом всей античной философии. Например, так же, как идеалист Платон, понимает этот

вопрос и материалист Демокрит. В одном из демокритовских фрагментов говорится: «Без безумия не может быть ни один великий поэт» (68 В 17Diels = 569 Маков.). В продолжение сказано: «Всё, что поэт пишет с божественным вдохновением... то весьма прекрасно» (68 В 18Diels = 570 Маков.) (цит. по: Лосев А.Ф. Примеч. 16 к диалогу «Ион» // Платон. Соч. Т. ? С. 722).

Но диалог «Ион» примечателен ещё тем, что в нём обозначается и разрешается коллизия между пониманием значения в постижении прекрасного, с одной стороны, вдохновения, наития, а с другой – рассудочно усвоенным и применяемым мастерством. Хотя божественное наитие действует «безрассудно» – без чего невозможно истинно поэтическое творчество, тем не менее, полноценная поэзия предполагает и основанную на рассудке и знании дела искусность. В противном случае удачными окажутся только случайные отдельные поэтические опыты. В диалоге приводится пример Тинниха, не создавшего за всю свою творческую жизнь «ничего достойного памяти, кроме одного лишь пеана, который все поют, – почти прекраснейшее из всех песнопений; как он сам говорит, то была просто «находка Музы». «Тут, по-моему, – продолжает Платон устами Сократа, героя диалога, – бог яснее всего показал нам, что мы не должны сомневаться, что не человеческие эти прекрасные творения и не людям они принадлежат; они – божественны и принадлежат богам, поэты же – ни кто иные, как толкователи воли богов, одержимые каждый тем богом, который им владеет. Чтобы доказать это, бог нарочно пропел прекраснейшую песнь устами слабейшего из поэтов» (376 d – e). Поэтому, когда Платон в «Федре» утверждает, что поэтические творения здравомыслящих и искусных затмеваются творениями неистовых, то надо не только обращать внимание на то, что речь идёт о слабости поэтов, которые обходятся одним лишь искусством, т.е. одной лишь рассудочной искусностью без вдохновения, но и иметь в виду, что настоящее искусство, с другой стороны, невозможно и без того, чтобы вдохновенные прозрения не облекались в осмысленную и искусную форму.

В этой связи следует подчеркнуть, что хотя интуиция является, как и в философских учениях, источником содержания произведений поэтического искусства, а её продуктивность свидетельствует об истинности этого содержания, это не значит, что одного только этого свидетельства достаточно для утверждения художественной, как и философской, истины. Интуиция, как и другие способы постижения истинного положения дел, не даёт сразу установленной истины. Её содержание может оказаться как истинным или, лучше сказать, близким к истине, так и далёким от неё. Чтобы с достаточным основанием претендовать на истинность постижения своего предмета поэзия должна убедительно оправдывать с помощью средств художественного мастерства содержание интуиции, подобно тому, как философия должна убедительно обосновывать истинность своих интуитивных суждений с помощью понятийно-категориальных средств. В противном случае, т.е. в

случае, если бы интуиция только сама собой удостоверяла истину о своём содержании, не было бы нужды ни в художественных средствах поэзии, ни в диалектическом методе философии. Притом, что касается, во всяком случае, философии, то, поскольку её предметом является абсолютный предмет – вселенский космос, постольку и содержание интуиции прекрасного мирового целого, и обоснование этого содержания могут содержать истину лишь принципиально проблематичным образом, так что дело интуиции и обоснования ни в какой момент и никаким автором не может оказаться завершённым. Сказанное, мы думаем, справедливо и по отношению к поэтическому творчеству.

Мы исходим, имея в виду и позицию Платона, из того, что не преднаучной физике в виде астрономии, а именно поэтическому искусству принадлежит интуиция прекрасного видимого мира как целого. Отображая прекрасное и подражая прекрасному в вещах окружающего мира, поэзия берёт за образец интуитивно данное целое видимого космоса. Однако поэтическая интуиция видимого космоса, оказывается возможной только потому, что она «вписывается» поэтическим чувством в содержание интуиции прекрасного мирового целого – вселенского космоса. Поэтому и поэтическое творчество, так же как философия, постигает истину о красоте вещей лишь принципиально проблематичным образом. Но, кроме того, что непосредственный предмет поэтического искусства – видимый космос и вещи окружающего мира – ставится в абсолютный горизонт, его отображение проблематизируется ещё тем, что он неустойчиво двойится, колеблясь между полюсами целого и части (или на порождающем уровне – между единством и множественностью). Видимый космос как целое выступает в качестве части по отношению к вселенскому космосу, а, значит, не как целое. Как целое видимый космос выступает по отношению к вещам окружающего мира как своим частям, но они в себе – целые, а потому он не целое, а сам является частью окружающего мира. Эта неустойчивость видимого космоса как целого, его колебание между состоянием части и целого, в отличие от вселенского космоса, который суть целое и только целое, предопределяет то, что поэтическая интуиция видимого космоса как целого создаёт основания для значительной неопределённости или – что то же самое – многосмысленности, многозначности поэтических образов прекрасного в окружающем мире

Интуиция космоса как прекрасного целого – видимого космоса, взятого в пределе космоса вселенского, – обычно является лишь неявным образцом, но не содержанием поэтического дискурса, ибо поэты чаще всего избирают темами своих творений прекрасные вещи внутри окружающего мира. Среди немногих примеров произведений, в которых в поэтической речи отображается космос как целое, возьмём один, может быть, особенно замечательный пример – описание Гомером в «Илиаде» кованного изображения космоса на щите Ахиллеса (XVIII, 478 – 609). Этот пример хорошо иллюстрирует и подтверждает сказанное нами о структуре

поэтической интуиции космоса как целого. На щите представлены Земля, море, небо и Солнце, и «все прекрасные звёзды, какими венчается небо», т.е. весь видимый космос. Внутри видимого космоса, на Земле, изображены «грады» «ясноречивых народов», праздники и труды человеческие. И всё это, вопреки войне, несущей Злобу, Смуту, Смерть, светится красотой, излучаемой видимым космосом как целым, символизируемым замкнутостью изображения на щите кругом блестящего тройного обода. Круг – образ совершенства, самая совершенная, согласно античным представлениям, фигура и форма. Но круг также образ вечного движения. Между тем в окружающем мире всё смертно, нет ничего вечного, всё возникает и гибнет. И если видимый космос как целое способен обладать вечностью, то это, конечно, не благодаря тому, что он есть целое своих внутренних преходящих частей, а благодаря тому, что сам есть лишь часть – не целое – вечного вселенского космоса. Эта идея замкнутости-разомкнутости видимого космоса, его включённости во вселенский космос усиливается также тем, что под верхним ободом внутреннее изображение окружает изображение мифологической реки Океан, отсоединяющей, но и соединяющей видимый космос с космосом вселенским. Незримый телесными очами космос входит на картине щита, пересекая небесную границу, в космос видимый в образе богов Арея и Афины, совершающих благое дело помощи обороняющим город от разрушения и грабежа захватчиками. К тому же контекст, в котором даётся описание изображения на щите, вносит в сюжет рассказа о видимом космосе мотив неопределённости, неустойчивости, колеблемости его, этого космоса, статуса как прекрасного целого. Щит выкован богом Гефестом, уверенным, что щит оборонит Ахиллеса от смерти. Однако ведь Ахиллес, обитающий в земном мире, где всё смертно, и без щита бессмертен, ибо он полубог. Он бессмертен, но на его теле есть смертельно уязвимое место. И хотя Ахиллес обладает щитом – чудесной защитой от смерти, он всё-таки гибнет (сюжет гибели – за пределами «Илиады»).

Из предыдущего рассмотрения следует, что поэтическое искусство, руководствующееся интуицией прекрасного окружающего мира как целого – интуицией, содержание которой в силу недостаточной определённости этого целого может быть выражено и оправдано в своей сути только образными средствами, смыкается с философией или, точнее, с искусством диалектики с её категориально-понятийными познавательными средствами, поскольку поэтическая интуиция видимого космоса выступает в пределе частью содержания интуиции прекрасного вселенского космического целого. Платон показывает это особенно ясно в диалогах «Федон» и «Лисид».

В «Федоне», из которого мы уже цитировали высказывание о философии как высочайшем искусстве, речь, в частности, идёт о тесной близости поэзии и философии. Сократ, рассказывается в диалоге (60 е), сообщает друзьям, что в течение жизни внутренний голос подсказывал ему: твори и трудись на поприще Муз. Он всегда считал, что исполняет этот призыв, занимаясь философией. Но теперь, накануне казни, он понял, что это

был призыв не пренебрегать и поэтическим искусством. И Сократ в неволе занялся поэзией, чтобы перед смертью очиститься поэтическим творчеством. Это намерение нам понятно, поскольку предназначение поэтического познания прекрасного в вещах окружающего мира и состоит, прежде всего, в достижении катарсиса и осуществлении добра. Сократ также «понял, что поэт – если только он хочет быть настоящим поэтом – должен творить мифы, а не рассуждения». Иначе сказать, поэт должен творить с помощью образов, а не понятий.

В диалоге «Лисид» обсуждается вопрос о том, благодаря чему возможна дружба. После ряда неудачных попыток решить вопрос делается вывод, что надо пойти путём поэтов: «ведь они для нас как бы отцы премудрости и наши вожатые». У поэтов можно найти утверждение, что само божество сводит людей, чтобы сделать их друзьями. При этом поэты рассуждают примерно так: «Бог, известно, всегда подобного сводит с подобным и знакомит их между собой». Но оказывается, что по сути то же самое – «что подобное неизбежно будет дружественным подобному» – утверждают и «мудрейшие мужи», те, «кто рассуждает и пишет о природе и о вселенной» (213 e – 214 b). А.Ф. Лосев даёт следующий комментарий к этому тезису из платоновского диалога: «Здесь имеются в виду натурфилософы и, возможно, Анаксагор, автор сочинения «О природе», у которого Ум (Нус) упорядочивает смешение элементов, так называемых гомеомерий, мельчайших материальных частиц (59 A 43 Diels). Аристотель указывал, что «натурфилософы приводят в порядок всю природу, взявши в качестве принципа стремление подобного к подобному» (31 A 20 a Diels). Тот же принцип фигурирует у атомистов Левкиппа (67 A I Diels) и Демокрита (68 A 99 a Diels). На основе этого же принципа взаимодействуют магнит и железо, состоящие из подобных атомов (68 A 165 Diels = 200 Маков.)». Лосев А.Ф. Комментарий 21 к диалогу «Лисид» // Платон. Соч. М. Т. ? С. 328). Платон, таким образом, показывает, что поэтическое **видение** – в данном случае понимание дружбы как соединения подобных – в пределе совпадает с философским умозрительным **видением** вселенского космоса.

Позже, во время создания диалога «Государство», Платон замечает существование коллизии в отношениях искусства и философии. «Издавна, – говорится в «Государстве», – существует некоторого рода различие между философией и поэзией» (Resp. 607 b, 608 b). Речь идёт о том, что, в отличие от философии, непреклонно верной благу, а значит, и добру, поэзия может отклоняться от исполнения своего этического и катартического предназначения, впадая в аморализм. Выходит, что философия нравственна по определению, поэзия же в нравственном отношении может быть и хорошей и плохой. (Не по причине ли, спросим мы, колебания статуса окружающего мира как прекрасного целого?) Поскольку, согласно проекту идеального государства, в нём правят философы или, можно сказать, правит философия, постольку из него изгоняется плохая поэзия – во имя существования государства как прекрасного целого. Но не поэзия как

таковая, не поэзия, следующая своему предназначению. (См. об этом подробно: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Высокая классика. Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. С. 65 – 109, 188 – 189, 195 – 209).

Оценка проекта цензуры искусства в платоновском идеальном государстве это тема, требующая отдельного рассмотрения, для нас же важно, что осуждение Платоном плохой поэзии ни в какой мере не отменяет его учение о поэзии как особом виде познания. В диалоге «Государство» в теорию поэзии вносится поправка только в плане того, что поэзия может по-разному выполнять своё предназначение, но мысли о её познавательных возможностях не подвергаются ревизии. В полной силе остаются аргументы и выводы учения о поэзии, способной постигать истину прекрасного в вещах окружающего мира и о нём самом как прекрасном целом благодаря интуиции вселенского космоса, общей с философией.

Подытоживая рассмотрение соотношения философии и искусства, надо подчеркнуть, что это соотношение выступает вместе с тем и как их взаимоотношение. Искусство, непосредственно в лице поэтического в широком смысле искусства, т.е. как то, что называют изящной или художественной литературой, есть ступень постижения красоты – красоты вещей окружающего мира, без которой была бы невозможна философия, так как философия познаёт не просто единое бытие, снимающее в себе бесконечно многое, а бытие как прекрасное целое – вселенский космос. Философский диалектический метод есть понятийная подготовка интуиции вселенского космоса, определяющего существование видимого космоса, представляющего собой порождающий образец красоты для вещей окружающего мира.

Правда, поэтическое искусство своими художественными средствами и само достигает интуиции вселенского космоса. Самому же ему принадлежит и интуиция видимого космоса. Так что искусство в некотором роде самодостаточно в отображении красоты вещей окружающего мира и этого мира как прекрасного целого в горизонте интуиции вселенского целого. Недаром порой говорят даже о многих поэтических произведениях как о философских. Но это верно только в некоем условном, а не точном смысле. Если искусство есть «мышление в образах» или «мышление образами», то как собственно мышление, т.е. оперирование понятиями, оно протекает вне строя философских понятий, понятий-категорий, единственно адекватно соответствующих бесконечной размерности вселенной. Поэзия не способна быть рациональным дискурсом интуиции вселенского космоса. Благодаря диалектическому методу, который не только подготавливает интуицию вселенского космоса, но и понятийно-категориально обосновывает её содержание, развиваются также понятийный план поэтического «мышления образами» без чего поэтический дискурс красоты вещей окружающего мира, вероятно, не отвечал бы нормам рациональности каждого данного исторического времени.

Итак, мы рассмотрели соотношение и взаимоотношение диалектического метода философии и искусства как особого вида познания. Это, как было замечено выше, необходимо для уяснения отношений метода восхождения от абстрактного к конкретному – генерального метода социально-гуманитарных наук и искусства.

Метод восхождения от абстрактного к конкретному, поскольку он представляет собой преобразование философского диалектического метода, взятого в целом, также, как и диалектический метод, есть искусство. Исследовательское движение посредством метода восхождения направляется интуицией мира как прекрасного целого, как вселенского космоса. Однако, в отличие от философского диалектического метода, предметом исследовательского дискурса в случае научно-философского метода восхождения от абстрактного к конкретному является не вселенский космос, а вещи окружающего мира, точнее – окружающего человеческого мира. Ценностный план предметной области метода восхождения составляет красота вещей окружающего человеческого мира. Предметная область метода восхождения, как видно, совпадает в существенной части с предметной областью искусства, постигающего прекрасное в вещах всего окружающего мира – и человеческого и природного – и красоту самого этого мира как целого.

Вещи всего окружающего мира – это предметная область всей науки, и социально-гуманитарных и естественных (включая технические) наук. Но естественные науки, науки, изучающие вещи природного окружающего мира, не включают в свою предметную область план прекрасного в вещах природного мира. Известно, что красота является одним из критериев истинности научных теорий. Красота теории косвенным образом, конечно, отражает и красоту самих познаваемых вещей. Но в естественных науках красота вообще входит в предмет изучения именно лишь таким косвенным образом, в то время как в социально-гуманитарных науках она составляет значимое измерение предметной области.

Между тем, естественные науки в лице физики как космологии и физики как квантовой теории познают, продвигаясь всё дальше, самые дальние пространственно-временные рубежи окружающего мира, обозначая тем самым общие для всей науки координаты её предметной области. В этом, грандиозном и непостижимом не только для обыденного, но и для теоретического социально-гуманитарного рассудка, продвижении пространственно-временных координат той области мира, которая затем оказывается познаваемой различно применяемым человеческим разумом, а, следовательно, и практически используемой человеком, выражается уникальное среди других видов познания значение науки как таковой. А также тот факт, что естественные науки, прежде всего, в лице физики, – это и есть собственно наука, наука по преимуществу.

Развивая высказанную выше мысль, скажем, что, однако, и теперь, когда после европейских эпохи Возрождения и Нового времени собственно

наука уже существует и когда именно она определяет границы окружающего мира, окружающий мир как целое, а, значит, и прекрасное целое, видимый космос, остаётся непостижимым ничем кроме, как и в античности, поэтической интуиции. Как раз потому, что собственно наука оказывается способной грандиозно раздвигать и определять рубежи окружающего мира за счёт отвлечения от задачи познания красоты вещей окружающего мира и, тем более, его постижения как прекрасного целого, которое как целое конституируется не вещами окружающего мира, а вселенским космосом.

Но социально-гуманитарные науки, не собственно науки, а специфический, синкретический вид научного познания, обязаны предполагать целое окружающего мира, так как исследуемый ими человеческий мир существует не иначе, чем в *отношении* к жизненно значимому для него окружающему природному миру. Естественные науки есть познавательный, а модификация естественных наук в виде наук технических – технологически-практический инструмент осуществления отношения человеческого мира к окружающему природному миру. То есть, в то время как естественные науки являются нормативным образцом научного познания для социально-гуманитарных познавательных дисциплин, в функциональном плане первые подчинены вторым. Следовательно, социально-гуманитарные науки, исследуя окружающий человеческий мир, который до сих пор в качестве непосредственного местообитания сосредоточен на Земле и лишь едва-едва выходит за её пределы, должны предполагать значение естественнонаучных знаний о всём видимом космосе как для их использования на Земле, так и – во всё большей степени – для последующей экспансии человечества за пределы земного местообитания. Предполагать же *весь* окружающий мир, научные знания о котором становятся практически безбрежными и к тому же представляются в причудливо дифференцированных видах, социально-гуманитарные науки способны не иначе, чем в форме представлений об окружающем мире как *целом*, содержащихся в поэтической интуиции видимого космоса – окружающего мира как прекрасного целого.

В литературе высказывалась точка зрения, согласно которой предназначение искусства по отношению к науке состоит в том, чтобы обеспечивать доверие к научным суждениям, имеющим интуитивный характер. Эта роль искусства фундаментальна, ибо подлинно интуитивные суждения будто бы не имеют иных способов подтверждения – не опираются на доказательства и не допускают доказательств, (Фейнберг Е.Л. Две культуры. Интуиция и логика в искусстве и науке. Фрязино: «Век 2». 2004. С. 273). Мы не можем согласиться с этой точкой зрения. Выше уже говорилось по поводу философии и искусства, что интуиция в них невозможна без предварительной проработки последующего – после интуитивного озарения – обоснования её истинности соответственно либо с помощью диалектического метода, либо художественными средствами. Иначе для познания истинного положения дел, мы сказали, не нужны были бы ни

философия, ни искусство. В науке также интуиция должна быть адекватными этому виду познания средствами подготовлена и обоснована. Пока подготовленная должным образом интуиция существа предмета (законов или тенденций его функционирования и изменения) не обоснована также нормативным именно для науки образом, она всё ещё не имеет статуса истинного суждения о нём. Это будет «только» гипотеза. Искусство как таковое никоим образом не способно удостоверить истинность (достоверность, состоятельность) интуитивных суждений в науке. Иначе и в научном познании истинного положения дел в окружающем мире (также, как и в философском познании – положения дел во вселенском космосе) не было бы нужды, Достаточно было бы – добавим к сказанному ранее – познания лишь средствами искусства. Искусство может играть по отношению к науке «только» эвристическую роль, способствуя выдвиганию «только» научных гипотез. В случае социально-гуманитарных наук общезначимую для всех этих наук эвристическую роль, как вытекает из нашего предыдущего рассмотрения, играет поэтическая интуиция окружающего мира как прекрасного целого, определяемая в пределе – повторим это – содержанием общей с философией интуицией вселенского космоса.

В общей форме то, как поэтическая интуиция («воображение») постигаемого предмета побуждает понятийное мышление (что, конечно, справедливо в полной мере для научного мышления) к продуктивной познавательной активности, раскрывается И. Кантом в его эстетическом учении. Центральный в этом плане тезис он формулирует следующим образом: «Если под понятие подводится представление воображения, которое необходимо для изображения, но само по себе требует такого глубокого мышления, которое никогда не может быть охвачено определенным понятием, тем самым безгранично расширяет само понятие эстетически, то воображение действует при этом творчески и приводит в движение способность интеллектуальных идей (разум), а именно заставляет мыслить по поводу этого представления (хотя это относится к понятию предмета) больше, чем могло бы быть постигнуто и уяснено в нём» (Кант И. Критика способности суждения. М.: Искусство. – Спб. 1994. С. 188). В контексте нашего исследования эта кантовская мысль означает следующее. Когда предметом поэтической интуиции («воображения») является прекрасное целое окружающего мира, представление о котором необходимо научному (в данном случае речь идёт, разумеется, о социально-гуманитарных науках) мышлению для познания определённого предмета как целого внутри окружающего мира, тогда содержание поэтической интуиции побуждает и пробуждает способность научного мышления видеть это определённое целое благодаря его представлению как прекрасного целого по образцу видимого космоса, а в пределе – по образцу вселенского космоса, в интуиции которого поэтическая чувственно-образная интуиция сливается с интеллектуальной философской интуицией. Иначе говоря,

научное мышление обретает способность усмотрения постигаемого предмета как целого, интегрирующего его, предмета, многообразные стороны, благодаря поэтической интуиции данного целого как прекрасного целого («художественного целого», по выражению К. Маркса) по образцу космоса – видимого и, в пределе, вселенского. Или ещё так: научное рассудочное мышление обретает способность усмотрения постигаемого предмета как целого своих многообразных сторон, вступая, благодаря поэтической интуиции видимого космоса, в союз с философским диалектическим разумом.

Более конкретное, чем в кантовской эстетике, понимание способа эвристического воздействия поэтической интуиции на рассудочное мышление, притом применительно именно к научному социально-гуманитарному познанию, намечается в рассмотренных нами учениях К. Леви-Строса и Х.-Г. Гадамера.

Выше мы пришли к выводу, что при всех критических замечаниях, которые вызывает леви-стросовская концепция специфики социально-гуманитарных наук и, в частности, идея бриколажа как способа реализации исследовательского метода структурной диалектики, всё-таки идея бриколажа является хорошей моделью эвристической роли не только мифопоэтического, но и вообще поэтического языка в социально-гуманитарных науках. Бриколаж, по Леви-Стросу, – это формирование сети представлений о сходных и различных, доходящих до противоположности, чертах вещи, интересующей познающего субъекта. Это сеть представлений, которые формируются и складываются в совокупную картину вещи случайным образом (как в калейдоскопе) под воздействием различных обстоятельств. В поэтическом языке такая сеть представлений есть сеть метафор, охватывающих различные стороны вещи как целого и создающих картину вещи как целого чувственно-образными средствами. Это диалектически-поэтическое отображение вещи как целого стимулирует и обеспечивает материалом реализацию научного метода (у Леви-Строса – метода структурной диалектики), переводящего чувственно-образный строй метафор на язык рассудочного понятийного строя представлений о вещи как целом.

Но теперь к высказанным ранее замечаниям в адрес концепции К. Леви-Строса добавим ещё одно. Леви-Строс не достаточно отличает поэтическую картину вещи от любой другой картины, построенной по принципу бриколажа образов вещей, в которых отображаются их сходные и противоположные черты. Ведь сеть поэтических метафор, если предполагать лишь то, что метафора фиксирует сходные и противоположные черты вещи, неотличима от совокупности любых других представлений подобного рода. Между тем, метафора – поэтический троп, который строится не просто из представлений о сходных и противоположных чертах вещи, но также – и это

главное – путём выбора из последних тех представлений, которые передают красоту отображаемой вещи. Метафора, говоря словами поэта, требует: «смотри случайные черты, и ты увидишь, мир прекрасен». Сеть метафор отображает вещь не просто как целое, а как прекрасное целое.

Тому, чего не достаёт у Леви-Строса, Гадамер придаёт как раз исключительное значение. Прекрасное, по Гадамеру, – путеводная звезда научного социально-гуманитарного (социально-гуманитарного – с известной оговоркой, которую мы уже высказывали и которую не будем повторять вновь). Но, в свою очередь, Гадамер оставляет не раскрытым специфический способ («механизм»), каким искусство отображает красоту вещей окружающего мира так, чтобы прекрасное оказывалось способным играть эвристическую роль по отношению к социально-гуманитарным наукам. В самом деле. Прекрасное, как справедливо вслед за Платоном считает Гадамер, это онтологическая категория. Но прекрасное, как получается у Гадамера и как мы это видели, анализируя заключительную часть его «Истины и метода», есть самоданность, открытость истины (истины-алетейя) о вещах, так словно не имеет значения, идёт ли речь о постижении истины о вещах философией в области метафизической реальности или о постижении вещей искусством (поэтическим в широком смысле искусством) или наукой в окружающем мире. Однако ведь в каждом из названных видов познания прекрасное в вещах и, соответственно, вещи как таковые постигаются различными методами и средствами; и истина о вещах ни в одном из этих видов познания не идёт в руки сама собой – чтобы её постичь требуются в каждом случае особые познавательные усилия. Науке прекрасное в вещах окружающего мира вообще не может быть дано без посредства искусства. Или, если иметь в виду наше предшествующее исследование и говорить конкретно о социально-гуманитарных науках, то следует сказать точнее: прекрасное в вещах окружающего мира (прекрасное как прекрасное целое вещей) не может быть дано им, этим наукам, прежде, чем они сами не выступят также и в качестве поэтического искусства.

Таким образом, чтобы понимание способа эвристического воздействия поэтической интуиции на рассудочное мышление в социально-гуманитарном научном познании стало достаточно полным необходимо синтезировать – в противном случае остающиеся односторонними – подходы, намеченные идеями К. Леви-Строса и Х.-Г. Гадамера. Идея о метафорическом строе поэтического отображения познаваемой вещи как способе её представления в качестве целого и «механизме» воздействия искусства на науку должна быть дополнена идеей прекрасного как онтологической категорией, играющей фундаментальную роль в процессе познания. Наши предыдущие соображения служат, мы надеемся, достаточным основанием для такого теоретического синтеза. Метафорический строй поэтического отображения вещей окружающего

мира действительно отображает их как целые и способен побуждать социально-гуманитарную науку к их продуктивному исследованию в качестве целых, лишь тогда, когда они, вещи, обладают качеством красоты, причастны прекрасному окружающего мира как целого и, в конечном счёте, – вселенскому космосу.

Поэтическое искусство, поскольку оно является внутренней для социально-гуманитарного исследования составляющей, находится в напряженном – неорганическом синкретическом – единстве с собственно научной составляющей. Характер этого единства отчасти схож с характером того отношения внутри искусства между рассудком и игрой воображения, составляющей чувственно-образную художественного произведения. Раскрывая характер этого отношения, Кант пишет: «Соединение и гармония обеих познавательных способностей, чувственности (в данном случае Кант имеет в виду чувственно-образное воображение; можно было бы сказать и то, что речь идёт о поэтической интуиции – В. М.) и рассудка, которые не могут обойтись друг без друга и вместе с тем не могут быть соединены без принуждения и взаимного ущерба, должно казаться непреднамеренным и происходящим как бы само собой; в противном случае это не прекрасное искусство». (Кант И. Критика способности суждения. М.: Искусство. – СПб. 1994. С. 195). Разница в характере отношения между рассудком и чувственно-образным воображением в случае, когда речь идёт об их отношении внутри искусства, и в случае, когда речь идёт об их отношении внутри социально-гуманитарного познания в форме отношения науки и поэтического искусства, состоит в том, что в первом случае рассудок должен быть подчинён чувственно-образному воображению; во втором случае, напротив, поэтическая интуиция и, соответственно, метафорический строй её содержания должны быть подчинены рассудку, научному рассудку. И в том и в другом случае ущерб терпят, конечно, обе стороны: поэтическая интуиция и её содержание в этом принудительном единстве с рассудком становятся не вполне собой, как и рассудок, с другой стороны, – тоже. В тоже время есть и выигрыш. Внутри искусства выигрывает поэтическое воображение, ставящее на службу себе рассудок (хотя Кант и не отмечает это специально в цитированном суждении – но, судя по контексту его эстетического учения, для него это само собой разумеется). Внутри социально-гуманитарного познания выигрывает научный рассудок, ставящий себе на службу поэтическую интуицию. В поэзии рассудок спасает поэтическое воображение от иррационализма и невнятицы. В социально-гуманитарном познании поэтическая интуиция расширяет и усиливает творческие возможности научного рассудка.

Подчеркнём ещё один важный момент, связанный с цитированным суждением Канта. Выигрыш доминирующей в искусстве стороны – поэтического воображения, есть выигрыш искусства как такового. Выигрыш

искусства выражается в том, что искусство предстаёт, по выражению Канта, «прекрасным искусством». Это становится возможным тогда, когда соединение не могущих обойтись друг без друга сторон, воображения и рассудка, удаётся, несмотря на ущерб, который они терпят при соединении, удаётся осуществить так, чтобы оно казалось «непреднамеренным и происходящим как бы само собой». Также и в случае социально-гуманитарного познания принудительное доминирование научного рассудка над поэтическим воображением становится выигрышем для социально-гуманитарного познания, то есть оно может быть расценено как по-настоящему научное, при условии, что соединение научного рассудка с поэтической интуицией и её содержанием происходит вполне естественно, «непреднамеренно», «само собой».

Это, конечно, предполагает, что исследователь обладает способностью не только к научному, но и к художественному, в первую очередь, поэтическому творчеству, а кроме того – высокой эрудицией в области научного социально-гуманитарного познания и богатой художественной культурой. Между прочим, именно тем, что исследовательская деятельность в области социально-гуманитарных наук требует применения большого культурного и научно-интеллектуального багажа, объясняется то, что в этих науках значимые результаты достигаются, главным образом, во второй половине периода творческой активности, ближе к завершению жизни, в то время как в естественных науках основные достижения обычно приходятся на первую половину научной карьеры, на молодые годы.

В социально-гуманитарном познании естественность соединения научной составляющей с поэтическим искусством выражается в том, что поэтическая интуиция оказывается настолько эвристичной по отношению к научно-исследовательской мысли, что научный дискурс в содержательном плане, в свою очередь, оказывается способным вытеснить дискурс поэтический. Сохраняющиеся при этом элементы поэтической формы – метафоры, образы, признаки литературно-художественного жанра (трагедии, комедии, драмы, лирики, детектива, утопии и др.), стиль, композиция – функционально подчиняются решению научно-исследовательских задач. Вместе с тем их осязаемое присутствие, придающее социально-гуманитарному научному произведению эстетически выразительный облик, свидетельствует о добротности и состоятельности научного социально-гуманитарного труда. (О некоторых аспектах значения эстетической формы в социально-гуманитарном научном познании на примере исторической науки см.: Гулыга А.В. Эстетика истории М.: Наука. 1974).

Неустойчивостью окружающего мира как целого, красота которого является образцом для вещей окружающего мира; его положением, колеблющимся между ипостасями части и целого; его определённой в качестве прекрасного целого лишь в пределе вселенского космоса обуславливается то, что поэтическая интуиция и поэтический образ той или

иной вещи окружающего мира отображают непосредственно не её наличное состояние, а представляют собой идеал: то, что становится в настоящем, чтобы состояться в будущем окружающего мира (или в бесконечно удалённом будущем вселенского космоса), «Искусство есть скорее организация нашего поведения на будущее, установка вперёд, требование, которое, может быть, никогда и не будет осуществлено, но которое заставляет нас стремиться поверх нашей жизни к тому, что лежит за ней» (Выготский Л.С. Психология искусства. М.: «Искусство», 1986. С. 286). О том, что поэтическое искусство есть предвосхищение прекрасного будущего отображаемого предмета в форме его идеала особенно наглядно проявляется в существовании одного из древнейших жанров – литературной утопии (включающей, конечно, и антиутопию).

Поэтическая интуиция вещи окружающего человеческого мира (например, того или иного типа личности, сферы жизни, социального устройства), поскольку содержание этой интуиции выступает в качестве образа-идеала, соответствует размерности, а, значит, отвечает и эвристическим запросам научно-философского метода социально-гуманитарного познания, метода восхождения от абстрактного к конкретному, который ведь, как мы видели, обязательно раскрывает футурологический план существования исследуемого предмета. Научное постижение вещи как целого и призвано определять конкретную меру воплощения даваемого поэтической интуицией идеального образа вещи как целого в реальности настоящего и меру реальных возможностей его воплощения в перспективе будущего.

Наука и поэтическое искусство в научном социально-гуманитарном познании связаны не только так, что от искусства исходят эвристические импульсы, воспринимаемые научной составляющей, но и так, что наука воздействует на художественную литературу, создавая тем самым условия для возникновения литературно-художественных форм, более адекватных своим развивающимся эвристическим запросам. То есть, в социально-гуманитарном познании имеет место взаимодействие научной и поэтической составляющей. Примером этого взаимодействия является развившийся из утопии во второй половине XIX – начале XX века явно под воздействием главным образом социально-гуманитарного научного познания жанр научной фантастики («социальной научной фантастики», по Айзеку Азимову). Герберт Уэллс называл научную фантастику своеобразной социологией. Эта социология «не может быть ни просто искусством, ни наукой в узком смысле этого слова, она собрание знаний, представляемых в вымышленной форме с присутствием личного элемента, иначе говоря, литература в наиболее возвышенном смысле этого понятия» (цит. по: Научная фантастика // Интернет, Википедия, режим доступа: http://ru.wikipedia.org/wiki/Научная_фантастика).

Особенно ярким примером взаимодействия в социально-гуманитарном познании научной и поэтической составляющей является возникновение

примерно тогда же, когда возник и жанр научной фантастики, уже не жанра только, а нового типа художественного мышления (поэтики, художественного метода), охватившего едва ли не все жанры искусства и, в первую очередь, – художественную литературу. Речь идёт о поэтике *социалистического реализма*. Предпосылки её формирования складывались в Европе в творчестве социалистически ориентированных представителей искусства, а окончательно она оформилась в СССР в 30-е гг. XX века. Формирование поэтики социалистического реализма происходило под непосредственным воздействием марксистского учения, т.е., говоря более общо, но и более конкретно, под воздействием научно-философского метода восхождения от абстрактного к конкретному. И, конечно, под воздействием революционной практики перехода к социализму и социалистического строительства в СССР. «Социалистический реализм – тип художественного мышления, которое зиждется на жизненной основе действительности XX в., убыстрившейся в своём развитии (согласно Уставу Союза писателей, «в своём революционном развитии»), на мировоззренческом фундаменте принципов историзма и диалектического понимания бытия, опираясь на реалистические традиции русского и мирового искусства» (Борев Ю.Б. Социалистический реализм: взгляд современника и современный взгляд. М.: АСТ: Олимп, 2008. С. 35). Установка на правдивое художественное отображение явлений действительности с обязательностью сочетается в поэтике социалистического реализма с установкой на отображение прошлого и настоящего этих явлений в движении к идеалу коммунистического будущего или в свете этого идеала. На 1 Всесоюзном съезде советских писателей (1934 г.) один из создателей поэтики социалистического реализма А.М. Горький в своём определении её существа делает упор именно на футурологический план. Горький говорит: «Социалистический реализм утверждает бытие как деяние, как творчество, цель которого – непрерывное развитие ценнейших индивидуальных способностей человека ради победы его над силами природы, ради его здоровья и долголетия, ради великого счастья жить на земле» (I Всесоюзный съезд советских писателей: Стенограф. отчет. М., 1934. С. 17).

С полным правом можно сказать, что научная состоятельность коммунистической теории обеспечивается взаимосвязью собственно научного (научно-философского) метода восхождения от абстрактного к конкретному и художественно-образного отображения действительности, взятой в её движении к идеалу будущего общества. Великое искусство и, прежде всего, великая литература социалистического реализма – один из залогов теоретического и практического преодоления нынешнего кризиса социализма в нашей стране и в мире.

Тема 13. Актуальные проблемы философии науки

- 13.1. Стадии и типы научной рациональности: классическая, неклассическая, постнеклассическая наука
- 13.2. Синергетический подход в современной науке
- 13.3. Экологическая этика и современная наука
- 13.4. Гендерный подход в социально-гуманитарном познании

13.1. Стадии и типы научной рациональности: классическая, неклассическая, постнеклассическая наука

Теория *трёх больших стадий* в развитии науки и, соответственно, трёх типов научной рациональности – *классической, неклассической, постнеклассической* – принадлежит отечественному специалисту в области философии науки акад. В.С. Стёпину (род. в 1934 г.). Она признана и разрабатывается далее в различных аспектах практически всем современным сообществом отечественных специалистов в области философии и истории науки (В.А. Аршинов, В.П. Визгин, П.П. Гайдено, Э.Ф. Караваев, И.Т. Касавин, Н.И. Кузнецова, В.А. Лекторский, Е.А. Мамчур, Л.А. Микешина, А.Л. Никифоров, А.П. Огурцов, М.А. Розов, В.С. Швырёв и др.). Некоторое признание она получила и за рубежом (напр., у Т. Рокмора, США).

Переход от одной из названных стадий в развитии науки к другой совершается под воздействием *глобальных научных революций*.

При этом надо уточнить, что классическая наука, под которой понимается наука, возникавшая в эпоху Возрождения и в Новое время, в XV – XVII вв., является вообще впервые возникавшей наукой. Следовательно, она не может быть (вопреки обычным заявлениям авторов специальных работ и учебной литературы) результатом собственно научной революции, поскольку не является переходом от одной стадии науки к другой, ибо до этого перехода науки вообще ещё не существовало. Точнее поэтому было бы сказать, что классическая наука является результатом не научной революции, а результатом революции в естествознании, ещё точнее – в физике, совсем же точно – в механике и оптике (см. в наших лекциях раздел 8.1), получивших вид завершённых научных теорий в творчестве И. Ньютона (см. лекцию №10). Иначе говоря, наука впервые появляется в виде научной механики – земной и небесной (астрономии) – и оптики.

С конца XVII в. и до середины XIX в. внутри стадии классической науки происходила глобальная научная революция, не выходящая за рамки этой стадии, но расширившая содержание научной физики – к механике добавились термодинамика, теория электричества; кроме того, к научной физике добавились другие научные дисциплины – химия, геология, биология; эта внутретапная революция выразилась также в формировании дисциплинарной организации науки.

Глобальная научная революция, происходившая с конца XIX в. до середины XX в., означала переход от классической науки к неклассической науке. Революционные перемены в науке на этот раз ярче всего выразились в возникновении релятивистской физики (специальная и общая теории

относительности А. Эйнштейна) и квантовой механики, в возникновении генетики, в формировании таких общенаучных дисциплин как кибернетика и теория систем.

С 70-80-х гг. XX в. начинается и в настоящее время продолжается глобальная научная революция, знаменующая переход от стадии неклассической к стадии постнеклассической науки. Особенно характерными приметами современной глобальной научной революции является то, что возникшая первоначально в термодинамике теория самоорганизации, становления порядка из хаоса или синергетика (Г. Хакен) приобретает статус общенаучной теории и методологии; что происходят радикальные прогрессивные сдвиги в способах автоматического хранения и обработки информации и в способах и технических средствах коммуникации (компьютеры, Интернет, мобильная телефонная связь и др.); что в организации науки на первый план выходят междисциплинарные и проблемно-ориентированные исследования.

В ходе глобальных научных революций преобразовывались философские, ценностные и теоретико-методологические основания научного знания, научная картина окружающего мира. Все эти изменения интегрируются, согласно В.С. Стёпину, в изменениях *типа научной рациональности*, так что каждой из трёх больших стадий в развитии науки соответствует свой тип научной рациональности. Таким образом, выделяются *классическая научная рациональность, неклассическая научная рациональность, постнеклассическая научная рациональность*.

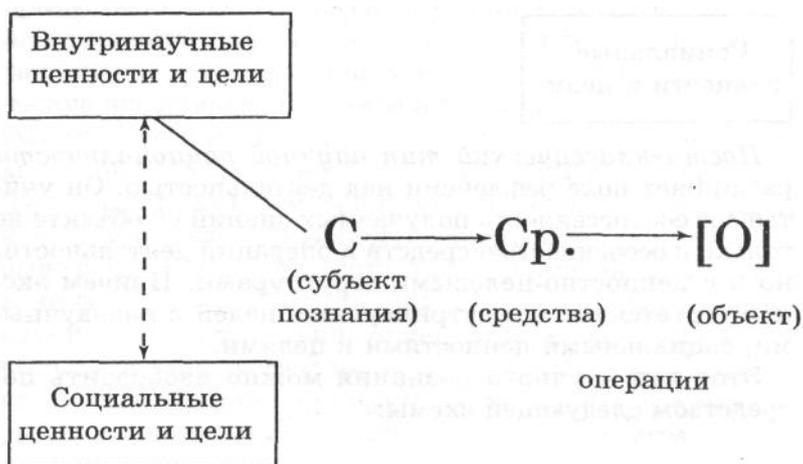
В.С. Стёпин так кратко раскрывает существо этих типов научной рациональности (Стёпин В.С. Теоретическое знание. М.: Прогресс-Традиция, 2003. С.637 – 640):

«Каждый этап характеризуется особым состоянием научной деятельности, направленной на постоянный рост объективно-истинного знания. Если схематично представить эту деятельность как отношения «субъект-средства-объект» (включая в понимание субъекта ценностно-целевые структуры деятельности, знания и навыки применения методов и средств), то описанные этапы эволюции науки, выступающие в качестве разных типов научной рациональности, характеризуются различной глубиной рефлексии по отношению к самой научной деятельности.

Классический тип научной рациональности, центрируя внимание на объекте, стремится при теоретическом объяснении и описании элиминировать все, что относится к субъекту, средствам и операциям его деятельности. Такая элиминация рассматривается как необходимое условие получения объективно-истинного знания о мире. Цели и ценности науки, определяющие стратегии исследования и способы фрагментации мира, на этом этапе, как и на всех остальных, детерминированы доминирующими в культуре мировоззренческими установками и ценностными ориентациями. Но классическая наука не осмысливает этих детерминаций.

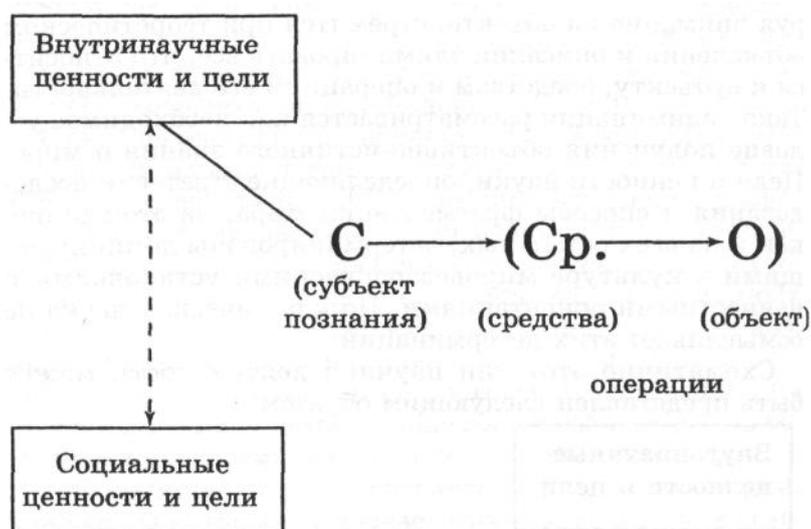
Схематично этот тип научной деятельности может быть представлен

следующим образом:



Неклассический тип научной рациональности учитывает связи между знаниями об объекте и характером средств и операций деятельности. Экспликация этих связей рассматривается в качестве условий объективно-истинного описания и объяснения мира. Но связи между внутринаучными и социальными ценностями и целями по-прежнему не являются предметом научной рефлексии, хотя имплицитно они определяют характер знаний (определяют, что именно и каким способом мы выделяем и осмысливаем в мире).

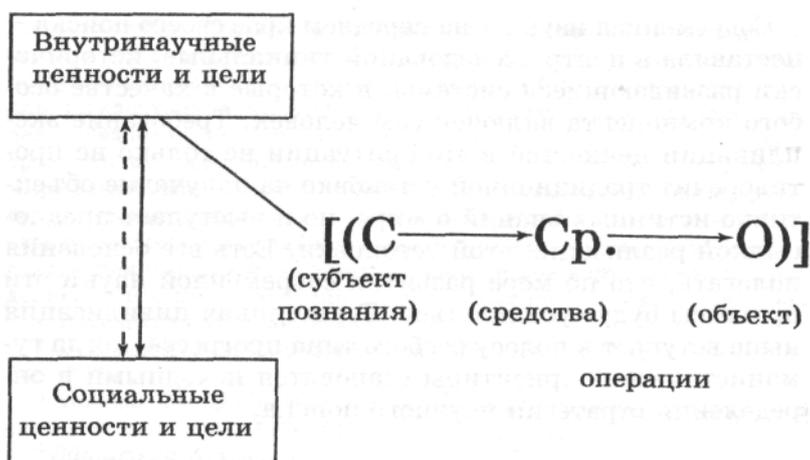
Этот тип научной деятельности схематично можно изобразить так:



Постнеклассический тип научной рациональности расширяет поле рефлексии над деятельностью. Он учитывает соотносительность получаемых знаний об объекте не только с особенностью средств и операций деятельности, но и с ценностно-целевыми структурами. Причем экс-

плицируется связь внутринаучных целей с внеучными, социальными ценностями и целями.

Этот тип научного познания можно изобразить посредством следующей схемы:



Каждый новый тип научной рациональности характеризуется особыми, свойственными ему основаниями науки, которые позволяют выделить в мире и исследовать соответствующие типы системных объектов (простые, сложные, саморазвивающиеся системы)».

Теперь остановимся несколько подробнее на содержании типов научной рациональности, дополнив те краткие характеристики их существа, которые предстают из цитированного фрагмента труда В.С. Стёпина, рассмотрением, прежде всего, онтологических оснований («картин мира») и познавательно-регулятивных установок.

Центрированность познания на объекте при элиминации субъективно-ценностного контекста и детерминаций познавательной деятельности, характерная для классического типа научной рациональности, предопределялась *механистической картиной мира*. Этой картиной мира предполагается, что вещи существуют и события происходят в *субстанциально* понимаемом пространстве и времени, независимом от вещей и событий. В свою очередь, вещи и события тоже самостоятельны по отношению к пространству и времени, а, значит, представляют собой устойчиво наличные и локализованные сущности, не подверженные изменениям в процессе их исследования. Эта картина мира предполагала, далее, что мир устроен подобно механизму, а, следовательно, действующие в нём законы обладают строгой однозначностью, качества и свойства вещей и событий поддаются точному математическому исчислению. Действующие в мире законы представляются универсальными, их действие не ставится в зависимость от конкретных локальных условий, а, значит, произвольно распространяется за пределы доступной чувственному восприятию реальности, т.е. – на Вселенную. Потому-то, кстати, в науке оказывается вполне уместной позиция деизма, в которой идея Бога-Творца совмещается с

идеей закономерно устроенной Вселенной. Онтологически (метафизически) укоренённое представление об устойчиво сущностном и однозначно определённом мироустройстве естественным образом выступало и в форме представления о том, что любая сложная вещь, любые сложные явления, процессы, события состоят из простых элементов вполне, однозначно определённой сущности, обнаружение этих сущностей и является, собственно, обязательной задачей познания. Та же онтология содержит в себе и представление об однозначной детерминированности всех вещей, явлений и событий, все они рассматриваются как звенья жёсткой цепи причинно-следственных связей.

Классическая научная рациональность сформировала принципы и методологию научного познания, в основе которых лежат индуктивный и дедуктивный, дедуктивно-математический методы познания. Эта методология в соответствии с её онтологическими основаниями сознательно или бессознательно включала в себя ряд познавательных установок, которые в наше время обычно воспринимаются критически. Это *установка эпистемологического оптимизма*, состоящая в убеждении во всемогуществе разума, в том, что познавательная деятельность не может встретить принципиальных ограничений со стороны исследуемых объектов и в целом - со стороны изучаемого мира. Это также установка на применение в научном исследовании *принципа редукционизма* – сведения сложного к простому (например, немеханических физических явлений к механическим, химических – к физическим, биологических к химическим, социальных к биологическим и физическим и др.) с целью определения сути исследуемых явлений. Наконец, ещё одна установка, которая вытекает из того, что было сказано об онтологических основаниях классической рациональности, – установка на применение *принципа линейного детерминизма (жёсткого детерминизма)* как способа установления конечных причин и следствий, объясняющих, как предполагается, изменения изучаемого явления или ход событий в сколь угодно далёких ретроспективе и перспективе.

Тип классической научной рациональности затруднительно было распространять на социальные и гуманитарные познавательные дисциплины в силу того, что функционирование и развитие человеческой реальности не удаётся отобразить как подчиняющиеся однозначно и объективно действующим законам. Очевидно, в силу той существенной роли, которую в функционировании и развитии человеческой реальности играет субъектное начало и фактор субъективности.

Необходимость учёта связи между знаниями об объекте и характером средств и операций деятельности в неклассическом типе научной рациональности определяется радикальным сдвигом в онтологическом основании научного познания – переходом от субстанциалистского понимания пространства и времени к релятивистскому. В то время как в субстанциалистско-механистической картине мира предполагается однозначная определённость и локализованность вещей в независимом от

них пространстве и времени, в релятивистской картине мира пространство и время выступают в качестве форм существования и движения самих вещей, вещи и их взаимодействия в процессах, протекающих при скоростях, близких к скорости света, лишаются абсолютных пространственно-временных координат и однозначно определённой размерности. Так, масса, считавшаяся в классической физике неизменной характеристикой вещества, в релятивистской физике, созданной Эйнштейном, оказалась зависимой от скорости движения тела, пространство – искривляющимся вблизи гравитационных масс, время – замедляющимся при увеличении скорости движения, размер тела – изменяющимся при изменении скорости. Квантовая механика, возникшая в ходе развития релятивистской физики, особенно остро поставила под вопрос прежнее понимание возможности получения объективного знания о предмете за счёт отвлечения от направленных на него инструментально оснащённых познавательных процедур наблюдения и эксперимента. В классической физике измерения величин дают однозначные результаты, в квантовой механике параметры наблюдаемых объектов и событий вычисляются лишь на основе статистических данных. Поэтому в этой области действуют не законы, а закономерности. Изучаемые квантовой механикой положение и скорость элементарной частицы невозможно однозначно описать, невозможно и предсказать будущий путь каждой данной частицы. Элементарные частицы одного типа в одинаковых условиях не обязательно ведут себя идентично. Все эти особенности реальности микромира, как выяснилось, связаны с корпускулярно-волновым дуализмом природы элементарных частиц. В онтологическом по преимуществу плане ситуацию в микромире, связанную с корпускулярно-волновым дуализмом, отражает открытое (в 1927 г.) В. Гейзенбергом *соотношение неопределённостей*, а по преимуществу в гносеологическом плане – *принцип дополнительности*, сформулированный (в том же году) Н. Бором на основе соотношения неопределённостей. Соотношение неопределённостей состоит в том, что любая физическая система не может находиться в состояниях, в которых координаты её центра инерции и импульс одновременно принимают вполне определённые, точные значения. Из соотношения неопределённостей следует, что чем точнее определена одна из входящих в неравенство величин, тем менее определённым является значение другой. Никакой эксперимент не может привести к одновременно точному измерению таких динамических переменных. Принцип дополнительности утверждает, что волновой и корпускулярный характер вещества и излучения представляют собой взаимоисключающие свойства, хотя оба эти представления являются необходимыми компонентами понимания природы микромира.

Принцип дополнительности резюмирует существенное значение для понимания корпускулярно-волновой природы микромира процедуры и средств его наблюдения. Н. Бор разъяснял это следующим образом: «С одной стороны, определение состояния физической системы, в обычном смысле, требует исключения всяких внешних влияний; но в таком случае по

квантовому постулату исключается и всякая возможность наблюдения и, прежде всего, теряют свой непосредственный смысл понятия времени и пространства. Если, с другой стороны, для того, чтобы сделать наблюдения возможными, допустить некоторые взаимодействия с подходящими, не относящимися к системе, средствами наблюдения, то по сути дела однозначное определение состояния системы более невозможно и не может быть речи о причинности в обычном смысле. Соответственно существу теории квантов, мы должны, следовательно, считать пространственно-временное представление и требование причинности, сочетание коих характеризует классические теории, как черты дополнительные, но исключающие одна другую при описании содержания опыта, – как черты символизирующие идеализацию возможностей наблюдения и соответственно определения». Следовательно, в соответствии с принципом дополнительности характеристики средств наблюдения входят в итоговое знание об объекте, притом не в форме знаний о свойствах этих средств, а в виде специфики знания о свойствах самого объекта. Конечно, новый эпистемологический опыт релятивистской физики и квантовой механики, самых передовых областей знания в рассматриваемый период мог не сказаться в целом на научной рациональности этого времени.

Онтологическим основанием постнеклассического типа научной рациональности является идея соразмерности человека космосу. Эта основополагающая философская идея оказалась актуальной в ходе развития релятивистской физики и квантовой механики, когда это развитие привело к распространению квантовой теории на область физической космологии. В то время как до этого этапа релятивистская физика предполагала, что вещи в пространстве и времени микромира и мегамира не могут быть фиксированы в абсолютных пространственно-временных координатах и не обладают однозначно определённой размерностью, теперь стало намечаться понимание того, что размерность вещей в физическом мире, микро-мега-да и макромире, существенным образом зависит от его, мира, – если так можно выразиться – «человекомерности». Особенно явно указанный сдвиг в онтологическом основании научного познания выразился в так называемом *антропном принципе*, выдвинутом в рамках квантово-релятивистской космологии.

Антропный принцип устанавливает зависимость существования человека как сложной системы и космического существа от физических параметров Вселенной (в частности, от фундаментальных физических постоянных – постоянной Планка, скорости света, массы протона и электрона и др.). Расчеты показывают, что при изменении хотя бы одной из имеющихся фундаментальных постоянных стало бы невозможным существование тех или иных физических объектов – ядер, атомов и т. д. Например, уменьшение массы протона на 30%, привело бы к отсутствию всех атомов, кроме атомов водорода, что сделало бы невозможной жизнь вообще, а, значит, и существование человека. Осмысление соотнесённости

физических свойств мира с человеческим существованием и привело к выдвиганию в науке и философии антропного принципа. Антропный принцип формулируют в двух версиях: слабой и сильной (Б. Картер, 1973 г.). Согласно слабой версии «то, что мы ожидаем наблюдать, должно быть ограничено условиями, необходимыми для нашего существования как наблюдателей». Сильная версия утверждает, что «Вселенная (и, следовательно, фундаментальные параметры, от которых она зависит) должна быть такой, чтобы в ней на некотором этапе эволюции допускалось существование наблюдателей».

Комментируя версии антропного принципа, слабую версию следует истолковать как тезис о заданности диапазона возможностей человеческого познания мира физическими условиями мира. Отсюда, в частности, правомерно заключить то, что, может быть, имеются свойства и сектора мира, познание которых лежит даже за пределами наших способностей их познания (в силу ограниченности человеческих познавательных способностей определёнными физическими свойствами мира). То есть, слабая версия антропного принципа содержит в себе идею существенной, внутренней зависимости познания от физических свойств познаваемого мира. Сильная версия антропного принципа фиксирует, напротив, зависимость результатов познания мира – процесса его эволюции к состоянию, на котором физические параметры становятся условиями возможности человеческого существования – от свойств человеческой природы (способностей выступать в качестве «наблюдателя» Вселенной). Из сказанного можно видеть, что слабая и сильная версии антропного принципа находятся в отношениях своего рода дополнительности в смысле, сходном со смыслом принципа дополнительности Нильса Бора. Но в отличие от принципа дополнительности Бора, выражающего существо неклассического типа научной рациональности – экспликация и учёт связей знаний об объекте со средствами и операциями познавательной деятельности, дополнительность слабой и сильной версий антропного принципа предполагает необходимость экспликации при познании мира более широкого, чем в неклассической науке, контекста. А именно, кроме средств и операций познания, дополнительность слабой и сильной версий антропного принципа заставляет принимать во внимание также то, что привходит в результаты познания от самого субъекта познавательной деятельности, в первую очередь, очевидно, – ценности, мотивирующие его познавательную деятельность, и цели, направляющие деятельность по познанию мира («Вселенной» как галактики или метagalактики, если речь идёт о предмете научной физической космологии; и «Вселенной» как мира в целом, если речь идёт о философском познании, создающем онтологические основания для научного познания). Так что антропный принцип является космологическим ядром постнеклассического типа научной рациональности.

И надо ещё сказать – в неявном, снятом виде антропный принцип выступает также и структурообразующим элементом данного типа научной

рациональности в целом, т.е. не только в квантово-механической космологии, но и во всех других научных дисциплинах и междисциплинарных теориях, относящихся к постнеклассическому типу научной рациональности. Ведь антропный принцип, актуализируя факт существования человека как наблюдателя физического мира, тем самым приводит к идее, что условия, необходимые для существования человека-наблюдателя, на самом деле складывались в ходе эволюции и самоорганизации Вселенной (т.е. метагалактики и/или мира в целом). Поскольку же человек возник и для него оказалось важным понять, почему мир таков, каков он есть, то это, как рассуждает В.В. Казютинский, неизбежно выводит за рамки антропного принципа. Так, Б. Картер, сформулировавший данный принцип, присоединяет к сильной версии антропного принципа модель объяснения самого этого принципа, согласно которой благоприятные для появления жизни и человека условия и физические константы возникли случайно в одной из (бесконечного) множества вселенных (т.е. метагалактик). Значит, антропный принцип играет эвристическую роль в формулировании гипотезы крупномасштабной структуры Вселенной. «Если пойти ещё дальше в поисках объяснения «встроенности» человека в структуру Вселенной, то потребуется привлечь значительно более обширную совокупность знаний, чем модель ансамбля миров Картера. Это – теории эволюционных процессов во Вселенной, теория происхождения жизни, теория происхождения человека. Они, а не факт существования человека, должны послужить базисом для объяснения наблюдаемой структуры Вселенной, равно как и феномена человека. Такое объяснение будет, очевидно, носить причинно-следственный характер». (В.В. Казютинский В.В. Антропный принцип и научное объяснение.– Опубликовано в Интернете на *Сайте Киевского философского клуба «Минерва»* 15.06.2005 г., режим доступа: <http://netgorod.narod.ru/>).

Среди универсальных эволюционистских теорий, особо востребованных формирующейся нормативностью постнеклассической научной рациональности, центральное место занимает теория самоорганизации в той её форме, которую стали называть *синергетикой*. Для синергетики и синергетического подхода характерен бурный процесс расширения на большинство областей современного научного знания: из термодинамики и химии – на другие дисциплины физики, на биологию и экологию, на дисциплины социально-гуманитарного цикла. В такой «экспансии» синергетики можно видеть предвестие синтеза естественнонаучного и социально-гуманитарного знания. Это синтез, давно ожидаемый многими деятелями культуры и науки. И это синтез, который, согласно последователям и сторонникам концепции В.С. Стёпина, является идеалом и перспективой осуществления постнеклассической научной рациональности.

С другой стороны, объектами науки, с исследованиями которых связывают надежды на получение существенно новых научных результатов

благодаря формированию постнеклассического типа науки, являются такие сферы реальности, имеющие уже сейчас «челoveкoразмерный» характер, как медико-биологические и экологические комплексы – вплоть до биосферы в целом, биотехнологические системы – прежде всего, объекты генной инженерии, информационные и вычислительные системы «человек-машина» и др.

В заключение надо отметить, что каждый из типов научной рациональности ориентирует на исследование, прежде всего, особого рода объектов: классическая наука – на изучение макроскопических явлений и процессов с однозначными детерминациями; неклассическая наука – на изучение микро- и мегамасштабных объектов с вероятностным типом зависимости, большой сложностью структур; постнеклассическая наука – на исследование микро- мега- и макроскопических самоорганизующихся и/или «челoveкoразмерных» объектов. «При этом, – считает В.С. Стёпин, – возникновение нового типа рациональности и нового образа науки не следует понимать упрощённо в том смысле, что каждый новый этап приводит к полному исчезновению представлений и методологических установок предшествующего этапа. Напротив, между ними существует преемственность. Неклассическая наука вовсе не уничтожила классическую рациональность, а только ограничила сферу ее действия. При решении ряда задач неклассические представления о мире и познании оказывались избыточными, и исследователь мог ориентироваться на традиционно классические образцы (например, при решении ряда задач небесной механики не требовалось привлекать нормы квантово-релятивистского описания, а достаточно было ограничиться классическими нормативами исследования). Точно так же становление постнеклассической науки не приводит к уничтожению всех представлений и познавательных установок неклассического и классического исследования. Они будут использоваться в некоторых познавательных ситуациях, но только утратят статус доминирующих и определяющих облик науки». (Стёпин В.С. Теоретическое знание. М.: Прогресс-Традиция, 2003. С. 640).

И далее В.С. Стёпин подчёркивает: «Когда современная наука на переднем крае своего поиска поставила в центр исследований уникальные, исторически развивающиеся системы, в которые в качестве особого компонента включен сам человек, то требование экспликации ценностей в этой ситуации не только не противоречит традиционной установке на получение объективно-истинных знаний о мире, но и выступает предпосылкой реализации этой установки». (Там же).

Но следует, на наш взгляд, подчеркнуть и то, что выделение больших стадий и типов научной рациональности в виде классической, неклассической и постнеклассической науки во многом остаётся лишь первым приближением к решению задачи выделения стадий и типов научной рациональности. Об этом с особенной выразительностью говорит сам характер терминов, предложенных для обозначения стадий и типов:

классическая, **неклассическая**, **постнеклассическая** наука. То есть, очевидно, что эти термины не имеют определённого содержания, к тому же их формализм характеризуется нарастанием неопределённости, так что догадаться о том, что же значит в содержательном плане выражение *постнеклассическая наука* совершенно невозможно. Но это и свидетельствует, что постижение специфического существа больших стадий и типов научной рациональности остаётся задачей, всё ещё требующей более глубокого решения.

13.2. Синергетика и синергетический подход в современной науке

Синергетика – узкое и широкие определения. Синергетика (др.греч. *sinergeia* – совместное действие) – наука, предметом изучения которой являются процессы самоорганизации в термодинамически неравновесных физических и физико-химических средах за счёт эффекта когерентного (согласованного) действия (или иначе – синергии) их элементов.

В той или иной форме для обозначения тех или иных явлений термин *sinergeia* использовался в научных исследованиях и до появления синергетики как науки. Так, Ч.С. Шеррингтон (1857 – 1952), британский физиолог и нейробиолог, называл синергетическим согласованное воздействие нервной системы спинного мозга на мышечные движения. С.М. Улам (1909 – 1984), польский физик и математик, работавший в США, использовал данный термин для характеристики взаимодействия оператора с вычислительной машиной. Американский математик и физик Н. Забуский (род. 1929) в 1967 г. пришёл к выводу, что в исследованиях сложных систем необходимо использовать синергетический подход, понимая под ним «...совместное использование обычного анализа и численной машинной математики для получения решений разумно поставленных вопросов математического и физического содержания системы уравнений» (*Nonlinear partial differential equations*. – N. Y.: Acad. press, 1967, p. 223). В качестве названия особой науки термин *синергетика* ввёл один из основателей данной науки, немецкий физик-теоретик Герман Хакен (род. 1927) в 1969 г. (см. подробнее: Хакен Г. Тайны природы. Синергетика: учение о взаимодействии. Москва-Ижевск. 2003. С. 295 – 296).

Приведённое выше определение (вариант определения) синергетики как науки является узким, а именно – соответствующим тем условиям, которые предполагаются необходимыми для верифицируемого и математизированного естественнонаучного знания. Это узкое определение фиксирует то исходное состояние синергетики, в котором её предметная область очерчивается с такой степенью определённости, которая сама по себе не ставит под вопрос собственно научный характер этой познавательной дисциплины. Но, возникнув в результате междисциплинарного синтеза ряда теорий физического и химического циклов, соответствующего математического аппарата и технических разработок, синергетика сразу

приобрела тенденцию к расширению предметной области за границы первоначального определения – в пределе до статуса общенаучной дисциплины или общенаучной методологии. Сверх того возникла тенденция придавать синергетике характер философской дисциплины или подхода. В связи с этими тенденциями синергетику стали определять как «учение о взаимодействии» (Г. Хакен) или как теорию самоорганизации, или как учение о взаимодействии и самоорганизации, или как теорию саморазвития (В.С. Стёпин) и др. Широкие определения синергетики являются дискуссионными. В своём месте мы остановимся на этом подробнее.

Синергетика и второе начало термодинамики. Ранее (см. разд. 1.5) мы отмечали, что мировоззренческая – мифологическая и философская – идея спонтанного порождения состоянием вселенского хаоса состояния космоса, мирового порядка, сыграла стимулирующую роль в возникновении синергетики, вступив в коллизию с одним из так называемых универсальных законов физической науки, а именно – со вторым началом термодинамики, иначе называемым *законом возрастания энтропии** (др.греч. entropia – поворот, превращение). Коллизия состояла в том, что согласно этому закону процессы теплообмена сопровождаются необратимым рассеянием тепловой энергии, влекущим необратимую деградацию природы (физических оснований бытия) к состоянию хаоса. То есть, научно обоснованный закон, закон энтропии, как это должно представляться (во всяком случае, до появления синергетики), не соотносится с мировоззренческой идеей спонтанного порождения вселенским хаосом мирового порядка. Эта несообразность усиливается за счёт того, что закону возрастания энтропии в связи с его статусом в качестве так называемого универсального закона природы зачастую явно или неявно придаётся вселенский характер действия (явно или неявно предполагается его действительность для «Вселенной в целом»). Короче говоря, – за счёт того, что второе начало термодинамики наделяется мировоззренческой размерностью. И тогда оно выступает как сопоставимое, но и несовместимое с мировоззренческой идеей порождения хаосом космоса.

Мы уже знаем, что достоверность научного знания о законах любой сферы реальности определяется их соответствием эмпирическому базису, всегда относящемуся к ограниченной, лишь чувственно доступной человеку части мира, т.е. к той части, которую ещё называют *окружающим миром*. Поэтому не правомерно распространять какие бы то ни было открываемые наукой законы, в том числе те, которым придаётся статус универсальных законов, на Вселенную. Универсальными те или иные открываемые наукой законы являются только в том смысле, что их действие относится к окружающему миру в целом (но не к Вселенной в целом) и что они лежат в основаниях всей системы научного знания. Понимание этого, в общем, характерно для строго научной позиции. Мы упоминали, например, чтобы по поводу универсальных физических законов сохранения в «Физическом энциклопедическом словаре» поясняется, что эти законы, «будучи

почерпнутыми из опыта, нуждаются, время от времени, в экспериментальной проверке и уточнении. Нельзя быть уверенным, что с расширением человеческого опыта данный закон или его конкретная формулировка останутся справедливыми». (Менский М.В. Сохранения законы // Физический энциклопедический словарь. М. 1995. С. 702). В статье того же «Физического энциклопедического словаря», посвящённой конкретно второму началу термодинамики, специально подчёркиваются, в частности, следующие моменты. «Второе начало термодинамики, несмотря на свою общность, не имеет абсолютного характера, и отклонения от него (*флуктуации*) являются вполне закономерными». И далее: «Буквальное применение второго начала термодинамики к Вселенной как целому привело Клаузиуса [Рудольф Юлиус Эмануэль Клаузиус (1822 – 1888), немецкий физик, один из основателей термодинамики и молекулярно-кинетической теории теплоты. – В. М.] к неправомерному выводу о «тепловой смерти» Вселенной». (Лифшиц И.М. Второе начало термодинамики // Физический энциклопедический словарь. М. 1995. С. 94 – 95).

Конечно, и в том случае, когда предполагается строго научная позиция в отношении второго начала термодинамики, локализирующая его действие в пределах окружающего мира, сопоставление видения мира сквозь призму представлений, проистекающих из формул этого закона, с мировоззренческой идеей порождения космоса хаосом не может не стимулировать научный интерес к проблеме способности природы окружающего мира, в котором происходит нарастание энтропии, спонтанно порождать состояния порядка. Каким образом в окружающем мире, деградирующем к состоянию хаоса, как это следует из второго начала термодинамики, оказались возможными такие высоко упорядоченные формы существования как формы жизни?

Именно так, например, ставит вопрос Г. Хакен, начинающий рассмотрение существа синергетики как раз с анализа значения для её возникновения ситуации в науке, обусловленной тем, что второе начало термодинамики противоречит объяснению возможности существования феномена жизни. «Остановимся, – пишет Г. Хакен в одной из своих книг о синергетике, – пока на прежнем – довольно, надо сказать, наивном – утверждении о применимости физических законов к биологии. Еще несколько лет назад, принимая всерьез тезис о том, что биология непосредственно сводима к физике, можно было очень быстро запутаться в возникающих при этом противоречиях. Тогда любой физик на вопрос о том, согласуется ли идея самозарождающейся жизни с основополагающими законами физики, должен был бы честнейшим образом ответить «нет». Почему? Да потому, что основной закон физики – а точнее, термодинамики – гласит, что наш мир последовательно и неумолимо оказывается во власти хаоса: все упорядоченные функциональные процессы должны, в конце концов, прекратиться, а все порядки – нарушиться и распасться.

Единственный выход из этого тупика многим (и среди них немало

компетентных физиков) виделся в том, чтобы рассматривать возникновение в природе упорядоченных структур и состояний как некую грандиозную флуктуацию, вероятность которой, согласно теории, настолько ничтожна, что такой флуктуации и случиться-то не должно было. Идея была поистине абсурдной, однако – как тогда казалось – в рамках так называемой статистической физики единственно приемлемой». И Хакен резюмирует: «Таким образом, утверждая, что биологические процессы основаны на физических законах, но само возникновение жизни противоречит основополагающим физическим законам, физика зашла в тупик». (Хакен Г. Тайны природы. Синергетика: учение о взаимодействии. М. – Ижевск. 2003. С. 22). Далее Хакен показывает, что выход из обозначенного тупика был найден благодаря обнаружению эффектов самоорганизации в неживой природе и последующему созданию синергетики как науки.

Впрочем, несмотря на то, что создатели синергетики являются крупными физиками и методологами науки, сами они, как и менее компетентные авторы, тоже не всегда отчетливо осознают, что даже статус универсальных законов, в данном случае – второго начала термодинамики, не позволяет распространять их действие на Вселенную. Например, Г. Хакен в цитированной работе занимает в этом плане двусмысленную позицию. Когда он раскрывает коллизию физических и биологических законов, состоящую в том, что второе начало термодинамики противостоит возможности возникновения жизни, которая, тем не менее, существует, то его можно было бы понять так, что речь идет о коллизии, относящейся к окружающему миру. Но его можно было бы понять только так, если бы он, заговорив о распространении Р. Клаузиусом и Г. фон Гельмгольцем (1821–1894) второго начала термодинамики на Вселенную, отметил неправомерность этого хода мысли в принципе. Но на самом деле Хакен, обосновывая остроту несообразности второго начала термодинамики факту существования жизни, напротив, полностью считается с ходом мысли Клаузиуса и Гельмгольца. (Хакен Г. Тайны природы. Синергетика: учение о взаимодействии... С. 36).

Как бы то ни было, проблема преодоления абсолютизации второго начала термодинамики явилась научно-рациональным стимулом и основанием для возникновения новой научной дисциплины – синергетики. Что же касается тенденции к абсолютизации второго начала термодинамики самими создателями синергетики – в форме придания этому началу вселенской размерности, то её оправданием является то, что она усиливала стимул к созданию новой науки. Кроме того в ней выразилась, пусть и не во вполне адекватной форме, актуальность философско-мировоззренческих проблем, возникавших вместе с формированием новой науки. Но правда, думается, состоит всё-таки ещё и в том, что тенденция к абсолютизации второго начала термодинамики внутри самой формирующейся новой науки явилась почвой для, на наш взгляд, неправомерного приписывания ей значения чуть ли не новой мировоззренческой теории и значения чуть ли не

некоей универсальной методологии.

Формирование синергетики и синергетические школы. Если связанная со вторым началом термодинамики коллизия, состоявшая в необходимости объяснения того, как возможно совместить возрастание энтропии с возникновением упорядоченных форм существования вещей и процессов, явилась основным стимулом формирования синергетики, то естественно, что термодинамика сыграла роль основной научной дисциплины, в рамках которой происходило формирование самого предмета и содержания новой науки. Для этого термодинамика должна была поставить в центр внимания изучение неравновесных термодинамических процессов. С 20-х гг. XIX в. до 30-х гг. XX в. термодинамика развивалась в классической форме равновесной термодинамики (термостатика). С начала 1930-х гг. до середины XX в. – в форме слабо неравновесной (линейной) термодинамики. Важнейшим событием этого периода стала теория необратимых реакций американского физика норвежского происхождения Л. Онсагера (1876 – 1968). Он показал (1931 г.), что связанные необратимо протекающие реакции (например, передача тепла от горячего тела к холодному и таяние последнего) влияют друг на друга в определённых соотношениях (сейчас их называют соотношениями взаимности Онсагера) и что эти соотношения математически эквивалентны принципу наименьшей диссипации (рассеяния тепла). Или, иначе говоря, скорость возрастания энтропии в таких процессах минимальна. Открытие Л. Онсагера явилось важной предпосылкой для перехода к этапу развития термодинамики сильно неравновесных процессов и затем, в 1960-70-е гг., для формирования в её рамках синергетики. Доказанная бельгийско-американским учёным русского происхождения И. Р. Пригожиным (1917 – 2003), который признан вместе с немецким учёным Г. Хакеном и российским учёным С.П. Курдюмовым (1928 – 2004) основателем синергетики, теорема динамики неравновесных процессов («теорема Пригожина», 1947 г.) опирается непосредственно на соотношение взаимности Онсагера. Теорема Пригожина гласит, что при данных внешних условиях, препятствующих достижению системой равновесного состояния, стационарному (неизменному во времени) состоянию системы соответствует минимальное производство энтропии. Отсюда следует возможность возникновения порядка из хаоса в ходе сильно неравновесных – в термодинамическом плане – процессов.

Отдельные эффекты самоорганизации в неравновесных процессах обнаруживались учёными ещё до возникновения синергетики, затем они вошли в эмпирический базис новой науки. Три из них стали классическими (стандартными) примерами проявления синергетических закономерностей.

Первым примером являются так называемые *ячейки Бенара* – эффект, обнаруженный французским физиком Б.Х. Бенаром (годы жизни установить не удалось – В. М.), сообщение о чём он опубликовал в 1901 г. Эффект состоит в том, что в горизонтальном слое жидкости, подогреваемой снизу, образуются ячейки правильной гексогональной формы (напоминает пчелиные

соты).

Второй пример – *реакция Белоусова-Жаботинского*. Эффект состоит в том, что в смеси некоторых химических веществ наблюдается периодическая смена цвета, концентрации компонентов, температуры и др. Эффект открыт исследован советскими физикохимиками Б.П. Белоусовым (1893 – 1970) (открытие 1951 г.) и А.М. Жаботинским (1938 – 2008; с 1991 г. работал в США). В 1959 – 1974 гг. Жаботинский исследовал механизм реакции и разработал её математическую модель.

Третий пример – *эффект усиления света в результате вынужденного излучения*, на основе которого работают оптические квантовые генераторы или, сокращённо, *лазеры* – по первым буквам слов в английском названии данного эффекта: **L**ight **A**mplification by **S**timulated **E**mission of **R**adiation. Суть эффекта: в активной среде, в качестве которой могут выступать все агрегатные состояния вещества, из энергетически возбуждённых атомов при определённой энергии накачки (световой, электрической, тепловой, химической и др.) возникает самосогласованное монохроматическое излучение. Луч лазера может быть непрерывным, с постоянной амплитудой, или импульсным, достигающим экстремально больших пиковых мощностей. Существование такого эффекта было предсказано А. Эйнштейном в 1916 г., теоретическое обоснование в рамках квантовой механики это явление получило в работах английского физика П. Дирака (1902 – 1984) в 1927 – 1930-х гг. В 1952 г. французский физик А. Кастлер (1902 – 1984) вместе со своим студентом Ж. Бросселем реализовали на практике метод оптической накачки среды, способной усиливать электромагнитное излучение. В 1954 г. американскими физиками Ч. Таунсом (род. В 1915 г.), игравшим руководящую роль, Дж. Вебером, Д. Гордоном и Х. Цайгером создан первый микроволновый генератор (на аммиаке), так называемый *мазер*. – Термин является сокращением фразы на английском **M**icrowave **A**mplification by **S**timulated **E**mission of **R**adiation («усиление микроволн с помощью вынужденного излучения»). К открытию принципа работы квантового генератора кроме Ч. Таунса прямо причастны советские физики А.М. Прохоров (1916 – 2002) и Н.Г. Басов (1922 – 2001). В 1964 г. Прохорову, Басову и Таунсу присуждена Нобелевская премия по физике «за фундаментальные работы в области квантовой электроники, которые привели к созданию осцилляторов и усилителей, основанных на принципе лазера – мазера». В 1960 г. американский физик Т. Мейман (род. в 1927 г.) показал в действии первый оптический квантовый генератор – лазер. В качестве активной среды он использовал рубин (оксид алюминия Al_2O_3 с небольшой примесью хрома Cr), в качестве резонатора – не объёмный, а открытый оптический резонатор. В 1963 г. советский физик Ж. И. Алфёров (род. в 1930 г.) и немецкий физик Г. Кремер (род. в 1928 г.) параллельно внесли особенно весомый вклад в разработку теории полупроводниковых гетероструктур, на основе которых создавались многие лазеры (за создание этой теории Алфёров и Кремер в 2000 г. удостоены Нобелевской премии по

физике). С начала 1960-х гг. физика и техника лазера развиваются особенно интенсивно, это развитие продолжается вплоть до наших дней. Лазерный эффект играет центральную роль в эмпирическом базисе синергетической теории, разрабатываемой Г. Хакеном.

Формирование математического аппарата, оказавшегося, в конце концов, пригодным для развития синергетики и решения её задач, началось ещё в конце XIX в., особенно в трудах великого французского математика, физика, философа А. Пуанкаре (1854 – 1912). Он заложил в ходе изучения проблемы взаимного движения трёх небесных тел (Земля – Луна – Солнце) основы математических методов исследования нелинейной динамики и качественной теории дифференциальных уравнений. В первой половине XX в. большую роль в развитии методов нелинейной динамики играли русские и советские математики и физики: А.М. Ляпунов (1885 – 1902), Н.Н. Боголюбов (1909 – 1992), Л.И. Мандельштам (1879 – 1944), А.Н. Колмогоров (1903 – 1987) и др. Среди западных исследований, развивавших в середине в. математические методы нелинейной динамики, особенно важными являются работы английского математика и логика А.М. Тьюринга (1912 – 1954) и итало-американского физика и математика Э. Ферми (1901 – 1954 г.). А. Тьюринг разрабатывал эти методы в процессе создания теории химических основ морфогенеза (имеются в виду физико-химические формы, в том числе – образующие строение организмов) (1952 г.). Э. Ферми разрабатывал математические методы нелинейной динамики в рамках созданной им теории солитонов (от англ. solitary wave – уединенная волна) (1954 г.).

Принципиально значимым для формирования и развития синергетики стало развитие с середины XX в. математических методов исследования динамики нелинейных процессов, связанное с анализом качественного поведения нелинейных динамических систем при изменении описывающих их параметров. Основой этого направления является новая область математики – теория особенностей гладких отображений, сформировавшаяся на стыке топологии и математического анализа (советский физик и математик А.А. Андронов, 1901 – 1952; американский математик Х. Уитни, 1902 – 1989; и др.) и получившая позже образное наименование – теория катастроф. Под катастрофами в данном случае понимаются скачкообразные изменения, возникающие в виде ответа системы на плавное изменение внешних условий (по В.И. Арнольду). После работ французского математика Р.Ф. Тома (род. в 1923 г.) математическая теория катастроф получила интенсивное развитие и в качестве таковой, и в её многочисленных приложениях, в частности и прежде всего – в синергетике. В отечественной науке теорию катастроф и её синергетическое приложение развивает В.И. Арнольд (род. в 1937 г.).

Также принципиальное значение для синергетики имеет созданная франко-американским математиком Б. Мандельбротом (род. в 1924 г.) фрактальная геометрия (*фрактал* – от лат. fractus – дробленный), иначе –

математическая теория простых иерархических самоподобных множеств. Данная теория была изложена её автором в книге «Фрактальная геометрия природы», изданной в 1977 г. Б. Мандельброт опирался на математические идеи А. Пуанкаре, немецких математиков Г. Кантора (1845 – 1918), Ф. Хаусдорфа (1868 – 1942), шведского математика Н.Ф.Х. фон Коха (1870 – 1924). Коху принадлежит, в частности, классический геометрический пример фрактала, так называемая *кривая Коха* (1904 г.) (о *кривой Коха* см. далее).

В 60-е – 70-е годы прошлого века – вместе с процессом формирования и развития синергетики в области физических и физико-химических термодинамических процессов – её применения распространяются и на другие предметные области: в биологии ведётся разработка синергетических моделей морфогенеза, изучается формирование паттернов движения людей, строятся модели человеческого восприятия и электрического тока в мозге, модели когнитивных процессов, типов принятия решений, строятся модели некоторых процессов биологического развития. (Хакен Г. Можем ли мы применять синергетику в науках о человеке? – Сайт «Синергетика и образование», режим доступа: <http://spkurdyumov.narod.ru/Haken7.htm>). «Далее приложения стали возможны в области психологии и психотерапии, например в изучении изменения поведенческих навыков. Математизация экономических процессов – еще один пример дальнейшего расширения области применения синергетики». (Там же).

По мере расширения предметных областей синергетических исследований всё большее распространение получает представление об общенаучном значении синергетического подхода и о том, что в этом своём междисциплинарном и даже общенаучном статусе синергетический подход наследует и развивает познавательные возможности *системного* и *кибернетического подходов*, также претендовавших на статус общенаучных. Возникновение теории систем и кибернетики предвосхищалось и подготавливалось *тектологией* (от греч. tektologija – учение о строительстве) – «всеобщей организационной наукой», созданной в 20-х гг. прошлого века русским учёным и философом А.А. Богдановым (1873 – 1928; наст фамилия Малиновский). Создателем теории систем в качестве *общей теории систем (ОТС)* (создавалась в 1930-х – 40-х гг.) явился австрийский биолог, проживавший в США и Канаде, Л. фон Берталанфи (1901 – 1972). Основоположником кибернетики (от греч. kybernetike – искусство управления, от κυβερνάω – правлю рулём, управляю) как науки об управлении, связи и переработке информации, стал, опубликовав в 1948 г. труд с названием «Кибернетика», американский математик и философ Н. Винер (1894 – 1964). Фиксируя преемственность и отличие синергетики от ОТС, указывают на то, что первая, как и вторая, является теорией систем, но не взятых, как в ОТС, в статике, а исследуемых в динамике, в становлении. Что касается связи и отличия синергетики от кибернетики, то обращают внимание на то, что и той, и другой исследуются процессы самоорганизации

систем, но кибернетика изучает системы, организующиеся под воздействием сигналов управляющего органа, а синергетика – системы, организующиеся за счёт взаимодействий её элементов, не обладающих специализированной функцией управления, но оказывающихся способными к спонтанной самоорганизации. Как образно выразился Г. Хакен, в лазерах (к примеру) нет никого, кто мог бы давать управляющие команды атомам.

В 1960-е – 1970-е гг. начинается формирование и своего рода синергетического направления в философии. Особенно сильно данная тенденция проявилась в попытках создания синергетической версии *глобального (универсального) эволюционизма*. Основополагающим в этом плане стал изданный в 1980 г. труд работавшего в США австрийского астрофизика, специалиста в области прогнозирования, одного из основателей Римского клуба Э. Янча (1929 – 1980) «Самоорганизующаяся Вселенная. Научный и человеческий смысл возникающей эволюционной парадигмы» (*Jantsch E. The Self-Organizing Universe. Scientific and Human Implications of the Emerging Paradigm of Evolution. New York, 1980*). По Э. Янчу вселенская эволюция является последовательной «универсальной развёртываемостью» физико-химического, биологического, социального, социокультурного процессов. При этом автор предполагает, что центральную роль в эволюции систем разной природы играет *автопоэзис* (от греч. auto – само- и poiesis – создание, производство; термин *autopoiesis* – самосоздание, самотворение и т.п. предложен У. Матураной в 1973 г.) – их способность к самовоспроизведению и сохранению автономии по отношению к окружающей среде. Концепция автопоэзиса была разработана в начале 70-х годов XX в. чилийскими нейробиологами У. Матураной и Ф. Вареллой с целью описания феномена жизни как явления, свойственного открытым, самовозобновляющимся системам. Эта концепция не случайно была включена Э. Янчем в его теорию эволюции Вселенной – смысл концепции Матураны и Вареллы близок к идеологии синергетики. Э. Янч, опираясь на концепцию автопоэзиса, акцентирует тем самым мысль о том, что вне- и добиологические фазы мирового бытия не абстрактно общи формам жизни, а содержат возможность жизней своих основаниях.

Но, в общем, познавательный статус синергетики чётко не определён. Её познавательные возможности по разному видятся, в частности, с позиций разных синергетических школ.

Основными в синергетике считаются три научные школы: бельгийско-американская школа И.Р. Пригожина; немецкая школа физика Г. Хакена; советская и российская школа физика и математика С.П. Курдюмова (1928 – 2004) [организация научной школы совместно с математиком А.А. Самарским (1919 – 2008), руководство школой совместно, прежде всего, с математиком Г.Г. Малинецким (род. в 1956 г.), соавтор большей части книг С.П. Курдюмова по синергетике – доктор философских наук Е.Н. Князева (род. в 1959 г.)].

Школа И. Пригожина, сформировавшаяся в начале 1960-х гг. в

Брюссельском университете, а с 1967 г. приобретая центр также в Сольвеевском институте и Центре термодинамики и статистической физики при Техасском университете в США, где Пригожин работал директором, занималась исследованиями преимущественно в области химической термодинамики. За работы в этой области И.Р. Пригожин был удостоен Нобелевской премии (1977 г.). Хотя школу Пригожина принято квалифицировать в качестве синергетической, сам И. Пригожин и его последователи не пользуются термином «синергетика» для обозначения той области исследований, которой они занимаются. Эта школа предпочитает направление своих исследований называть *теорией диссипативных структур* (*диссипативный* от франц. *dissipation* – рассеяние, расселение, растрата) или просто *неравновесной термодинамикой*, подчёркивая преемственность своей школы пионерским работам упоминавшегося выше Л. Онсагера в области необратимых химических реакций. Думается, что это не просто формальный момент теоретического самоопределения, а фиксация особой позиции в понимании познавательных возможностей новой научной дисциплины и нового направления научных исследований. Что касается данной научной дисциплины, то в качестве таковой в школе Пригожина она остаётся, судя по содержанию исследований, по преимуществу термодинамической научной дисциплиной, исследующей неравновесные процессы в физико-химических средах. Более же широкое, выходящее за пределы собственно дисциплинарной предметности, значение «теории диссипативных структур», т.е. её значение в качестве особого направления в науке, понимается в том смысле, что оно задаёт некую новую научную нормативность, служит созданию новой научной, прежде всего – физической, картины мира. Но при этом не обнаруживается претензии на получение новых исследовательских результатов за пределами предметной области термодинамики и на создание какой-то особой философии. То, что Э. Янч создаёт глобально-эволюционистское, философское, по сути, учение, опираясь, главным образом, на работы Пригожина – это инициатива Янча, к которой сам Пригожин не причастен. Для самого Пригожина характерно не намерение создать новую философию, а стремление способствовать развитию определённых существующих философских позиций. Конкретно же, он отмечал, в частности, что ему («нам», т.е. также и его соавтору И. Стенгерс, и, очевидно, другим представителям школы) «близка утверждаемая диалектическим материализмом необходимость преодоления противопоставления «человеческой», исторической сферы материальному миру, принимаемому как атемпоральный». И далее: «Мы глубоко убеждены, что наметившееся сближение этих двух противоположностей будет усиливаться по мере того, как будут создаваться средства описания внутренне эволюционной Вселенной, неотъемлемой составной частью которой являемся мы сами». (Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. М. 1986. С. 10). Из цитированной декларации очевидна разница в понимании возможностей нового

направления исследований между И. Пригожиным, ждущим от него вклада в развитие философии – именно философии диалектического материализма, и Э. Янчем, создавшим новое – синергетическое – философское учение. Заметим, что цитированная книга Пригожина и Стенгерс появилась после публикации упоминавшегося труда Э. Янча, которому они высказывают в своей книге признательность за совместность усилий по разработке идей нового теоретического направления. Но и всего-то – они не только не присоединяются к его синергетическому философскому учению, но и вовсе умалчивают о нём.

Школа Хакена, сложившаяся в 1960-е гг. на кафедре теоретической физики Штутгартского университета в ФРГ, первоначально занималась вместе с лидером нелинейной оптикой, квантовой механикой, статистической физикой. С 1970-х гг. школа объединяет большую группу учёных, издающих в издательстве Шпрингера серию книг по синергетике (к настоящему времени выпущено около 70 томов). В серии представлены исследования широкого предметного спектра: от физики, физико-химии и биофизики до биологии, социологии, психологии, проблем создания синергетического компьютера. Однако весьма симптоматично, что в предметном плане исследования в самых различных областях в школе Хакена являются обычно узко и чётко очерченными, посвящены конкретным проблемам. Здесь явно видна ориентация на то, чтобы предмет исследования позволял применение синергетического исследовательского инструментария в полном соответствии с канонами критериев строгой научности, как это было в первоначальном предмете исследования. Для Хакена и его школы, как отмечает Е.Н. Князева, стажировавшаяся в течение двух лет у Г. Хакена в Штутгартском университете, «синергетика – это, прежде всего и главным образом, модели, модели становления кооперативного поведения, родившиеся из физики лазеров». (Князева Е.Н. Выступление на Круглом столе журнала «Вопросы философии» по теме «Синергетика: перспективы, проблемы, трудности» 22.04.2005 // Интернет, сайт С.П. Курдюмова «Синергетика», режим доступа: <http://spkurdyumov.narod.ru/KrStolSyner.htm>). Хакен не ставит в центр внимания специально проблему междисциплинарного характера синергетики, тем более, не пытается возводить её в ранг философии. «Как он отмечал в одном из интервью, – уточняет Е.Н. Князева – он <...> не склонен руководствоваться отвлеченными философскими принципами, а, скорее, конкретным опытом исследования процессов самоорганизации и эффектов становления когерентного поведения, пониманием их физических механизмов и их математическим описанием. Философия самоорганизации существует в Германии сама по себе. Имеются работы коллег-философов, которые развивают эти идеи независимо от синергетиков, но со ссылками на их работы». «То, в чем Хакен действительно далеко продвинулся, – это приложения синергетики в психологии восприятия и в информатике, в том числе построении компьютера, работающего согласно принципам

синергетики, так называемого синергетического компьютера, дальше к философии он не идёт». (Е.Н. Князева. Там же).

В советской и российской школе С.П. Курдюмова, складывавшейся в 1960-е гг. в Москве, в Институте прикладной математики им. Келдыша, исследования начинались с решения задач газовой динамики, теории взрыва, физики плазмы. Но в СССР / России синергетическое движение приобрело, сравнительно с положением за рубежом, особенно широкий размах и в плане организационном, и в плане предметно-тематическом. Школа С.П. Курдюмова, разрабатывающая, по выражению Е.Н. Князевой, «синергетику как таковую, жёсткое ядро синергетики», в скором времени оказалась дополненной многими другими синергетическими школами и центрами.

В Москве кроме собственно школы Курдюмова действуют синергетические семинары в МГУ. На физическом факультете в руководстве семинаром долгие годы участвовали Ю.Л. Климонтович и Ю.А. Данилов, известные физики, теоретики синергетики. На биологическом факультете семинар ведёт биофизик Г.Ю. Ризниченко. Она и её коллеги с кафедры биофизики регулярно обсуждают проблемы синергетики в рамках организуемых ими конференций по теме «Математика, компьютер, образование». Семинаром по математическим моделям нелинейных явлений руководит математик, ректор МГУ (с 1992 г.) В.А. Садовничий (род. в 1939 г.). Более десяти лет участники этого семинара совместно и плодотворно работали с И.Р. Пригожиным и представителями его научной школы. В МГУ выпущено уже около десятка томов альманаха «Синергетика», в котором публикуются труды семинаров.

Одна из крупных российских синергетических школ возникла в Саратовском государственном университете. Инициатором её создания и главой является физик и математик, специалист в области теории колебаний, радиоэлектроники и радиолокации Д.И. Трубецков (род. в 1938 г.). В 1994 г. в Саратовском университете открыт единственный в стране факультет синергетического профиля – факультет нелинейных процессов. Д.И. Трубецков является заместителем главного редактора всероссийского научного журнала «Известия ВУЗов. Прикладная нелинейная динамика».

Крупной школой является также школа Горьковского (Нижегородского) университета, у истоков которой стоял упоминавшийся выше физик и математик А.А. Андронов, который внёс большой вклад в разработку математического аппарата синергетики. В Горьком работает Л.П. Шильников (род. в 1934 г.), являющийся создателем классических работ по математическим моделям в синергетике («аттрактор Шильникова»; о понятии *аттрактор* см. далее).

В Ленинградском / Санкт-Петербургском государственном университете сложилась синергетическая школа, лидером которой является математик, аэродинамик Р.Г. Баранцев (род. в 1931 г.). Под руководством Баранцева с 1970-х гг. в синергетическом ключе развиваются, в частности, междисциплинарные исследования по *семиодинамике* (от греч. *seméion* –

знак, признак; т.е. речь идёт об исследованиях по *динамике знаковых систем*).

Синергетические школы и центры развиваются также в Томском, Удмуртском, Белгородском государственных университетах и в других российских вузах.

Что касается предметно-тематической направленности синергетических исследований в нашей стране, то она отличается особенно широким спектром, относясь фактически ко всем названным выше научным областям, в которых к настоящему времени в мировой науке ведутся синергетические исследования. Притом именно в отечественном синергетическом движении предпринимаются попытки не только выделять те или иные конкретные проблемы в разных научных областях – в физике, биофизике, биологии, социологии, истории, политологии и др. – в качестве предметов исследований, а перестраивать вообще целые науки на синергетических началах. Именно в отечественном синергетическом движении существует толкование синергетики не просто как междисциплинарного подхода, но как *общенаучного подхода* и выдвигается тезис о синергетике как о *новой научной парадигме* (в смысле – как об *общенаучной парадигме*). Именно в отечественной литературе обнаруживается намерение не просто философского осмысления оснований синергетики, включения тематики существования синергетики как науки в контекст исследований философии науки, а создания некой особой *синергетической философии*.

Вновь, как и несколько выше, обратимся к мнению о состоянии синергетики такого компетентного эксперта как Е.Н. Князева. Но теперь – к её оценке состояния отечественной синергетики. «Я могу судить о развитии синергетики в России, – говорит Князева, – в связи с разработкой всей этой проблематики в других научных школах в мире и должна сказать, что синергетика в России – это феномен, которому нет равных в мире. У нас синергетика необычайно развилась, приобрела огромную популярность, подняла мощную волну научных семинаров и конференций, проводящихся ныне, в том числе и на постоянной основе, обросла разнообразными естественно-научными и социальными приложениями, физическими и метафизическими смыслами». (Князева Е.Н. Выступление на Круглом столе журнала «Вопросы философии»...). Но Е.Н. Князева даёт не одностороннюю оценку состояния российской синергетики. Отечественная синергетика, – отмечает Князева, – складывается «очень сложным образом, неоднозначно и неравномерно. мода на синергетику в России порождает и «обильную пену», множество поверхностных искажающих существо синергетического знания выступлений и публикаций, по сути забалтывающих синергетику. Применение синергетики, особенно в гуманитарных и социальных областях, нередко сводится к «навешиванию ярлыков», к простому использованию синергетической терминологии без понимания тех глубоких эволюционных механизмов, которые за ними стоят». (Князева Е. Н. Там же).

Публично выражаемое критическое отношение Е.Н. Князевой к состоянию отечественной синергетики вполне уместно, коль скоро она сама входит, как уже отмечалось, в школу Курдюмова, которую характеризует, – как тоже нами отмечалось, в качестве развивающей «синергетику как таковую», как её «твёрдое ядро». Критическое отношение к состоянию российской синергетики высказывают и другие представители той же школы. Например, в этом плане стоит особо упомянуть имя Г.Г. Малинецкого, видного синергетика и соратника С.П. Курдюмова. Малинецкий кроме общей критической оценки по отношению к наличию в синергетическом движении «пены» поверхностных и симулянтских изысков настаивает, защищая принцип строгой научности исследований в русле синергетики, на том, что неприемлемы попытки некоторых гуманитариев обходиться в работах, претендующих на статус синергетических, без применения математического аппарата. (Малинецкий Г.Г. Выступление на Круглом столе журнала «Вопросы философии» по теме «Синергетика: перспективы, проблемы, трудности» 22.04.2005 // Интернет, сайт С.П. Курдюмова «Синергетика», режим доступа: <http://spkurdyumov.narod.ru/KrStolSyner.htm>).

И всё-таки, думается, нельзя сказать, что охранение «жёсткого ядра синергетики» школой Курдюмова является последовательным и достаточно жёстким. Критические высказывания по поводу поверхностных и симулирующих синергетические принципы работ звучат не только со стороны представителей этой школы, но и если говорить об этой школе, как и вообще, об отечественном синергетическом движении, подобная критика не достигает цели, ибо она обычно бывает безадресной. Когда же извне движения высказывается критика в адрес конкретных работ и авторов, представляющих синергетику, насколько бы не безупречно они её понимали, все школы, входящие в синергетическое движение, в том числе – школа Курдюмова, солидарно защищают «своих». (См., например, указанное выше выступление Г.Г. Малинецкого на Круглом столе журнала «Вопросы философии»).

Конечно же, большой «информационный шум», сопровождающий синергетическое движение, является помехой для уяснения действительного междисциплинарного значения синергетики и её соотношения с философией. К обозначенным вопросам обратимся после рассмотрения основных понятий синергетической теории.

Основные понятия и содержание синергетической теории. Основные понятия синергетики, в последовательном ходе раскрытия которых выступает основное содержание (контуры, схема содержания) синергетической теории, сформировались уже тогда, когда её предметом являлись процессы самоорганизации в неравновесных физико-химических средах (узкое – термодинамическое – определение предмета синергетики как науки). Другое дело, что вместе с расширением предметной области новой познавательной дисциплины и попытками дать её более широкие определения в тех или иных более широких, чем первоначальный, контекстах

происходит либо обогащение, либо, напротив, редуцирование значения (и смысла) тех или иных из этих основных понятий. Но в любом случае нормативным остаётся (по крайней мере – должно оставаться) то значение этих понятий, которое сформировалось в изначальном, термодинамическом варианте предметной области синергетики. Эти изначальные значения основных понятий синергетики мы и будем иметь в виду. Что же касается их последовательной связи, в которой раскрывается основное содержание синергетической теории, то она, в общем, такова: [1] состояние системы*, способной к самоорганизации («диссипативные структуры» по Пригожину) → [2] точка бифуркации (и флуктуации) → [3] аттрактор («принцип подчинения» по Хакену) и странный аттрактор (а также «режим с обострением» по Курдюмову) → [4] самоорганизующаяся и «самоорганизованная» система – фрактал. [*В современных научных текстах по физике, а вслед за физикой и в синергетике, термин «система» используется для обозначения любых объектов, являющихся предметом исследования и теоретического представления; мы в данном разделе лекций по необходимости следуем отмеченной специальной терминологической норме, хотя с терминологической позиции предметной области нашего курса в некоторых случаях уместнее было бы употреблять вместо термина «система» иные термины, чаще всего – термин «объект»]. Рассмотрим теперь основные понятия синергетики в указанной последовательности.

Состояние системы, способной к самоорганизации («диссипативные структуры» по И.Р. Пригожину). Система (термодинамическая система), которая в определённом состоянии оказывается способной к самоорганизации, относится к классу открытых нелинейных систем. Под состоянием системы, способной к самоорганизации, понимается многовариантное и неоднозначное поведение таких сложных, т.е. многоэлементных структур или многофакторных сред, в которых не выполняется второе начало термодинамики и, соответственно, они не деградируют к стандартному для замкнутых систем усреднению термодинамического типа, а развиваются вследствие открытости, притока энергии и информации извне, нелинейности внутренних процессов, наличия более, чем одного возможного устойчивого состояния. Элементы структуры таких систем могут быть как того же порядкового уровня материального субстрата системы, что и данная система – например, макроуровня вещества, так и принадлежать к иному, нижележащему уровню – например, к микроуровню элементарных физических частиц. В случае, когда элементы структуры принадлежат к нижележащему по отношению к системе уровню материального субстрата системы, организованное состояние (состояние порядка) вышележащего уровня может основываться на хаотическом состоянии нижележащего уровня. Важно подчеркнуть, что в диссипативных структурах макроскопических систем, благодаря тому, что они состоят из большого числа элементов нижележащего (микроскопического) уровня (атомы, молекулы, макромолекулы, клеток и т.д.), оказываются возможными

коллективные – синергетические взаимодействия этих элементов, необходимые для перестройки системы.

В открытых нелинейных термодинамических системах источником способности к самоорганизации является её прохождение через состояние хаоса: либо через состояние «теплого» хаотического движения элементов, пределом которого выступает в соответствии с законом энтропии тепловое равновесие, либо через состояние так называемого динамического хаоса, наиболее репрезентативным примером которого является турбулентное (от *лат.* *turbulentus* – бурный, беспорядочный) движение.

Согласно И.Р. Пригожину, фундаментальным, исходным для возникновения способности системы к самоорганизации является первое из названных состояний, т.е. состояние, пределом которого является тепловое равновесие. Именно поэтому способность термодинамических систем к самоорганизации он рассматривает в рамках теории диссипативных структур. Диссипативные структуры – структуры, образующиеся в результате рассеяния (диссипации) энергии в открытых системах. Такие структуры поддерживают своё состояние только за счёт обмена энергией и/или веществом и/или информацией с окружающей средой. Тенденция к равновесию в этих структурах может нарушаться и необратимо переводить структуру в неоднородное стационарное состояние, устойчивое относительно малых возмущений. Это и есть способность системы с подобной структурой к самоорганизации. То, что диссипация может играть роль источника самоорганизации, до появления синергетики, особенно – до появления работ И.Р. Пригожина, должно было казаться парадоксальным, поскольку в соответствии со вторым началом термодинамики понятие диссипации предполагает затухание различного рода движений, рассеяние энергии, утрату информации. Краеугольное открытие синергетики заключается как раз в том, что диссипация необходима для образования устойчивых упорядоченных структур в открытых системах.

Точка бифуркации (и флуктуации). На пути к реализации способности к самоорганизации открытая нелинейная термодинамическая система выталкивается тепловым хаосом, порождаемым тенденцией к тепловому равновесию, в состояние динамического хаоса и оказывается в сильно неравновесном состоянии. В ситуации сильного неравновесия система особенно чувствительна к изменениям условий существования, а её собственные изменения – *флуктуации* (от *лат.* *fluctuatio* – колебание), случайные отклонения физических характеристик от их средних значений, в результате становятся аномально большими. Поскольку аномально большие флуктуации содержат возможность качественных изменений системы, притом, что для этих потенциальных качественных изменений характерен случайный характер, постольку система подходит к точке *бифуркации* (от *англ.* – *fork*, вилка) – к точке, в которой дальнейшие возможные изменения могут протекать в двух (в более общем случае, в нескольких) качественно различных альтернативных направлениях – различных *фазовых переходах*. В

точке бифуркации даже незначительные изменения внешних условий могут вызвать внезапный скачок в одно из возможных качественно новых состояний. Ответ на вопрос, какой именно фазовый переход выберёт и совершит система, имеет существенно вероятностный характер.

По мнению многих авторов, данный выбор оказывается принципиально непредсказуемым для наблюдателя. И. Пригожин и И. Стенгерс в одной из своих книг пишут об этом так: «В точках бифуркации, т.е. в критических пороговых точках, поведение системы становится неустойчивым и может эволюционировать к нескольким альтернативам, соответствующих различным устойчивым модам (устойчивым совокупностям физических характеристик данной системы – В. М.). В этом случае мы можем иметь дело только с вероятностями, и никакое «приращение знаний» не позволит детерминистически предсказать, какую именно моду выберёт система». И далее: «Простейшая точка бифуркации соответствует ситуации, когда некогда устойчивое состояние становится неустойчивым и симметрично возникают два других возможных устойчивых состояния. Этот случай служит наглядной иллюстрацией существенно вероятностного характера бифуркаций: нарушения детерминистического поведения на макроскопическом уровне. Существует один шанс из двух возможных найти систему за точкой бифуркации в той или другой из её новых возможных мод активности. Исход такой бифуркации столь же случаен, как бросание игральной кости». (Пригожин И., Стенгерс И. *Время, хаос, квант*. Пер. с англ. М. 2003. С. 61).

Впрочем, утверждение И. Пригожина и И. Стенгерс о принципиально индетерминистическом характере «выбора» термодинамической системой в точке бифуркации определённой возможности из альтернативы возможных новых качественных состояний и, соответственно, об абсолютной непредсказуемости траектории системы после точки бифуркации разделяется не всеми. Так, С.П. Курдюмов считает, что правильнее говорить в рассматриваемой связи не об исчезновении детерминистической зависимости будущего состояния от предшествующего, а всё-таки о её наличии, хотя и в существенно модифицированном виде. Конкретнее же своё несогласие с Пригожиным в данном вопросе Курдюмов развивает в ходе рассмотрения такого способа реализации одной из альтернативных возможностей как странный аттрактор. (См. Интервью с С.П. Курдюмовым [по поводу статьи И.Р. Пригожина «Философия нестабильности»] // *Вопросы философии*. 1991. №6. С. 46 – 57).

Аттрактор («принцип подчинения» по Хакену) и странный аттрактор (а также «режим с обострением» по Курдюмову). Понятие аттрактора (от англ. attract – притягивать) выработано в рамках математического аппарата исследования неравновесных физических систем. Поэтому его определение обычно даётся в физико-математическом ключе: аттрактор – это множество точек фазового пространства, к которому с течением времени «притягивается» траектория динамической системы. Под

множеством точек фазового пространства, включающем в свой возможный состав и множество из одной точки, понимается определённое множество состояний определённого агрегатного состояния вещества (шире – субстрата) или физического поля системы (физического и/или физико-химического объекта). И. Пригожин в определениях аттрактора подчёркивает, что аттрактор представляет собой ход эволюции системы и её конечное (финальное) состояние. Но это не нужно понимать в чисто телеологическом смысле: аттрактор не является сугубо идеальной целью системы, выходящей из точки бифуркации, а представлен в качестве состояния, реально наличествующего в большой области состояний системы, в которую она входит после точки бифуркации. В этой области состояние аттрактора является реальным *паттерном* (англ. pattern – узор, шаблон, структура, образование и др.) физической и/или физико-химической среды, через который или около которого система проходит время от времени, подвергаясь его воздействию, что и становится фактором перехода системы в конечном счёте именно в данное состояние. Г. Хакен, используя понятие «принцип подчинения», раскрывает как раз план реального воздействия паттернов среды на неравновесную систему, определяющего конкретный путь её самоорганизации. Хакен показывает, что неравновесная система находится под воздействием «параметров управления», являющихся определёнными факторами среды, в которой существует система. В ответ на воздействие «параметров управления» система формирует «параметры порядка» – немногие переменные характеристики системы на макроуровне, которые «подчиняют» себе другие характеристики, чаще всего – огромное число элементов микроуровня, которые, действуя согласованно и совместно (синергично), переводят систему в качественно новое упорядоченное состояние. Параметры порядка это долгоживущие – вследствие замедленного реагирования на флуктуации среды – переменные характеристики системы, а другие «части» (элементы) системы – короткоживущие (в функциональном плане) переменные – вследствие быстрого реагирования на изменения среды. Долгоживущие параметры порядка подчиняют себе короткоживущие «части» системы, т.е. функции их элементов. В этом и состоит «принцип подчинения» или, как мы бы сказали, аттрактор в действии. Таким образом, Хакен посредством понятия «принцип подчинения» раскрывает изначальность (в области после точки бифуркации), а не только финальность реального существования того состояния системы, которое другие авторы предпочитают называть аттрактором.

Реальное наличие аттрактора среди возможных состояний системы специально подчёркивает С.П. Курдюмов. Чтобы терминологически передавать план реального изначального существования аттрактора С.П. Курдюмов использует словосочетание *структура-аттрактор*.

Другое дело, что аттрактор определяется в некоторых случаях только вероятностным образом, т.е. как состояние, которое в качестве финального становится «выбором» определённой возможности из возможностей

альтернативных. Или, как говорит Хакен, определённая возможность определяется в ходе конкуренции альтернативных «параметров порядка» (альтернативных паттернов «параметров порядка»). Но, собственно, только в этих некоторых случаях система и проходит через точку бифуркации. В других случаях система эволюционирует по типу однозначно детерминированного процесса, т.е. – в смысле классического, а не, так сказать, синергетического детерминизма.

Аттракторы бывают двух типов – регулярные и нерегулярные. Регулярными аттракторами являются состояния, траектория движения к которым является однозначно детерминированным процессом. К типу регулярных аттракторов относится состояние, в котором колебания системы последовательно затухают или, как говорят, притягиваются неподвижной точкой (например, нижняя точка дуги колебаний реального маятника). К тому же типу аттрактора относится состояние, в котором изменения характеристик системы принимают вид периодической траектории (например, самовозбуждающиеся колебания в контуре с положительной обратной связью). Периодические траектории состояний аттракторов регулярного типа в геометрическом отображении могут представлять собой не только линии, но и поверхности и объёмы.

Аттракторы нерегулярного типа называют чаще *странными аттракторами*. Их характерной чертой является то, что система в состоянии сильного неравновесия совершает переход через ряд периодических режимов к аperiodическому движению. Это означает, что от однозначно детерминированной траектории изменений совершается переход к траектории, детерминация которой приобретает существенно вероятностный характер. Странный аттрактор представляет собой состояние вполне определённым образом ограниченной области фазового пространства, в которой, однако, характеристики этого состояния совершают случайные изменения. Случайный характер траектории изменений характеристик таким образом детерминированных систем называют *динамическим хаосом* в отличие от *стохастического хаоса* состояния термодинамической системы, находящейся вблизи точки теплового равновесия.

В связи с созданием теории динамического хаоса возникла проблема меры предсказуемости эволюции систем, характеристики которых изменяются по типу такого хаоса. Предсказуемость эволюции этих систем особенно затрудняется так называемым *эффектом бабочки*. Поскольку системы в сильно неравновесном состоянии особенно чувствительны к начальным условиям, а их невозможно зафиксировать точно, постольку даже очень незначительная неточность в фиксации начальных условий может вылиться с течением времени в огромное расхождение между расчётом ожидаемого состояния и фактическим положением дел. Подобно тому, как взмах крыльев бабочки в одной части света со временем может вызвать ураган в другой части света. Это образное разъяснение теоретиком динамического хаоса Э. Лоренцем смысла синергетического *эффекта*

бабочки навеяно фантастическим рассказом американского писателя Рэя Бредбери «И грянул гром», написанным в 1951 г. Сюжет рассказа состоит в том, что путешественник во времени, попавший в прошлое и убивший там бабочку, тем самым изменил ход истории, в результате чего возникло совершенно неожиданное настоящее. Но изучение странных аттракторов и служит тому, чтобы всё-таки обеспечивать определённую достоверность прогнозов эволюции сильно неравновесных систем.

Ю.Л. Климонтович следующим образом раскрывает, в чём заключается «странность» странных аттракторов: «Слово – странный – подчёркивает два свойства аттрактора. Это, во-первых, необычность его геометрической структуры. Она не может быть представлена в виде кривых или плоскостей, т.е. геометрических элементов целой размерности. Размерность странного аттрактора является дробной, или, как принято говорить, фрактальной (о фрактале подробнее см. ниже. – В. М.). Во-вторых, странный аттрактор это притягивающая область для траекторий из окрестных областей. При этом все траектории внутри странного аттрактора динамически неустойчивы. Странный аттрактор существует только в нелинейных диссипативных системах с числом переменных больше двух». (Климонтович Ю.Л. Введение в физику открытых систем. Лекция 1 (1.5 -1.7) от 17.02.03 // Сайт «Трагедия Свободы» в Интернете, режим доступа: http://www.kirsoft.com.ru/freedom/KSNews_223.htm). Надо ещё добавить, что ни одна часть траектории внутри странного аттрактора ни в одной точке не пересекается с другой частью траектории. Этим наглядно иллюстрируется, что состояние странного аттрактора представляет собой органическое включение хаоса / случайности в порядок / необходимость.

Классическим примером странного аттрактора является *аттрактор Лоренца* (упоминавшийся нами Э. Лоренц). Геометрический образ аттрактора Лоренца представлен на рисунке ниже.

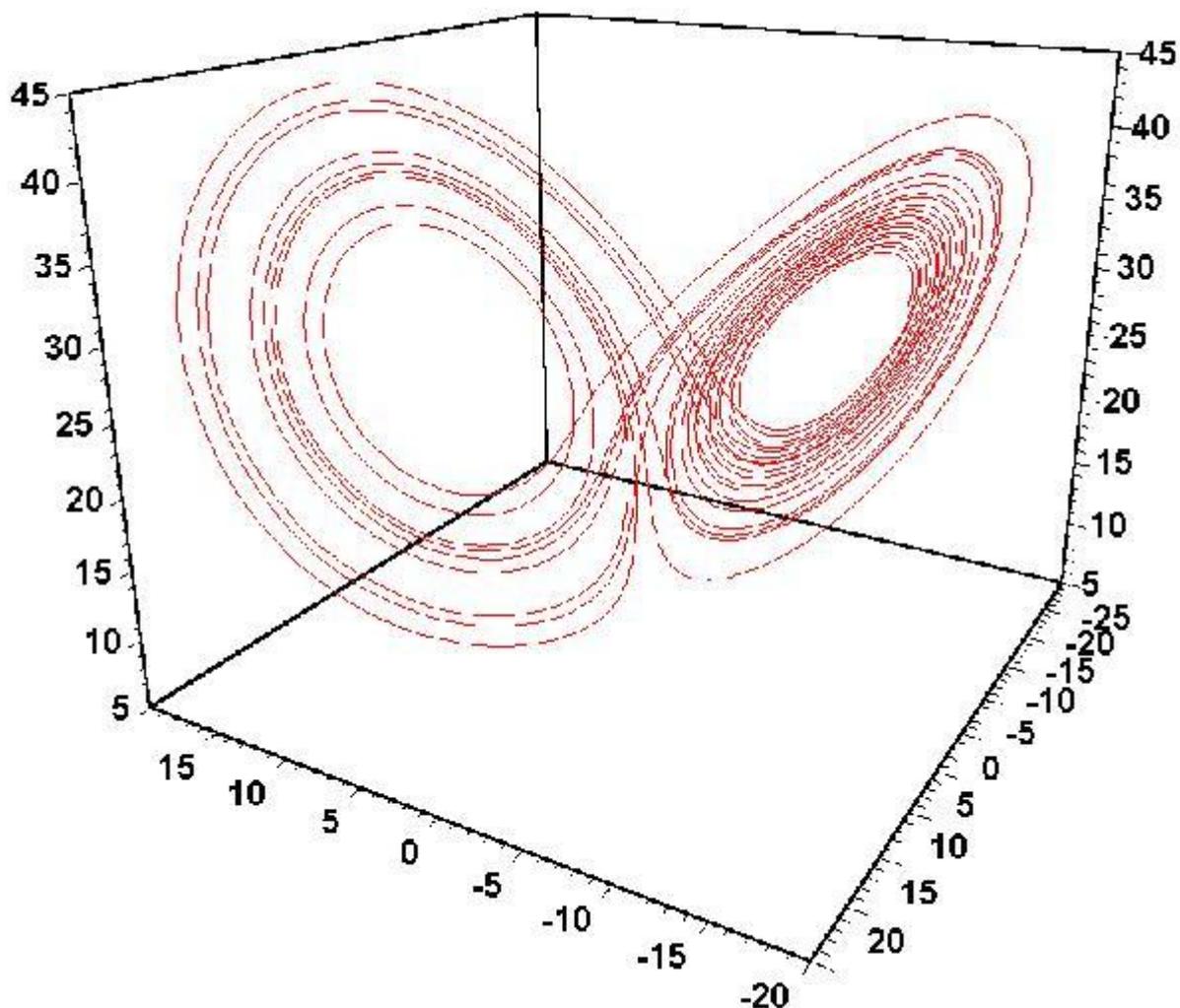


Рис. Аттрактор Лоренца.

Одна из возможных картин динамического хаоса, полученная на компьютере. Клубок траекторий в целом отображает неперiodическое движение с конечным горизонтом прогноза. Точки в этом пространстве характеризуют возможные состояния системы, траектории – её динамику. Точка некоторое время совершает движение около одного «мотка траекторий», а потом перескакивает к другому, время перескока в значительной мере случайно. Динамический хаос, как видно из его геометрического отображения, представляет собой не нечто бесструктурное, а структуру в виде суперсложной организации.

Распознавание и исследования странных аттракторов и фазовых пространств, в которых они реализуются, открывает возможность увеличивать глубину горизонта достоверного прогноза эволюции неравновесных систем. (См. об этом: Каплица С.П., Курдюков С.П., Малицкий Г.Г. Синергетика и прогнозы будущего // Интернет, режим доступа: <http://www.iph.ras.ru/~mifs/kkm/G11.htm>).

Существуют разнообразные варианты странного аттрактора. Но их классификация пока не создана, поэтому подробнее этот сюжет рассматривать не будем. Подчеркнём лишь, что аттрактор Лоренца типичен, поскольку все виды странных аттракторов, как и он, обладают следующими чертами. Фазовая траектория характеристик состояния системы внутри

аттрактора не покидает замкнутой области, оставаясь бесконечной, нигде не пересекающейся линией, притом эта траектория неустойчива и сколь угодно малая флуктуация условий среды системы может вызвать её непредсказуемые изменения, происходящие по экспоненте. Описание траектории характеристик системы в системе дифференциальных уравнений подчиняется, как говорят математики, теореме единственности решения, что следует интерпретировать, очевидно, таким образом, что каждый данный странный аттрактор (данный – не в смысле относящийся к некоему особому классу, а в смысле «вот этот» конкретный экземпляр) при всём том, что он обладает типичными чертами, всё-таки непременно уникален. Впрочем, правильным будет сказать также, что и последний момент является типичной чертой странных аттракторов.

Выше мы уже говорили о механизме (способе и форме) зарождения аттракторов и их осуществления неравновесными термодинамическими системами в качестве своего метастабильного состояния. Раскрытый Г. Хакеном и другими исследователями процесс возникновения аттракторов в виде определённых «параметров порядка» системы под воздействием факторов среды, выступающих по отношению к системе в виде «параметров управления» и последующее подчинение «параметрами порядка», т.е. аттрактором, остальных «частей» системы, в общем, признаётся всеми специалистами в качестве адекватного описания упомянутого механизма. Но что касается механизма формирования и реализации системой состояния именно странных аттракторов, то здесь в рамках указанных широко признанных теоретических представлений С.П. Курдюмов и его школа важное значение придают также механизму *режима с обострением* (по англ. blow-up).

Режим с обострением представляет собой особую динамику среды неравновесной системы – сверхбыстрое изменение её термодинамических характеристик или, можно сказать, – «управляющих параметров». Сверхбыстрые изменения среды обуславливаются нелинейными *обратными положительными связями*, которые, в отличие от *обратных отрицательных связей*, гасящих флуктуации и возвращающих объекты к исходному состоянию (или в окрестности исходного состояния), напротив, усиливают флуктуации так, что, как в рассматриваемом случае, характеристики среды системы (температуры, энергии, концентрации компонентов, информации и др.) неограниченно – точнее: в пределе до бесконечности, а в реальности на порядки – возрастают за конечное время. (Такое время называют *временем обострения*).

Физическим прототипом теоретической модели режима с обострением является *режим «горения»*, обозначаемый символом *S-режим*. (Символ S воспроизводит первую букву фамилии А.А. Самарского, под руководством которого С.П. Курдюмов и другие отечественные синергетики начинали изучение режима «горения» и других режимов с обострением). По типу режима «горения» протекают также и другие процессы в физических и

физико-химических средах: сжатие, кумуляция, кавитация, коллапс. Предполагается, что такого типа режим имеет место и в атмосферных, некоторых биологических, психологических, социальных процессах. В свою очередь, S-режим определяется динамикой двух других, действующих в противоположных направлениях, режимов, являясь, собственно, режимом, в котором устанавливается равновесие этих двух других режимов, а именно *режима локализации*, обозначаемого символом *LS-режим* и *режима размывания* (диссипации, рассеяния тепла), обозначаемого символом *HS-режим*. [В символе *LS-режим* буква *L* означает «ниже» (англ. lower), т.е. процессы размывания в этом режиме развиваются слабее, чем в S-режиме; в символе *HS-режим* буква *H* означает «выше» (англ. higher), т.е. процессы размывания в этом режиме развиваются быстрее, чем в S-режиме.]

HS-режим – фактор рассеяния тепла, размывающий неоднородности в нелинейной открытой среде, фактор «расплавания» структур. Действие этого фактора проистекает из фундаментального физического закона – второго начала термодинамики. Второе начало термодинамики действительно для закрытых систем. В нашем же случае речь идёт об открытой среде, в которой существует система с определённой структурой. Однако ясно, что абсолютно открытых сред не бывает. Если в данной среде существует система с определённой структурой, то это и является свидетельством того, что среда и система обладают некоторой мерой закрытости, реализуемой в единстве с известной мерой открытости. Причём чем более организованной является структура, тем в большей мере она «закрывает» систему и среду, и, соответственно, тем интенсивнее действует HS-режим. HS-режим связывает макроуровень системы с микроуровнем путём превращения движения элементов макроуровня в тепловой хаос микроуровня (особенно наглядный пример – механический процесс трения). Из сказанного уже становится понятным, что суть HS-режима раскрывается не иначе, чем через его взаимодействие с режимом локализации, LS-режимом.

LS-режим возникает в результате воздействия на среду интенсивного источника энергии и представляет собой фактор образования неоднородностей в среде, локализации и интенсификации процессов в системе. Области локализации процессов, неоднородности как зачаточные структуры актуализируются, когда поток энергии попадает в строго определённые точки среды, так сказать, в точки её «акупунктуры», т.е. LS-режим возникает не просто вследствие воздействия на среду потока энергии, но и благодаря – в некоторых случаях даже главным образом благодаря – топологии распределения этих потоков в среде. В этом режиме происходит всё более интенсивное развитие процессов во всё более узкой области около максимумов значений характеристик среды и системы. Физический прототип LS-режима – «сходящиеся волны горения». Режим локализации, как и процесс размывания, связывает микро- и макроуровень системы, но в противоположность процессу размывания он является преобразованием процессов микроуровня системы в процессы и структуры макроуровня

(например, это упоминавшееся образование диссипативных структур в виде ячеек Бенара). Как и HS-режим, LS-режим обнаруживает свою суть только во взаимосвязи со своей противоположностью. Структуры не могут существовать без размывания отживающих своё элементов, т.е. вытесняемый структурой тепловой хаос является и поддерживающим её организацию основанием.

Конкуренция HS-режима и LS-режима выражается в неустойчивости среды и системы, чувствительности к малым флуктуациям, к утрате когерентности подструктур системы, в угрозе распада, возможного вследствие того, что подструктуры начинают изменяться с разной скоростью. В случае чрезмерного возобладания HS-режима система движется к тепловому хаосу, в случае, когда чрезмерно перевешивает LS-режим, – к динамическому хаосу. Среда и система в ситуации конкуренции этих двух режимов с обострением существует – до тех пор, пока не разрушена одним из состояний хаоса, колеблясь между полюсами хаоса.

В ситуации развития в среде и системе процесса с обострением в сторону локализации, достигающей некой меры равновесия с размыванием, процесс входит в S-режим – режим «горения». Процесс, вошедший в S-режим, локализуется на своей асимптотической стадии, т.е. на стадии бесконечного – в пределе – роста характеристик. Его развитие продолжается внутри некоторой устойчивой пространственной области (так называемой *фундаментальной длины* – предполагаемой элементарной пространственной размерности, в которой выполняются фундаментальные физические законы), достаточной для резонансных со средой изменений характеристик системы. Процесс приобретает устойчивость в виде остановившейся «тепловой волны» (*англ.* standing wave – стоячая волна).

В диапазоне изменений динамики среды и системы от S-режима до LS-режима по мере того, как источник нарастания неоднородностей среды становится существенно сильнее фактора размывания, рассеяния тепла, возникают и образуются качественно различные траектории изменения состояния среды в её локализуемых областях. Этот процесс, согласно С.П. Курдюмову, является ничем иным, как образованием спектра структур-аттракторов разной сложности. То, какую именно структуру-аттрактор «предпочтёт» реализовать данная система в данной среде, это зависит, как можно понять С.П. Курдюмова и других авторов, представляющих его школу, зависит опять-таки оттого, какая структура-аттрактор окажется наиболее сбалансированной, гармоничной (в математическом смысле) в плане взаимодействия преобладающего LS-режима с HS-режимом. Также можно думать, если мы правильно понимаем авторов излагаемой концепции, что показателем того, какой вариант взаимодействий режимов локализации и размывания является наиболее гармоничным и, соответственно, какая именно структура-аттрактор наиболее перспективна в смысле возможности её осуществления данной нелинейной системой, является диссипация тепла этой системой в виде так называемой «инерции тепла» («инерции горения»)

или, как ещё говорят, – «кристаллов горения». Вероятно, концепт «инерции тепла», «кристалл горения» можно интерпретировать как сброс системой тепла с макроуровня на микроуровень некими естественными порциями, своего рода тепловыми квантами.

Следует, впрочем, отметить, что по признанию самого С.П. Курдюмова концепция режимов с обострением как механизма формирования и осуществления странных аттракторов была проработана им и его сотрудниками главным образом путём математического моделирования, но совсем недостаточно проверена в экспериментах на реальных средах, т.е. является в основном гипотетической (см., напр.: Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Принципы самоорганизации и устойчивого совместного развития сложных систем // Высокие технологии и современная цивилизация. (Материалы научной конференции). М. 1998). Преимущественно гипотетической эта концепция остаётся и к настоящему времени.

Самоорганизующаяся и «самоорганизованная» система – фрактал. Выше мы цитировали, в частности, следующий тезис: «Размерность странного аттрактора является дробной, или, как принято говорить, фрактальной» (Климонтович Ю.Л. Введение в физику открытых систем. Лекция 1...). То, что размерность странных аттракторов, в частности, аттрактора Лоренца, графическое изображение которого в условной проекции на трёхмерную систему координат мы приводили выше, является дробной, означает, что фрактальная размерность отличается от евклидовой на дробные числа, благодаря чему может служить мерой отличия нерегулярных геометрических образов от регулярных. Например, траектория механического движения броуновской частицы имеет размерность больше 1, но меньше 2, так как эта траектория уже не обычная гладкая кривая, но ещё и не плоская фигура. Аттрактор Лоренца имеет размерность больше 2, но меньше 3, поскольку он уже не гладкая поверхность, но ещё не объёмное тело. Изобретение фрактальной геометрии Б. Мандельбротом стимулировалось его стремлением найти математический инструмент для возможно более точного отображения фигур в природе – облако, линия берега, очертания гор, лист дерева и др., отличающихся изломанностью, шероховатостями, неровностями от гладких и ровных фигур евклидовой геометрии. Мандельброт нашёл ключ к решению проблемы в идее самоподобия многих естественных фигур. Одно из его широко известных определений фрактала гласит: «Фракталом называется структура, состоящая из частей, которые в каком-то смысле подобны целому». Значит, даже небольшая часть фрактала содержит в себе информацию о целом. (Между прочим, стоит отметить, что в этом отношении понятие фрактала было в какой-то степени предвосхищено древнегреческим философом Анаксагором, учившим, что все вещи в мире порождены различного вида «семенами», которые Аристотель назвал гомемериями – «подобочастными», поскольку анаксагоровским учением предполагалось, что каждое «семя» геометрически подобно другим «семенам» данного целого и самому целому, состоящему из

«семян» данного вида. Притом семена-гомеомерии в учении Анаксагора являлись началами, благодаря которым состояние хаоса приводится в состояние порядка, т.е. понятие семян-гомеомерий выступало, так сказать, в качестве понятия античной «синергетики».)

Классической геометрической моделью фрактала принято считать *кривую Коха*.

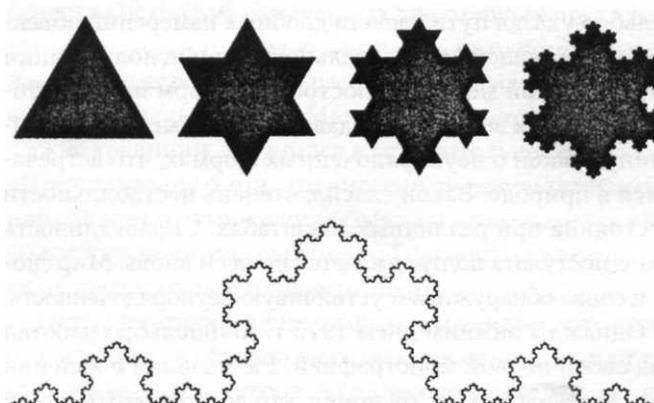


Рис. Кривая («снежинка») Коха. Чтобы создать подобную конструкцию, следует начать с построения треугольника, каждая сторона которого равна единице. В середину каждой стороны надо встроить новый треугольник, уменьшенный в три раза, и повторять преобразования. Длина контура полученной фигуры равна $3 \times \frac{4}{3} \times \frac{4}{3} \times \frac{4}{3} \dots$ и так далее до бесконечности. Однако ее площадь все же меньше площади окружности, описанной около первоначального треугольника. Таким образом, бесконечно длинная линия очерчивает ограниченную площадь. Кривая Коха представляет собой непрерывную петлю, никогда не пересекающую саму себя, так как новые треугольники на каждой стороне достаточно малы и поэтому не сталкиваются друг с другом. При этом она представляет собой уже нечто большее, чем просто линия, но всё же это ещё не плоскость. Мандельброт о кривой Коха сказал: «Приблизительная, но весьма удачная модель береговой линии».

Рисунок и комментарий к нему взяты из книги: Глейк Дж. Хаос: Создание новой науки / Пер. с англ. М. 2001. С. 130.

Это очевидно, но всё же подчеркнём, что фрактальная геометрия в качестве инструмента синергетики используется не просто как метод исследования фигур физико-механического пространства макротел, но и – и это главным образом – как метод исследования конфигураций состояний в термодинамическом фазовом пространстве, к которому относятся макро- и мезоуровень. Геометрическое (т.е. в осях физико-механического пространства) отображение состояний фазового пространства является лишь способом наглядного представления топологии совокупных конфигураций этих состояний. Геометрическое отображение состояний фазового пространства позволяет, в частности, фиксировать величину так называемой *топологической энтропии* странного аттрактора и/или системы, реализовавшей странный аттрактор. Топологическая энтропия – мера показательного роста числа различимых орбит динамической системы. Но этот геометрически фиксируемый показатель – рост числа орбит – сам является мерой хаотичности / упорядоченности системы, поскольку

различимые орбиты внутри определённым образом ограниченной области фазового пространства имеют случайный, т.е. хаотический, характер.

Фрактал, являясь размерностью странного аттрактора, в синергетическом плане не сводится к этому определению, поскольку является также размерностью системы, реализовавшей странный аттрактор. Фрактальная размерность странного аттрактора, будучи одной из конфигураций состояний системы, способствует её самоорганизации как целого – что можно понять из работ по синергетике – опосредствованно, через воздействие на среду системы как целого. В целом же именно динамика среды выступает в качестве первичного фактора динамики самоорганизующейся системы. Фрактальная размерность системы, реализовавшей странный аттрактор, т.е. уже «самоорганизованной» системы, является её внутренней размерностью как целого. Как специфическое целое система функционирует постольку, поскольку её фрактальная размерность оказывается способной противостоять нарастанию топологической энтропии, т.е. хаоса. Эта способность не может не быть ограниченной во времени. В определённый момент система приходит к распаду и процесс самоорганизации среды с продуктами распада начинается заново, в новых условиях, созданных распадом.

Проблема междисциплинарного статуса синергетики, её места и роли в научном познании. Предпринятая выше попытка раскрыть основное содержание синергетической теории путём воспроизведения смысла и связи основных понятий синергетики была бы заведомо невозможной, если бы она не была ориентирована на узкое определение синергетики. То есть на её определение в качестве науки, изучающей процессы самоорганизации неравновесных в термодинамическом отношении физических и физико-химических сред. В случаях попыток воспроизвести содержание синергетической теории, ориентированное на более широкие или просто иные предметные области – на области, изучаемые не термодинамикой, а иными разделами физики и химии, а также изучаемые биологией, психологией, социологией, экономикой и другими науками, цель была бы недостижима по той причине, что не каждое из основных понятий синергетики оказалось бы при этом уместным и/или оказалось бы невозможным усмотрение их последовательной и цельной связности. Это и значит, что более широкие определения синергетики, определения, вроде упомянутых нами в начале лекции, из которых следует, что синергетика изучает процессы самоорганизации «вообще», являются, как минимум, проблематичными.

В первую очередь сказанное относится к широким определениям синергетики как особой науки, особой научной дисциплины. Конституирование всякой отдельной науки, научной дисциплины начинается с выделения особого предмета. Нельзя признать, что синергетике за всё время её существования – а оно приближается уже к полувековому периоду – удалось расширить свой предмет за пределы неравновесной термодинамики.

На наш взгляд, весьма уязвимо, например, следующее, довольно популярное, соображение о том, в каком смысле нужно понимать предметную область синергетики как науки. Цитируем: «По замыслу своего создателя проф. Хакена, синергетика призвана играть роль своего рода метанауки, подмечающей и изучающей общий характер тех закономерностей и зависимостей, которые частные науки считали "своими". Поэтому синергетика возникает не на стыке наук в более или менее широкой или узкой пограничной области, а извлекает представляющие для нее интерес системы из самой сердцевины предметной области частных наук и исследует эти системы, не апеллируя к их природе, своими специфическими средствами, носящими общий ("интернациональный") характер по отношению к частным наукам» (Данилов Ю.А. Роль и место синергетики в современной науке // Интернет, сайт «Что такое синергетика», режим доступа: <http://spkurdyumov.narod.ru/Syn.htm>). Речь идёт о том, что синергетика призвана «извлекать из самой сердцевины предметной области частных наук» процессы самоорганизации.

Беда в том, однако, что на деле результативность таких притязаний не продемонстрирована. За пределами предметной сферы, фиксируемой в узком определении синергетики, синергетические исследования не затронули центральные участки предметов частных наук, иначе бы это вызвало кардинальную перестройку множества наук – чего, конечно же, не наблюдается. В предметных сферах информатики, биологии, экологии, социологии, истории, психологии, экономики, лингвистики и других наук примеры синергетических исследований являются примерами исследований частных аспектов предметов частных наук, примеры решения их отдельных вопросов. (Конкретные примеры упоминались выше – в частности, названные Г. Хакеном в статье «Можем ли мы применять синергетику в науках о человеке?»). Никто не показал, что возможно консолидировать вокруг предмета, фиксируемого в узком определении синергетики, эти частные аспекты предметов частных наук в единую предметную область синергетики как особой научной дисциплины. Думается, что это и невозможно.

Тезис о том, что синергетика является «метанаукой» или, иначе говоря, междисциплинарной наукой – консолидирующей в единую предметную область соответствующие разделы предметов разных (едва ли не всех) наук, обычно остаётся не больше, чем декларацией, до обоснования которой дело не доходит. Декларацией, формулируемой, в общем, в неявно проблематичной модальности не то действительности, не то возможности.

На этом фоне выделяется позиция В.С. Стёпина, полагающего, что статус синергетики как междисциплинарной науки утверждается (впрочем, не ясно из высказываний этого автора: утверждается или *будет* утверждаться) по мере того, как «на базе синергетических представлений» формируется (будет формироваться?) «общенаучная картина мира». (См.: Стёпин В.С. Выступление на Круглом столе журнала «Вопросы философии»

22.04. 2005 г. «Синергетика: перспективы, проблемы, трудности» // Интернет, режим доступа: <http://spkurdyumov.narod.ru/KrStolSyner.htm>). Однако состоятельность концепта, ключевого для этого соображения о пути синергетики к статусу междисциплинарной науки, – концепта «общенаучная картина мира» – в плане задаваемого автором содержания вызывает сомнение. Современная «общенаучная картина мира» – это, как считает В.С. Стёпин, глобальный (универсальный) эволюционизм, в котором идея развития распространяется «на все объекты Вселенной». Синергетика, полагает Стёпин, призвана в этой картине заполнить «непроясненные лакуны, касающиеся и развития неживой природы, и того, как возникла жизнь, и как произошло рождение общества и человека». (Там же). Между тем, *научная* картина мира может быть картиной развития лишь *окружающего* мира, но не картиной, имеющей вселенскую размерность, ибо развитие «всех объектов Вселенной» – предмет собственно философской теории. (К рассмотрению вопроса о соотношении синергетики и философии мы обратимся далее). К тому же сдвиг от синергетического понятия самоорганизации, которое предполагает процессы в определённых средах и в определённых условиях, к понятию развития (саморазвития), который, так сказать, явочным порядком производит В.С. Стёпин в своей трактовке предмета синергетики, представляется неоправданным. Неоправданным – не только во вселенской размерности, но даже и в пределах только окружающего мира. Развитие, саморазвитие – качественно более богатые содержанием категории, нежели понятие самоорганизации, не говоря уж о том, что в нашем случае исходным понятием является, повторим, понятие самоорганизации исключительно в особых средах и условиях. В концепции глобального эволюционизма отображение процесса эволюции, развития оказывается возможным не потому, что это предполагается какими-то таинственными трансформациями синергетической самоорганизации, а потому, что содержание эволюционных процессов на различных ступенях и в различных сферах природного и социального бытия отражено и отражается различными науками, специальными предметами которых эти ступени и сферы являются.

На наш взгляд, считать, что синергетика изучает процессы самоорганизации вообще, тем более – саморазвития или развития вообще, независимо от того, каков субстрат этих процессов, т.е. независимо от того являются ли самоорганизующиеся объекты (системы) физическими, химическими, биологическими, социальными и др., это значит лишить синергетику всякой специфической определённости в качестве научной дисциплины. Специфическая определённость синергетики как науки характерна для неё именно в том случае, когда её предметом являются процессы самоорганизации в неравновесных в термодинамическом плане физических и физико-химических средах. Подтверждением чего является и использование при изучении этого предмета «специфических средств», по выражению только что цитированного автора. Ведь специфическими для

синергетики как науки познавательными средствами являются, прежде всего, *математические методы* нелинейной динамики, теории катастроф, фрактальной геометрии, а не некие средства, носящие «общий ("интернациональный") характер по отношению к частным наукам». В иных же – не физических и не физико-химических – «средах» соответствующие математические методы применимы лишь в отдельных случаях: в случаях сильно неравновесных состояний, вызывающих притоки и стоки энергии (энергии – в термодинамическом смысле), выразимые в физических единицах и величинах. Недаром исследователи-синергетики, заботящиеся о сохранении идентичности синергетики как науки, считают псевдосинергетическими работы, в которых практикуется не математизированная синергетика – «синергетика без формул».

Другое дело, что, на наш взгляд, среди псевдосинергетических в указанном смысле работ имеют место не только работы, которые, профанируя синергетику, заодно профанируют и науку вообще. Среди псевдосинергетических работ есть и такие, в которых просто не отрефлектировано, то, что в них синергетика выступает фактически не как наука, а используется в качестве особого *методологического подхода*, встраиваемого в методологический арсенал определённой науки. Такие работы, являясь по форме псевдосинергетическими, по существу могут быть настоящими научными работами в области биологии, социологии, истории, лингвистики и т.д. Но, наверное, при этом не идёт на пользу дела то, что фактическая функция синергетики остаётся не отрефлектированной.

Из сказанного понятно, что мы пытаемся обозначить позицию, согласно которой из непризнания статуса синергетики как «метанауки», не должно следовать отрицание её значения в качестве «метанаучного», т.е. *междисциплинарного научно-методологического подхода*. И, может быть, – даже *общенаучного методологического подхода*.

Нельзя не согласиться со следующим определением синергетики как междисциплинарного подхода, данным Г.Г. Малинецким. «Во-первых, синергетика – это междисциплинарный подход, связанный с теорией самоорганизации, с выделением новых качеств у сложных систем, состоящих из многих взаимодействующих подсистем. Таких новых качеств, которыми ни одна из подсистем не обладает. Не уточняя, нелинейные ли это среды или что-то другое.

Во-вторых, синергетика – это междисциплинарный подход, развитие которого требует активного взаимодействия представителей разных научных дисциплин». (Малинецкий Г.Г. Выступление на Круглом столе журнала «Вопросы философии» 22.04. 2005 г. «Синергетика: перспективы, проблемы, трудности» // Интернет, режим доступа: <http://spkurdyumov.narod.ru/KrStolSyner.htm>).

Г.Г. Малинецкий подчёркивает, что предназначением синергетики как междисциплинарного подхода является решение актуальной задачи, о которой в своё время ярко высказался английский писатель и учёный Чарльз

Сноу (1905 – 1980): преодоление «разрыва двух культур»: естественно-научной и гуманитарной. В этой связи он и критикует, как упоминалось, тех гуманитариев, которые провозглашают девиз: «За синергетику без формул», считая, что эта позиция не способствует преодолению разрыва научного естествознания и гуманитаристики, а, напротив, его усугубляет. Но тут есть момент, который всё-таки требует уточнения. Безусловно, не способствуют решению указанной задачи попытки распространять предмет синергетики на область социальных и гуманитарных наук, т.е. превращать её в «метанауку», за счёт устранения из неё математической методологии. Это, в общем, понятно из того, что было уже сказано выше о некорректности попыток придания синергетике статуса «метанауки». Также, очевидно, справедливо и то, что статус синергетики в качестве междисциплинарного подхода будет способствовать сближению естественных и социально-гуманитарных наук только при условии, что синергетический подход и в области социально-гуманитарных наук будет ориентировать на применение математических методов в исследовательской деятельности.

Но отсюда – это и надо уточнить – не должно следовать, что синергетический подход в социально-гуманитарных науках оказывается вовсе неуместным и несостоятельным, если исследуемые феномены не поддаются применениям синергетического математического аппарата. Причины этой «нематематизируемости» или неполной «математизируемости» могут быть различными. Одна из них предполагается цитированным выше определением синергетики как междисциплинарного подхода, данным Г.Г. Малинецким. Мы имеем в виду, что в определении Малинецкого, в частности, отмечается, что синергетический подход позволяет фиксировать свойства систем, не существующие на уровне подсистем, в том числе, независимо от того «нелинейные ли это среды или что-то другое». Конечно, если среды, в которых протекают процессы самоорганизации нечто иное, чем нелинейные среды, то в исследовании таких процессов окажется невозможным применение, по крайней мере, математических методов нелинейной динамики – специфически синергетических методов. Другая причина невозможности применения синергетического математического аппарата может состоять в недостатке статистически значимого массива информации о тех или иных социальных или культурных процессах самоорганизации. В социокультурной сфере ограниченные возможности для получения статистически значимой информации являются обычной ситуацией, обусловленной либо чрезвычайной трудоёмкостью и, соответственно, неприемлемой затратностью её сбора, либо принципиальными сложностями её унификации с целью приведения в пригодное для математической обработки состояние. Ещё одна причина не преодоленных, а, может быть, и не преодолимых затруднений математической алгоритмизации исследований соответствующих процессов социокультурной жизни – роль субъектного и субъективного планов в её функционировании и развитии. Возможно, фактор

субъектности и субъективности так трансформирует процессы самоорганизации, что превращает их в нередуцируемые к алгоритмам, характерным для нелинейных физических и физико-химических сред и систем. Может быть, что обозначенный ряд причин, ограничивающих возможности математизации исследований процессов самоорганизации в предметной сфере социально-гуманитарных наук, надо бы продолжить. Наверное, первая и вторая из названных причин, а также и некоторые другие, не названные нами, действительно не только для предметной области социально-гуманитарных наук, но и для предметов других наук за пределами того предмета, который обозначается узким определением синергетики.

Но ограничения на применение математических методов реализации синергетического междисциплинарного подхода, тем не менее, не лишают этот подход эвристического потенциала. Ведь и за пределами применимости математики данный подход способен ориентировать исследования на интуитивное обнаружение и логическое обоснование того, что в такой-то области реальности имеют место те или иные синергетические реалии и эффекты: или формируются объекты (системы), способные к самоорганизации, или/и фиксируется точки бифуркации, или/и действуют аттракторы, «режимы с обострением» и др.

Научно-познавательное значение синергетического междисциплинарного подхода состоит в том, что вместе с другими междисциплинарными подходами – системным и кибернетическим – он расширяет арсенал познавательных средств во многих, если не во всех, науках, позволяя им видеть предметы своих исследований более объёмно, более многогранно.

Из нашего рассмотрения вытекает вывод, что корректным применением синергетического подхода, как и других междисциплинарных методологических подходов, является его применение не в качестве альтернативы частно-научным подходам, а в единстве с ними и в составе методологического арсенала каждой данной науки, а, в конечном счёте, при условии его ассимиляции методологическим арсеналом каждой данной науки. Связь наук и, в частности, но не в последнюю очередь, связь, преодолевающая разрыв между двумя исследовательскими культурами, естественно-научной и социально-гуманитарной, устанавливается не на путях их унификации посредством включения в некую синергетическую «метанауку», что было бы обеднением, необратимым синергетико-физикалистским редуцированием совокупного потенциала и содержания, а на путях развития внутреннего исследовательского потенциала и содержания каждой из наук – в том числе за счёт синергетического междисциплинарного методологического подхода.

Философия и синергетика. Мы отмечали, что в литературе по синергетической тематике помимо видения синергетики в качестве некоей «метанауки» её зачастую предъявляют и как некую новую философию. Определённые поводы для того, чтобы усматривать в синергетике новое

философское учение дают сами основатели этой исследовательской дисциплины. Так, В.П. Курдюмов заявляет синергетику как новое мировоззрение или, по его слову, – *мировидение*. Поскольку же мировоззрение или «мировидение» для исследователя, принадлежащего к академической традиции, так сказать, по определению должно выступать в теоретической форме, постольку понятно, что в данном случае можно было бы (и, думается, – даже *нужно* было бы) без обиняков говорить о новой *философии*. И, собственно, во многих работах В.П. Курдюмова, особенно – в совместных с Е.Н. Князевой, синергетика и выступает в качестве методологии создания новой *метафизики* – универсальной эволюционистской схемы мироздания (см., напр.: Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Синергетика как новое мировидение: диалог с И. Пригожиным // Вопросы философии. 1992. №12). И. Пригожин тоже не удерживается от того, чтобы не провозгласить свою теорию диссипативных структур – причисляемую не только синергетическим сообществом к синергетике – новой философией, по его формулировке, – «философией нестабильности». У Г. Хакена дело, кажется, не доходит до объявления синергетики философией. Но до конца принципиальной его позицию в этом отношении можно было бы счесть, если бы область применимости синергетической теории он – как и основатели других синергетических школ и многие их последователи – не распространял на Вселенную (т.е. на «всю Вселенную», на «Вселенную в целом»).

Именно эта некорректная претензия, претензия придавать синергетической теории вселенскую размерность, является основной причиной, затрудняющей понимание действительного характера взаимоотношений синергетики и философии, философии и синергетики. Мы отмечали в своём месте, что в новейшее время в науке, в общем, было осознано, что так называемые универсальные законы (т.е. известный класс законов физики) имеют не вселенскую размерность, а действительны для наблюдаемой части Вселенной (имеют метагалактическую размерность, границу которой физики называют «горизонтом событий»). Но синергетика, вероятно, в силу своей сравнительной молодости до сих пор не переболела «вселенским универсализмом». Основатели синергетики, многие другие крупные учёные, чаще всего произвольно, в порыве увлечения созиданием нового научного направления, «забывали» критически взглянуть на проблему границ новой предметной области и потому-то наивно усматривали в синергетике и философскую «составляющую», даже не пытаясь обосновать правомерность этого усмотрения. Причём, если учёные, представляющие первый ряд синергетического сообщества, всё-таки более или менее осторожны в демонстрациях философской «составляющей» синергетики и её – в качестве философии – познавательных возможностей, так что можно их понять и так, что название синергетики философией – это больше метафора, чем дефиниция, то в среде синергетиков не первого ряда находятся теоретики, пытающиеся предельно серьёзно заявить о существовании

«синергетической философии».

Приведём два примера таких попыток, которые, на наш взгляд, являются особенно выразительными примерами абсурдности притязаний будто бы состоятельности «синергетической философии».

Первый пример относится к синергетике в функции методологии. Один из авторов утверждает, что синергетическая методология альтернативна диалектике. Синергетика призвана стать основным методом научного познания. И синергетическая методология – не больше, и не меньше! – «либо будет включать диалектику как частный метод синергетики – и то лишь для некоторых областей, – либо вообще заменит её принципиально новыми подходами к действительности». В чём же дело? «Дело в том, – поясняет цитируемый автор – что синергетика по-иному, чем диалектика, особенно в её материалистической модификации, решает проблему онтологии и гносеологии». Синергетика выступает «как новое мировидение, мировосприятие, коренным образом меняющее понимание необходимого (закономерного, детерминированного) и случайного в самых основах мироустройства». Вместо диалектико-материалистической позиции детерминизма синергетическая методология выдвигает позицию «вероятностной случайности», вместо трактовки случайного как формы проявления необходимого – понимание случайного как «гадательного случая» (что такое? – В. М.). (Венгеров А. Синергетика и политика // Свободная мысль. 1993. №4. С. 56 – 57).

Прежде всего, надо заметить, что в цитированных соображениях опять-таки имеет место смешивание науки и философии. Если синергетика, согласно этим соображениям, претендует стать вместо диалектики основным методом *научного* познания, то это намерение абсурдно, поскольку диалектика – метод не научного, а собственно философского познания (см. в наших лекциях раздел 1.5). И если бы синергетическая методология на самом деле была бы альтернативна диалектическому методу, то и она должна была бы в таком случае стать собственно философским – но тогда не научным – методом познания. Беда в том, что если синергетика есть научная дисциплина и выступает в качестве научного исследовательского подхода (а в лице своих представителей первого ряда она ни за что не отказалась бы и не откажется от своей научной идентичности), то она не может одновременно выступать и в качестве философского метода. Философская и научная методологии взаимосвязаны, но не тождественны. Их взаимосвязь имеет сложный и непрозрачный характер, а, значит, если в том есть потребность, должна специально изучаться в каждом особом случае. В частности, – в случае взаимосвязи диалектического метода и синергетической методологии.

Сложный характер взаимосвязи диалектики и синергетического подхода обнаруживается сразу же, как только мы начинаем соотносить их отдельные принципы и категории. Как, скажем, упоминаемые в рассматриваемом тексте принципы и категории, относящиеся к решению

проблемы детерминизма. Что касается философского решения проблемы детерминизма, то в рамках диалектико-материалистической, марксистской философии оно действительно состоит, согласимся, в признании детерминизма и, соответственно, в толковании случайности как формы проявления необходимости. Но в философии существует множество течений и, значит, диалектических решений этой проблемы также множество. В этом и состоит специфика философии и философской методологии, что, если иметь в виду философию в целом, всякое конкретное решение той или иной проблемы, в том числе – проблемы детерминизма, является проблематичным, в то время как наука ориентируется на вполне определённое решение. Почему же на основании расхождения только с одной философской версией решения проблемы детерминизма отвергается диалектический метод вообще? Нам дают понять – потому, дескать, что именно данная версия оказалась воспринятой в науке и господствовала в ней до появления синергетики. Но это не совсем так – марксизм возник в девятнадцатом веке, а наука вместе с признанием ею детерминизма и понимания случайности как формы необходимости возникла задолго до этого: в шестнадцатом – семнадцатом веках. То, что в рамках марксистской диалектики было выработано решение проблемы детерминизма, совпадающее с установкой, лежащей в основании науки – это, конечно же, делает огромную честь марксистскому применению диалектического метода. Если даже прежний вариант решения этой проблемы в марксизме устарел, то это не причина для отвержения диалектики, поскольку, повторим, надо ещё было бы уяснить, не найдётся ли в современной философии другое, адекватное времени решение проблемы. Ведь, добавим теперь, философия исторически, благодаря, в том числе, и марксизму, подтвердила способность диалектического метода быть инструментом разработки фундаментального для науки принципа детерминизма.

Скажем ещё, что вовсе не факт, что синергетика настолько иначе заставляет решать проблему детерминизма, что прежнее решение просто-напросто упраздняется в пользу признания полной независимости случайности от необходимости («гадательный случай»), т.е. – в пользу индетерминизма. Ближе всего к позиции индетерминизма среди представителей первого ряда синергетического сообщества стоит И. Пригожин – мотивы индетерминизма особенно заметны как раз в его статье «Философия нестабильности», в которой он отдаёт дань притязаниям синергетики («теории диссипативных структур») на «философичность». Но вот позиция С.П. Курдюмова, изложенная в интервью по поводу указанной статьи И. Пригожина и опубликованная вместе с ней (см.: Вопросы философии. 1991. №6. С. 46 – 57): «На мой взгляд, как это ни парадоксально, Пригожин, по крайней мере, в данной статье, слишком расширил роль нестабильности, настаивая на принципиальной непредсказуемости поведения сложных систем (к которым, несомненно, принадлежит и наш мир в целом)». Пригожин близок к индетерминизму, когда анализирует феномен странного

аттрактора. В этой связи Курдюмов подчёркивает: «Однако не следует забывать, что странный аттрактор – это именно область в фазовом пространстве, а не всё пространство в целом. <...> Поскольку же такая область ограничена (а, значит, в какой-то степени предсказуема) и поскольку возможны отнюдь не какие угодно состояния, постольку имеет смысл говорить о наличии здесь элементов детерминизма. Несмотря на то, что мы переходим в сферу вероятностного поведения объекта, вероятность в данном случае не как угодно произвольна – что говорит о необходимости сохранения представлений о детерминизме (пусть и модифицированных)».

Нельзя не признать убедительность поправок С.П. Курдюмова в отношении позиции И. Пригожина с её индетерминистической тенденцией. Из чего мы вправе сделать вывод: возникновение синергетики требует не отбрасывания принципа детерминизма, как он был разработан в философии, конкретнее – в диалектико-материалистической философии, в частности – в традиции марксизма. Что ставит синергетика на повестку дня, так это необходимость дальнейшего осмысления и уточнения решений проблемы детерминизма, что, в общем-то, является обычным делом для всякого живого философского учения. Сказанное тем более справедливо, что синергетика не даёт оснований для того, чтобы особой разновидности детерминизма, с которой она имеет дело, придавать универсальную размерность; синергетика открывает лишь отдельные области реальности, в которых детерминации действуют особым образом.

Таким образом, синергетическая альтернатива диалектическому методу столь же не убедительна, как и рассмотренная в предыдущей лекции альтернатива диалектике в виде попперовского «метода проб и ошибок». Обе эти альтернативы, как и всякие другие попытки «отменить» диалектический метод, заведомо несостоятельны по той простой причине, что диалектический метод нельзя «отменить», не «отменив» философию.

Второй пример относится к синергетике, выступающей в качестве «картины мира». В работах одного из авторов, провозглашающих приверженность «синергетической философии», утверждается, что создаваемая синергетикой глобальная (универсальная) эволюционная картина мира имеет «философский смысл». Поскольку новая философия строится как учение об эволюции Вселенной, постольку это «позволяет, прежде всего, выполнить одну из основных задач философии – объединить в единую систему знаний все их разделы от физики пространства-времени, элементарных частиц, ядерной и атомной физики, неорганической и органической химии, биохимии, биоэволюции до наук о человеке и обществе, включая историю философии как часть истории эволюции человеческого сознания и познания, нанизывая все их на общий стержень эволюции Вселенной». «Если, – рассуждает он дальше, – все прежние философские системы строились интуитивно и связаны с именами своих авторов, то синергетическая философия создаётся подобно науке усилиями многих: каждый вносит свой вклад, как кирпичик, и кирпичики эти подходят друг к другу, если они, как

это принято в науке, получены по одним и тем же правилам <...> Если в XIX и начале XX вв. считалось, что единственным процессом, идущим во Вселенной, является движение к тепловой смерти, связанное с ростом энтропии, то к концу XX в. выяснилось, что навстречу ему идет процесс самоорганизации, связанный с ростом негэнтропии = информации. Суператтрактором этого процесса является полное или абсолютные знание = абсолютный порядок». (Косарев В.В. Трансгуманизм и синергетическая философия // Международные чтения по теории, истории и философии культуры. СПб. 2004. №20. С. 296 – 297).

Только что цитированные рассуждения замечательны тем, что развёрнутые в них следствия из типичного для литературы по синергетике смешения научного статуса данной дисциплины с притязанием на то, чтобы выступать и в качестве философии, с обескураживающей откровенностью обнаруживают, к каким абсурдным результатам в представлениях о картине мира ведёт это смешение науки и философии. Действительно, если принимать за само собой разумеющееся, что создаваемая синергетикой за счёт интеграции соответствующих знаний из других наук эволюционная картина мира имеет вселенскую размерность (а не размерность наблюдаемого мира), то разве «синергетическая философия» не должна казаться имеющей такое достоинство науки как эмпирическая подтверждаемость добываемых ею теоретических знаний? И потому разве не должна казаться «синергетическая философия», способной дать – наконец-то! – абсолютное знание о своём (якобы) предмете – эволюционирующей Вселенной? Конечно, для этого приходится создавать фантомный образ новой философии – невозможной именно как философия. Нам предлагается забыть, что философия по самому смыслу этого слова и, конечно, по смыслу философского дела есть не мудрость, состоящая в постижении абсолюта и достижении абсолютного знания, а только стремление к мудрости. Предлагается вообразить, что философское знание эмпирически подтверждаемо; что философия может обойтись без индивидуальной формы авторства и без интуитивного способа постижения мира.

Так как концепция глобального эволюционизма, предъявляемая в качестве синергетически обоснованной картины мира, является, судя по тем немногим основательным и влиятельным трудам, в которых эта картина мира разрабатывается (труды Э. Янча, В. Эбелинга совместно с Р. Файстелем и А. Энгелем, работы Р.С. Карпинской, В.В. Казютинского и некоторых других авторов), обобщением разных научных концепций и данных об эволюции (соответствующие научные дисциплины с большей или меньшей полнотой перечислены, в частности, в цитированном выше тексте), то очевидно, что эта картина мира является собственно научной картиной мира, т.е. картиной наблюдаемого, окружающего мира. И поскольку, далее, никаких иных концепций, которые могли бы рассматриваться на предмет их возможного метафизического характера, от лица синергетики не предъявляется, то очевидно и то, что никакой синергетической философии не существует.

Больше того, по крайней мере, до тех пор, пока в синергетическом сообществе не будет адекватно осознана проблема специфики и соотношения философии и науки, синергетика в качестве особого философского учения в принципе не возможна.

Реальное значение синергетики в плане открытия новых возможностей для философского осмысления проблематики эволюционной картины мира, создаваемой современной наукой, состоит не в том, что она, будучи наукой, выступает будто бы ещё – каким-то невозможным образом – и в качестве философии, придающей метафизический статус картине эволюционирующего мира, а в том, что синергетика играет важную роль в перестройке взаимоотношений философии и науки. Суть происходящей перестройки хорошо, на наш взгляд, отражена в следующем аналитическом суждении: «... Вместе с разработкой в середине XX столетия основных идей общей теории систем и кибернетики, научное познание окончательно вступило в качественно новую фазу своего развития – фазу формирования междисциплинарного знания. Вместе с формированием этого знания наступает новый этап во взаимоотношении между наукой и философией, который характеризуется постепенным переходом интегрирующей и синтезирующей научные знания функции (во всяком случае, части ее) от философии к науке. Следовательно, вместе с появлением междисциплинарного знания наука начинает постепенно как бы "отбирать" у философии функцию синтеза научного знания, которую она до тех пор почти единолично выполняла. Однако отсюда не следует делать поспешный вывод о том, что путь к этому синтезу либо уже, либо будет совсем перекрыт для философии. Как раз наоборот, философия играла, играет и будет играть важную роль при формировании целостной общенаучной картины мира. Вопрос здесь может быть поставлен лишь в том плане, что философия будет действовать в этом процессе, а, следовательно, и в синтезе научного знания не в качестве "единоличного монополиста", как дело обстояло прежде, и даже не как главное "действующее лицо", а будет участвовать в нем наравне или, точнее, наряду с другими "действующими лицами". Таким образом, вместе с формированием междисциплинарного знания философии приходится отказываться от роли "первой скрипки" в синтезе научного знания, точно так же как она была вынужденной ранее отказаться от такой же роли в непосредственном изучении и исследовании природы вместе с зарождением и развитием естествознания». (Аль-Ани Н.М. Обладает ли синергетика философским статусом. 2000 // Интернет. Сайт «Цифровая библиотека по философии». Режим доступа: <http://bobrdobr.ru/nhfa>).

Думается, что осмысление в рамках философии науки глобально-эволюционной картины (окружающего) мира, формирующейся в междисциплинарном синтезе под интегрирующим воздействием синергетики, теперь уже с предельной остротой ставит проблему адекватной демаркации философии (метафизики) и науки. От того, как будет решаться эта проблема, в дальнейшем будет прямо и непосредственно зависеть

плодотворность взаимодействия этих двух видов теоретического познания.

13.3. Экологическая этика и современная наука

Римский клуб в осознании экологического кризиса как глобальной проблемы современности. Актуальность экологической этики. В 1968 г. итальянский промышленник и социальный исследователь Аурелио Печчеи (1908 – 1984) и британский учёный-химик, директором по вопросам науки ОЭСР (Организация экономического сотрудничества и развития, объединяющая многие экономически развитые страны мира) Александр Кинг (1909 – 2007) основали международную общественную организацию – Римский клуб. Печчеи стал первым президентом этой организации, позже её возглавлял также и Кинг. Главной задачей Клуб ставил исследование проблем социального – в самом широком смысле этого слова – развития, имеющих глобальное значение, и привлечение внимания мировой общественности и правительств к таким проблемам путём публикации и организации обсуждений докладов о результатах их, проблем, исследований.

Римский клуб для того, чтобы справиться с поставленной задачей, должен был предстать авторитетной международной организацией. Основатели Клуба пригласили войти в него представителей высших кругов из сфер политики, финансов, культуры, науки многих стран мира. В частности, в разные годы в Клуб входили от СССР – России видные учёные разных специализаций, академики Д.М. Гвишиани, Е.К. Фёдоров, Е.М. Примаков, С.П. Капица, А.А. Логунов, В.А. Садовничий, а также известный писатель Ч.Т. Айтматов. Количество членов Клуба ограничено 100 человеками. Клуб стремится строить свою деятельность, обеспечивая свободу и независимость суждений своих членов. Так, члены правительств не могут быть членами Клуба. Авторы докладов, в которых отражаются результаты исследований глобальных проблем и рекомендации о путях и способах их решений, не могут находиться под каким-либо давлением. Вместе с тем для публикации результатов деятельности Клуба требуется их коллективное одобрение. Подготовленный кем-либо из членов доклад по определённой проблеме рассматривается и утверждается клубом на его специальной конференции, нередко в присутствии широкой публики – политиков, учёных, представителей прессы. После утверждения доклад официально, под эгидой Клуба, публикуется и устраиваются его обсуждения в разных аудиториях и странах мира.

Для исследовательского стиля Римского клуба характерно построение глобальных математических моделей изучаемых аспектов мирового развития и основательное фактологическое их документирование. В теоретико-методологическом плане это были пионерные исследования, что также придавало и придаёт им весомость и авторитетность.

Исследования Римского клуба нацелены на обнаружение негативных тенденций в развитии цивилизации, развенчивают технократический миф об

экономическом росте как единственном эффективном средстве решения всех проблем, осуждают гонку вооружений, направлены на поиск путей повышения благосостояния людей и улучшения качества их жизни, на поиск путей гуманизации человека и мира, на сохранение окружающей среды.

Римский клуб внёс значительный вклад в исследование проблем экологического кризиса и перспектив развития биосферы. Собственно, исследованию проблем экологического кризиса отводится центральное место в первом же исследовании, заказанном Римским клубом Джею Форрестеру (род. в 1918 г.), профессору Массачусетского технологического института, специалисту по теории управления. Д. Форрестер опубликовал результаты этого исследования в 1971 г. в книге «Мировая динамика». В развитие исследования Форрестера Римский клуб поручил его молодому коллеге, профессору того же института Деннису Медоузу (род. в 1942 г.) с его исследовательской группой усилить анализ за счёт разработки методологии «глобального моделирования». Исследование Д. Медоуза и его сотрудников в 1972 г. было опубликовано в качестве первого доклада Римскому клубу под названием «Пределы роста».

Основной целью исследования Форрестера – Медоуза являлся прогноз экологического состояния планеты. Концепция авторов такова: вследствие быстрого роста населения Земли (ежегодный прирост населения во второй половине XX века приближался к 2%, что справедливо расценивалось как «демографический взрыв») экспоненциально увеличивается производство продовольствия и истощается земля, растёт промышленное производство и иссякают минеральные ресурсы. Сильно прогрессирует загрязнение окружающей среды, что повлечёт в первые десятилетия XXI в. серию природных и техногенных катастроф. Чтобы предотвратить катастрофическое развитие событий необходимо остановить неуправляемый рост населения, промышленного и сельскохозяйственного производства. В модели Медоуза впервые определяются физические пределы роста: общая площадь потенциальных пахотных земель – 3,2 млрд га (вдвое больше, чем в 1970 г.); максимальная урожайность втрое выше среднемирового показателя 1970 г.; общие доступные запасы невозобновляемых ресурсов в 250 раз больше, чем в 1970 г.; уровень поглощения загрязнителей биосферой в 25 раз выше, чем в природных экосистемах 1970 г.

Концепцию Форрестера – Медоуза критиковали за неомальтузианскую позицию («остановить рост населения»), за игнорирование обратной связи (реакция социальных систем на угрожающие тенденции и т. д.). В последующих исследованиях авторы докладов Римскому клубу, учитывая критику, совершенствовали свою позицию и методологию исследований. Деятельность Римского клуба продолжается поныне. Но её дальнейшее рассмотрение выходит за пределы задач нашей лекции.

Для нас важно подчеркнуть, что исследования Д. Форрестера – Д. Медоуза показали, что экологический кризис имеет характер глобальной проблемы современности. Этот вывод стал после публикации и обсуждений

книги Форрестера и доклада Медоуза Римскому клубу достоянием мирового общественного мнения. Это дало сильный толчок формированию всё шире осознаваемой потребности в новом отношении к природной среде. В общественном сознании, особенно в сознании людей, связанных с природоохранной деятельностью, не в последнюю очередь – среди учёных, актуализировался запрос на формирование экологической этики, предпосылки которой ранее уже создавались некоторыми выдающимися мыслителями.

Определения экологической этики, проблемная ситуация в экологической этике. *Экологическая этика*, как ясно уже из самого термина, является исторически новой формой нравственных отношений, актуализировавшейся в, так сказать, «традиционной» («вечной») этике в связи с развитием экологии (от др.-греч. οἶκος – обиталище, жилище, дом, имущество и λόγος – слово, понятие, учение) – науки, возникшей только в 19 веке (термин изобретён основоположником экологии Э. Геккелем (1834 – 1919)). Экологическая этика, как относительно самоопределившаяся форма этики, сложилась в 1970-е гг. Её основоположниками чаще всего называют двух ранее выступивших мыслителей: немецкого врача Альберта Швейцера (1875 – 1965) и американского эколога Олдо Леопольда (1887 – 1948). Но, на наш взгляд (о чём ниже скажем особо), к основоположникам экологической этики следовало бы также обязательно причислять ещё, как минимум, одного человека – Владимира Ивановича Вернадского (1863 – 1945), русского мыслителя, выдающегося учёного, создателя учения о биосфере и ноосфере.

Экологическая этика является совокупностью нравственных норм, призванных регулировать отношения человека, человеческих сообществ с природой, а конкретнее – с живыми существами, взятыми на надорганизменном уровне (т.е. на уровне разного рода сообществ, популяций, видов) и в единстве с условиями их существования и воспроизводства, т.е. взятыми в качестве экосистем (**Определение I**).

Конечно, отношения человека к природе всегда регулировались нравственными нормами хотя бы уже потому, что эти отношения включены в отношения между людьми по поводу природы, природных объектов, а любые отношения между людьми не могут не иметь нравственного измерения. Поэтому, на наш взгляд, правильно было бы подчеркнуть, что новизна характера нравственных отношений человека к природе, выразившаяся в возникновении экологической этики, проистекает из того, что они стали предметом специального осмысления или, если сказать иначе и точнее, – предметом *теоретического* осмысления. То есть, речь должна бы идти не о какой-то новой этике как альтернативе «традиционной» этике (ибо этика вообще может быть только «традиционной», «вечной», поскольку в этике выражается сущность человека как родового, «вечного» существа), а именно об исторически новой *форме* нравственных отношений человека к природе, о новой *форме* «традиционной» этики.

Правда, поскольку возникновение экологической этики связано с развитием экологии как *науки*, постольку, казалось бы, можно говорить не просто о теоретической форме экологической этики, а об её *научной* форме. Думается, однако, что в обозначенном плане ситуация в экологической этике не однозначна.

В экологической этике следует выделить две основные ориентации. Одна из них состоит как раз в противопоставлении экологической этики «традиционной» этике и провозглашении первой в качестве некой будто бы совершенно новой этики, призванной сменить «традиционную» этику. Такая претензия оправдывается тем, что «традиционной» этике вменяется в вину пренебрежение к природе, проистекающее, как утверждают сторонники данной ориентации, из её антропоцентризма. Что, как предполагается, и привело, в конце концов, к современному глобальному экологическому кризису. На смену антропоцентристской «традиционной» этике должна будто бы прийти этика, признающая независимую от человека самоценность природы. Этика должна стать из антропоцентристской – биоцентристской или, шире, натуроцентристской. В духе данной ориентации экологическую этику определяют, например, так: «Экологическая этика – учение о моральных отношениях человека с природой, основанных на восприятии природы как морального партнера, равноправии и равноценности всего живого, а также ограничении прав и потребностей человека» (Успенский К.В. Экологическая этика (лекция) // Публикация в Интернете, режим доступа:<http://www.endemys.fatal.ru/etica.html>) (**Определение II**).

По сути, в характеризуемой ориентации возможность решения проблемы глобального экологического кризиса ставится в определяющую зависимость от выработки и применения нового («совершенно нового») этического учения. Такая задача имеет, конечно, теоретический характер, но не является научной, ибо этика – философская, а не научная дисциплина. Мы бы сказали, что в соответствии со смыслом био-и/или натуроцентристской ориентации правильной было бы говорить не об экологической этике, а об *этической* («этизированной») экологии.

Другая ориентация в экологической этике предполагает, что этика и не может не быть человекоцентристской, поскольку субъектом этических отношений, как и всяких других *отношений*, выступает именно и только человек (люди), но не какие-либо иные живые существа или, тем более, не какие-либо неживые природные сущности (объекты). Нравственные отношения человека к природе есть нравственные отношения между людьми по поводу природы как условия, среды и средства их жизни и жизнедеятельности. Этика, повторим, это, прежде всего, совокупность вечных нравственных норм. Соответственно, изменения в области этики проистекают из изменения характера взаимодействий людей по поводу каких-либо вещей, в нашем случае – по поводу природы, живой и неживой, затрагивая лишь форму, но не суть нравственных отношений. Вследствие этого экологическая этика в данном случае является способом обновления

нравственных отношений к природе на основе развития экологии как *науки*, призванной исследовать действительный характер изменений в области практических взаимодействий человека с природой и предлагать практические меры для преодоления глобального экологического кризиса. Таким образом, в рамках данной ориентации экологическая этика способна выступать в качестве *научно-теоретической* дисциплины и являться в точном смысле *экологической* («экологизированной») этикой. Данное в начале нашей лекции определение экологической этики, **Определение I**, соответствует именно этой – человекоцентристской – ориентации, которая является, как вытекает из высказанных нами соображений, единственно уместной и адекватной сути дела.

Между тем, надо признать, что справедливость высказанных нами оценок основных ориентаций в экологической этике не является очевидной для многих авторов. Судя по состоянию литературы по экологической этике, в ней явно или неявно преобладает, напротив, био- и/или натуроцентристски ориентированная позиция, выдвигаемая в качестве альтернативной человекоцентристской ориентации. Что, в частности, видно хотя бы уже из того факта, что основоположниками экологической этики обычно называют лишь две упомянутые выше фигуры – А. Швейцера и О. Леопольда. Этическое учение А. Швейцера, в центре которого стоит «этика благоговения перед жизнью» послужила основой для биоцентристской ориентации в экологической этике. В учении О. Леопольда провозглашалась необходимость включения в единое этическое сообщество (его он назвал «землёй», а своё учение соответственно – «этикой земли») в качестве, так сказать, моральных партнёров человека водных, почвенных, растительных объектов и животных. Что и послужило позже основой для более широкой, чем биоцентристская, натуроцентристской ориентации в экологической этике. То есть, историография экологической этики, называющая чаще всего её основоположниками лишь А. Швейцера и О. Леопольда, уже тем самым действительно закрепляет преобладающее положение био- и/или натуроцентристской ориентации в экологической этике – в противоположность ориентации человекоцентристской.

В противном случае, т.е. в случае более широкого признания хотя бы равной значимости и правомерности человекоцентристской ориентации, трудно было бы обойти имя такого мыслителя и учёного как В.И. Вернадский. Научные исследования и учение В.И. Вернадского о биосфере, развитие которой он связывает с перспективой становления ноосферы – сферы научного разума как способа гармонизации отношений человека и природы, исходят из того и обосновывают то, что человек занимает центральное положение в биосфере и играет центральную роль в её развитии. Научно-теоретическая фундаментальность учения В.И. Вернадского обеспечивает способность этого учения служить и фундаментальным основанием экологической этики.

Впрочем, то, что литература по экологической этике, будучи по преимуществу западной, обходит имя В.И. Вернадского, отчасти, вероятно, объясняется тем, что Запад вообще не склонен замечать вклад России в мировую мысль. Но всё же в данном случае главная причина того, почему игнорируется основополагающее значение учения Вернадского для экологической этики, состоит всё-таки именно в том, что в литературе преобладает позиция «этизированной» экологии, для которой его учение неприемлемо в качестве основополагающего. Недаром, если в зарубежной литературе по экологической этике имя Вернадского просто не фигурирует, то в современных отечественных работах, следующих в русле био- и/или натуроцентристской ориентации, но и не могущих обойти упоминанием фигуру такого выдающегося соотечественника, как В.И. Вернадский, можно встретить прямые утверждения, что будто бы его учение враждебно экологической этике (см., напр.: Борейко В.Е. Прорыв в экологическую этику // Общественный экологический Internet-проект EcoLife, режим доступа: <http://www.eclife.ru/education/apress/etica/>).

На наш же взгляд, тупики абсурда, в которые влечёт био- и/или натуроцентристская ориентация, преодолеваются, так что спасается положительное содержание всех поисков востребованной новейшим временем экологической этики, на путях синтеза разных подходов в рамках человекоцентристской ориентации, в основаниях которой центральное положение призвано занимать учение В.И. Вернадского.

Далее мы рассмотрим нашу тему в обозначенном ракурсе.

Био-и/или натуроцентристская ориентация в экологической этике. В начале 1920-х гг. началось этико-философское творчество А. Швейцера. В работах «Культура и этика» (1923 г.), «Учение о благоговении перед жизнью» (1963 г.) он развивает мысль, что кризис современной культуры обусловлен неистинностью её этики. Исходным положением истинной – новой – этики должно стать признание личного существования только благодаря причастности к всеобщей воле к жизни. Вместо декартовского основания истинности, выраженного в тезисе: «Я мыслю, следовательно, я существую», надо исходить из положения: «Я есть жизнь, которая хочет жить, я есть жизнь среди жизни, которая хочет жить». По-декартовски понимаемое основание истинности несостоятельно, поскольку лишено этического смысла, предлагаемое же Швейцером основание истинно, поскольку предполагает благоговение перед жизнью (выражение «благоговение перед жизнью» принадлежит французскому писателю XIX века Виктору Гюго). Благоговение перед жизнью требует сочувствия, сострадания, любви ко всем живым существам, независимо от их положения и иерархии в природе, от степени их близости к человеческой природе, ибо истинная этика может быть только абсолютной, но ни в коем случае не относительной. «Поистине нравствен человек, – говорит Швейцер, – только тогда, когда он повинуетя внутреннему побуждению помогать любой жизни, которой он может помочь, и удерживается от того, чтобы причинить

живому какой-либо вред. Он не спрашивает, насколько та или иная жизнь заслуживает его усилий, он не спрашивает также, может ли она и в какой степени ощутить его доброту. Для него священна жизнь, как таковая. Он не сорвет листочка с дерева, не сломает ни одного цветка и не раздавит ни одного насекомого».

Но нельзя обойти очевидную проблему, состоящую в том, что воля к жизни – и человеческая также – пробивает себе дорогу, в том числе, путём утверждения жизни одних живых существ за счёт жизней других существ. «Мир, – признаёт Швейцер, – представляет собою жестокую драму раздвоения воли к жизни. Одна жизнь утверждает себя за счет другой, одна разрушает другую». Как же, в таком случае, возможно на деле сохранять верность требованию не нанести вред никакому живому существу? Швейцер видит выход в следующем: человек, «если он руководствуется этикой благоговения перед жизнью, то он наносит вред жизни и уничтожает её лишь под давлением необходимости и никогда не делает это бездумно. Но там, где он свободен выбирать, человек ищет положение, в котором он мог бы помочь жизни и отвести от нее угрозу страдания и уничтожения».

Эта оговорка, по сути, сводит возможность реального следования провозглашённому учению с его будто бы абсолютной нормативностью к весьма относительным нормам – к мерам по облегчению мучений животных, обрекаемых на уничтожение природой и человеком. Конечно, это важный аспект совершенствования реальной нравственности людей. Именно этот аспект и получил реальное развитие в общественных инициативах и правовых установлениях новейшего времени. Но, очевидно, что здесь имеет место не реальное ниспровержение прежней этики, а не более, чем призыв к этому. К тому же сам Швейцер мало задумывался о том, способно ли его учение обладать действенной силой. Так, хотя он и предполагал в качестве способа придания действенности своему этическому учению необходимость правового оформления его нормативности, но, в общем, к общественно-правовым установлениям относился скептически, возлагая ожидания этического обновления не столько на соответствующие изменения общества, сколько на индивидуальное человеческое начало отдельных героических личностей. Надо заметить также, что мотив и исходный пункт теоретических исканий Швейцера лежат исключительно в сфере этики как таковой, не имея никакого отношения к области экологии и реальной экологической ситуации. Правда, в заключительный период своего творчества Швейцер высказывал мысль о необходимости распространения этики на отношения человека к природе в целом. Но он имел в виду лишь предельное расширение той же «этики благоговения перед жизнью», т.е. имел в виду природу как вселенскую совокупность живых существ, оставляя вне внимания не только отношения живой и неживой природы, но и отношения внутри живой природы. Это понятно – Швейцер не имел экологической компетенции.

В вышедшей в 1949 г. посмертно (автор погиб при тушении лесного

пожара) книге Олдо Леопольда «Календарь песчаного графства» (имеются в виду истощённые песчаные почвы на ферме автора в штате Висконсин, США) разработка темы этического отношения к природе обоснована добротным научным анализом экологических проблем в Соединённых Штатах и анализами некоторых экологических проблем в ряде других регионов мира. Но экологическая компетенция автора, – в силу общего состояния экологической науки его времени – ещё не настолько высока, чтобы позволить делать точные обобщения высокого уровня. Что, впрочем, признавал и он сам. Его обобщения страдают приблизительностью и, зачастую, они не более, чем метафоричны. Собственно, на чём настаивает автор, так это на том, что поскольку вмешательство человека в течение природных процессов неизбежно, постольку от него требуется сугубая осторожность. Здесь нет речи о благоговении перед жизнью любого и каждого отдельного живого существа. Главное требование, значимое для этики, по Леопольду, – не нарушать некий баланс между членами сообщества «земля». Хороша, – говорит О. Леопольд, – «любая мера, способствующая сохранению целостности, стабильности и красоты биотического сообщества. Всё же, что этому препятствует, дурно».

Но разве является чем-то большим, чем метафорой, следующее утверждение Леопольда: человек, создавая и следуя этике земли, должен осознавать, что он, дескать, «рядовой и равноправный член» этого сообщества? Разве человек объективно не играет особую, далеко не «рядовую» роль в экологических сообществах? Не исправляет положения и уточнение О. Леопольда, что характер отношений в сообществе земли передаёт не метафора «равновесия в природе», а образ «биотической пирамиды», в соответствии с которым человек оказывается, вроде бы, не совсем рядовым членом биоты, а «стоит на одной из промежуточных ступеней рядом с медведями, енотами и белками, которые едят как мясную, так и растительную пищу». Но и это опять-таки в лучшем случае метафора, хотя бы потому, что будь человек просто одним из подобных названным животным, говорить о самой возможности какой бы то ни было этики, как и той же этики земли, было бы попросту бессмысленно.

Обострение экологических проблем, как считает О. Леопольд, происходит оттого, что государство, на которое ложится всё больший объём природоохранных мер, перестаёт с ними справляться, в то время как частные собственники природных объектов осуществляют только те меры, которые приносят им прямую выгоду. Этика земли призвана восполнить охрану природы в части, которая лежит за пределами мер, дающих непосредственную экономическую прибыль. Но как пробудить экологическую совесть, о нужде в которой говорит Леопольд? Он связывает усиление действенности этики земли с её превращением из индивидуального феномена в общественно значимый фактор. Но это ведь предполагает необходимость изменения социально-экономического строя, а об этом Леопольд умалчивает. Он вообще не даёт какого-то внятного решения по

вопросу о придании действенности прокламируемой им этике земли. И, однако же, вероятно, именно невнятные или двусмысленные риторические формулы о «праве на существование», по сути, всех известных природных объектов в силу того, что без них невозможна целостность биотических сообществ, были своеобразно восприняты публикой. Нельзя, например, согласно О. Леопольду, по упомянутой причине отказывать в «праве на существование» хищным животным или болотистым ландшафтам, хотя и те, и другие по видимости противоречат задаче обеспечения экономической прибыльности. Подобные высказывания О. Леопольда о «праве» природных объектов «на существование», взятые к тому же в контексте известного «уравнивания» им человека и животных, и были, судя по всему, истолкованы некоторыми его поклонниками в юридическом ключе (который, возможно, он сам и вовсе не имел в виду) так, как если бы природные объекты на самом деле способны выступать в качестве субъектов права и сами по себе, независимо от людей, обладать неким «правом».

В очерке «Права природы. История экологической этики» современного американского автора Родерика Нэша (Nash, Roderic) подчёркивается, что восприятие учений А. Швейцера и О. Леопольда в США и других странах Запада было подготовлено традицией либеральной социально-философской мысли с её идеей естественных прав. Р. Нэш называет эту традицию «либерализмом природных прав». Но правильной было бы в данной связи говорить об идее «естественных прав человека» – именно такая идея, а не идея «природных прав вообще» характерна для традиции либерализма. На самом деле, и либерализм, подобно другим течениям социально-философской мысли, если говорить о его значении для экологической этики, содержит в себе скорее человекоцентристскую ориентацию, нежели био- и/или натуроцентристскую ориентацию. То есть, едва ли уместны ссылки на традицию либерализма как на придающую будто бы особый авторитет и основательность био- и/или натуроцентристской ориентации в экологической этике. Другое дело, что некоторые, в основном, далеко не самые значительные, представители либеральной мысли, те, которых упоминает Р. Нэш (в 19 веке это И. Бентам, Генри Солт, в начале 20 века – А. Н. Уайтхэд, Говард Мур, Роял Диксон, в середине 20 века – Поль Вайс и др.) действительно в чём-то предвосхитили ту тенденцию мысли, которая имела место в учениях А. Швейцера и О. Леопольда и которая была в 1970-е гг. воплощена в течение мысли и даже – в социальное движение борьбы за «права животных» и шире – за «права природы»; борьбы, ставшей главным смыслом био- и/или натуроцентристски ориентированной экологической этики. Своим широким распространением и общественным резонансом данное движение вообще обязано не только и даже не столько социально-философской и, тем более – научной, основательности, сколько, напротив, профанированным приёмам теоретизирования и эпатажным манерам пропаганды, обеспечившим внимание масс-медиа к этому движению на фоне обострения глобального экологического кризиса.

С 1970-х гг. проблематику экологической этики на Западе, особенно в США, стали обсуждать в философских журналах. Появились и журналы, посвящённые специально этой проблематике. Издаются книги. Проходят философские и научные конференции по вопросам экологической этики. Но вся эта активность бедна теоретическим содержанием, ибо публикуемые выступления и дискуссии чаще всего сводятся либо к громким заявлениям о необходимости признания «прав животных» и/или «прав природы», либо к критике подобных призывов на очевидном основании отсутствия у животных и природных объектов, в отличие от человека, правоспособности. Но при этом до развития положительных научных и философских оснований экологической этики у критиков идеи «прав животных» и «прав природы» дело, по сути, не доходило. Рассмотрим очерченную ситуацию несколько подробнее.

В опубликованном ещё в 1964 г. эссе о «законных правах природы» американский профессор права Кларенс Моррис заговорил о необходимости придать законные права «птицам, цветам, прудам, диким зверям, камням, лесам и чистому воздуху». Но тогда этот призыв не привлёк внимания. Положение изменилось в 1970-е гг. Так, в 1970 г. поэт Гарри Снайдер поставил в американской прессе вопрос о необходимости рассмотрения прав дикой природы в «правительственных палатах» и выражал надежду, что «новое определение демократии будет подразумевать включение всего природного в планы политиков». В 1971 г. Сан-Франциский экологический Центр выдвинул инициативу проведения «Первой Конституционной Конвенции по признанию существования и прав Великой Семьи». Под Великой Семьёй подразумевалось сообщество всех живых существ. Как писал экожурналист Гарольд Джильям, целью этой Конвенции должно стать «определение того, как можно переписать Билль о Правах к двухсотлетию США в 1976 г. с тем, чтобы утвердить не только права человека, но и права всех живых существ –членов Великой Семьи».

Упомянутые события – только отдельные примеры начала распространения идеи «прав животных» и «прав природы». Особенно же обстоятельное и эпатажное обоснование актуальности признания «прав природы», рассчитанное на внимание широкой публики, было дано профессором университета в Южной Каролине Кристофером Д. Стоуном в опубликованном в 1970-м году эссе «Должны ли деревья обладать правами?». Он написал эссе под впечатлением намерения чиновников передать высокогорную долину в Калифорнийской Южной Сьерре, называемую Минеральным Царём, в эксплуатацию бизнесу. Сьерра-Клуб, экологическая общественная организация этого региона, подал в Калифорнийский суд протест против плана Уолт Дисней Энтерпрайз создать здесь огромный лыжный курорт. Но суд постановил, что раз сам клуб не является пострадавшим объектом, у него нет «статуса» или «законного основания подавать в суд на бизнесменов». Возражая решению суда, Стоун ставит риторический вопрос: справедливо ли данное решение, коль скоро в

результате в долине всё-таки что-то пострадает. Разве не должен суд прислушаться к защите этого «что-то». Стоун возражает против ограничения этого «что-то» как этической общности. Почему моральная общность, спрашивал он, должна ограничиваться людьми или пусть даже не только людьми, но и животными? Желая повлиять на решение Верховного Суда, в который Сьерра-Клубом была подана апелляция на решение Калифорнийского суда, Стоун использует в популярном юридическом периодическом издании беспрецедентный аргумент о том, что общество должно «предоставить законные права лесам, океанам, рекам и другим так называемым «природным объектам» в окружающей среде». Поскольку же природные объекты не могут выдвигать претензии от собственного имени, постольку, как считает Стоун, надо обратиться к юридическому понятию опекунства или попечительства. На законном уровне интересы малолетних или недееспособных людей обычно представляются опекунами. Стоун полагает, что расширение этого принципа может дать озерам и лесам и самой Земле «статус» в американской юридической системе. Он утверждал, что природные объекты обладают определенными потребностями, отрицание которых и привело к ухудшению их состояния. Опекуны, люди, могут оценивать ущерб, наносимый природным объектам и выдвигать иски в их пользу.

Самым необычным в этом предложении было то, что «ущерб» он определял не в отношении к человеку, а в отношении к природе. Вполне серьёзно Стоун утверждал, что в делах, связанных, например, с загрязнением воды, форель, цапли и тополя вправе выступать в роли истцов, вернее, таковыми мы их должны считать. Оценки наносимого им ущерба следует использовать для определения размеров штрафов, которые нужно использовать для восстановления среды их обитания или для создания природной среды взамен той, что была уничтожена.

В Верховном Суде иск Сьерра-Клуба был также отклонён на том обычном для капиталистического общества основании, что Клуб не несёт убытков при том решении, которое в отношении Минерального Царя было принято Калифорнийским судом. Тем не менее, судья Верховного суда Уильям О. Дуглас, занимавшийся иском Сьерра-Клуба, разделял позицию Стоуна. Дуглас лишь попытался уточнить, какие именно люди могут быть наделены прерогативой представлять права природных объектов. Но уточнил ли это, заявив, что такими лицами могут быть те, «кто близко связан с неодушевленным объектом, которому угрожает загрязнение или какое-либо иное причинение вреда»? Едва ли такая обтекаемая формула применима на практике.

Правда, хотя Сьерра-Клуб и не получил права представлять в суде «права» Минерального Царя, но, тем не менее, оказался всё-таки в некотором роде победителем компании Уолт Дисней Энтерпрайз, ибо последняя отказалась от притязаний на долину из-за больших судебных издержек и Верховный Суд передал эту долину Секвойскому Национальному

Парку, т.е. придал ей статус заповедника. Что в итоге было занесено идеологами борьбы за «права природы» в свой актив и, так или иначе, действительно послужило делу популяризации данной идеологии.

Например, идея «прав животных» вызвала положительную реакцию со стороны ряда философов права, которые стали интерпретировать в экологическом ключе чрезвычайно популярную в академической историографии теорию справедливости Джона Ролза, разработанную в 1950-е гг. С этой позиции в 1974 г. Лоуренс Х. Трайб, гарвардский профессор-специалист в области законодательства, предложил к разряду юридически действительных договоров добавить договоры, направленные на защиту «прав животных», считая, что принцип максимально возможной свободы, который, по Ролзу, лежит в основе справедливого законодательства, должен распространяться и на животных. Он считал это необходимым этапом моральной эволюции, который должен последовать после освобождения негров и женщин. Воплотить в юридическую практику идею «прав животных» пытались и ранее возникшие общественные организации «освободителей животных». Джон Лилли, выдающийся защитник дельфинов и других китовых, напомнил, что и требования освобождения угнетаемых человеческих групп зачастую исходили не от них самих, а от других людей. В этой связи он заявлял: «Индивидуальные дельфины и киты должны иметь юридические права, равнозначные правам индивидуальных людей. Отдельным людям и группам людей следует предоставлять права судиться от лица китовых, которым угрожают другие люди». Юрист Люсьен Фавре, поддерживая ту же позицию, предложил поправку к Конституции США о том, что вся «дикая природа должна иметь право на естественную жизнь» и что люди не должны «лишать какое-либо дикое существо жизни, свободы или места обитания без должного законного процесса».

То, что радикализм инициированного Д. Стоуном движения за юридическое оформление «прав природы» и «прав животных» доходит до абсурда, один из безвестных юристов выразил в таком остроумном ироническом стихотворении:

Если у Дугласа все получится –
О Боже, сохрани нас от этого –
Нас засудят озера и холмы,
Желая возмещения убытков.
Великие горы с престижными именами
Станут вдруг сутяжными.
Ручьи станут булькать в судах,
Добиваясь нашего осуждения.
Как я смогу отдыхать под деревом,
Если в любой момент оно может
Подать на меня в суд?
Или наслаждаться игрой с дельфином,

Когда он будет желать моего ареста?
Каждый зверь будет хвататься за закон,
Чтобы показать свою правоту.
В судах дел будет невпроворот,
Они будут завалены делами,
Открытыми после исков земельных участков.
Но месть будет сладка,
Так как я смогу ответить тем же.
Я выдвину обвинение против дерева
Моего соседа за то, что оно сбросит
На меня свои листья.

Но идеология борьбы за «права животных» в редакции Стоуна и его сторонников всё ещё не была пределом абсурдности. До предела абсурдности её доводит, пожалуй, австралийский философствующий эколог Питер Сингер. В большой серии публикаций, изданных в Австралии, США и других странах в 1970 – 80-е гг., он выступает против выращивания животных в пищу и использования их в лабораторных целях. Аморально причинять страдания. Животные же, как и люди, чувствующие и страдающие существа, поэтому следует покончить с практикой животноводства и использования животных в лабораторных целях. Однако, несмотря на очевидную несостоятельность этих взглядов, после выступления Сингера появляется волна публикаций многих авторов, высказывающихся в том же духе. Особенно заметным среди них наряду с Питером Сингером стал Том Риган, профессор философии из Каролингского университета.

Экстремизм теоретиков и пропагандистов идеологии борьбы за «права природы» и особенно – за «права животных» вызвал критику, которая, помимо того, что вела к осознанию ценности и усилению позиции непосредственно антропоцентрической экологической этики, ещё и вызывала раскол внутри самой био-и натуроцентристски ориентированной экологической этики, который опосредованно усиливает опять-таки антропоцентристскую позицию. Выражением указанной тенденции раскола стало возникновение такого течения в экологической этике как так называемая «глубинная экология». Сами теоретики «глубинной экологии» руководствовались стремлением преодолеть недостатки ранее сложившейся био-и натуроцентристской экологической этики именно за счёт радикально последовательного искоренения в ней антропоцентризма. Но, забегая вперёд, скажем, что этот радикальный «анти-антропоцентризм» «глубинной экологии», напротив, вплотную подводил именно к той позиции, борьбу с которой «глубинная экология», вроде бы, вела наиболее последовательно.

Все критики экстремизма борцов за «права природы» и «права животных» направили елеев первую очередь, на самую идею возможности каких-либо «прав» природных существ и объектов. «Глубинные экологи» как раз в попытке наделения нечеловеческих объектов «правами», которыми

способен обладать лишь человек, усматривали неуместную антропоморфизацию экологических отношений; неуместную – так как она является почвой для антропоцентристской этики. От юридика, опирающегося в западных странах на концепцию «естественных прав человека» и предполагающего человека, в первую очередь, в качестве *индивидуального* существа, «глубинные экологи» направляли экологическую этику к иным основаниям: к понятиям процесса и системы, целого, снимающего в себе отдельное и индивидуальное.

«Глубинная экология» возникла в норвежской экологической школе, распространившись затем в США и других странах. Основателем «глубинной экологии», предложившим и сам этот термин, является норвежский мыслитель и общественный деятель Арнэ Нейс, впервые обнародовавший свою теорию в публичной лекции 1972 года, а в следующем году опубликовавший её в статье на английском языке. Он предложил также в качестве синонима термина «глубинная экология» термин «экософия». Теория Нейса сразу получила известность в США и в мире. В США его теорию поддержали, в частности, если говорить об особенно крупных фигурах в теоретической экологии, Джордж Сессинс и Билл Дивалль.

В теории Нейса ключевую роль играет принцип «экологического равенства» – принцип признания того, что все жизненные формы в экосистеме должны в равной мере иметь возможность полноценной самореализации и процветания или, как он ещё выражается, – «счастья». Реки должны иметь полноценную возможность быть реками, горы – горами, животные данного вида – животными этого вида, люди – людьми. Факт же, состоящий в том, что поддержание жизни многих видов живых существ сопряжено с лишением жизни представителей других видов, и что, в частности, наличие человека в экосистеме «обуславливает убийство, эксплуатацию и угнетение» иных её компонентов, является, согласно «глубинной экологии», этически допустимым в той мере, в какой всё это совершается для «удовлетворения жизненных потребностей». С «жизненными» потребностями не совместимы потребности «периферийные», «чрезмерные» или «несущественные». Главным недостатком технической цивилизации стало то, что она разучилась проводить различие между потребностями разного типа. В экосистемах дикой природы хищник и добыча сосуществуют в гармоничных отношениях, предполагающих баланс жизненных потребностей. В этих системах в отношениях между видами отсутствуют, утверждает Нейс, иерархия, доминирование, эксплуатация и власть. Как разъясняет это одна из последовательниц Нейса, например, в африканской экосистеме «лев – муха цеце – антилопа» лев – не «царь джунглей», ибо он не чинит произвол, а живёт в необходимом и выверенном балансе с другими жизненными формами. Антилопы поедают траву, львы убивают антилоп, мухи или люди убивают львов – всё это события, благодаря которым самореализуется каждая жизненная форма. Но современное человечество за счёт техники получило и осуществило выход за

нормы допустимого, пришло к чрезмерному потребительству и использованию сред обитания других жизненных форм, подрывающему их жизнеспособность. Экологическая этика призвана способствовать восстановлению сбалансированности экологических систем. «Глубинная экология» считает, что эта цель достижима на путях значительного сокращения населения и соответствующего снижения воздействия на экосистемы. Для этого необходимы также революционные перемены в экономическом, социальном, политическом и технологическом строе. Некоторые «глубинные экологи» альтернативу существующим порядкам усматривают в «биорегионализме» или «новом проживании», состоящем в культивировании любви к определённому региону и приспособлении своей жизни к нему как к сбалансированной экологической системе.

Вслед за Нейсом «глубинные экологи» развенчивают традиционное природоохранное движение, считая, что главной подспудной целью борьбы этого движения против загрязнения и истощения ресурсов является «здоровье и благосостояние людей в развитых странах», но не благо всего человечества, тем более – не благо всей природы. Развивая взгляды Нейса, Билл Дивалль призывал сохранить природную среду планеты как для нынешнего, так и для «будущих поколений всех существ, скал и деревьев».

Из ныне живущих и особенно авторитетных «глубинных экологов» следует назвать экофилософа из Колорадского университета Холмса Ролстона III, выступившего в 1988 г. с книгой «Экологическая этика» («Environmental Ethics»), и Бэярда Калликотта, профессора философии и природных ресурсов в Висконсинском университете и в университете Северного Техаса, издавшего в 1989 г. работу «В защиту этики земли» («In defence of the land ethics»). Б. Калликотт первым (с 1971 года) стал читать университетский курс экологической этики. Х. Ролстон III исходит из того, что дикая природа, взятая в сообщности её организмов и других элементов, поскольку она выступает в качестве «рождающей среды» обладает «присущей» или «экзистенциальной» ценностью, т.е. некой самоценностью, предполагающей необходимость быть представленной *равноправной* стороной в этике (в «человеческой» экологической этике). Б. Калликотт подчёркивает, что существование экосистемы обладает большей ценностью, чем существование отдельных организмов, пусть даже речь идёт о представителях вида *Homo sapiens*. Оба этих «глубинных эколога» утверждают равноправие всех элементов экосистемы, включая человека, с точки зрения их, элементов, призвания служить поддержанию целостности экосистемы. И однако же этот экологический холизм (от др.-греч. *holos*, «целый, цельный»), так сказать, поглощающий ради утверждения *равноправия* элементов и агентов окружающей среды всякое индивидуальное начало всех отдельных живых существ и даже отдельных их видов, и в том числе – человека как индивида и вида (что дало повод одному из противников этой позиции заклеить её как «экологический фашизм») в то же время вынужден у названных авторов и их сторонников сосуществовать с

с не соответствующим с ним признанием именно *особого, ключевого* положения человека в экосистеме – и как субъекта оценивания отношений в ней, и как субъекта её физических изменений.

Между тем, разрешение указанной несообразности путём устранения из холистического видения экологической реальности этико-юридического постулата *равноправия* живых и иных элементов природной среды, вообще – *прав* животных и природных объектов, постулата, выражающего антропоморфное, как в мифе, видение природы, сразу переводит экологическую этику на антропоцентрическую позицию – единственно адекватную этике. Притом, что – и это надо подчеркнуть – холистическое видение экологической реальности, т.е. её целостное системное видение, является, безусловно, сильной стороной «глубинной экологии», соответствующей развитию экологии как науки.

Антропоцентристская ориентация в экологической этике. С того же времени, когда в США и других западных странах в био- и натуроцентристской экологической этике начался бум кампаний по провозглашению «прав» животных и иных природных объектов, т.е. с 1970-х гг., в формирующейся экологической этике проводится и «традиционный», антропоцентристский подход.

Так, в 1971 г. на философской конференции по экологическим проблемам в университете Джорджии, которая явилась одной из первых конференций, ставивших задачу формирования экологической этики, её организатор профессор философии Уильям Т. Блэкстоун определял эту задачу исключительно в контексте прав человека «на годную природную среду». Блэкстоун следовал мысли тогдашнего президента США Ричарда Никсона, который в одной из речей в 1970 году заявил, «что величайшим вопросом семидесятых годов» является обеспечение чистой окружающей среды в качестве «первостепенного права каждого американца». Выступление Блэкстоуна было созвучно и позиции сенатора Г. Нельсона, одного из инициаторов основания национального экологического торжества День Земли (впервые проведён 22 апреля 1970 г.), призывавшего к принятию конституционной поправки о гарантиях каждому американцу «неотъемлемого права на качественную окружающую среду».

Если Блэкстоун придерживался антропоцентристской позиции в экологической этике и, в частности, в вопросе о праве на чистую окружающую среду просто как само собой разумеющейся, то ряд других участников процесса формирования экологической этики отстаивали антропоцентристскую ориентацию путём критики био- и натуроцентризма в этике. В ответ на упоминавшуюся публикацию К. Д. Стоуномэссе «Должны ли деревья обладать правами?» профессор философии Марк Сагофф в «Йельском правовом журнале» («Jale Law Journal») высмеял стоуновскую идею, что «вся природа должна стать объектом законодательного внимания» и что – продолжил, иронизируя, Сагофф – «все существа, независимо от расы, веры, цвета, пола, структуры листа, или атомной структуры должны

получить права». Как, спрашивал Сагофф, Стоун может знать, чего хотят природные объекты? Природным объектам можно примысливать те или иные намерения и права лишь произвольно. Выходом из этой произвольно создаваемой этической и правовой коллизии, по мнению М. Сагоффа, может быть лишь принятие антропоцентристского подхода. Люди обладают правом на те же, к примеру, горные долины в силу того, что эти долины имеют культурную, духовную, эстетическую ценность именно для людей и только для людей.

Подобную критику в адрес сторонников «прав животных» и «прав» вообще природных объектов высказывают и многие другие авторы. При этом чаще всего подчёркивается, что будет правильнее необходимость защиты дикой природы аргументировать не обращением к надуманным «правам» животных и иных природных объектов, а правом нынешнего и будущего поколений людей на удовольствие жить рядом с дикой природой и в самой этой природе, её важностью для духовного и физического благосостояния людей.

Среди известных современных мыслителей, развивавших антропоцентристскую экологическую этику, отталкиваясь от критики био- и натуроцентризма, следует назвать Джона Пассмора, автора из Австралии, выступившего в 1974 г. с книгой «Ответственность человека за природу». Он заявлял, что «идея о правах просто не применима к тому, что является нечеловеческим». Неспособность других существ общаться и «признавать взаимные обязанности» означает, что лишь люди «участвуют» в моральном обществе. Ценность природы, подчёркивает Пассмор, проистекает из того, что она является благом для людей. Человечество должно нести ответственность за природу в рамках собственной, человеческой морали. Природа не обладает правами, но люди должны защищать природу ради своего блага. Именно в этом, по мнению Пассмора, и состоит суть того гуманистического движения, которое на протяжении уже 200 лет заявляет о том, что люди не должны быть жестокими по отношению к животным. Пассмор считает, что современное движение по защите животных за пределами борьбы против жестокого обращения с ними, то есть тогда, когда это движение превращается в борьбу за их «права», а тем более – в борьбу за «права» «рек, гор и природы в целом», не имеет никакого смысла.

Отстаивание антропоцентристской экологической этики в основном за счёт развенчания био- и натуроцентристского подхода с вытекающим из последнего провозглашением «прав» животных и природных объектов напоминает, конечно, попытку ломиться в открытую дверь. На самом деле, разве не очевидно, что носителями «прав» не могут выступать существа и сущности, не обладающие сознанием и, соответственно, не способные обладать правосознанием и нести ответственность за характер пользования вменяемыми им «правами»? Видимо, значение рассматриваемой антропоцентристской позиции в формировании экологической этики в том и состоит, что приходится указывать на, казалось бы, очевидное, коль скоро

многие не видят или не хотят видеть очевидное. Думается, однако, что по-настоящему значимость антропоцентристской ориентации открывается всё-таки лишь при условии исследования в её контексте причин возникновения и характера той современной экологической ситуации, которая впервые в истории обуславливает возникновение потребности в особой форме этики, а именно – в экологической этике.

Известным продвижением в направлении раскрытия более глубокой значимости антропоцентристской ориентации в экологической этике, нежели развенчание несостоятельности конкурирующего с ней био- и антропоцентризма, являются попытки рассматривать социально-экономический строй современного общества в качестве основной причины глобального экологического кризиса и, соответственно, увязывать с этим потребность в экологической этике. Одним из примеров продвижения в данном направлении могут служить взгляды Джона Родмана, политолога из Клэрмонтской аспирантуры, который в 1970-х гг. стал заметной фигурой среди теоретиков экологической этики, выступив с резкой критикой движения за «права» и особенно – за «освобождение» животных. В целом идея «освобождения животных», считает Родман, содержит в себе пренебрежительное отношение к ним, ибо навязывает животному миру несвойственное ему устремление. Животных, как и всё в природе, следует уважать просто за то, «что они существуют, обладают своим характером и потенциалом, своим совершенством, целостностью, величиим». Вместо придания природе прав или правового статуса в рамках существующего политического и экономического порядка, Д. Родман призывал экологов быть более радикальными и бороться за изменение этого порядка. Для начала же, призывает Родман, следует покончить со всеми формами одомашнивания животных вместе с институтом землевладения. Призыв покончить с одомашниванием животных мотивируется тем, что оно разрушает дикую природу и тем самым подрывает глобальное экологическое равновесие.

На наш взгляд, Д. Родман верно отмечает, что «борьба» био- и натуроцентристов за «права» и «освобождение» животных не может способствовать решению экологических проблем, ибо она не затрагивает социальный порядок, порождающий эти проблемы. Мы бы сказали даже, что био- и натуроцентристская ориентация в экологической этике является вольным или невольным способом уйти от критической позиции по отношению к социальным порядкам и деятельности субъектов социальной и политической жизни, ответственных за современный глобальный экологический кризис. То есть, био- и натуроцентристская ориентация является идеологической позицией – служит сохранению строя класса буржуазных собственников, прикрываясь лозунгом защиты будто бы всеобщих экологических интересов. Если иметь в виду задачу решения экологических проблем, то нужно согласиться с Родманом также в том, что ключевой мерой необходимых для этого социальных преобразований является преобразование института землевладения, а именно замена частной

собственности на землю её национализацией. Впрочем, в такой ясной форме Родман мысль о необходимости социалистического преобразования землевладения не высказывает. Так что его социальный радикализм в этом плане на деле не очень многим превосходит ни к чему не обязывающие суждения О. Леопольда, основоположника природоцентристской экологической этики, на неготовность собственников земли принимать неприбыльные природоохранные меры. Но главное, что на деле сближает Родмана с неприемлемой, казалось бы, для него позицией био- и натуроцентристов, так это то, что в центре его достаточно сомнительного социального радикализма стоит призыв к упразднению социокультурного достижения человечества – животноводства. Мы уже отмечали, что тот же призыв раздавался и из уст яркого биоцентриста П. Сингера, разоблачавшего потребление людьми животноводческой продукции как, по его утверждению, аморальную практику причинения страданий животным. Меняет ли суть дела разная мотивировка Д. Родманом и П. Сингером одного и того же лозунга? Трудно признать Д. Родмана последовательным теоретиком и приверженцем антропоцентристской ориентации в экологической этике, если он призывает покончить с животноводством, в то время как человечеству остаются неизвестными альтернативные животноводству способы его, человечества, жизнеобеспечения.

Среди критических по отношению к социальным порядкам взглядов, значимых для обоснования антропоцентристской экологической этики, следует назвать определённое течение в женском освободительном движении. Представительницы этого течения отмечают связь между эксплуатацией женского пола и эксплуатацией природы. Данное течение оформилось в 1970 – 80-е гг., получив название *экофеминизм*. В экофеминизме решающую роль играет теоретическая позиция *социалистического экофеминизма*. Одна из первых и особенно влиятельных социалистических экофеминисток – Кэролин Мерчант, профессор философии и истории науки Висконсинского университета. В книге «Смерть природы» (1980 г.) она проводит мысль, что социалистический феминизм должен добиваться реформирования социальной системы, целью которой является прибыль, создаваемая ценой перерасхода природных ресурсов и человеческих сил. Это реформирование необходимо осуществить путём уравнения и развития мужского и женского потенциала полезного труда. Прибыль в рамках возможно, уравнять мужской и женский потенциал полезного труда и реформировать существующую систему, при которой прибыль достигается путем перерасхода природных ресурсов и человеческих сил. В книге «Радикальная экология» (1992 г.) она обосновывает тезис о естественности объединения всех экофеминистских движений вокруг социалистического экофеминизма, поскольку общей приоритетной задачей всего движения, особенно последовательно решаемой социалистическим экофеминизмом, является поддержание жизни на земле, обеспечение ее воспроизводства.

Другая яркая представительница социалистического экофеминизма – Инестра Кинг, независимый исследователь из Нью-Йорка, США, ставшая известной после публикации в 1980 г. книги «Феминизм и экология». Источник глобального социального кризиса, по И. Кинг, капиталистическое насилие над природой, которое, в свою очередь, проистекает от утвердившихся в человеческой культуре «андроцентризма» («мужецентризма») и патриархальной организации. Она предостерегает феминистское и социалистическое движение от опасности уравнивания женщин с мужчинами за счёт отрыва от природы. Подчеркивает необходимость при социалистическом реформировании капитализма опоры на особенности женской природы, которая, на её взгляд, обуславливает в социальном плане более конструктивные жизненные ориентации женщин, их большее вчувствование, вживание в экологическую обстановку, особую чувствительность к состояниям природной среды. Будущее общество, способное решать экологические проблемы, невозможно без активного участия женщин именно как представительниц природного начала. И действительно, современное социалистическое движение может, думается, иметь успех лишь в случае, если оно серьёзнейшим образом воспримет идеи экофеминизма, включит в себя социалистический экофеминизм в качестве важной политической силы. Экофеминизм обогащает антропоцентристскую экологическую этику идеями, что должное отношение к природе невозможно без глубоко осознанного понимания необходимости социального освобождения женщины. Социалистический экофеминизм дополняет эту идею тем, что указывает на неразрывную связь задачи освобождения женщины с задачей социалистического преобразования современного общества, взятого в его глобальном измерении. Но что касается собственно экологической стороны экологической этики, то она в данном направлении мысли и в этом общественном движении не разрабатывается, по крайней мере – не разрабатывается сколько-нибудь основательно.

Правда, можно думать, что собственно экологическая составляющая, соответствующая теории экофеминизма, некоторым образом восполняется так называемой «Гипотезой (или – Теорией) Геи», созданной британским учёным Джеймсом Лавлоком и впервые опубликованной им в 1979 г. в книге «Гея: новый взгляд на жизнь на Земле». Действительно, на философско-онтологическом уровне, предполагаемом (хотя и не проработанном в специально философском ключе) как экофеминизмом, так и Гипотезой Геи (Гея, напомним, – древнегреческая богиня Земли, Мать-Земля), имеет место их единое убеждение: женское мировое начало является основополагающим для существования природы. Но при всём том экофеминизм в плане экологической составляющей не опирается сколько-нибудь сознательно на лавлоковскую Гипотезу Геи, а, с другой стороны, в учении Лавлока, в отличие от экофеминизма, не выражена сколько-нибудь внятно социально-политическая позиция, которая заявлялась бы в качестве необходимой для анализа глобальной экологической ситуации и предложения мер по

разрешению глобального экологического кризиса. То есть, Гипотеза Геи Лавлока в качестве одного из оснований экологической этики стоит особняком от экофеминизма, а её связь с экофеминизмом имеет характер лишь идейной переключки – впрочем, конечно же, очень знаменательной для нашей современности!

Джеймс Эфрэйм Лавлок, британский учёный, член Лондонского королевского общества, независимый исследователь, специалист в различных областях химии, биологии, медицины, экологии, родился в 1919 г. в Лечуорт Гарден-сити графства Хардфордшир, Англия. Изучал химию в Манчестерском университете, работал в лондонских Институте медицинских исследований и Институте гигиены и тропической медицины, а также в научной группе Гарвардской клиники. В 1954 г. получил премиальную стипендию и начал самостоятельную научную работу в медицинской школе при Гарвардском университете Бостона, США. В 1957 году изобрёл электронный детектор для газовой хроматографии, позволивший ему обнаружить повсеместное присутствие химических остатков пестицидов в природе. Позже (в 1966 году) с помощью электронного детектора Лавлок обнаружил присутствие в атмосфере хлорфторуглеродов (ХФУ): это открытие сыграло важную роль в развитии теории парникового эффекта. В 1961 году Джеймс Лавлок был приглашён НАСА на работу в научную группу Лаборатории реактивного движения, занимавшейся разработкой зондов в рамках программы Исследования Луны и планет (Lunar and Planetary Research). Первоначально Лавлок разрабатывал методы анализа лунной почвы, позже подключился к программе поиска жизни на Марсе. В 1964 году он объявил себя «независимым ученым, свободным от любых ограничений, связанных с влиянием международных компаний на направление научных исследований». Тем не менее, принимал приглашения от известных университетов: стал профессор сначала в Хьюстонском университете, США, позже – в Редингском университете, Великобритания. С 1982 г. сотрудничает с Ассоциацией биологии моря (Плимут, Великобритания). в 1986 – 1990 гг. был её президентом. Ныне живёт в Корнуолле, Англия.

Работая в НАСА, Лавлок занялся проблемой вероятности существования жизни на ближайших к Земле планетах. Пришёл к выводу о необходимости разработать общий принцип поиска жизни в космосе и сформулировал метод энтропийного анализа. Согласно этому методу, атмосфера безжизненной планеты, предоставленная сама себе, рано или поздно уравнивает собственное содержимое, достигая энергетического покоя. Противодействует энтропийному росту жизнь, потребляющая энергетически активные элементы и выбрасывающая шлак. Совместно с Дайан Хичкок провел исследование атмосферы Марса, сравнил результаты с соответствующими данными об атмосфере Земли и обнаружил «вопиющее различие между атмосферами двух планет». На Марсе были отмечены близость к химическому равновесию и преобладание углекислого газа, а на

Земле – состояние глубокого химического неравновесия. Лавлок писал, что «с сожалением» пришел к заключению, что «на сегодня Марс лишён жизни, хотя, вполне возможно, она там была раньше». Эти исследования явились основой для разработки фундаментальной гипотезы, которая по совету друга Лавлока писателя Уильяма Голдинга и была названа Гипотезой Геи. После упомянутой выше первой книги Джеймс Лавлок продолжил публикацию серии книг, посвящённых различным аспектам его гипотезы. Эти следующие книги: «Возрасты Геи» (1988), «Гея: прикладная наука планетарной медицины» (1991), «Поклонение Гее» (2000), «Мщение Геи» (2006), «Гея: ускользающий лик» (2009).

Несмотря на использование в названии имени Геи, персонажа древнегреческой мифологии, гипотеза Лавлока является собственно научной гипотезой, а не мифологическим и, тем более, не мистическим повествованием. И всё же смысл его гипотезы существенно перекликается с мифологическим образом Геи-Земли. Земля, по Лавлоку, представляет собой, подобно древнегреческой Гее, в некотором роде существо, обладающее жизненной силой, способностью к – так сказать, партеногенетическому – самовоспроизводству (см. в нашем курсе лекций раздел 1.2.1). Конкретнее говоря, Лавлок считает принципиальным и центральным тезисом своей гипотезы тезис о том, что Земля является саморегулирующейся системой, способной удерживать комфортный климат и химический состав для организмов, населяющих её; и что, следовательно, Земля сама функционирует как суперорганизм. Способность Земли быть саморегулирующейся системой проистекает из её геологической, но особенно – из биологической активности. Лавлок говорит: «Весь облик Земли, климат, состав горных пород, воздуха и океанских вод есть не только результат геологических процессов, но и является следствием присутствия жизни. Благодаря непрерывающейся активности живых организмов, условия на планете поддерживаются в благоприятном для жизни состоянии на протяжении последних 3.6 миллиардов лет. Любые виды, которые неблагоприятным образом влияют на окружающую среду, делают ее менее пригодной для потомства будут, в конце концов, изгнаны также, как более слабые, эволюционно неприспособленные виды...».

Поскольку Земля является суперорганизмом, постольку отдельные земные организмы и виды, в том числе человек и вид *Homo sapiens*, имеют такое же отношение к Земле, какие клетки и органы имеют к организму как целому, частями которого они являются. Отсюда, согласно Лавлоку, следует и этическая позиция: как нет смысла уважать и ценить отдельные клетки и органы безотносительно к целому организму, от которого зависит их жизнь, так нет смысла ценить отдельно от Земли населяющие её существа. Земля как целое есть предельное благо для живущих на Земле. Но при всём при том только человек, род человеческий способен быть носителем морального сознания (мы бы уточнили – сознания вообще, а, значит, – морального сознания, в частности), поэтому только человек обладает способностью

действовать во имя предельного блага, даже ограничивая себя в духе, согласующемся с этим благом: благом Земли как целого.

То есть, Гипотеза Геи, если иметь в виду то, что о ней сейчас сказано, предполагает антропоцентристски ориентированную экологическую этику. Однако антропоцентристская позиция в экологической этике не выдерживается Лавлоком последовательно. Недаром некоторые авторы квалифицируют его экологическую этику даже как биоцентристскую. В целом это неверно, но Лавлок, действительно, зачастую скатывается к биоцентризму.

На наш взгляд, это проистекает из того, что он не достаточно усилий прилагает для того, чтобы выдерживать научный характер своей гипотезы. Во многом является справедливой её резкая критика биологами-эволюционистами Р. Докинсом и Ф. Дулитлом за то, что эволюционные изменения планеты Лавлок пытается рассматривать как её чистое самосозидание и саморегуляцию (автопоэзис) в качестве целого, в то время как формирование биоты, определяющей организменное качество этого целого, является результатом сложно взаимосвязанных эволюций отдельных видов живых существ. Недостаточное внимание к роли эволюций отдельных биологических видов; эволюций, составляющих и определяющих в своём синтезе содержание эволюции целого, приводит к тому, что образ Земли-Геи как организма, в действительности, приобретает чрезмерно метафорический смысл или даже наделяется «научно-фантастическими» чертами. Например, утверждается, что Земля обладает «Разумом» (безотносительно, к человеку), что вода хранит «память» Земли и т.п. Что касается человечества, которое в новейшее время становится, как показал В.И. Вернадский, геологической силой без действия которой непредставимы последующие изменения облика Земли, то Лавлок, понимая это, тем не менее, в своём холистическом видении

представляет порой дело так, словно Земля в её нынешнем состоянии способна воспроизводить себя безотносительно к деятельности человека. И так, как будто эта деятельность является лишь источником глобального экологического кризиса, но не источник и способ разрешения прежних, доисторических кризисов Земли, благодаря которой, т.е. человеческой деятельности, Земля стала тем высокоорганизованным целым, тем «домом человечества», каким она стала в историческое время. Отсюда взаимоисключающие тезисы Лавлока. С одной стороны, он полагает, что в условиях нынешнего глобального экологического кризиса Земля, стремясь к самосохранению, может уничтожить человечество. С другой же стороны, он убеждён, что **«Гея никогда не будет «воевать» с человеком**. Она лишь предостерегает (Земля «разумнее» человека) и направляет нас на нужный путь развития, на путь, который мы должны пройти, чтобы жить и дальше на нашей Великой Земле».

Выходит, не человек как мыслящий орган Земли, способный действовать должным образом, а Земля каким-то образом вместо и без этого своего мыслящего органа решает, как поступить с человеком: казнить или

миловать? Не «обесчеловеченную» ли Землю, в противоположность человеку, следует в таком случае наделить этической компетенцией? Помимо только что указанной причины непоследовательности человекоцентристской ориентации в экологической этике у Лавлока она имеет причиной – повторим уже сказанное ранее – то, что он не интересуется вопросом о возможности и необходимости социального прогресса человечества. Можно ли всерьёз надеяться на возможность разума и совести людей направлять разрешение глобального экологического кризиса, если в мире сохранится господство капитализма с его культом наживы любой ценой, в том числе ценой загрязнения и истребления природы?

Д. Лавлок своей Гипотезой Геи в определённом смысле переоткрыл учение В.И. Вернадского о биосфере. Создавая Гипотезу Геи, Лавлок был ещё не знаком с учением Вернадского. Позже он объяснял своё незнакомство отсутствием сколько-нибудь широко известных и качественных переводов трудов Вернадского на английский язык и «глухостью» англоязычных авторов – и его самого тоже – к работам на иных языках. Но Д. Лавлок, узнав, наконец, об учении В.И. Вернадского, стал инициатором перевода основного труда русского учёного на английский. В итоге в 1989 г. на английском языке впервые был опубликован полный текст «Биосферы» В.И. Вернадского; книга предваряется предисловиями большой группы известных западных биологов и экологов (см.: Vladimir I. Vernadsky. *The Biosphere.* / Forward by Linn Margulis and colleagues; introduction by Jacques Grinevald; translated by David B. Langmuir; revised and annotated by Mark A. S. McMenamin. New York: Copernicus, 1998.). Можно надеяться, что благодаря этому событию и последующему более основательному знакомству с творчеством В.И. Вернадского его учение ещё окажет своё более сильное, чем до сих пор, влияние на развитие мировой биологической и экологической науки. А, в частности, – и на развитие экологической этики.

Владимир Иванович Вернадский (1863 – 1945), выдающийся русский и советский учёный, естествоиспытатель, создатель биогеохимии, государственный и общественный деятель. Лауреат Сталинской премии I степени (1943 г.). В круг его исследовательских интересов входили геология и кристаллография, минералогия и геохимия, радиогеология и биология, биогеохимия и философия. Создал научное учение о биосфере, развил его в учение о ноосфере (от *греч.* *noos* – разум и *sphaira* – сфера; сфера разума) – по преимуществу философское.

В.И. Вернадский происходил из дворянской семьи. Его отец преподавал, в частности, политэкономии и статистику в Московском университете. В.И. Вернадский окончил физико-математический факультет Петербургского университета (1885 г.). В 1897 году защитил докторскую диссертацию в Петербургском университете. В 1898 – 1911 был профессором Московского университета. В 1886 году женился на Наталии Егоровне Старицкой (1862 – 1943). Сын – Георгий Владимирович Вернадский (1887 – 1973), известный исследователь русской истории, дочь – Нина Владимировна

Вернадская-Толль (1898 – 1985), врач-психиатр; оба скончались в эмиграции, в США. В.И. Вернадский был членом Государственного совета Российской империи (1906, 1907 – 1911, 1915 – 1917). В годы перед Октябрьской революцией входил в состав ЦК Конституционно-демократической партии (кадеты), ведущей пробуржуазной партии тогдашней России. В 1915 – 1930 годах председатель Комиссии по изучению естественных производительных сил России, был одним из создателей ленинского плана ГОЭЛРО. Комиссия внесла огромный вклад в геологическое изучение Советского Союза и создание его независимой минерально-сырьевой базы. С 1912 года – академик Российской академии наук (позже Академии наук СССР). Один из основателей и первый президент (27 октября 1918) Украинской академии наук. С 1922 по 1939 год директор организованного им Радиевого института. В период с 1922 по 1926 год работал за границей в Праге и Париже. В 1927 г. организовал в Академии наук СССР Отдел живого вещества. С 1927 г. до конца жизни занимал должность директора Биогеохимической лаборатории при Академии наук СССР. Был основателем отечественной геохимической школы. Основные труды (книги) В.И. Вернадского: Биосфера (Ленинград.1926), Биогеохимические очерки (М. 1940), Избранные труды по истории науки (М. 1981), Труды по всеобщей истории науки (М. 1988), Философские мысли натуралиста. (М. 1988), Биосфера и ноосфера. (М. 1989), Научная мысль как планетное явление (М. 1991).

Термин «биосфера» – сфера живого, сфера жизни – был введён для обозначения совокупности живых организмов, обитающих на Земле, ещё в начале 19 века Ж.Б. Ламарком. Позже его употребляли и другие биологи. В.И. Вернадский считал, однако, что данный термин не имел статуса научного понятия вследствие того, что предполагавшиеся им представления о *жизни* не фиксировали данный феномен в строго научном плане, а имели, главным образом, вненаучный или антинаучный – философский, мистический, бытовой и др. – характер. Стремясь придать термину «биосфера» значение строго научного понятия, совокупность живых организмов он фиксирует в понятии «живое вещество», а биосферой называет всю ту сферу, в которой и благодаря которой существует живое вещество. Биосфера включает в себя водную оболочку Земли, поскольку живое вещество существует даже на самых больших глубинах Мирового океана; нижнюю часть атмосферы, где проводят часть жизни насекомые, птицы, а с изобретением воздухоплавания и люди; наконец, – часть литосферы, твёрдой оболочки Земли, в которой бактерии обитают на глубине до 2-х км, а люди, строящие шахты и работающие в них, – на глубине уже более 3-х км. В биосфере выделяется область («плёнка») особенно высокой концентрации живого вещества: поверхность суши, почвы и верхние слои вод Мирового океана, при удалении от этой области вверх или вниз концентрация живого вещества резко снижается. Уже отсюда ясно, что живое вещество – только часть содержания биосферы, другая часть – абиогенное или, как предпочитает говорить Вернадский, косное вещество;

поскольку эти части содержания взаимопроникают, постольку они существуют в форме биокосного вещества.

энергию, Хотя Вернадский склонялся к мысли, что живое вещество Земли не является продуктом эволюции косного вещества, что первое столь же изначально, как и второе, но, за указанным исключением, его учение о биосфере – это научная теория эволюции биосферы. Ключевое звено эволюционного процесса – именно взаимосвязь живого и косного вещества. Эта взаимосвязь состоит в непрерывном биогенном токе атомов из живого вещества в косное и обратно, притом, что первоисточником выступает живое вещество с его функциями дыхания, питания, размножения и др. Живое вещество, составляя по весу, по оценке В.И. Вернадского, лишь одну-две сотых доли всего вещества биосферы, тем не менее, определяет все идущие в ней процессы, развивает огромную свободную создаёт основную геологическую силу в биосфере. Живое вещество миграциями своих атомов связывает все миграции атомов в биосфере в единое целое, определяя как существование биосферы в качестве целого, так и эволюционно-прогрессивный характер изменений этого целого в историческом и геологическом времени.

Эволюция видов (очевидно, эволюция видов *живого вещества* – В. М.) помимо изменения строения и возникновения новых собственно видов живых организмов изменяет также характер воздействия живого вещества на среду его существования. Изменения в результате переносятся в биокосные и биогенные тела, играющие основную роль в биосфере: в почвы, в наземные и подземные воды (в моря, озера, реки и т. д.), в угли, битумы, известняки, органогенные руды и т. п. «*Эволюция видов, – подчёркивает Вернадский – переходит в эволюцию биосферы*». Существенно значимым аспектом эволюции видов как движущей силы эволюции биосферы является *энцефалоз* – совершенствование центрального нервного аппарата, мозга. Энцефалоз направил течение эволюции видов в сторону появления человека – вида *Homo sapiens*. С появлением человека эволюционный процесс приобрёл новое качество: человек посредством труда и мышления изменил биосферу, приспособив её к себе и создав условия для всё более сильного проявления свойственной ему биогеохимической энергии – прежде всего, энергии размножения. В итоге начался уникальный процесс заселения и преобразования одним видом всей биосферы Земли. Эволюция биосферы с появлением вида *Homo sapiens* приобретает всё более явно выраженный антропогенный характер. В новейшее историческое время, с 20 века, начинается, как считает В.И. Вернадский, новая фаза антропогенной эпохи в эволюции биосферы: фаза перехода биосферы в состояние ноосферы. Предпосылка этой фазы – заселение и преобразование человеком всего пространства планеты, всей биосферы. Собственно же переход биосферы в ноосферу определяется научной мыслью, трактуемой Вернадским в качестве центрально-образующего звена всей духовной жизни (философии, искусства, религии и др.) современного человечества. Другие факторы становления

ноосферы, дополняющие действие науки, – это развитие экономики, способной удовлетворить все основные материальные нужды человечества; развитие, по выражению Вернадского, демократизма - социализма, т.е. демократии широких народных масс и социалистического устройства общества (на основе «научного социализма» К. Маркса), устройство в будущем всемирного государства, отвечающего принципам демократизма – социализма. Согласно учению о переходе биосферы в ноосферу незаменимую роль в становлении ноосферы играет также, по словам Вернадского, «новая этика».

Из того краткого изложения учения В.И. Вернадского, которое дано выше, уже понятно, что этика, востребованная становлением ноосферы, есть этика гуманистическая. Говоря конкретнее, «новая этика», о которой ведёт речь Вернадский, предполагает определённо и последовательно проводимую антропологическую ориентацию в экологической этике. На самом деле, ноосфера, в первую очередь, есть экологически гармоничное состояние биосферы. Сила, на которую, разделяя учение Вернадского, следует возлагать надежду в попытке продвижения к экологически гармоничному состоянию биосферы, это, конечно, человек – субъект научной мысли, производства, социально-справедливого строя.

Надо подчеркнуть, что учение В.И. Вернадского является именно научно-эволюционным обоснованием состоятельности антропоцентристской ориентации в этике гармонизации биосферы. Вернадский показывает, что с выходом на эволюционную сцену человечество выступает как новый мощный геологический фактор, который по последствиям своего действия начинает превосходить косно-геологическую тектоническую деятельность. Действие человечества как геологического фактора вызвало резкое изменение всей фауны и флоры, всего облика планеты. В этом свете мизантропия био-и/или натуроцентристской ориентации в экологической этике разоблачает научную неадекватность данной позиции. Ведь попытка устранить каким-либо образом человеческое начало из оснований чаемого состояния экологической гармонии равнозначна игнорированию фундаментальной эволюционной роли человечества в возникновении той биосферы, которая ныне существует как более высокая, чем прежде, ступень в эволюции природы и как состоявшаяся данность. Да, в ходе эволюции биосферы, определявшейся антропогенной деятельностью, произошло, как признаёт Вернадский, «уничтожение огромного числа видов», но, подчёркивает он, произошло «и создание новых культурных рас», «совершается изменение диких видов организмов, приспособляющихся к новым условиям жизни в изменённой культурой среде». В общем, при всех утратах в антропогенную эпоху эволюции преобладает положительный баланс видового разнообразия и «не один [только] человек от этого выигрывает». Это не значит, что начавшийся во второй половине 20 века глобальный экологический кризис, выразившийся не в последнюю очередь в опасном сокращении видового разнообразия биосферы, не является

последствием антропогенного воздействия на природу. Однако это значит, что глобальный экологический кризис невозможно преодолеть путём устранения антропогенного воздействия, но возможно и необходимо преодолевать на путях изменения характера антропогенного воздействия, т.е. путём изменения деятельности самого же социального человечества.

Вероятно, именно глобальный экологический кризис может служить источником скептического отношения к учению В.И. Вернадского. Дескать, стоит ли относиться к идее перехода биосферы в состояние ноосферы как к состоятельной, если не то чтобы возможность гармонии человека и биосферы, но даже возможность элементарного выживания человечества и та стоит в современном мире под вопросом. Оправдан ли подобный скепсис?

Что касается проблемы состоятельности этого учения, то в части ноосферной футурологии, действительно, нельзя согласиться с настаиванием В.И. Вернадского на том, что оно является ни в коем случае не философским, а имеет строго научную достоверность. Футурология всегда – и в случае учения Вернадского, конечно, тоже – принципиально проблематична, т.е. является исследованием в предметной области философии (в области, лежащей за пределами эмпирической доступности). Но отсюда не следует, что футурологический план того или иного учения обязательно не достоверен. Он обладает тем большей достоверностью, чем в большей мере опирается на собственно научную теорию. Ноосферная футурология В.И. Вернадского опирается на добротн обоснованную научную теорию биосферы и потому, думается, обладает высокой мерой достоверности. Однако эта достоверность состоит не в подтверждённости отдельными экспериментами или наблюдениями, а в подтверждаемости геологически масштабными событиями, а также, как и социалистическая футурология К. Маркса, предполагаемая учением В.И. Вернадского, – человеческой практикой, взятой в широких исторических масштабах. Сам В.И. Вернадский говорит об этом так: «Взрыв» научной мысли в XX столетии *подготовлен всем прошлым биосферы* и имеет глубочайшие корни в ее строении – он не может остановиться и пойти назад. Он может только замедляться в своем темпе. Ноосфера – биосфера, переработанная научной мыслью, подготовлявшаяся шедшим сотнями миллионов, может быть миллиарды лет, процессом, создавшим *Homo sapiens faber* – *не есть кратковременное и преходящее геологическое явление*. Процессы, подготовлявшиеся многие миллиарды лет, не могут быть преходящими, не могут остановиться. Отсюда следует, что биосфера неизбежно перейдет так или иначе – рано или поздно – в ноосферу, т.е. что в истории народов, ее населяющих, произойдут события, нужные для этого, а не этому процессу противоречащие». Очевидно, что в силу существенной связи ноосферного состояния биосферы с демократически-социалистическим строем, футурология ноосферы в той же мере достоверна, в какой достоверно предвидим будущий мировой социалистический строй. Течение событий в современном мире – при всех отступлениях и зигзагах – вполне зримо направлено именно в

социалистическую перспективу (см., напр.: Валлерстайн И. После либерализма. М. 2003).

В.И. Вернадский разрабатывал своё учение в 1930 – 40-е гг., в годы разгула фашизма в Европе и мировой войны, развязанной фашистскими режимами. Его учение о переходе биосферы в состояние ноосферы – это вовсе не слепое мечтание, он видит ту бездну варварства, в которую фашизм сталкивает человеческий род. Тем не менее, Вернадский оптимистически оценивает прочность начал гуманизма и разума – прежде всего, научного разума – человеческого общества. Это не позиция утопического прекраснотушия, а позиция научно и философски обоснованного оптимистического реализма. Так, он констатирует: «Нигде не видим мы какого-нибудь ослабления научного движения среди войн, истребления, гибели людей от убийств и болезней. Все эти потери быстро возмещаются мощным подъемом реально осуществляемых достижений науки и ею охваченной организованности государственной власти и техники. Кажется даже, что в этом круговороте людского несчастья она еще больше растёт и заключает в себе самой средства для прекращения попыток укрепить варварство».

Надо подчеркнуть, что обоснованность веры В.И. Вернадского в прочность начал гуманизма в человеческом общежитии подтверждается и непосредственно в плане отмечавшегося им возникновения «новой этики» – экологической этики. Залог действенности экологической этики он усматривает в интернациональной природе науки. Впервые обозначившееся явление, говорит Вернадский, это – *«интернациональность науки, её стремление к свободе мысли и то сознание нравственной ответственности ученых за использование научных открытий и научной работы для разрушительной, противоречащей идее ноосферы, цели»*. Таким образом, В.И. Вернадский предвосхитил возникновение этики ответственности учёных как хорошо организованного широкого движения, способного реально влиять на положение дел в мире (см. наши лекции, раздел 2.3). Для него этика ответственности – в первую очередь, нравственная ответственность за будущее биосферы.

В отечественной литературе мысли В.И. Вернадского о необходимости «новой этики» как способа нравственного регулирования перехода биосферы в состояние ноосферы в 1970-е и последующие годы были развиты в концепцию ноосфрогенеза на путях осуществления социально-организационного и нравственного принципа коэволюции человека (общества) и биосферы (природы).

Наиболее значительный вклад в разработку данной концепции внёс академик Никита Николаевич Моисеев (1917 – 2000), выдающийся учёный в области общей механики и прикладной математики, президент Московского независимого эколого-политологического университета (с 1986 г.), редактор журнала «Экология и жизнь» (с 1995 г.). В 1970-х гг. в составе группы исследователей из АН СССР Н.Н. Моисеев занимался созданием

компьютерной модели биосферы. В 1983 г. с помощью данной модели была проведена количественная проверка гипотезы американского астрофизика К. Сагана (род. в 1934 г.) о возможной «ядерной зиме» на планете после обмена США и СССР ядерными ударами. Гипотеза была подтверждена, были даны количественные оценки эффекта ядерной зимы. (См.: Моисеев Н.Н., Александров В.В., Тарко А.М. Человек и биосфера. М., 1985). Результаты докладывались на научном конгрессе в Вашингтоне. Математическая обоснованность теоретической модели биосферы придаёт убедительности и концепции ноосферогенеза, разрабатывавшейся Н.Н. Моисеевым.

Эпоха ноосферогенеза, согласно Н.Н. Моисееву, это этап истории человечества, когда его коллективный разум и воля окажутся способными обеспечить совместное развитие (коэволюцию) природы и общества. Вопрос, сумеет ли человечество согласовать свои обычаи, свое поведение, то есть стратегию своего развития, с направлением развития биосферы до сих пор остается открытым. При этом понимание коэволюции человека и биосферы само требует дальнейших исследований для установления зависимостей характеристик биосферы от активной деятельности человека. Только при этом условии окажется возможным сформулировать те ограничения на деятельность человека, которые необходимы для обеспечения его будущего. В концептуальном плане особенно интересен вопрос о стабильности биосферы, её способности реагировать на возмущения так, чтобы они не выводили ее из состояния установившегося квазиравновесия. Поскольку биосфера является существенно нелинейной системой, постольку при её моделировании Н.Н. Моисеев использует аппарат синергетического подхода (см. выше раздел 12.2). Полноценная теория развития биосферы предполагает изучение множества её бифуркационных состояний, условий перехода из одного состояния в другое и структуры аттракторов, то есть окрестностей относительно стабильных состояний. Модельные исследования показали, что за определённым порогом возмущающего воздействия (энергия воздействия порядка 2-3 тысяч мегатонн) биосфера не возвращается в исходное состояние: кардинально изменяются циркуляция атмосферы, структура океанических течений, структура осадков, распределение температур, а значит, и распределение биоты (если она сохранится после катаклизма). Причём такой эффект имеет место как при мощном возмущающем воздействии (типа упомянутого обмена ядерными ударами), так даже и не при столь мощных, но постоянных возмущениях. Земля после подобных катаклизмов не сможет служить ойкуменой человечества, так как биота окажется очень обедненной. «По-видимому, – полагает Н.Н. Моисеев, – биосфера может иметь несколько совершенно различных квазистационарных режимов, другими словами, – целый ряд различных аттракторов. И не исключено, что тот процесс эволюции биоты, который привел к появлению *homo sapiens*, мог быть осуществлен только в окрестности одного из аттракторов. Переход в окрестность другого аттрактора исключит возможность разумной жизни на планете». (Моисеев

Н.Н. Козволюция природы и общества. Пути ноосферогенеза. – Опубликовано в Интернете, режим доступа: <http://spkurdyumov.narod.ru/Moiseev/KOEVOLYUCIYAPRIODIIOBSHESYVA.htm>).

Ситуация экологического кризиса несёт в себе настолько сильную угрозу «перескакивания» биосферы в окрестность аттрактора, в которой разумная жизнь окажется невозможной, что человечество должно совместными усилиями решить не просто те или иные технические задачи, но «поставить во главу угла всей научной деятельности проблемы обеспечения коэволюции природы и общества, начать серьезно разрабатывать новую структуру общественных отношений в едином планетарном сообществе и менять структуру общественных ценностей». (Там же). Н.Н. Моисеев, правда, не берётся дать точную социально-политическую характеристику будущего общества. Тем не менее, ясно, что речь у него идёт об обществе социальной справедливости в планетарном масштабе, которое должно явиться альтернативой «тоталитаристскому управлению «золотого миллиарда» (см. там же), т.е. альтернативой сохранению мирового господства империалистических стран, возглавляемых США. Некоторые другие авторы, участвующие в разработке концепции коэволюции человека и биосферы, характеризуют будущее общество как строй *экологического* или *ноосферного социализма* (Мантатов В.В., Субетто А.И., Федотов А.П. и др.).

Экологическая этика в практическом решении проблем глобального экологического кризиса. По общему признанию с того времени как проблемы экологии были осознаны – прежде всего, благодаря исследованиям Римского клуба – в качестве глобальных и до настоящего момента их практические решения не соответствуют масштабу стоящих задач. И если всё-таки некоторые положительные сдвиги в этом плане происходят или хотя бы намечаются, то это происходит благодаря также и стимулам, идущим от формирующейся экологической этики. Конечно же, речь при этом может идти именно об антропоцентристски ориентированной этике. В самом деле, конструктивной этика и может быть лишь при условии, что нравственный императив становится импульсом для природоохранной деятельности человека – субъекта, определяющего в современном мире своей совокупной жизнедеятельностью глобальное состояние биосферы.

В 1972 году, то есть в том же году, в каком Римский клуб опубликовал результаты исследования, показавшие, что экологический кризис имеет характер глобальной проблемы, ООН провела (Стокгольм, Швеция) Конференцию по окружающей среде и развитию. В том же году, вслед за Стокгольмской Конференцией, ООН было создано подразделение этой организации, призванное координировать мировую международную природоохранную деятельность – ЮНЕП (UNEP, United Nations Environment Programme).

В Стокгольмской декларации по окружающей среде и развитию в духе антропоцентристской экологической этики заявлено: «Человек является

творением и одновременно создателем своей окружающей среды, которая обеспечивает его физическое существование и предоставляет ему возможности для интеллектуального, нравственного, социального и духовного развития». «Самым ценным на земле, – подчёркивается в Декларации, – являются люди. Именно люди являются движущей силой социального прогресса, люди создают благосостояние общества, развивают науку и технику и своим упорным трудом постоянно преобразуют окружающую человека среду. С каждым днем вместе с социальным прогрессом и развитием производства, науки и техники повышается способность человека улучшать качество окружающей среды». Сохранение и улучшение природной среды провозглашено одним из фундаментальных прав человека.

Наступил такой момент в истории, отмечается в Декларации, когда человечество, чтобы не причинять ущерб природе, должно регулировать свои отношения с ней. Усилиями международного сообщества и государств должны быть обеспечены: защита от истощения невозполнимых ресурсов в интересах будущих поколений и всего человечества; прекращение выбросов в окружающую среду тепла и токсических веществ в объёмах, в которых она неспособна обезвреживать эти выбросы; предотвращение загрязнения морей вредными для их живых ресурсов, видов живых существ и здоровья человека. Международное сообщество должно обеспечить помощь развивающимся странам с тем, чтобы их участие в природоохранной деятельности не причиняло ущерба их экономическому развитию. В глобальном социальном плане, согласно Декларации, «необходимо отказаться от проектов, предназначенных для обеспечения колониалистского расистского господства». «Международные проблемы, связанные с охраной и улучшением окружающей среды, следует решать в духе сотрудничества всех стран, больших и малых, на основе равноправия». На Стокгольмской конференции, как видно, было очерчено этически мотивированное направление, в котором должна осуществляться международная деятельность по защите биосферы. Но какие-либо юридически обязывающие документы не принимались. Социальный контекст, требуемый задачами защиты биосферы, ограничивался, в основном, указанием на необходимость преодоления последствий колониального неравенства. В последующий период мероприятия ООН получили некоторое юридически обязывающее содержание и более радикальный социальный смысл.

Наиболее значительными международными мероприятиями по защите окружающей среды в последующее время стали Конференция ООН в Рио-де-Жанейро (Бразилия, 1992 г.); Международная конференция по экологической этике в Сеуле под эгидой ЮНЕП (Республика Корея, 1997 г.); Киотский протокол, принятый ООН (Япония, 1997 г.); Глобальный форум по окружающей среде на уровне министров, проведённый ЮНЕП в Найроби (Кения, 2001 г.); Всемирная встреча на высшем уровне по устойчивому

развитию, проведённая ООН в Йоханнесбурге (Южно-Африканская республика, 2002 г.).

На Конференции в Рио-де-Жанейро был принят ключевой для долговременного исторического периода документ по защите окружающей среды, названный *Повестка дня на XXI век*, и Декларация по окружающей среде и развитию, а также документ под названием Принципы лесоводства. Повестка дня на XXI век является впервые широко признанной на международном уровне *концепцией устойчивого мирового развития*, в которой проводится идея, что разрешение проблем глобального экологического кризиса невозможно без перестройки системы социальных отношений в глобальном же масштабе на принципах социальной справедливости. В Повестке важное место отводится проблеме взаимосвязи глобального экологического кризиса и нищеты населения, в первую очередь, – в развивающихся странах, особенно – в африканских. Усугубляющим положение фактором является расточительное потребление ресурсов в экономически развитых странах, ухудшающее экологическую обстановку и возможности экономического роста в развивающихся странах. Декларация призывает к установлению справедливого международного распределения доходов от добычи природных ресурсов, к установлению такого экологически гармоничного баланса с природой, который служил бы задаче искоренения нищеты в развивающихся странах.

В Повестке дня на XXI век разработана научная программа решения едва ли не всего комплекса экологических проблем. Речь идёт о защите атмосферы, о рациональном использовании земельных ресурсов, о борьбе с обезлесением (решению этой задачи кроме того посвящен отдельный упомянутый документ – Принципы лесоводства), с опустыниванием, об устойчивом развитии горных и сельских районов, о сохранении биоразнообразия, о безопасных биотехнологиях, о защите океанов и морей от загрязнения, о сохранении качества пресной воды, о безопасности в использовании токсичных веществ, предотвращении их незаконного международного оборота, об удалении твёрдых отходов и очистке сточных вод, о безопасной утилизации радиоактивных отходов. Декларация по окружающей среде и устойчивому развитию, принятая в Рио-де-Жанейро, провозглашает гуманистическое основание экологической этики: «Забота о людях занимает центральное место в усилиях по обеспечению устойчивого развития. Они имеют право на здоровую и плодотворную жизнь в гармонии с природой». Далее в Декларации выдвигаются задачи международного сотрудничества с целью искоренения бедности и обеспечения справедливого удовлетворения потребностей нынешнего и будущих поколений в областях развития и окружающей среды. Хотя документы Конференции в Рио-де-Жанейро сами по себе имеют лишь статус рекомендаций государствам и правительствам, однако их комплексность и научная основательность создали условия для последующей разработки и принятия юридически обязывающих документов в области охраны биосферы.

Следует отметить, что одним из наиболее выдающихся российских учёных, внёсших большой вклад в разработку концепции устойчивого развития и представлявшим Россию на Конференции в Рио-де-Жанейро, был Валентин Афанасьевич Коптюг. В.А. Коптюг (1931 – 1997), учёный-химик с мировым именем, президент Международного союза химиков (с 1988 г.), председатель Сибирского отделения РАН (ранее – АН СССР) (с 1980 г.), член Консультативного Совета по устойчивому развитию при Генеральном Секретаре ООН (с 1993 г.) и др. В.А. Коптюг был членом ЦК Коммунистической партии РФ (с 1993 г.) и открыто, в условиях, когда это реально угрожало, по меньшей мере, его карьере со стороны нетерпимой к коммунистической идеологии тогдашней правобуржуазной власти, защищал идею о необходимости для разрешения глобального экологического кризиса социалистического переустройства мира и нашей страны. Концепцию устойчивого развития он трактовал именно с этой социально-политической позиции. Об этом он сказал, в частности, так: «Я неоднократно отмечал, что Россия лучше всех стран в мире подготовлена к этому пути. У нас огромные ресурсы, у нас огромный промышленный и сельскохозяйственный потенциал. Менталитет общества способствует принятию этой концепции развития, и, кроме того, хотя мы и напороли ошибок, но довольно сильно продвинулись по социалистическому пути. И нам надо стать мировыми лидерами на новом пути». (См. изложение В.А. Коптюгом решений Конференции в Рио-де-Жанейро и его оценки этих решений: Коптюг В.А. Конференция ООН по окружающей среде и развитию, (Рио-де-Жанейро, июнь 1992 г.): информ. Обзор. Новосибирск, 1993).

Международная конференция в Сеуле в 1997 г., как видно из её названия, была посвящена специально вопросам экологической этики. Она была прурочена к 25-летию Стокгольмской конференции. В Сеульской декларации, заявлено: «Важные решения, которые мы принимаем, должны определяться нашей собственной моральной силой, благородством духа и благоговением перед жизнью. Для этого нам потребуется этическая парадигма, основанная на социальной справедливости и уважении к разнообразию, а также культура сотрудничества и общей ответственности за сохранение целостности «Системы Все-Жизни». Уместно заметить, что в Сеульской декларации, в основополагающем отношении, т.е. в плане антропоцентристского понимания этики, преемственной к Стокгольмской декларации, обнаруживается вместе с тем стремление синтезировать антропоцентрискую и био-натуроцентристскую ориентации экологической этики (швейцеровский принцип благоговения перед жизнью представители бионатуроцентристской этики считают «своим»). Но синтез осуществляется на основе антропоцентризма. Вновь, как и в документах предыдущих международных конференций по защите окружающей среды, Сеульская декларация подчёркивает необходимость социального устройства человечества на принципах социальной справедливости.

Киотский протокол 1997 г. явился дополнением к Рамочной конвенции

ООН об изменении климата 1994 г. Он призывает развитые страны и страны с переходной экономикой взять на себя обязательства по сокращению или стабилизации в 2008 – 2012 гг. выбросов парниковых газов сравнительно с 1990 г. Период подписания Киотского протокола государствами – членами ООН открылся в марте 1998 г., а завершился в марте 1998 г. После подписания протокола начался период его ратификации государствами. По состоянию на март 2009 г. Протокол был ратифицирован 181 страной мира (на эти страны в совокупности приходится более 60 % общемировых выбросов парниковых газов). Первый период осуществления Киотского протокола продлится до конца 2012 г. После чего, как ожидается, на тот же предмет будет заключено новое соглашение. Страны, ратифицировавшие договор, взяли на себя количественно выраженные обязательства по ограничению или сокращению на время с 2008 г. по 2012 г. выбросов 6 типов газов: CO₂, CH₄, гидрофторуглеводороды, перфторуглеводороды, N₂O, SF₆. Целью сокращений выбросов этих газов за указанный период является среднее совокупное снижение выбросов на 5,2%. Основные обязательства взяли на себя страны с достаточно развитой промышленностью: страны Евросоюза обязались сократить выбросы в среднем на 8%, Япония и Канада – на 6%, страны Восточной Европы и Прибалтики – на 8%, Россия и Украина обязались сохранить выбросы на уровне 1990 г.

Киотский протокол впервые предусмотрел возможность межгосударственной торговли установленными квотами на выбросы парниковых газов. Эта мера, во-первых, стимулирует – за счёт возможности продажи своих квот – участие в Киотском протоколе развивающихся стран и выступает формой помощи им, а, во-вторых, она позволяет промышленно развитым странам за счёт покупки квот более плавно, а, значит, добиваясь снижения ущерба для экономики, сокращать выбросы парниковых газов.

Однако развивающиеся страны, в том числе Индия и Китай, участвуя в Киотском протоколе, конкретных, количественно выраженных обязательств по выбросам на себя не взяли.

Но особенно показательно, что даже не ратифицировали Киотский протокол США. Соединённые Штаты сослались на несоответствие Протокола интересам своего экономического развития. Между тем, это богатое государство как раз и могло бы компенсировать ущерб экономическому развитию от участия в Протоколе путём покупки квот на выбросы. Соединённые Штаты наглядно продемонстрировали, что они как страна, являющаяся оплотом несправедливого общественного строя – мирового капиталистического империализма, не могут быть озабочены решением всечеловеческих проблем. Это притом, что США выбрасывают в атмосферу огромные объёмы парниковых газов.

Как бы то ни было Киотский протокол – это пример наиболее значительных практических решений мировым сообществом проблем глобального экологического кризиса.

На Встрече на высшем уровне в Йоханнесбурге тоже были достигнуты

определённые практические результаты. На Встрече указывалось, в соответствии с принятой в Рио-деЖанейро Повесткой дня на XXI век, на необходимость решения проблем глобальной экологии в комплексной связи с решением продолжающих нарастать проблем нищеты в развивающихся странах. На Встрече на высшем уровне в Йоханнесбурге были поставлены также некоторые прежде не обозначавшиеся цели. Это: сокращение к 2015 г. вдвое доли населения, не имеющего доступа к основным санитарным услугам; сведение к минимуму к 2020 году вреда здоровью людей и окружающей среде, причиняемого использованием и производством химических веществ; сохранение или восстановление не позднее, чем к 2015 г. истощенных рыбных запасов, обеспечивающих устойчивый максимально возможный вылов; обеспечение существенного снижения к 2010 году темпов утраты биологического разнообразия. Кроме того на Всемирной встрече на высшем уровне в Йоханнесбурге были созданы свыше 300 добровольных двусторонних партнерств между государствами, каждое из которых будет обеспечивать сбор дополнительных ресурсов для поддержания усилий, предпринимаемых в целях достижения устойчивого развития.

В общем, деятельность ООН демонстрирует, что 1) новая, экологическая этика, сохраняющая гуманистическую суть, но способная интегрировать также био-и натуроцентристскую ориентацию, играет важную стимулирующую роль в постановке и решении проблем глобального экономического кризиса; что 2) международное сообщество, в принципе, способно не только призывать (что, кстати, тоже не маловажно) к решению проблем глобальной экологии, но и практически их решать; что 3) недостаточная эффективность в решении задач гармонизации отношений человека и природы, в целом биосферы обусловлена, главным образом, сохранением капиталистических отношений, отношений эксплуатации и неравенства между людьми и народами; что 4) международным сообществом хорошо осознана необходимость для решения проблем глобального экологического кризиса переустройства мировой цивилизации на началах социальной справедливости.

Наконец, надо повторить, что перспективы развития экологической этики связаны с дальнейшей интеграцией её направлений в рамках гуманистической, антропоцентристской ориентации, фундаментальные основания которой заложены учением В.И. Вернадского о грядущем переходе биосферы в состояние ноосферы.

13.4. Гендерный подход в социально-гуманитарном познании

Термин и понятие гендера. Гендер как термин, с помощью которого обозначают так называемые гендерные исследования и гендерный подход в социально-гуманитарном научном познании, происходит от английского слова *gender* (производного, в свою очередь, от лат. *genus* – «род» в смысле подразделения племени). В английском языке слово *gender* означает

грамматический род.

В исследованиях и в исследовательском подходе к решению проблем сути, особенностей, взаимоотношений женщин и мужчин словом *гендер*, используемым в качестве термина, стали обозначать *социальный пол* в противоположность *биологическому полу* (в английском – *sex*). Поскольку, в отличие от английского, во многих других европейских языках, в том числе в русском языке, нет слова *пол* или *род*, которое означало бы пол в его не биологическом значении, постольку в этих языках для обозначения социального пола стали использовать кальку английского слова *гендер*. То есть, предполагается, что кроме пола в обычном смысле – в смысле биологически врождённой идентичности человеческих индивидов в качестве мужчин или женщин, имеет место социальная определённость мужского и женского полов. Можно сказать, что в первом приближении предметом гендерных исследований и гендерного подхода выступают как раз социальные факторы и процессы, определяющие социальную половую идентичность человеческих индивидов и характер взаимоотношений между лицами и группами различной социальной половой принадлежности.

Впервые термин «гендер» для обозначения пола в его социальной определённости ввёл американский психолог Роберт Столлер (1924 – 1991) в выступлении в 1963 году на конгрессе психоаналитиков в Стокгольме. Но Р. Столлер, как и некоторые другие авторы из среды психоаналитиков, предполагал, что гендер как социальный пол является лишь аспектом биоэволюционного по своей природе пола, *sex*-а. Поэтому нельзя сказать, что инициатива Столлера открывает направление собственно гендерных исследований, исследования Столлера, как и других авторов, которые понимали гендер только как момент *sex*-а, оставались исследованиями в рамках биоэволюционного подхода.

Идейные предпосылки феминизма и гендерного подхода.

Предпосылки понимания пола не только как природного, но и как собственно социального феномена, складывались в истории европейской мысли на путях осознания социальной несправедливости того приниженного и угнетенного положения женщин, которое они занимали (занимают) относительно мужчин. Тем самым предполагалось, что оно, это положение, проистекает не из прирождённых свойств пола, а из его социально задаваемых свойств, и что изменение этого положения возможно лишь в результате общественного освободительного движения.

Но сколько-нибудь широкое общественное движение, ставящее целью освобождение женщин и способное реально бороться за достижение этой цели возникает только века и эпохи спустя после того, как женщины оказались в порабощении. На протяжении многих веков неравноправие, а во многом – и бесправие женщин как обществом в целом, так и самими женщинами не осознавалось, воспринималось как норма жизни.

Первоначально идеи, в которых выражалось осознание действительного положения женщин в обществе и ставилась задача их

освобождения, высказывались не самими женщинами, а отдельными выдающимися мужчинами. Впервые в европейской истории эти идеи высказал древнегреческий философ Платон (428 или 427 – 348 или 347 до н. э.). Платон разработал их в рамках выдвинутого им в диалоге «Государство» проекта построения справедливого общества. Платоновский проект положил начало традиции теорий утопического коммунизма / социализма. Идею необходимости установления равноправия женщин по отношению к мужчинам после Платона, опираясь на его проект, развили в своих коммунистических утопиях англичанин Т. Мор (1478 – 1535) и итальянец Т. Кампанелла (1568 – 1639), а после них – французские социалисты-утописты А. Сен-Симон (1760 – 1825) и Ш. Фурье (1768 – 1830), английский социалист-утопист Р. Оуэн (1771 – 1858). Коммунистическая / социалистическая утопическая мысль явилась, далее, важной предпосылкой марксистского учения о человеке и обществе, соответствующего принципам научной теории (о марксизме как научной теории подробнее см.: Мархинин В.В. О специфике социально-гуманитарных наук. Опыт философии науки. М.: Логос, 2013). К. Маркс и Ф. Энгельс, подобно предшественникам, ставят возможность освобождения женщин в зависимость от преобразований общества в целом на началах коммунизма / социализма. Но марксизм идет дальше: открывает конкретную форму связи между положением женщин и состоянием общества как целого – социально-классовую структуру, рассматривает социальное неравенство полов как порожаемое отношениями классового неравенства. Вместе с тем в марксизме раскрываются создаваемые капитализмом объективные условия и предпосылки преодоления классового неравенства и самой классовой структуры общества и, тем самым, социального освобождения, а значит, в том числе, – и освобождения женщин,

Что касается осознания приниженого положения женщин самими женщинами, точнее – их интеллектуальными представительницами, то оно начинается только на закате Средневековья и в эпоху Возрождения. Так, некоторые стороны «женского вопроса» подняли в своем творчестве такие писательницы как немецкая святая, монахиня Хильдегарда Бингенская (1098 – 1179), итальянки Кристина Пизанская (1365 – 1430), Изотта Ногарола (1418 – 1466), Лаура Черета (1469 – 1499) (см. подробно: Рябова Т.Б. Женщина в истории западноевропейского Средневековья. Иваново: Изд. центр «Юнона», 1999). Эти писательницы отстаивают достоинство рода женщин. В духе времени тема часто обсуждается в теологическом ключе – как сопоставление природ женщины и мужчины, олицетворяемых образами библейских прародителей Евы и Адама. Аргументы в защиту достоинства женщин изыскиваются в доказательствах равной с Адамом или меньшей, чем у Адама, вины Евы в первородном грехе. Наиболее значительным произведением этой эпохи в защиту женщин является сочинение Кристины Пизанской «Книга о Граде Женском», в котором автор черпает примеры, опровергающие стереотипные несправедливые суждения о способностях,

моральном облике, поведении женщин, не только из интерпретаций священного писания и учения церкви, но и из многих других сфер человеческой жизни: из поэзии, философии, домоводства и др. Кристина Пизанская отстаивает особенно последовательно общее для передовых женщин этой эпохи мнение, что кроме того, что женщины являются существами, не менее моральными, чем мужчины, они еще и не менее мужчин способны к интеллектуальной деятельности. То, что в реальности интеллектуальные достижения принадлежат в основном мужчинам, объясняется не неспособностью женщин к интеллектуальному труду, а тем, что женщины в массе своей не получают такого образования как мужчины. Но призыв заступниц интересов женщин обеспечить им доступ к образованию – это самое большое из того, что может влечь изменения в их социальном статусе. В целом же не только не ставится вопрос о равноправии женщин и мужчин, но и принимается в качестве разумного и справедливого то разделение труда, при котором мужчины обладают монополией на интеллектуальные занятия в сфере публичной деятельности. Та же Кристина Пизанская оправдывает этот порядок тем, что он установлен Богом «<...> Бог повелел, – говорит она, – чтобы мужчина и женщина служили ему, выполняя разные обязанности, но при этом помогали и поддерживали друг друга, занимаясь каждый своим делом» (Кристина Пизанская. Из «Книги о Граде Женском». Пер. Ю.П. Малинин // Пятнадцать радостей брака и другие сочинения французских авторов XIV—XV веков / Под ред. Ю.Л. Бессмертного. М.: Наука, 1991. С. 238).

Осознание самими женщинами положения женщин не просто как приниженого, но и как *несправедливо* неравноправного с мужчинами, как требующего изменения, началось в Новое время, т. е. в 17 веке. Социальным фактором этого сдвига стало формирование буржуазных отношений, повлекшее вовлечение женщин в работу по найму – в трудовую деятельность за пределами семьи, делавшую женщину относительно самостоятельным в финансовом отношении субъектом социальной жизни. Другой важный фактор – секуляризация общественного сознания, предполагавшая усиление критического отношения к наличной действительности. Ярким примером женской освободительной мысли этого периода является творчество английских писательниц Афры Бен (1640–1689) и Мэри Эстел (1666–1731), И та, и другая поднимали вопросы о необходимости освобождения женщин от власти мужчин в государстве и семье, выступали за такую же доступность образования женщин, как и мужчин. Интересно, что Мэри Эстел воспитывал дядя, член философской школы в Кэмбридже, разделявший в философии позицию неоплатоников. Так что, очень вероятно, что на взгляды Мэри Эстел в «женском вопросе» повлияла непосредственно утопия Платона. Эта догадка оправдывается также тем, что Мэри Эстел в качестве способа освобождения женщин предлагала создание женских общин, управляемых самими женщинами. В этих общинах, как она предлагала, женщины освободятся от брачной зависимости от мужчин и будут иметь условия для

получения достойного образования. Ее программная работа о решении проблемы образования женщин называется «Серьезное предложение дамам... от той, которая любит свой пол» (*A Serious Proposal to the Ladies, for the Advancement of Their True and Greatest Interest*). Но в XVII веке делом освобождения женщин были озабочены только отдельные представительницы прекрасного пола.

Феминизм, первая волна. Широкое женское движение, ставящее целью освобождение или, как часто говорят, – эмансипацию (*лат. emancipatio* – освобождение, *букв.* – 1) формальное освобождение сына из-под отцовской власти, 2) официальный отказ от права собственности) женщин, возникает к концу следующего, XVIII века. В начале XIX века это движение стали называть *феминизм* (от латинского *femina* – женщина), словом, которое придумал социалист-утопист Шарль Фурье.

К XVIII веку развитие капитализма с его машинным способом производства вызвало к жизни идеологию Просвещения – общественно значимую потребность в массовом образовании, популяризации и распространении рациональных, в том числе – научных знаний. Общество приходит к пониманию, что образование, имеющее научный характер, необходимо для всех слоев населения, в частности – для женщин, которые традиционно были, в основном, исключены из сферы профессионального, тем более, высшего образования. Появились даже специальные издания для женщин, популяризирующие научные знания, как, например, книга итальянского автора Франческо Алгаротти «Ньютонианизм для дам» (1737 г.).

Правда, в начале века наблюдалось ещё сохранение и, может быть, даже некоторое усиление стереотипных представлений о слабости женской природы вообще и в интеллектуальном отношении – в частности (в это именно время в высшем обществе появилось выражение «слабый пол»). Но к середине века со стороны философов-просветителей всё чаще раздаются голоса, разоблачающие стереотипы о несовершенной природе женщин сравнительно с мужчинами и требующие осуществления прав женщин на образование и участие в политической жизни. Тем не менее, просветители не считали, что женщины должны иметь всю полноту гражданских прав. Идея «естественных прав человека» применительно к женщине состоит, как полагал, например, Ж.-Ж. Руссо, в том, что традиционно сложившееся распределение ролей женщины и мужчины в семье и обществе, покорность женщины мужчине проистекают из «природного предназначения женщины» (см.: Эрих-Хефели В. К вопросу о становлении концепции женственности в буржуазном обществе XVIII в.; психоисторическая значимость героини Ж.-Ж. Руссо Софи. Пер. Н. Носова// Пол, гендер, культура. Немецкие и русские исследования. Под ред. Э. Шоре, К. Хайдер, Г. Зверевой. М.: Издательский центр РГГУ, 2009. С. 61 – 111). Тем самым, влияние просветительства на формирование отношения общества к положению женщин и женщин – к собственному положению было двойственным: и подталкивающим к

изменениям, и закрепляющим стереотипы оправдания неравенства.

Главное состояло в том, что во многом независимо от консервативной тенденции Просвещения в отношении положения женщин они в этом веке в соответствии с его общим духом становятся все более активными участницами общественной жизни: простолюдинки посещают публичные мероприятия, светские дамы организуют салоны и через своих друзей и поклонников влияют на политику. В салонах образуются также кружки, в которых развивается интеллектуальное творчество: искусство, наука, околону научные занятия. Из этого времени идет название некоторых дам «синими чулками». Выражение родилось в Англии в 1860 г. в салоне английской писательницы Элизабет Монтегю. «Синим чулком» называл себя завсегдатай этого салона чудаковатый учёный и писатель Бенджамин Стиллингфлит, любивший носить синие чулки. Потом в обществе «синими чулками» стали иронично называть дам, посвятивших себя ученым или вообще интеллектуальным занятиям.

В эпоху Просвещения идеи женского равноправия распространяются с европейского континента в Соединенные Штаты Америки. Жена видного политического деятеля Джона Адамса, ставшего вторым президентом США (в 1797 – 1801 гг.), пыталась воздействовать на мужа с тем, чтобы в готовившейся Декларации независимости было провозглашено политическое равенство женщин и мужчин. В переписке с мужем (1776 г.) она сказала знаменитую фразу, ставшую лозунгом феминизма: «Мы не станем подчиняться законам, в принятии которых мы не участвовали, и власти, которая не представляет наших интересов».

Формирование женского движения в качестве особой политической силы началось в период Великой французской революции. Историки Французской революции вслед за первым из особенно авторитетных авторов Ж. Мишле (1798 – 1874) отмечают «коллективное участие» женщин в событиях революции. Поэтому главный документ революции «Декларация прав человека и гражданина», провозгласившей в 1789 лозунг свободы, равенства и братства всех людей независимо от их происхождения во многом стал возможным благодаря и революционной энергии женщин.. Однако этот документ не включал специальное требование женского равноправия, вообще, в этом отношении был двусмысленным. Декларация торжественно провозглашает: «Все люди рождаются свободными и равными в правах...». Но слово «люди», «les hommes» по-французски, означает одновременно «мужчина» и «человек», но никак не «женщина». В появившихся анонимных документах «Протест французских женщин» и «Увещевания и вопли французских женщин», ставших реакцией на фактическое игнорирование Декларацией вопроса о правах женщин, содержалось требование о том чтобы в созываемых Генеральных Штатах, тогдашнем Парламенте Франции было женское представительство. Но это требование не было выполнено, а принятая Генеральными штатами Конституция 1791 года относилась к «пассивным» членам общества и не наделяла их избирательным правом. В

ответ происходит радикализация женского движения. Лидер одной из первых организаций французского феминизма журналистка Олимпия де Гуж публикует в 1793 г. «Декларацию прав женщины и гражданки», в которой выставляется требование предоставить женщинам избирательное право, в том числе право занимать государственные посты. В Декларации де Гуж есть фраза, которая станет пророческой и, затем, крылатой: «Если женщина имеет право взойти на эшафот, то она должна иметь право взойти и на трибуну». В ноябре 1793 г. по ложному доносу революционное правительство отправило Олимпию де Гуж на гильотину. Но вскоре вообще начался спад революции. В 1795 году женщинам во Франции законодательно запретили появляться в общественных собраниях. В 1804 г. Наполеон, установивший императорский режим, издал, в частности, Указ, которым объявлялось отсутствие у женщин гражданских прав и что они находятся под опекой мужчин.

Почти одновременно с Олимпией де Гуж опубликовала феминистскую декларацию в Англии Мэри Уолстонкрафт. В книге «Защита прав женщин» (1792 г.) она высказывает мысль о равных от природы интеллектуальных способностях женщин и мужчин и что интеллектуальная «слабость» женщин есть лишь результат стремления мужчин воспитывать эту слабость. Она впервые ставит задачу включения в культуру рационалистического жизненного опыта женщин. Высказывает мысль, что должно обеспечить женщине, как и мужчине, возможность свободного разумного образа жизни и деятельности. Мэри Уолстонкрафт сделала вывод, остающийся актуальным в современном феминизме: домашний труд и материнские заботы следует рассматривать как общественные обязанности, а не источник личного удовлетворения или страдания.

С начала XIX века женское движение в некоторой своей части смыкается с теорией и практикой упоминавшихся нами социалистов-утопистов французов Анри Сен-Симона и Шарля Фурье и британца Роберта Оуэна. Социалисты-утописты считали, что личный пример передовых женщин, просвещение и образование женщин при условии отмены институтов семьи и частной собственности, ограничивающих свободу любви женщин и мужчин, приведут, в конце концов, к преодолению неравенства полов. На практике они пытались провести эту теоретическую установку в организуемых ими многочисленных, но, к сожалению, недолговечных коммунах. За пределами же коммун достижение равенства полов на основе их идей имело еще меньше предпосылок и шансов на успех. Некоторую популярность идеи социалистов-утопистов о свободной любви как условии равенства прав женщин и мужчин имели только в низших образованных слоях общества.

К середине XIX века феминистки в разных европейских странах и в США научились бороться за свои путем организации массовых компаний и акций. Вначале на первом плане стояла борьба за доступ к образованию, за реформы в области права собственности, за право женщин на развод, за право на рабочие места и достойную оплату труда, на следующем этапе – за

гражданские права, в первую очередь – за избирательное право. Во Франции эти требования были выставлены в ходе революции 1848 года,

В Германии требования равноправия были выдвинуты созданным Луизой Отто-Питер «Всеобщим германским женским союзом» (1847). С разгромом революции 1848 года женское движение во Франции и Германии было дезорганизовано. Но в Англии в 1840-е гг. феминистское движение, напротив, активизировалось – в Шеффилде и Манчестере женщины объединились в организации, боровшиеся за равенство политических прав женщин с мужчинами. Особенно же значительных успехов добилось феминистское движение в США. В 1848 в городе Сенека Фолз (штат Нью-Йорк) группа женщин и мужчин участников Движения против рабства подписала *Декларацию позиций и резолюций* о положении женщин. В Декларации содержались требования предоставления женщинам прав на собственность, образование, оплачиваемый труд и участие в политической и религиозной жизни общества. Этот документ имел ключевое значение для возникновения в США либерально-реформистского направления в феминизме. В Европе в формировании либерального феминизма большую роль сыграла писательница и общественная деятельница Гарриет Тейлор, жена известного философа и общественного деятеля Д.С.Милля. В 1851 году она, не без сотрудничества с мужем, написала книгу «Избирательные права для женщин», (1851). В свою очередь, Д.С.Милль в том же году опубликовал феминистскую книгу «Подчиненность женщины», написанную под влиянием и при участии жены. Супруги-феминисты считали брак «единственным видом рабства, признаваемым новейшими законами», поскольку воспитание женщины и выработка в ней ожидаемых «слабостей» заранее ограничивают свободу жизненного выбора женщины и обрекают её на роль сексуального объекта. Феминистские идеи необходимо пропагандировать для того, чтобы «женщина могла подняться из положения прислуги до положения партнера».

Социальную базу либерального феминизма составили представительницы привилегированных, буржуазных слоев общества. С середины XIX века против либерального феминизма выступили два течения в феминизме, идущие от взглядов К. Маркса и Ф. Энгельса: марксистский и социалистический феминизмы. Феминистские последователи Маркса и Энгельса выступили как выразители интересов всех угнетенных, в том числе женщин, критикуя либеральный феминизм за то, что он выражает интересы лишь части женщин – той части, которая относится к образованной и сравнительно обеспеченной части общества. Марксистский и социалистический феминизм имеет в виду, прежде всего, интересы женщин из рабочей среды и низших социальных слоев. Марксистский феминизм в соответствии с марксистским учением в целом связывает полное освобождение женщин, что мы уже отмечали, с социальным – социалистическим / коммунистическим – переворотом. Но это, конечно, не означает, что с точки зрения марксизма не нужны возможные в рамках буржуазного строя улучшения в положении женщин. Признание

относительно самостоятельного значения женского вопроса среди других социальных вопросов как раз и явилось почвой для формирования и действий марксистских течений в феминизме. Классическими трудами для течений марксистского феминизма явились труды «Происхождение семьи, частной собственности и государства» (1884 г.) Ф. Энгельса и «Женщина и социализм» (1879 г.) А. Бебеля. В согласии с позицией марксизма о неразрывности классовой борьбы и борьбы за освобождение женщин марксистские феминистские движения являются подразделениями или тесно связаны с соответствующими коммунистическими или социалистическими (социал-демократическими) партиями. Так, в Германии XIX века социал-демократическое женское движение было организовано СДПГ. Многие годы возглавляла это движение, будучи редактором феминистской газеты «Равенство» (с 1891 г. по 1917 г.), Клара Цеткин, член ЦК названной партии, видный теоретик марксизма и феминизма.

С середины XIX века в центр движения за права женщин выдвигается борьба за их избирательные права. Это было общедемократическое, а не только, собственно женское движение. Большую роль в нем играли марксистские партии и связанные с ними марксистские феминистские организации. Если говорить о либеральном феминизме, то нужно сказать, что либерально настроенные феминистки сыграли особенно заметную роль в создании и деятельности в Англии Шеффилдской ассоциации за предоставление права голоса (1851 г.) – первой организации, объединявшей сторонников и сторонниц предоставления женщинам права голоса (*англ. suffrage*, от этого слова: суфражизм, суфражист, суфражистка). Затем либерально настроенные борцы за права женщин, возглавляемые Лидией Беккер и Ричардом Панкхёрстом, стали инициаторами создания в Манчестере «Общества женского избирательного права» (1867 г.). В 1868 г. это общество было преобразовано в Национальную федерацию суфражистских обществ (НФСО). По примеру НФСО была создана Женская суфражистская ассоциация в США. В 1960 – 1880-х гг. в США в ряде штатов не без воздействия суфражисток женщины получили право на голосование. В 1888 году феминистки разных стран объединились в «Международный совет женщин». К рубежу веков под давлением демократических движений, в том числе – женского движения английский парламент принял законы о праве незамужних состоятельных женщин поступать в университеты, медицинские школы, владеть собственностью (с 1882), а с 1894 дал женщинам право голоса на местных выборах. В 1893 г. избирательное право получили имущие женщины в Новой Зеландии, а в 1902 году – в Австралии.

В ответ на затягивание в Англии принятия закона о праве женщин участвовать не только в местных, но и в парламентских выборах у части членов НФСО возникло разочарование в либеральных методах борьбы. Недовольные объединились под началом радикально настроенной Эмелин Панкхёрст (жены Роберта Панкхёрста) в Женский социально-политический союз (ЖСПС), который породил новое течение в суфражизме – милитантство

(от *англ.* militant – воинственный). Основанная в 1900 г. Лейбористская партия, не марксистская, но бывшая тогда по-настоящему социалистической рабочей партией включила в свою Программу требования суфражисток, что особенно ясно подтверждает отсутствие монополии либерализма в суфражистском движении. Милитантки же настаивали на своей внепартийности и отказывались сотрудничать с организациями с участием мужчин. Агрессивные акции милитанток (в США их называли «суфражетки»), вылившиеся даже в покушения на собственность (поджоги, разгромы жилищ) и здоровье (обливание кислотой), компрометировали женское движение, что заставило суфражизм порвать с милитантством. В 1928 г. в Англии был принят закон о праве женщин на участие в выборах в парламент. Еще раньше это было сделано в ряде других стран: в Норвегии – в 1913 г., в Дании и Исландии – в 1915 г., в России – в 1917 г. в результате двух Русских революций, особенно полно и последовательно в результате Великой Октябрьской социалистической революции, в Канаде – в 1918 г., в Германии – в 1919 г., в США – в 1920 г. и т. д.,

В период Первой мировой войны 1914–1918 женские организации почти везде были распущены правительствами, которые не могли терпеть феминистскую пропаганду мира, или самораспустились, поскольку их лидеры поддержали правительства своих стран. Небольшая часть феминисток, оставшихся верными принципу миролюбия, образовала в 1915 году «Женскую международную лигу за мир и свободу» (существует поныне). В последующий межвоенный период 1918 – 1940 годов феминистское движение возобновилось, приняв участие в дальнейшем решении вопросов законодательного утверждения гражданского равноправия женщин и мужчин. Ко второй половине 30-х годов XX века в странах Европы и в США вопросы законодательного обеспечения равноправия женщин были в основном решены.

Надо заметить, что в ходе борьбы за права женщин в период первой волны феминизма в феминизме обозначилось и обострилось внутреннее противоречие между установкой на достижение равноправия женщин с мужчинами («феминизм равенства») и установкой на обеспечение особых прав женщин («феминизм особых прав»). Сторонницы «феминизма особых прав» способствовали принятию протекционистских законов в отношении женщин: закона о защите здоровья женщин, занятых во вредных производствах, законы о государственной помощи в случае беременности, при родах и др. В 1930-е гг. феминистские организации вели пропаганду противозачаточных средств, поставили на обсуждение вопросы об абортах, о государственных гинекологических клиниках и пр.

Вторая волна феминизма. Сразу после Второй мировой войны социальные условия и психологический климат (усталость от тягот военного времени, возрождение культа семейного очага) не способствовали оживлению феминистского движения. Кроме того, дала о себе знать и

известная исчерпанность прежней программы феминизма – законодательно права женщин были в основном обеспечены.

Но все-таки это не значит, что не требовалось дальнейшего совершенствования законодательства о правах женщин. Главное же, что, как выяснилось, и самое совершенное законодательство само по себе не может в должной мере изменить действительное подневольное и неравноправное положение женщин. Что и привело после залечивания ран войны к оживлению феминистского движения, вызвало, как принято говорить, вторую волну феминизма – с 1960-х гг., особенно – с конца 60-х гг. Начало второй волны феминизма не случайно совпадает со студенческими волнениями 1968 года в западноевропейских странах. Ведь заметный аспект этих волнений состоял в провозглашении и осуществлении так называемой сексуальной революции, т. е. установления более свободных сексуальных отношений, предпосылки для чего во-многом были созданы феминизмом.

Признанной предшественницей и теоретиком-родоначальницей второй волны феминизма явилась француженка Симона де Бовуар, писательница, философ-экзистенциалист, автор книги «Второй пол» (1949 г.). С. де Бовуар считает, что характер разделения труда как источник порабощения женщины в семье и обществе не предопределен природной сущностью женщины. Сама женщина, прежде всего, социальное существо. «Женщиной не рождаются, ею становятся», – говорит де Бовуар. Социальные факторы, культура и история создали то положение неравенства женщины и мужчины, при котором мужчина выступает как олицетворение родовой сущности человека, а женщина по отношению к мужчине – как «Другой», т. е. как то, что лежит за пределами человеческой нормы. Мужчина со стереотипной точки зрения, воплощающейся нормативным образом в реальность, предстаёт как творец, создатель, субъект, хозяин; женщина – как объект власти мужчины. Как и в давние времена в современном обществе, – убеждена Симона де Бовуар, – семья и материнство представляют собой форму угнетения женщин, поскольку способствуют деградации творческого потенциала женщины, ограничению ее социальной роли единственным вариантом – быть женой и матерью. Освобождение женщины она видит в социалистическом преобразовании общества, поскольку именно социализм позволит женщине реализоваться в труде, в свободном выборе профессиональной и общественной деятельности и обеспечит ее экономическую независимость. Таким образом, теория происхождения и преодоления социального неравенства женщин Симоны де Бовуар вливается в теоретические основания социалистического (как разновидности марксистского) феминизма. Впрочем, сама Симона де Бовуар была вообще против квалификации ее позиции как феминистской. Очевидно, именно потому, что не мыслила процесс освобождения женщины иначе, чем в общей революционной освободительной борьбе, в которой женщины выступают в союзе с мужчинами, а не отдельно от них.

Во второй волне феминизма также, как и прежде, среди направлений феминизма выделяются, в первую очередь, два направления, образованные по социально-классовому признаку, т.е. либеральный и марксистский (вместе с социалистическим). На эти два основных направления накладываются многочисленные различия иного рода. Географически различают американский, европейский, третьего мира, российский (постсоветский) и т. д. По расовым различиям: феминизм «белых», «черных» и «цветных». По методам и характеру действий: экофеминизм, пафистский, сепаратистский, радикальный и др. феминизмы. С точки зрения влияний, оказываемых определенными течениями в философии и психологии: постмодернистский и психоаналитический. По принимаемой за норму сексуальной ориентации представителей рода человеческого: гетеросексуальный феминизм (от *греч.* *eteros*, другой, и *лат.* *sexus*, биологический пол или половой акт), принимающий за норму сексуальные отношения между представителями двух противоположных полов – мужского и женского, женского и мужского) и квир-феминизм (*англ.* *queer* – иной), объединяющий индивидов всех нетрадиционных сексуальных ориентаций).

Вторая волна феминизма и институционализация гендерного подхода. Составной частью второй волны феминизма явилось создание институциональных форм производства феминистской теории в рамках университетской науки и образования – исследований женских проблем преимущественно самими женщинами. Начало этому было положено в 1960-е гг. в США, в 1969 г. в университетах Вашингтона, Портленда, Ричмонда, Сакраменто были прочитаны спецкурсы по женской тематике. Но этот первый опыт не сделал такие спецкурсы популярными. Важный вклад в институционализацию исследований женских проблем внесла исследовательница из Корнелльского университета Шейла Тобиас, предложившая обобщающее название для такого рода научных и учебных программ – Female Studies (Женские исследования) и прочла в 1970 г. в названном университете междисциплинарный курс «Female Personality» (Женская личность), на который записалось очень много студентов. В том же году в университете Сан-Диего по ее инициативе была принята междисциплинарная программа обучения студентов и организовано издание журнала «Female Studies».

Вскоре развернулась дискуссия о названии подобного рода программ: название «Female Studies» казалось многим звучащим слишком биологически, т.е. в смысле женщины как представительницы биологического пола. Название «Feminist Studies» не приняли, потому что оно представлялось идеологизированным – не все, от кого зависела институционализация исследований женских проблем, принимали феминизм. Большинство университетов устроило для таких программ название «Women (или Women's) Studies», т.е. «Женские исследования». В 1975 г. американская исследовательница Нин Коч (Nynne Koch) предложила еще одно, более или менее прижившееся, название – феминология. На основе