

В. В. МИРОНОВ

**Образы науки в современной
культуре и философии**

ИЗДАТЕЛЬСТВО ГУМАНИТАРИЙ
1997

СОДЕРЖАНИЕ

<i>ВВЕДЕНИЕ</i>	3
<i>Глава 1</i>	
<i>Два лика науки и культура</i>	8
§ 1. <i>Борьба за лидерство в культуре (сциентизм и антисциентизм)</i>	8
§ 2. <i>Сциентизм и антисциентизм как превращенные формы обыденного сознания</i>	32
§ 3. <i>Наука и кризис культуры</i>	82
<i>Глава 2</i>	
<i>Философия и наука: антисциентистские интерпретации</i>	117
§ 1. <i>Классический антисциентизм</i>	122
§ 2. <i>Нерациональность рациональности и рациональность нерациональности</i>	137
<i>Глава 3.</i>	
<i>Философия как форма рационально-теоретического и ценностного сознания</i>	151
§ 1. <i>Философия и мудрость. Особенности философской проблематики</i>	152
§ 2. <i>Философия как герменевтическая деятельность</i>	183
<i>Вместо заключения</i>	210

ВВЕДЕНИЕ

Развитие науки, породившее колоссальные блага связанные с научно–техническим прогрессом и разбудившее огромные разрушительные силы, угрожающие существованию самой человеческой цивилизации, неоднозначно оценивается в современной культуре и философии. Наука в силу глобальности ее результатов и влияния на жизнь отдельных людей выходит из рамок обсуждения только специалистами – философами и учеными, и выступает в современной культуре в виде некоторого обобщенного образа. С ним человек связывает либо все свои дальнейшие надежды, либо, напротив, всю сумму тех разочарований, которые преподносит ему развитие общества.

Эйфория, связанная с достижениями науки привела к становлению особой социокультурной или мировоззренческой позиции, которую принято обозначать как сциентизм. На разных уровнях общественного сознания он проявляется как своеобразная вера в науку, ее могущество в решении всех проблем, которые стоят перед человечеством. На уровне теоретических построений сциентизм выступает в виде некоторой мыслительной конструкции, основанной на абсолютизации конкретно–научных критериев истины, методов познания и навязывания их в качестве единственно верной модели не только познания мира, но и наиболее истинного отношения к нему. Это не просто ориентация на рациональное постижение бытия, а на узко трактуемую рациональность. В 20-е гг. нашего столетия сциентизм выступает в своей развитой форме, которая основана на вере в результативность науки при решении любых проблем, в то, что именно наука обеспечит не только власть человека над природой, но и изменит общество в сторону реализации наиболее гуманистических ценностей. Для представителей данного умонастроения характерным является отождествление научно–технического и общественного прогресса.

Широкое проникновение науки на все уровни общественного сознания и как следствие, “обсуждение ее проблем” во всех уголках общества становится своеобразной модой и нормой поведенческой коммуникации современного человека, открывая “кельи ученых” для публики. В общественном сознании складывается некий идеальный образ науки, и ученый предстает в восприятии многих людей либо в виде некоего рыцаря, который без страха и упрека направляет свою деятельность на открытие истин, либо, напротив, в

образе Франкенштейна, олицетворяя собой реальную угрозу, которую несет с собой наука, вмешиваясь в самые потаенные сферы жизнедеятельности и сознания человека.

Однако в любом случае наука “открывается” для критики и дискуссий, причем для широкой критики не только специалистами, но и вообще мыслящими людьми. Обсуждение последствий науки выплескивается на страницы периодической печати, в другие средства коммуникации, становясь предметом острых дискуссий в современной культуре. Объектом оценки чаще всего становятся некоторые результаты научно-технического прогресса, которые по отношению к обществу носят не всегда только позитивный характер.

В связи с превращением науки в ведущий фактор развития общества, в непосредственную производительную силу все в большей степени осознается тот факт, что знание может быть использовано не только во благо, но и во зло. Возникает проблема дегуманизирующего, влияния науки на культуру. При этом система традиционных культурных ценностей и этических принципов как бы не успевает за скоростью научно-технического прогресса. “Поэтому этический опыт человечества сталкивается с ситуациями, когда он оказывается не в состоянии ассимилировать новые условия в развитии научного знания, когда, например, массовое использование науки как средства продуцирования все более чудовищных форм оружия становится обычным делом”¹.

Соответственно, в общественном сознании возникает ответная реакция на сциентизм, которая реализуется в современной культуре в виде антисциентистской ценностной установки, сконцентрировавшей в себе все те аргументы против науки, рационального постижения действительности, которые существовали в истории человеческой культуры. Антисциентизм отрицает ценность науки, прежде всего как особого элемента культуры, рассматривая ее в качестве дегуманизирующего фактора. Это особая социокультурная, ценностная ориентация сознания, базирующаяся на критике науки и вообще рационального мышления в постижении мира и Человека.

В 30-е гг. формируется классический антисциентизм как ценностная ориентация современного сознания, воспринимающая сциентистский образ науки в качестве объекта критики. В него вкладываются все пороки современного общества, связанные с некоторыми последствиями научно-технического прогресса. Антисциентизм “исходит из положения об ограниченности возможностей науки в решении коренных проблем человеческого

¹ Антипов Г. А.. Присуще ли науке нравственное начало?// Наука и ценности. М.1987.С. 49.

существования, а в своих крайних формах оценивает науку как силу, враждебную подлинной сущности человека”¹. С этого момента можно говорить о существовании в обществе дилеммы “сциентизм-антисциентизм”, наличие которой является одним из признаков современной стадии развития культуры.

50–60-е гг. нашего столетия характеризуются взаимным накоплением аргументов в пользу как сциентизма, так и антисциентизма. С одной стороны, налицо огромные успехи науки, в том числе и в области решения социальных проблем, с другой – массив негативных последствий научно-технического прогресса становится все обширнее.

Конец 60-х гг. характеризуется резким повышением активности антисциентизма. Антиинтеллектуалистские настроения заполняют все структуры общественного сознания, что позволяет ряду исследователей сравнивать этот период со штурмом Бастилии. Множество людей в открытой, публичной форме начинают отвергать науку и вообще рациональный стиль мышления, ценности потребительского общества, экономическую целесообразность как фактор построения общества и т. д. Появляется скепсис по отношению к практическим приложениям науки, прежде всего в медицине, педагогике. Пиком данной ситуации становится серия молодежных бунтов 1968 г. во Франции, где антиамериканские настроения, совпадают с критикой научно-технического прогресса и ценностей данного общества. Возникают многочисленные молодежные движения призывающие уйти от ценностей данного общества. В 70-80-е гг. число сторонников антисциентизма увеличивается, в частности, за счет перехода в их лагерь представителей науки, которые разочаровываются в ней. Формируется так называемое умеренное крыло антисциентизма.

Итогом всех этих социокультурных процессов является смягчение аргументов “за” и “против” науки и период “эйфории” по отношению к ней заменяется более трезвой оценкой. “Общество впервые начинает задумываться о целях и путях развития науки, о темпах и формах ее финансирования... о критериях эффективности научной деятельности”². Происходит своеобразное “сближение” позиций. С одной стороны, даже сциентистски настроенные мыслители осознают опасность неконтролируемого развития науки. Среди ученых возникают дискуссии по проблемам этики науки, которая уже не может ориентироваться только на внутринаучные ценностные критерии. Вырабатываются формы протеста против

¹ Швырев В. С. Сциентизм и антисциентизм как типы мировоззренческой ориентации в условиях научно-технической революции// Философские науки. 1974. № 4. С. 20.

² Гвишиани Д. М. Научно-технический прогресс и социальные цели наук// ИМПАКТ ЮНЕСКО 1982 № 1-2. С. 183.

конкретных исследовательских программ, до которых человечество “не доросло” и которые, по мнению ученых, могут быть направлены против человечества. С другой стороны, более ясным становится тот факт, что рассуждать о развитии общества вне научного развития также бессмысленно, необходимо использовать его результаты, координируя их. Все это является отражением роста общественного сознания, перехода его на новый уровень, понимания общности целого ряда задач, которые стоят перед всеми людьми, перед разными политическими устремлениями.

На философском уровне начинает обсуждаться проблема развития культуры как особой динамической системы, которая гибко реагирует на самые различные новообразования, включаемые в нее в качестве элементов. Культура в большей степени рассматривается как образование, интегрирующее в себе все достижения человечества, включая современные научно-технические, если они способствуют сохранению и развитию общечеловеческих ценностей и ориентиров.

Сциентизм и антисциентизм, таким образом, выступают как ценностно-мировоззренческие ориентации на современной стадии развития культуры, в которых фиксируется возросшее значение науки и техники, получающее в сознании людей противоположную трактовку.

Предметом нашего рассмотрения являются, по крайней мере, три взаимосвязанных между собой феномена: наука, философия и культура.

Рассматривая **науку**, нас в данной работе будет интересовать не столько ее сущность с некоторых методологических или науковедческих позиций, сколько тот образ, который сложился о ней в современном общественном сознании, те ее лики или даже гримасы, в которых она предстает перед человеком на разных уровнях современной культуры.

Соответственно, одной из рассматриваемых проблем будет выявление **места науки в системе культуры**, решение общего вопроса о том, а относится ли наука вообще к культурному феномену. Последний вопрос связан в частности с тем, что целый ряд исследователей именно на науку возлагают ответственность за “кризис современной культуры”.

Что такое “кризис или гибель культуры”? Существует ли он действительно или это некая идеализированная конструкция, отражающая восприятие человеческим сознанием тех стремительных изменений в системе общечеловеческих ценностей, к которым не может адаптироваться отдельный человек и общество в целом. Вот следующий круг проблем, которые мы рассмотрим в данной книге.

Поскольку сциентистские интерпретации философии получили достаточно полное освещение в нашей литературе, в книге будет уделено большее внимание антисциентистским трактовкам природы философского знания.

И, наконец, мы попытаемся указать на особую роль и функции **философии** в системе общечеловеческой культуры. Философия, которая занимает центральное положение в человеческой культуре, всегда была связана с наукой, ориентируясь на нее или противостоя ей. Поэтому дискуссии о сущности науки неизбежно связаны с решением вопроса о взаимоотношении ее с философией, выявлением демаркационной линии, которая возможно пролегает между ними, обоснованием специфики философии, ее места в культуре.

Глава 1.

Два лика науки и культура

§ 1. Борьба за лидерство в культуре (сциентизм и антисциентизм)

Человеческая культура, если рассматривать ее сквозь призму основных детерминант, оказывающих наиболее существенное влияние на сознание человека не является неким однородным образованием. Это пульсирующая система, живо откликающаяся на все перипетии развития человеческой цивилизации, вбирающая в себя все, к чему имеет отношение человек, от самых кажущихся нам диких предрассудков, до величайших творений разума¹.

Однако, среди всего богатства проявлений человеческой культуры, внутри нее, можно выделить такие духовные образования, которые как бы фокусируют в себе одно из свойств человеческого сознания, одно из множества его отношений к миру, его мыслительную и мировоззренческую направленность и выступают в виде относительно самостоятельных сущностей. Каждая из этих сущностей (форм самосознания как у Гегеля или форм общественного сознания, если придерживаться марксистской фразеологии) представляет собой некоторую грань общечеловеческой культуры, обеспечивая ее многообразие. В этом выражается бесконечная вариативность отношения Человека к Миру, обеспечивающая ее развитие, функционирование и ее системное единство. Культура едина, но едина в своем многообразии.

Можно конструировать самые различные рамки указанного культурного разнообразия, но по-видимому, не будет преувеличением указать, что наиболее важными полюсами общечеловеческой культуры выступают ее рациональные и внерациональные компоненты. Собственного говоря, почти все формы самосознания культуры можно разместить между

¹ Как отмечал Андре Боннар, характеризуя греческую культуру, определившую тенденции развития современной цивилизации: "...греческий народ был совершенно таким же народом, как и всякий другой, первобытнейшим из первобытных. Его цивилизация распускалась и взращивалась на том же черноземе суеверий и мерзостей, на котором выросли все народы мира, – в этом нет никакого чуда... Именно этот примитивный, легковверный и жестокий народ изобрел одновременно и как бы в порыве...цивилизацию – нашу с вами цивилизацию". Боннар Андре. Греческая цивилизация. М., 1992. С. 19-20.

указанными полюсам. Мы конечно понимаем, относительность такого подхода, сложность отделения в реальных культурных феноменах рационального от нерационального, но тем не менее утверждаем, что на уровне теоретической рефлексии эта задача с соответствующими оговорками вполне выполнима. Существуют формы самосознания культуры, ориентированные как на рациональное духовное освоение бытия (например, наука или философия) так и на иные способы его восприятия, через образы и символы, что характерно, например, для искусства.

С точки зрения нашего исследования в качестве “носителей” указанных полюсов (рационального и внерационального), оказавших наиболее существенное влияние на развитие человеческой культуры и определявших пути и формы ее развития, являются наука, в ее самом широком понимании и религия. Противоположность этих форм общественного сознания не является абсолютной и не всегда выражено в явном виде. Кроме того любые формы общественного сознания и вообще нельзя рассматривать сквозь призму концентрации в них лишь одного отношения к миру, например, науку как самовыражение только поисков истины, а религию – как только самовыражение веры человека. Феномены культуры переплетены и также как религия несет в себе элементы познавательной информации, точно также и наука содержит в себе моменты ценностного отношения к миру.

Религия выполняет познавательные функции, а значит также является знанием, сориентирована на истину. Поэтому речь должна идти не о том опирается ли религия на истину или нет, а о форме ретрансляции этой истины, ее интерпретации и обоснования. Вера как форма прежде всего духовного выражения истины конечно отлична от научного доказательства. Но по результату воздействия она не только не уступает ему, а может даже превосходить.

Вера позволяет уверовать в истины, которые не являются таковыми с позиции рационального подхода. Именно это позволяет ряду исследователей утверждать, что религиозная вера это “особый тип достоверного знания”, связанного с необходимостью регуляции реальных человеческих взаимоотношений, которые закрепляются в системе жестко повелительных религиозных норм. Такой способ регуляции взаимоотношений между людьми оказывается и во многом остается очень простой и эффективной формой воздействия на сознание большинства людей, позволяющий без предварительной рациональной подготовки и конструирования противоречащих этических программ обеспечивать определенную стабильность существования общества. Происходит как бы сознательный отказ от разума, но в рамках регуляции поведения человека, его отношения к другим людям – это является вполне рациональным выбором тех

норм жизни, которые обеспечивают эффективное функционирование общества¹. Такая установка религии позволяет ей быть действенным средством регуляции человеческих взаимоотношений, которые невозможно строить без учета психоэмоциональных и иных внерациональных компонентов человеческого сознания. Религия связана с поиском истины, но он детерминируется ценностно–мировоззренческими установками, личностным и общечеловеческим восприятием и переживанием мира. Вера “противоположна знанию не потому, что она неаргументирована или неуверенна в своем предмете. Это не некая ущербность знания. Это просто совершенно иная форма установления отношений с Истиной. Существует круг вопросов, которые не допускают иного ответа, чем ответ веры”². Именно с этим связана некоторая нестыковка стандартных рассуждений о вере как форме нерационального восприятия мира и рациональностью, присущей теологическим текстам, которые очень строго следуют формально-логическим правилам.

До возникновения наук Нового времени доминирующим звеном европейской культуры выступала религия, а на концептуальном уровне – теология. Наиболее выпукло это проявилось в период средневековья, когда религия задавала систему ценностей и норм буквально всем видам духовного освоения бытия. И чем бы не занимался человек, будь то философские размышления или научная деятельность, он всегда делал это с оглядкой на систему религиозных ценностей. Философия в этот период, хотя и имела собственную логику развития, свой круг проблем, во многом была связана с метафизическим обоснованием принципов христианской веры, фактически была одной из форм апологетики религии, ее теоретико-теологическим фундаментом³.

Однако, средние века не только время господства религии, но также время становления и отработки принципов рационального мышления. Новое время с возникшей наукой, рационалистической философией своими корнями уходит глубоко в средние века. “Основание – средневековая христианская мысль, а результат, воздвигнутый на этом основании, – предельно рационалистический (новая наука)”⁴. Можно, конечно, рассматривать становление науки

¹ См., например, Насонова Л.И. Обыденное сознание как социокультурный феномен. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук. М. 1996. С. 17-18.

² Кураев А.В., Кураев В.И. Религиозная вера и рациональность. Гносеологический аспект// Исторические типы рациональности. Том 1. М. 1995. С.99.

³ См.: Муди Э. Исследования средневековой философии, науки и логики// Современные зарубежные исследования по философии и генезису науки (Позднее средневековье и возрождение) М. 1980. с.12.

⁴ См.: Рабинович В.Л. Ученый человек в средневековой культуре// Наука и культура. М., 1984. С. 200.

как борьбу и преодоление средневекового мышления, но это нам представляется не совсем верным. В культуре гораздо больше взаимосвязи даже между внешне далекими явлениями, чем разрывов и борьбы.

Культурной особенностью средневековья являлось то, что каждый человек одновременно существовал как бы в двух мирах: **религиозном и мирском**. Каждый мир функционировал по своим правилам, которым должен был следовать человек вступая в него. Тем самым создавалась своеобразная психологическая (или если хотите ценностная) защита человека от подавления его тем или иным миром. Человек просто переходил в другой мир и действовал там по иным правилам. При этом, поскольку в культуре доминировала религия человек строил и свою мирскую жизнь, хотя и по рациональным законам и принципам (иначе он не смог бы существовать), но с оглядкой, если так можно выразиться на религиозные установки. Это было время расцвета искренней веры, "нет ни одной вещи, ни одного суждения, которые не приводились бы постоянно в связь с Христом, с христианской верой"¹.

Правда, человек при этом оставался человеком и находил любопытные способы совмещать набожность как норму поведения (вряд ли это всегда было проявлением внутренней веры) и исполнение своих самых плотских утех и желаний. Указанная двойственность средневековой культуры породила формирование в ней некоего "подводного" символического пласта. Яркость и острота чувственных переживаний в рамках пропитанного религиозными отношениями общества выражалась в особой системе символов, которая выступала способом коммуникации, прикрывая интимность взаимоотношений между людьми. Наиболее ярко это проявилось, как отмечает Й. Хейзинга, в стилизации любви, когда процесс передачи своих желаний и чувств возлюбленной символизируется до предела и чувственные переживания в виде особой знаково-символической системы оказывают весьма сильное воздействие. На первое место выходит чувство как таковое (в его абстрактно-символической форме). "Возникает эротическая форма мышления с избыточным этическим содержанием, при том что связь с естественной любовью к женщине нисколько не нарушается... Любовь стала полем, на котором можно было возвращать всевозможные эстетические и нравственные совершенства"². Причем в русле средневековой схоластики как господствующей модели рационального мышления в этой форме человеческих взаимоотношений большое место занимает толкование символов,

¹ Хейзинга Й. Осень средневековья. М., 1988. С. 164.

² Хейзинга Й. Указ. соч. С. 117.

которыми обозначается тот или иной момент или период любви между мужчиной и женщиной. Здесь важным оказывается все: цвета одежды, гармония которой заключается не просто в ее цветовом восприятии, но в особом сочетании символов; следование особым любовным правилам ухаживания и способам передачи своих чувств. Любовь в ее символическом выражении становится коммуникационным феноменом средневековья, “неотъемлемой частью аристократического образа жизни и, уж во всяком случае, светской беседы... Ибо даже там, где действительная любовь описывается столь правдиво, сколь это возможно, это описание всегда остается в сфере представлений, обусловленных определенными идеалами, с их техническим арсеналом ходячих представлений о любви; остается стилизацией в плане чисто литературного эпизода”¹.

Мы остановились на этом примере, чтобы показать, что культурная двойственность средневековья действительно пронизывает все общество данного периода от обыденного сознания, до сферы теоретических рефлексий. Будучи погруженным в мирской мир, где необходимо было ориентироваться в реальных закономерностях, человек вырабатывал рационально-практическое отношение к действительности. Опирающийся на данный тип отношения стиль мышления принял тот характер, который мы традиционно относим к рациональному, в узком смысле этого слова. Целью такого знания являлось познание окружающего мира и его последующее освоение на основании познанных закономерностей. Это было “знание ради знания”. Для данной парадигмы средневекового мышления было характерным приверженность к принципам формально-логического построения научных концепций. В результате, “к идеалу рациональности больше всего приближается система знаний, опирающаяся на язык, не просто описывающий, а моделирующий, с помощью логико-грамматических средств, соотношения отображаемой реальности, иными словами, система знаний, аналогичная средневековой схоластике”².

Однако, поскольку в культуре доминирует религия, то эта модель рациональности (весьма близкая по форме к классической) подчиняется жизненному миру средневековой культуры. Уже здесь можно обратить внимание на относительность любых моделей рациональности, которые не могут носить общезначимого характера и принципы которых зависят от социокультурного фона. Более того, любая модель рациональности может накладываться на самые различные феномены культуры. Как мы уже отмечали, что именно

¹ Там же. С. 133.

² В.П. Гайденок, Г.А. Смирнов. Символизм и логика: два полюса средневековой рациональности// Исторические типы рациональности. Том 2. М. 1996. С. 115.

средневековые теологические тексты наиболее полно отвечают всем формально-логическим канонам.

Высшей ценностью, в том числе и внутри науки, выступало священное писание или же знание освященное авторитетом и традицией церкви. Философия здесь опирается на схоластические методы исследования прежде всего религиозных положений с целью придания им рационалистической формы обоснования. Соответственно, задача исследователя в этих условиях заключается в нахождении связей (подобий) между множеством явлений и божественной сущностью. В основе лежит убеждение о “достижимости рационального знания о сущности”¹. Таким образом, в рамках господствующей религиозной культурной парадигмы происходило оформление классического идеала рациональности.

Религиозный мир, в который был включен любой человек периода средневековья осмысливался несколько иначе. Целью здесь выступало не знание, пусть даже о Боге, но прежде всего толкование тех божественных истин, которые были зафиксированы в различного рода источниках и, прежде всего в Библии, как особом, священном тексте. Соответственно, в этой модели дискуссий об Истине, которая носила божественный характер быть не могло. Но была некая творческая возможность по разному эту истину интерпретировать или комментировать. Появлялось множество комментариев, которые зачастую могли превышать объем самого текста, возникало множество концептуальных образований, которые по форме могли быть похожи на результаты философской деятельности. Но, “если философ идет от познания мира, фиксируя его затем в тексте, то богослов идет от текста: он должен указать в реальности, во внешнем и внутреннем опыте человека, такие ситуации, которые дают возможность уяснить смысл данного текста”².

В результате возникла любопытнейшая ситуация в культуре. С одной стороны, перед истолкователем всегда была лишь один предмет – божественная истина. А с другой – ее истолкования были столь разнообразны, столь отличающимися друг от друга и даже противоречащими друг другу, что возникала новая проблема выбора из данного количества истолкований наиболее истинное. Это в свою очередь, необходимо привело к выработке рациональных методов и процедур, позволяющих устанавливать адекватность (большую или меньшую истинность) того или иного комментирующего текста божественной истине, выраженной в одном тексте. Более того, когда толкования одного и того же текста носили явно выраженный противоречивый характер использовался, если так можно сказать

¹ Там же. С. 127.

² В.П. Гайденоко, Г.А. Смирнов. Указ. соч. С. 117.

аргумент со ссылкой на диалектику, когда право на истину признавалось за всеми толкованиями.

В.П. Гайденоко и Г.А. Смирнов анализируют данную ситуацию на примере средневекового истолкования библейского повествования о сотворении мира. “Августин излагает несколько разных точек зрения. При этом он не выбирает одну из трактовок, отбрасывая остальные. Все интерпретации рассматриваются им как истинные, но в разных отношениях, и тем самым противоречие между различными толкованиями снимается. Необходимость доказывать в споре правоту какой-то точки зрения ощущается Августином как показатель ущербности последней, как свидетельство того, что она в каком-то смысле неистинна. Ибо, как говорит Августин, “истиной сообща владеют все, кто любит истину” (Исповедь, 12, XXV; [1,331])¹. Благодаря такому подходу теологам удается действительно дать общую непротиворечивую картину устройства бытия, исходящего из единого начала. Реальные противоречия такой картины мира с реальным бытием снимаются, таким образом, путем ее мыслительного моделирования, осуществляемого на основании убеждения в примате разума над ощущениями. Но в рамках этой парадигмы вся философская конструкторская работа осуществляется согласно всем формально-логическим канонам.

Таким образом, так часто упоминаемая нами двойственность средневековой культуры проявлялась и на уровне теоретической рефлексии, будь то размышления философов или теологов. Средневековый стиль мышления одновременно ориентируется на божественную истину и разум, как средство ее адекватного истолкования. Это был с одной стороны, период *рационалистического иррационализма*, когда даже компоненты внерационального отношения к миру интерпретировали в рационалистической форме. А с другой – *иррационалистического рационализма*, когда фундамент наиболее рационального отношения к миру усматривался прежде всего в Боге.

Все вышесказанное отразилось на языковом уровне в понятии “ученый”. Его современный смысл, говорящий нам о человеке занимающимся открытием (поиском и не всегда нахождением) истин, в средние века отсутствовал. “Слово “ученый” (scientist) было изобретено только в 1830-е годы. До этого ученых называли “физиологами”, “натурфилософами”². Сегодня мы воспринимаем науку как особую форму сознания, направленную прежде всего на поиск истин, с помощью которых мы объясняем те или иные явления

¹ Там же. С. 119-120.

² Рабинович В.Л. Ученый человек в средневековой культуре// Наука и культура. М., 1984. С. 201.

нас окружающие. Развитие науки осуществляется как процесс постоянного приращения знаний и увеличения их массива, что в свою очередь, позволяет нам все время уточнять наше общее представление об окружающем мире. В этом плане некой абсолютной истины просто не существует, а лишь бесконечно растет степень адекватности наших знаний. Истинные знания здесь всегда результат научного поиска и открытия объективных закономерностей царящих в природе.

В средние века – истина, причем в ее абсолютном значении существует и ее носителем выступает высшее начало (Бог, Творец, и т.д.). Поэтому нахождение истины есть приобщение к ней человека, которое может быть осуществлено различными способами и вовсе необязательно в результате направленного поиска неких объективных закономерностей. Творец или Бог может нам просто поведать истину, посвятить в нее. Абсолютную истину знает только бог, а человек может знать часть этого абсолютного знания. Это своеобразный вторичный уровень – знание о знании истины. Человек лишь “знает об истинном знании. И потому не ученый, а ученый человек”¹. Акт познания здесь не поиск закономерностей, а “схватывание” уже имеющихся, готовых истин и их разъяснение другим людям. Ученый – скорее посредник между абсолютной истиной Бога и ее отражением, которое фиксируется в особых священных текстах. Ученый является по существу человеком, который хорошо знает священные тексты, может их интерпретировать и передавать их смысл ученику. Поэтому, особое значение в процессе обучения придается не только пониманию содержания и смысла текста, но также формам их запечатления. Процесс обучения выступает как процесс научения толкованию текстов. Место Учителя здесь непререкаемо, ибо только он может приобщить к знаниям.

Иерархичность характерная для теологического взгляда на мир пронизывает все уровни средневекового общественного сознания. Именно иерархичность выступает как упорядочивающее начало общества, внутри которого существуют раз и навсегда данные сословия. “Понятию “сословие” придается не только большая ценность, оно также и гораздо более обширно по смыслу... Ибо сословие есть состояние, “estat”, “ordo”[порядок], и за этими терминами стоит мысль о богоустановленной действительности”². Внутри теоретической рефлексии на вершине иерархии знания стоит учитель, обладающий в той или иной степени знанием, и приобщающий, допускающий к нему учеников.

¹ Рабинович В.Л. Указ. соч. С. 201.

² Хейзинга Й. Указ. соч. С. 62.

В основе философской деятельности лежит текст, который подвергается различным интерпретациям, сталкивающимся друг с другом внутри философских и теологических дискуссий. Это приводит к развитию схоластики как особого философского метода, если можно так сказать, текстологического анализа. Схоластика средневековья — это не просто некое академическое философствование, а образ жизни. Монастырская библиотека этого периода, хранящая, прежде всего книги по философии, теологии и науке теологических книг — это фактически прообраз университета. Поэтому возникающие университеты во многом перенимают монастырский уклад и принципы обучения, заменяя Библию как таковую, на иные первоисточники, которые, по сути, еще очень долго также выполняют эту функцию хранения абсолютных истин. Так, например, такими внутрифилософскими “священными текстами” выступают труды Платона и Аристотеля, неоплатоников, которые канонизируются в буквальном смысле, становясь единственным источником философских истин. Однако сам по себе этот пласт духовной культуры, в рамках более широкой иерархии, тем не менее, остается низшим по отношению к божественным истинам.

Отношение к канонизированным мудрецам внутри самой философии строится по той же схеме: “учитель - ученик”, в которой последний воспринимает толкования текстов учителем как некие откровения. Одновременно, поскольку смысл и содержание философских текстов необязательно непосредственно связано с религией, появляется большая вариативность (свобода) в их интерпретации. Я исхожу из буквы текста, но мой разум может в нем усмотреть совершенно иной смысл, чем приписывает ему мой оппонент. Университетские дискуссии этого периода представляют собой демонстрацию логических или филологических аргументов в пользу того или иного утверждения. “Именно так — диспутами о чем угодно — назывались апофеозы этой учености. Только в год раз! Две недели публичного торжества изощреннейших элоквенций... Ординарные занятия приостанавливались на всех факультетах, даже на теологическом. Всякая иная жизнь замирала. Диспут о чем угодно — ученая жизнь, в ее высшей мере, которой жило в эти четырнадцать дней ученое сословие университета.

Жар словесной баталии противостоит бесстрастности академических оборотов вроде: “не нахожу истинным”, “это недопустимо”. Идеологического свойства ярлыки вроде “еретик”, “подозрительной веры”, “заблудившийся в вере”, площадная брань, лексика “телесного низа” категорически воспрещались неукоснительной инструкцией”¹.

¹ Рабинович В.Л. Указ. соч. С. 212.

Таким образом, ученый – это человек, который скорее посвящался в знания и дополнительно, обрабатывал форму его доведения до понимания другими людьми. Поскольку истины были как бы заведомо заданы, то ценность познавательной деятельности как некоторого процесса поиска истины была минимальной, а философская деятельность во многом сводилась к языковой и риторической практике. “Особенности мышления средневекового человека обеспечивают манипулирование со словами как с вещами (а не с самими вещами) ради постижения сокровенного смысла... Средневековая культура - культура текста”¹. Позитивным моментом такого отношения к тексту явилась выработка особой культуры работы с ним, которой так иногда не хватает нам сегодня. Текст выступает носителем истин, которые надо уметь найти в нем и истолковать.

На первый взгляд такая исследовательская установка противоречит идеалам античности, в которой внешний мир, чувственно упорядоченный Космос были доступны чувственному познанию, вообще объективному познанию. Однако, парадокс ситуации заключается в том, что именно бережное отношение к тексту, к этому “вторичному” по отношению к действительности образованию скорее повышает в некоторых случаях уровень адекватности наших рассуждений о мире. Возможно это утверждение не столь справедливо для естественнонаучного описания действительности, но оно безусловно верно при описании исторических и культурных процессов.

Так Р. Дж. Коллингвуд отмечал, что именно для средневековой историографии становится характерным более объективный подход, основанный на том, что историку не могло прийти даже в голову отступление от имеющихся историографических материалов. Его свобода творчества была ограничена полем наличных историографических материалов, за рамки которых он старался не выходить. Любые оценочные суждения, пристрастия и интересы могли лишь исказить понимание реального хода исторических событий. Историк средневековья исходил из уже упомянутой иерархической системы, пытаясь описать историю как вытекающую из единого универсального начала. История представляет собой деяния Бога, и воля последнего является той исторической необходимостью, которой подчиняется все в этом мире. Но мы уже упоминали, что божественные истины являются исследователю не в прямом виде, а в виде некоторых текстовых фиксаций, которые интерпретируются историком согласно единой универсальной идее. “Поэтому человек, действующий в истории, оказывается втянут в

¹ Там же. С. 214-215.

божественные планы, и те увлекают его за собой независимо от его согласия. История как воля Бога предопределяет самое себя, и ее закономерное течение не зависит от стремлений человека управлять ею"¹.

Если античный историк всегда занимал некоторую идеологическую позицию, примыкая к той или иной общей оценке мировой трагедии, отсюда яркость и эмоциональность ее изложения, но и явные отступления от истины, то у средневекового историка такого идеологического выбора не было. История представлялась строгой и последовательной, выявлением механизмов которой должен был заниматься ученый. "Размышления над этой последовательностью и породили концепцию исторических эпох... Но попытка выделить исторические периоды – показатель развитой и зрелой исторической мысли, не боящейся истолковывать факты, а не просто устанавливать их"². Цель историка заключалась в разъяснении божественных предначертаний, которые реализуются в находимых нами объективных исторических законах.

Философия также не могла быть свободной от указанных общекультурных мировоззренческих парадигм (как бы следовала "мировоззренческой моде"), то занимаясь прежде всего теологическими проблемами, то претендуя на научное постижение мира, моделируя последнее по образцу развитых на данный период наук. Однако, несмотря на то, что те или иные конкретно-исторические философские концепции тяготели к указанным полюсам, все это происходило в рамках рационального подхода к миру. В этом плане любая самая иррационалистическая форма философии по существу рациональна, так как построена на системе понятийного доказательства и обоснования своих положений.

Внутри философии точнее было бы выделять ее рационально-рациональные и рационально-иррациональные формы. Философия в рамках доминирования религии, а затем в ситуации полярности между религией и наукой, нерациональной и рациональной моделями описания мира всегда выступала как форма сознания рефлексирующая над предельными основаниями бытия. Это давало ей право занимать особое, интегрирующее место в общечеловеческой культуре являясь ее своеобразной саморефлексией.

Общефилософский подход пытается реализовать себя как бы поднявшись над двумя полюсами культуры, анализируя слабости и сильные стороны каждого из них. Именно поэтому для философов так удобны понятия абсолютного духа или абсолютного разума,

¹ Колингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. М., 1980. С. 52-53.

² Там же. 53.

которые позволяют осуществить мыслительное отвлечение от мира с целью его анализа со стороны (или сверху), когда видны все самые потаенные уголки общечеловеческой культуры. Философ выступает от имени некоего чистого разума, доверившего ему знания общих законов устройства бытия, которые по тем или иным причинам стали доступны его личностному мышлению.

Таким образом, полюса культуры, зафиксированные в религиозной или научной системах всегда были приоритетным объектом любого философского мышления, хотя сама философия также склонялась то к одному, то к другому полюсу и не могла действительно выйти за рамки той культуры, в которой она развивалась. Этот динамизм культуры и невозможность прямого отнесения той или иной форм сознания однозначно к рациональной или иррациональной породили особые взаимоотношения между наукой, религией и философией, что в свою очередь явилось предпосылкой для появления спектра проблем характерных, в том числе и для нашего времени.

Доминирование той или иной формы духовного освоения бытия в системе культуры оказывает воздействие на конкретно-историческое общество, на личность людей его составляющих. Причем это может быть как воздействием на уровне общекультурных парадигм и установок отдельных этносов, народов и государств, так и на уровне человечества в целом. Это и определяет то, что мы часто обозначаем как “дух времени или эпохи”, трудно вербализуемое, но всеми интуитивно понимаемое состояние переживания индивидом данного конкретно-исторического момента истории, в котором он оказался.

Однако, человек как целостная личность не может “раствориться” в каком-то одном способе постижения бытия. Его внутренняя духовная жизнь полнее и многообразнее. Он может реализовать в ней свои духовные потенции взаимоотношения с миром в самых различных сочетаниях. Так, например, ученый, может одновременно быть и глубоко религиозным человеком, а художник, прагматиком в обыденной жизни и т. д. В этом плане степени свободы выбора у человека очень разнообразны, хотя и это имеет конкретно-исторический характер, а поэтому зависит от детерминант, которые господствуют в той культуре, куда оказался заброшенным конкретный индивид.

Так, например, в настоящее время, негативные следствия научно-технического развития, заставляют нас по иному взглянуть и на понимание религии, вообще на решение проблемы соотношения добра и зла, добра и истины и т.д. Все более осознается тот факт, что человеческая культура отражает в себе само человеческое сознание, в котором разорвать компоненты рационального и иррационального

очень трудно. Все формы сознания как бы дополняют друг друга, взаимообогащая личность разнообразнейшими восприятиями мира, давая нам его наиболее полную картину.

Период Нового времени в истории человеческой культуры стал своеобразным (но не единственным и не последним) рубежом в системе общечеловеческой культуры, когда произошла смена общекультурных, общечеловеческих парадигм. Именно здесь происходит завершение времени доминирования религии и соответствующей формы рациональности. Культура переходит в иную стадию своего существования. Модель рациональности перестает быть общей для разных форм сознания, будь то религия, наука или философия. Внерациональное отношение к миру в наибольшей степени локализуется в религии. В свою очередь парадигма рациональности резко сужается и в таком виде локализуется в развивающихся эмпирических науках. Соответственно, в культуре это реализуется в противопоставлении науки и религии как двух полюсов человеческой культуры – рационального и внерационального.

Философия в этой ситуации оказывается в буквальном смысле в двойственном положении. С одной стороны, она сориентирована на разум в широком смысле этого слова. А это сопряжено не только с самим построением рациональных моделей познания и объяснения бытия, но и с уверенностью в то, что абсолютно все можно интерпретировать и описать рациональными способами и методами, включая сюда феномены искусства, религии и т.д. С другой стороны – формируется иная модель рациональности, базирующаяся на возведении локальных критериев научности принятых в эмпирических науках в ранг общефилософского подхода к миру. В последнем случае философия замыкается в рамках логико-методологической и естественнонаучной проблематики и ее традиционные установки на решение общечеловеческих, “вечных” проблем отбрасываются, либо резко сужаются, подвергаясь интерпретации в рамках новой мыслительной парадигмы.

Все это осуществляется на фоне социокультурных изменений в обществе. Происходит постепенное разрушение старой иерархической структуры мира как особого творения Бога. Даже в рамках теологических концепций возникают пантеистические и деистические варианты, которые с одной стороны, обезличивают Бога, превращая в его в некий абстрактный символ, а с другой – растворяют его в природе.

Сформировавшийся классический идеал науки на долгие годы определяет понимание сущности научного познания как такового, которое отождествляется с идеалом рационального познания вообще. Споры об истоках, началах, всеобщих предпосылках в науке

прекращаются. У Ньютона "механика впервые предстает в виде строгой научной системы, истинность и точность которой обеспечиваются логически последовательным развитием тех исходных физических понятий, относительно истинности которых вопрос уже не встает"¹.

Классическая наука характеризуется использованием особых конструкций разума — теоретических или идеализированных объектов, связь которых с действительностью является очень опосредованной. Исчезает необходимость умозрительно, метафизически обосновывать предпосылки своего исследования. Достоверность сводится к эмпирической проверяемости, и, если следствия, основанные на принятых принципах, подтверждаются эмпирически, то не имеет смысла их специально обосновывать. "Естествоиспытатель воспринимает требование истинности знания как задачу приведения в соответствие сложной, многосторонней и богато разветвленной системы выводов и следствий научной теории с ее исходными предпосылками, которые он обычно называет "аксиомами", или "принципами": если противоречия между выводами и аксиомами нет, то это означает, что теория верна..."².

Такая познавательная установка позволяла науке как бы отделиться от религиозных и теологических парадигм. Человек (ученый, исследователь), занимаясь конкретным знанием, уже не должен, да и не может исходить из неких абстрактных представлений об истине, которые спущены сверху и закреплены в системе догм и заповедей. Критерии истины устанавливаются самим исследователем, вырабатывается идеал "чистой истины", которая "является не только нормативной ценностью, но и необходимой дескриптивной характеристикой любых познавательных результатов, претендующих на научный статус"³. Это приводит к изменению самого, самосознания ученого, для которого его собственное личностное, творящее начало оказывается первичным по отношению ко всему остальному, в том числе и к божественным истинам. В философии, хотя и сохраняется традиция истолкования истин священных текстов, возникает тенденция критического отношения к ним и отграничения от них собственного поля исследований, никак не связанного с Богом и ориентирующегося только на Разум. В рамках данного отношения к истине формируется убеждение, ставшее также признаком классического идеала, что к научным можно отнести лишь знания, которые в конечном счете можно полностью обосновать и тем самым завершить.

¹Философия эпохи ранних буржуазных революций. М.1983. С. 302.

²Философия эпохи ранних буржуазных революций. С. 309.

³ Кезин А.В. Идеалы научности и паранаука// Научные и вненаучные формы мышления. М. 1996. С. 153.

Но поскольку такое обоснование должно быть независимым от каких-либо социо-культурных обстоятельств, то оно автоматически выступает в качестве общезначимого и неопровержимого. Век становления науки и одновременно продолжающегося влияния религии в культуре, не мог позволить развиваться научным исследованиям полностью самостоятельно, но первый шаг был сделан. Строя научную концепцию на эмпирических критериях, то есть реальных, проверяемых фактах, ученый мог, не отказываясь от веры в божественную силу, тем не менее, как бы выводить ее за скобки при решении конкретных научных проблем. Бог заводил мировые часы, которые далее шли по физическим законам открытых человеком.

Поскольку наука не является неким целостным образованием и выступает в виде конкретных научных систем, то указанные принципы классического идеала науки сводятся к тем научным образованиям, которые по тем или иным указанным обстоятельствам оказались господствующими в рассматриваемый исторический период. Причем это рассматривается не как некая методологическая слабость и признание невозможности выработки общих критериев научности, а напротив, закрепляется в рамках классического идеала как некий особый принцип теоретико-научного редукционизма. “Это представление служит питательной почвой двух главных гипотез, определяющих стратегию теоретико-научного редукционизма. Согласно первой из них, универсальный стандарт научности может быть сформулирован на базе “наиболее развитой” и “совершенной” области знания или даже теории. Согласно второй гипотезе, все прочие области познания “подтянутся” к выработанному таким образом стандарту научности”¹. Соответственно, данным гипотезам, эталонными моделями классической науки (в рассматриваемый нами исторический период) признавались математика или физика.

Математический идеал науки базировался на идее создания строго обоснованного знания, а это в наибольшей степени было присуще именно математике, основания которой отличаются жесткой и принудительной фиксацией. Физический идеал классической науки исходил из необходимости не только из логического оформления полученного знания, но из требования его истинностной проверки. Соответственно, в качестве критериев научности выступали эмпирическая проверяемость и основанная на ней возможность осуществлять предсказания².

Однако, поскольку начиная с Нового времени наука начинает претендовать на лидирующую роль во всей системе

¹ Кезин А.В. Указ. соч. С. 156.

² См.: Ильин В.В. Критерии научности знания. М.1989. С. 5-9.

общечеловеческой культуры, то ее физикалистские или математические идеалы выступают с претензией на единственно возможный путь достижения истины. Соответственно, резко сужается, по сравнению с предшествующими трактовками само понятие рациональности. Локальная модель рациональности как система конкретных методов и приемов достижения знания в рамках отдельной предметной области, с одной стороны, “позволяет выполнять духовную деятельность некоторого частного вида (познавательную) гораздо эффективнее, чем неспециализированная (обыденное знание) и инициирует резкое возрастание темпов прогресса этой частной деятельности”¹. А с другой – экспансия науки вырывается далеко за пределы данной предметной области и она выступает как единственная модель постижения бытия, мира и человека. Наука постепенно занимает доминирующую роль в культуре, навязывая любой рациональной деятельности узкую специализированную модель.

Классический идеал науки не просто заменяет одну историческую форму рациональности на другую, но изменяет всю систему общекультурных ценностей общества. Такая установка формируется как позиция чисто научно-рационального специализированного объяснения мира, даже в тех случаях, когда это не относится к предмету данной науки, вообще к сфере рационального.

В результате происходит отказ от внешних ценностных критериев. Наука ориентируется лишь на саму себя. Истина становится главной ценностью самой по себе, безотносительно к ее использованию и определяется она с очень узких позиций предметной области знания. Нормы и принципы научного исследования, которые изначально формируются для исследования какой-то части бытия, становятся абсолютно значимыми, подменяют все формы отношения к миру. Тезису Фомы Аквинского "малое знание о высочайших вещах лучше, чем самое подробное знание о вещах низких и мелких", Галилей противопоставляет принцип: "Я предпочитаю найти одну истину, хотя бы и о незначительных вещах, нежели долго спорить о величайших вопросах, не достигая никакой истины" ². Этот вывод внешне достаточно далекий от мировоззренческой проблематики, носящий оперативно-функциональный характер, в действительности, поскольку он затрагивал вопрос об истине и ее критериях, принял

¹ Никитин Е.П. Спецрациональность// Исторические типы рациональности. Том 1. М. 1995. С. 56.

² Швырев В.С. Проблема отношения науки и метафизики в современной англо-американской философии науки// Проблемы и противоречия буржуазной философии 60-70-х годов. М., 1983. С. 30-31.

общемировоззренческий философский характер и привел к перевороту не только внутри естествознания и философии, но и во всей культуре.

Именно отсюда берет свое начало и критика философии, как отрасли человеческих занятий, которая не имеет никакого отношения к рациональному (то есть прежде всего эмпирическому) познанию мира. Научное познание в рамках новой культурной парадигмы начинает иногда в прямом смысле противопоставляться философскому, как нерациональному постижению мира или же, напротив, философия пытается самоосуществиться по образцу одной из моделей классической науки.

Разрывается та связь между философией (метафизикой) и научным познанием, которая существовала между ними несмотря на различие предметных областей в античности, когда постижение мира осуществлялось с позиции синтетичного воззрения на него. Чувственно воспринимаемый Космос (по выражению А.Ф. Лосева) являлся принципиально умопостижимым. А это достигалось на основе своеобразного (наивно античного конечно) синтеза умозрительных (рациональных в смысле их создания разумом) конструкций и имеющихся эмпирических подтверждений. От эмпирии не отказывались в пользу разума. Но если подтверждений не хватало разум вполне мог завершить построение целостной модели. Эмпирическая подтверждаемость и рациональная конструкция взаимодополняли друг друга. “Физическая теория Аристотеля, органически связана с его метафизикой, представляет собой цельную систему положений, которая к тому же достаточно хорошо подтверждается опытом”¹. Широкое толкование разума и методов рационального постижения бытия неизбежно связывали понятие рациональности в целом со всеми социокультурными компонентами в рамках которых она функционировала. Отсюда и широкое толкование науки, в которой сливались разум и воображение. Так, например, в пифагорейски-платоновской традиции геометрия базировалась одновременно на интеллекте (разуме) и воображении. “Интеллект есть способность чистого понимания, не требующая никакого чувственного образа... Воображение важно в геометрии не само по себе, оно оказывается “преддверием” интеллекта...занимаясь геометрией, человеческий ум должен восходить от познания, связанного с чувственностью мира образов, к познанию высших идеальных начал

¹ Гайденок П.П. Античный и новоевропейский типы рациональности: физика Аристотеля и механика Галилея //Исторические типы рациональности. Том 2. М. 1996. С.33.

– “царства идей”...”¹. Поэтому античная наука реализуется одновременно и в мире идей (абстракций), и в мире чувственности.

Начиная с Нового времени наука руководствуется внутринаучными критериями и ее идеалом становится, то что позже Хайдеггер называет калькулирующим мышлением. Наука воспринимается как познание реальных закономерностей с помощью методов, которыми в принципе может овладеть каждый. Так, например, “античная геометрия немыслима без созерцания, причем, как мы подчеркивали, рассматривает познавательный статус теорем даже выше, чем задач. Античность созерцает. Декарт же вычисляет”².

В науке происходит отход от принятия и исследования метафизических предпосылок в качестве основания научного исследования и отношение к природе и человеку как ее части становится инструментально-техническим. Начинает господствовать механистическая картина мира, которая описывает мир как совокупность неодушевленных объектов. А в силу того, что наука начинает занимать лидирующее положение в культуре, то данное отношение переносится и на исследование объектов, которые имеют совершенно иную природу, чем физическая материя. Новая модель рациональности вынуждена даже человека рассматривать прежде всего “как природное тело среди других природных тел – и по этому пути идет натуралистическая этика, психология и социология”³.

Таким образом, главной особенностью классической науки является приобретение самостоятельного статуса и установка на сознательный разрыв со всеми иными формами и способами постижения бытия. Данная ценностная установка была безусловным прогрессом в конкретном познании мира. Она исходила из предпосылки, что все иные формы духовного освоения бытия, будь то миф, религия, искусство или философия, являлись лишь историческими этапами и со становлением классической науки должны быть раньше или позже отброшены.

Все перечисленные признаки классического идеала научности в явном виде противостоят схоластической традиции, но поскольку, как мы отмечали она была общей и для научного знания и для философии и для религии, то новый идеал с самого начала приобретает широкое социокультурное значение, выводящее его за рамки только науки. Освобождение стиля и методов научного исследования от религиозных и схоластических установок,

¹ Катасонов В.Н. Форма и формула (античная и картезианская геометрия) //Исторические типы рациональности. Том 2. М. 1996. С.62.

² Там же. С. 73.

³ Швырев В.С. Рациональность в спектре ее возможностей //Исторические типы рациональности. Том 1. М. 1995. С.24.

безусловно, косвенно, является и началом противопоставления науки и религии, науки и философии, как противоположных форм духовного освоения бытия человеком. Эмпирический стиль мышления, которым проникнута наука Нового времени – это не просто характеристика внутринаучных изменений, но принципиальное изменение общекультурной шкалы ценности.

Религия как доминанта предшествующей культуры рассматривала мир как творение божественного разума, что определяло его целостное восприятие. В иерархичном устройстве мира было место всем и человек занимал в этой картине мира свое особое положение. Несмотря на весь спектр предрассудков, сопровождающих религиозное мышление, оно было сориентировано на общечеловеческие, гуманистические ценности. Наука выступив против предрассудков религиозного сознания, против схоластического типа мышления, “как антитеза всем коренным порокам и недостаткам социальной действительности”¹ вынуждает всю систему общечеловеческой культуры совершить следующий шаг в своем развитии. Установка на истину как высшую ценность, одновременно, является и общегуманистической позицией, помогающей разоблачать пороки общества и надеяться на его рациональное устройство. Именно в этой форме, наука стоит в центре системы ценностей французского Просвещения, представители которого (за исключением, может быть только Руссо) связывают ее развитие непосредственно с общественным прогрессом, с позитивным влиянием на все стороны жизни людей, будь то мораль, право или искусство.

Однако, одновременно, внутринаучное освобождение от ценностных, прежде всего, религиозных детерминант постепенно оформляется в особую мировоззренческую позицию, которая претендует на полную общезначимость. Наука, как мы уже отмечали, противостоя религии лишь в решении познавательных задач начинает претендовать на ведущее место в культуре. Как это не парадоксально выглядит, наука пытается заменить в системе культуры лидирующее место религии, выступая для отдельного человека в виде особого общего взгляда на мир.

Такая ситуация становится особенно характерной для философов, которые усматривают в науке и научном познание новое фундаментальное основание для истинного объяснения мира. Система внутринаучных ценностных детерминант вырывается наружу становясь основой изменяющегося мировоззрения. В некоторых случаях даже способы воздействия на индивидуальное сознание не многим отличаются от религиозных. Если раньше,

¹ Юдин Э. Г. Системный подход и принцип деятельности. М. 1978. С. 68.

например, система моральных ценностей задавалась от имени абсолюта божественного свойства, то по сути для индивида ничего не изменилось, когда моральные принципы стали задаваться от имени опять же абсолюта, но рационально сконструированного. Там Бог обладал свойством сверхразумности – здесь Разум обладает свойством божественности, в смысле абсолютности и незыблемости его конструкций.

Новый идеал науки став одновременно и идеалом рационального отношения к миру, претендуя на лидирующую роль в культуре вбирает в себя и ту агрессивность, которая характерна для всех лидирующих форм сознания. Поэтому все иные способы духовного постижения бытия рассматриваются с этих позиций либо как не имеющие ничего общего с рационально-теоретическим (а значит единственно истинным) познанием, либо в качестве ложных ценностей (опять же необоснованных с позиции новой рациональности). Природа “становится для человека объектом овладения, манипулирования, а также кладовой сырья. Один из истоков такого хищнического насилия над природой следует искать в том типе рациональности, который возник именно в математически–экспериментальном естествознании нового времени”¹.

Другой проблемой, с которой столкнулась наука претендуя на лидирующую роль в культуре, выступает ее принципиальное противопоставление обыденному сознанию и индивидуальному разуму. Если религия, хотя и требовала веры в свои догматы, тем не менее обращалась к каждому индивидуальному сознанию. То наука резко противостоит последнему как феномену стоящему вне сферы ее исследования и интересов. Поэтому на уровне восприятия наука представляет собой разновидность чуда, основанного на своей принципиальной непонятности и недоступности для большинства людей. К XX веку она так преуспевает в этом, что для массы людей ее открытия воспринимаются на веру, чуть ли ни наподобие религиозного чуда. Бердяев заметил по этому поводу: "В век маловерия, в век ослабления не только старой религиозной веры, но и гуманистической веры XIX века единственной сильной верой современного цивилизованного человека остается вера в технику, в ее мощь и ее бесконечное развитие. Техника есть последняя любовь человека, и он готов изменить свой образ под влиянием предмета своей любви"².

¹ Гайденок П.П. Античный и новоевропейский типы рациональности: физика Аристотеля и механика Галилея //Исторические типы рациональности. Том 2. М. 1996. С.48

² Бердяев Н.А. Человек и машина// Вопросы философии. 1989.. № 2 С. 147-148.

Претензии науки на лидирующую роль в культуре, на единственно возможный способ познания мира не могли пройти незамеченными. Поэтому традиция критики науки всегда сопровождала ее успехи и неудачи. Причем такая критика иногда приобретала жесткий обскурантистский характер на базе полного отрицания сущностного познания научными и вообще рациональными методами. Одновременно, ряд исследователей обращали внимание на узость в трактовке рациональности лишь сквозь призму частнонаучной методологии, на неправомерность распространения внутринаучных установок в качестве общемировоззренческих ценностей.

Именно в рассматриваемый период становится ясным недостаточность претензий науки на роль некоторого единственно истинного мировоззрения, которое должно заменить все остальные. Возникает модель особой философской рациональности, которая противостоит не только внерациональным способам духовного освоения бытия, но и является альтернативой узким, научным моделям рациональности в качестве основы мировоззрения. Зарождается классическая традиция в философии (которую мы рассмотрим позже в связи с анализом проблемы источников сциентизма и антисциентизма в философии), начало которой можно связать с именами Декарта и Канта. “Эта философская рациональность выступает как критическая рефлексия, которая не строит своего идеального артикулируемого сознанием объекта, как это делает специальная наука (тезис о невозможности метафизики как науки), а осмысливает возможные исходные предпосылки взаимоотношения человека и мира, выступая в этой функции как в принципе “открытая” рациональность. При этом научная рациональность, “теоретический разум” выступают в кантианстве как одна из форм отношения человека к миру, ограниченная “конечная”, как сказал бы Гегель, форма, которая с необходимостью должна дополняться “практическим разумом”, ценностными формами сознания”¹.

Именно в эпоху Просвещения, когда наука, может быть впервые в истории человечества выступала в качестве непререкаемого лидера в культуре, возникает внутренняя оппозиция к ней, причем со стороны мыслителей стоящих на рациональных позициях. Так, например, Ж.-Ж. Руссо в своем трактате с характерным названием “Способствовало ли восстановление наук и искусств улучшению или ухудшению нравов?” закладывает традицию критики науки с общегуманистических позиций, оценивая ее вклад в некоторые

¹ Швырев В.С. Рациональность в спектре ее возможностей //Исторические типы рациональности. Том 1. М. 1995. С.24–25.

стороны жизни общества весьма негативно. В частности, он отмечал негативное влияние науки на нравственность и критиковал ее претензии, в качестве силы способствующей совершенствованию общественных отношений. Будучи противником любой формы неравенства в обществе, он утверждал, что наука лишь усугубляет такое неравенство. Для нас в данном случае интересна не критика сама по себе, которую осуществляет философ, а лишь один из приемов его аргументации, который позже становится столь типичным для антисциентистски настроенных мыслителей. Критике подвергается не столько сама наука, сколь использование обществом ее результатов.

Руссо усматривает дегуманистическую сущность науки, прежде всего в процессе разделения труда, что неизбежно приводит человека к отрыву от мира, природы, превращая постепенно целостную личность в винтик научно-технического прогресса. Для философа-просветителя, он делает парадоксальный вывод о том, что незнающий человек всегда более добродетелен и лишь разум приводит нас к необходимости творить зло, а “наши науки и искусства обязаны своим происхождением нашим порокам”¹.

Однако в целом следует признать, что критическая струя по отношению к науке была достаточно слабой, так как она не стала еще тем мощным фактором развития общества как на современном этапе. Ее позитивный вклад превалировал над негативными моментами. Поэтому наука в основном рассматривается как целиком положительное явление, которое, безусловно, должно быть вписано в систему культуры. В общекультурных мировоззренческих парадигмах Нового времени и тем более эпохи Просвещения “познание”, “истина” становятся, если не доминирующими ценностями общекультурного отношения к миру (остаются еще религиозные ценности), то, по крайней мере, одними из наиболее важных в системе мировоззренческих ориентаций человека. Понимание того, что критерии истины все более подчиняются внутринаучным установкам пока еще не столь сильно, а гуманистический вклад науки столь заметен и нагляден, что возникает оптимистическое представление о всемогущести науки в деле познания общества, человека и мира.

Лишь в период конца XIX – начала XX вв. все более осознается тот факт, что наука в целом ряде своих социокультурных последствий наука не является феноменом, который следует оценивать только положительно. Более того, жесткая установка на то, что лишь рациональные принципы лежат в основе человеческой деятельности, всего богатства ее проявлений подвергается

¹ Руссо Ж.-Ж.. Избр. соч. М., 1961. С. 153.

сомнению. Сама попытка подчинить объяснения человеческой сущности, смысла человеческого существования лишь выстроенной, чаще всего по подобию какой-то науки, модели рациональности выступает как своеобразный иррационализм, противостоящий интегральной сущности человека, которую нельзя свести только к рациональным началам. Оказывается, что внерациональные компоненты человеческого существования не менее важны для понимания его жизни и творчества, выступая необходимым фактором существования людей. “Не следует заменять хрустальный дворец мрачными подземельями бессознательного, но не нужно забывать и об иррациональных пластах бытия и человеческого бытия, чтобы не исказить знание о мире и вместо истины получить заблуждение, вместо правды – иллюзии. Тем более, что перекося в сторону рационалистического понимания мира не дал человечеству ни счастья, ни покоя”¹.

Таким образом, в современной культуре возникают две полярные социокультурные (или иначе, мировоззренческие) позиции, в основе которых лежит одинаково абсолютизированное представление о науке.

В одном случае оно выступает в виде своеобразной ценностной установки на то, что научное знание есть наивысшая культурная ценность, с которой должны соизмерять свое содержание все иные формы духовного освоения бытия.

Данную социокультурную позицию мы обозначаем как **сциентизм**. При этом следует оговориться, что исторически идеалом для сциентизма (что выражено и в этимологии данного слова) выступает не наука вообще, а, прежде всего развитые естественные и математические науки. В их лоно, как в прокрустово ложе, укладываются не только иные способы и методы получения знания, характерные, например, для гуманитарных наук, но и вообще любые достижения человеческого духа, претендующие на постижение истины.

Такой позиции противостоит **антисциентизм** – социокультурная ориентация, основанная на широкой критике науки и как социального института, и как формы постижения мира, рассматривающая ее как “демона выпущенного из бутылки”, угрожающего теперь существованию самой человеческой цивилизации. В качестве альтернативы науке, научному познанию, в некоторых случаях даже вообще рациональному взгляду на мир, выдвигаются различного рода вненаучные или внерациональные (иррациональные) способы постижения бытия. Наука объявляется

¹ Мудрагей Н.С. Рациональное–иррациональное: взаимодействие и противостояние// Исторические типы рациональности. Т.1. М. 1995. С.86.

несостоятельной не только в постижении Истины с большой буквы, но и в решении проблем сущности человека, его взаимоотношений с другими людьми и миром в целом.

Явная взаимосвязь указанных ценностных ориентаций, базирующаяся на одинаковом представлении о сущности науки, переводит данную проблему в несколько иную плоскость. Оказывается, что сциентизм и антисциентизм являются своеобразными полярными сторонами особой интерпретации современной культуры. Поэтому вернее говорить о дилемме “сциентизм-антисциентизм”, которая выступает характерной чертой современной культуры.

§ 2. Сциентизм и антисциентизм как превращенные формы обыденного сознания

В системе общечеловеческой культуры можно выделить самые различные структурные уровни и образования. Некоторые из них мы относим к материальной культуре и они представляют собой конкретные материальные образования. Другие могут быть связаны с реализацией каких-то способностей человеческого сознания и относятся к сфере духа. Например, результаты познавательных устремлений человека локализуются в таких формах общественного сознания как наука или философия. Причем в некоторых случаях это может осуществиться в некой материальной форме, а может существовать в культуре в виде особого духовного (нематериального) образования. Точно также ценностно-эмоциональное восприятие мира может быть зафиксировано в виде материальных культурных образований, созданных человеком, а может быть зафиксировано как особый способ духовного освоения бытия, как некоторое, например, этическое или эстетическое переживание мира. Соответственно, в культуре вырабатываются формы общественного сознания, в которых как бы локализуются данные способы духовного переживания мира (искусство, религия, право и др.).

Однако, культура не есть некоторое фиксированное однородное образование или совокупность ее материальных образцов. Культура это еще и сама жизнь человека и общества, представляющая собой своеобразную живую систему. И поэтому как в организме любая часть последнего важна и ценна, независимо от степени ее значимости с позиции, допустим биологического функционирования, так и в человеческой культуре любое ее образование, любой ее элемент чрезвычайно важен для понимания всей системы. В частности, культуру нельзя полно исследовать без учета в ней человеческого фактора, абстрагировавшись от него, по крайней мере если мы претендуем на философское исследование данного феномена. «Культура есть характеристика человеческого общества, его людей и его истории; природа как таковая, природа без человека, лежит вне культуры и ее не знает. Как характеристика человеческого общества, культура обусловлена фундаментальным свойством этого общества – диалектическим противоречием отдельного,

индивидуального, личного – словом человека, и родового, коллективного, совокупного – словом общественного целого”¹.

Поэтому при исследовании культуры необходимо учитывать, наряду с вышеперечисленными, и еще один пласт духовных образований, который в меньшей степени фиксирован в собственной форме общественного сознания, но который как бы пронизывает всю человеческую культуру, оказывая на нее существенное влияние и преломляя через себя любой культурный феномен. Речь в данном случае идет об обыденном сознании, но не как об одной из фиксированных структур, а о той его части, которая реализуется в виде образов, представлений и настроений. Причем последние в некоторых случаях можно рассматривать как своеобразную сферу бессознательного в культуре.

Образы и настроения, которые витают в культуре отнюдь не всегда фиксируются в завершенной форме художественного произведения в искусстве или рациональной конструкции в науке. Тем не менее, они чрезвычайно важны для понимания всей человеческой культуры и человеческого сознания, так как интегрируют в себе как объективное положение дел, так и перечисленные субъективные, ценностно-эмоциональные компоненты. Более того, воспринятый на уровне обыденного сознания, образ может проникать на все уровни общественного сознания, оказывая уже обратное (вторичное) влияние на сам объект из которого этот образ возник. Образ как особое личностно-экзистенциальное образование может стать характерным для какого-то периода культуры в целом, сфокусировав в себе экзистенциальные переживания уже ни одного человека, а общества в целом.

Таким образом, на сознание (как в его личностном плане, так и на общественное сознание в целом) оказывают влияние не только объективные факторы, но и различного рода субъективные моменты, связанные с переживанием мира, самого себя, взаимоотношений с другими людьми. Личностный смысл, такие экзистенциальные моменты человеческой личности как чувства страха, тревоги, надежды, сомнения, неудовлетворенности и т.д., не менее, а может быть даже и более, важны как для отдельного человека, так и в своей обобщенной форме для общества в целом. Тревогу и страх может испытывать не только отдельная личность, но и общество в целом. Обыденное сознание, если воспринимать его не в уничижительном смысле, а как реальный срез общественного сознания внутри которого мы все находимся, фокусирует в себе указанную

¹ Кнабе Г. С. Диалектика повседневности// Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. М., 1993. С. 17.

“подсознательную” (в смысле не являющимся предметом какой-то фиксированной области духовного постижения мира – науки, искусства, религии и т.д.) сферу, которая именно поэтому должна представлять особый интерес для философского исследования.

В этом смысле, по нашему мнению, дилемма сциентизма и антисциентизма представляет собой не что иное как именно интерпретацию различных образов науки на уровне обыденного сознания. Она как некий социокультурный индикатор сигнализирует обществу о тех реальных проблемах, которые связаны с развитием науки и ее последствиями для общества. Сциентистская и антисциентистская трактовки науки это и есть ее интерпретируемый образ, в зависимости от отношения к ней. Это своеобразная модель некоторых предельных ситуаций связанных с прочувствованием тенденций развития науки, могущих как способствовать развитию общества и человека, так и вести к их гибели. В них реализуются с одной стороны, все те надежды, которые связывает с наукой человек, а с другой – все те опасения, которые выступают следствием научно-технического прогресса.

Эти часто неосознаваемые человеком переживания, порождаемые наукой и техникой, влияющие на систему культурных норм и традиций, как мы уже говорили, существовали всегда, но стали действительным фактором общественного сознания тогда, когда наука из своего автономного состояния, ворвалась в жизнь каждого человека, проникла на все уровни общественного сознания. Накапливающиеся аргументы “за” и “против” словно ждали своего часа и стали актуальными, когда наука начала оказывать существенное влияние на те области общечеловеческой жизни и культуры, куда она ранее не вмешивалась. Именно в этот момент, который можно датировать 30-40 гг. нашего столетия “в общественном сознании складывается определенный образ науки, специфическое восприятие ее структуры, связи ее компонентов, своеобразная интерпретация функций, задач и смысла науки, последствий ее прогресса”¹.

Основой для возникновения и широкого распространения указанной дилеммы выступают сложные и противоречивые процессы, которые происходят как внутри самой науки, так и на уровне общества в целом, все в большей степени опирающегося на результаты научно-технического прогресса.

Изменения внутри науки (смена ее классического идеала) и изменения ее места в современной культуре приводят к возникновению ее совершенно иного образа. Анализируя его мы как

¹ Огурцов А. П. Образы науки в буржуазном общественном сознании// Философия и наука М.,1972. С. 348

бы рассматриваем науку со стороны, как особый элемент культуры. “Это нужно как раз ей – для самопознания. Ибо наука ныне доказала, что сама себя она, исходя только из своих, строго научных критериев и предпосылок, понять не может”¹. Наука не развивается в некоем внекультурном вакууме, она зависит от всей системы общекультурных ценностей и традиций. Поэтому исследуя процесс изменения образа науки в человеческом сознании, мы тем самым можем уточнить и изменения в ее внутренней системе ценностей, которые невозможно заметить, находясь в рамках самой научной парадигмы. Образ науки, хотя и представляет собой некоторое искажение ее с позиции внутринаучной оценки, тем не менее несет нам информацию об изменении ее “культурного статуса”, что позволяет человечеству корректировать практическое отношение к ней. Не говоря уже о том, что полностью очищенное исследование науки, вне культуры может значительно исказить ее понимание, заменив его на псевдорационалистическую конструкцию разума. Ведь даже выполняя свою познавательную функцию, то есть принося человечеству знания, наука не вправе претендовать на то, что это единственно возможный путь их приращения. “Наука окружена и отягощена многими вненаучными компонентами: реальность – вненаучна; естественный язык, которым оперирует наука, далек от искусственного языка науки; аксиомы и постулаты, “самоочевидные” недоказанные утверждения, которые есть в каждой науке, образуют донаучный слой науки”². Кроме того, исследование образа науки и его восприятия общественным сознанием позволяет через выявление причин данного восприятия, более глубоко понять социокультурные процессы, происходящие в обществе, как бы зафиксировать конкретную стадию развития общечеловеческой культуры, изменения систем ценностей и приоритетов в ней.

Долгое время, прежде всего в рамках классического идеала научности, познавательная деятельность рассматривалась как особый общекультурный феномен, целью которого являлась установка на поиск истины, причем в неявном виде подразумевалось, что эта истина может быть познанной окончательно. Господствующий в общественном сознании образ науки характеризовался ее пониманием как пусть и особой, но части общечеловеческой культуры. Наука не отрывалась от других элементов культуры занимая в ней собственную нишу (поиск истины). Соответственно, те общегуманистические принципы, которые господствовали в культуре, распространялись и на научное познание. Наука не рассматривалась, как жестко ограниченная собственной предметной

¹ Гачев Г.Д. Наука и национальные культуры. Ростов-на-Дону. 1992. С.9.

² Там же.

областью и господствовало представление о науке в целом, о научном познании мира и человека в целом. Это была фактически философская позиция базирующаяся на оптимистической вере в силу рационально-теоретического постижения мира. Поэтому, с одной стороны, научные изыскания были близки к натурфилософской исследовательской парадигме как поиска основополагающих, фундаментальных закономерностей бытия, а с другой – отражало факт пока еще не столь значительной дифференциации наук.

Философия здесь еще не вступает в глобальное противоречие с наукой. Познание мира осуществляется единым фронтом и наука воспринимается как один из путей познания. Поэтому даже математика как эталон науки, хотя и базируется на установках связанных со значительным отвлечением от субъекта, формирующая знание в наиболее чистом виде, не рассматривается как полностью противостоящая философии. Напротив, философию пытаются моделировать по этому математическому образцу. Хотя именно здесь закладывается традиция негативного отношения ученых к спекулятивным конструкциям, которым отводится лишь роль некой предварительной, на уровне гипотез, ступени научного познания¹. Постепенно формируется внутринаучная установка на то, что создаваемая теория не нуждается ни в субъекте, ни в описании путей достижения научного результата, важен лишь результат.

Начиная с постклассического идеала понятие науки, научного познания в целом становится не столь однородным, чему способствует и дифференциация наук. С этого момента собственно говоря нет науки как таковой, а есть совокупность совершенно различных наук, которые очень трудно привести к общему знаменателю. Поэтому если науку вообще (в ее классическом варианте) можно было относить к культуре, то разнородные научные дисциплины в общекультурную парадигму уже не вписывались. В науках начинает господствовать принцип относительности, который выступает не только как внутринаучное явление, но носит более широкое мировоззренческое значение. Одновременно, благодаря росту значения гипотезы как средства построения теории в определенном смысле возрастает роль субъекта научного творчества и создаваемые концепции носят личностный характер.

Образно говоря, в классический период для того чтобы открыть законы механики человек (и вовсе необязательно Ньютон) должен был лечь под дерево и ждать падения пресловутого яблока. Затем этот факт обобщался, насколько это возможно математизировался и фиксировался как научная теория. В современной науке, конкретный человек должен был разработать несколько математических моделей

¹ См.: Огурцов А. П. Указ. соч. С. 353

падения яблока, а уж затем сам (или некто иной) лечь под дерево с целью подтверждения истинности какой-то из созданных моделей. Поэтому сам подход к созданию предварительных моделей в виде гипотез становится основным в приращении нового знания. А это, в свою очередь, неожиданно для ранее принятого идеала, сопровождается отказом представителей современной науки от жесткого проведения критериев логической (или математической) строгости. Оказывается, что ориентация на дедуктивно-аксиоматическое построение научной теории резко сужает эвристичность решения проблем. Ученый жертвует такой строгостью ради эвристичности, более того, он готов не замечать противоречий, которые заведомо содержатся в менее строгой с логической точки зрения, теории¹.

Перечисленные изменения внутри самой науки уже сами по себе влияют на изменение ее образа в общественном сознании. Становится ясным факт относительности идеалов научности. Наука в перестает восприниматься как нечто единое, имеющее общую цель с другими способами духовного постижения мира. А соединение науки с техникой и ее ориентация на практическое овладение миром включает в этот образ мысль о том, что наука вообще лежит за пределами культуры.

Духовная культура постигает мир, интегрируется в него, а наука вмещаясь в природу, во взаимоотношения людей, напротив, направлена на его конечное овладение и изменение, угрожая в некоторых случаях его существованию. Этот фактор в восприятии образа науки усиливается своеобразной агрессивностью науки и ей экспансией во все сферы жизни общества и отдельного человека, что позволяет некоторым исследователям обозначать это как своеобразный научный империализм (Тугендхат). Выйдя за рамки традиционной культуры, ориентируясь прежде всего на внутринаучные критерии и прагматические запросы общества наука отказывается от внешних для нее гуманистических компонентов ориентации тем самым закрепляя представление о собственной внекультурной или даже антикультурной сущности.

Это представление закрепляется в процессе институализации науки. Раньше наука вписывалась в парадигму любой иной творческой деятельности и ее центральным звеном был человек, индивид. Научное творчество носило глубоко индивидуальный характер и в некоторых случаях не отделялось, например, от

¹ Одним из первых кто был вынужден пожертвовать идеалом строгости для построения неевклидовой геометрии был Лобачевский, хотя он и являлся сторонником логической строгости науки. М. Планк также "не замечал" некорректность своей теории вводя постоянную h , в связи с исследованием черного излучения. См.: Чудинов Э.М. Проблема рациональности науки и строительные леса научной теории// Природа научного открытия. М., 1986. С. 120-123.

художественного творчества. В современный период, необходимость решения конкретных практических задач потребовало создания особых искусственных условий для реализации научного творчества. Выбор предмета исследования, вообще интересов ученого стал в гораздо большей степени детерминироваться общественными запросами, чем его внутренними индивидуальными устремлениями. Вместо гения-одиночки – институт, вместо личных озарений – кропотливая работа группы людей, вместо часто случайной тематики – целенаправленное исследование и т.д.

Трансформация специфики научного творчества в условиях достаточно большого коллектива невозможна без совершенно иного характера научного труда, в котором важным становится не только непосредственно творческий процесс, но и организация его как таковая, обеспечение работы данного коллектива, что требует распределения функций. Коллектив гениев вряд ли совершит открытие в современной науке. Для этого понадобятся и организаторы и люди, выполняющие вспомогательные функции. Более того, сама научная задача может быть расчленена на отдельные компоненты, исполнитель которых может в некоторых случаях не знать об общем плане и цели научного исследования.

Это приводит к изменению связи между личностью ученого и использованием результатов его открытий. Ученый как бы удаляется от практической реализации научных открытий, в меньшей степени чувствует ответственность за их использование. Для общества же, в свою очередь, становится важным не столько сам ученый как личность или процесс совершения открытий, сколько полученный результат. Естественные науки, выполняя часто определенный социальный заказ, переходят к коллективным (оперативным) формам познания в рамках научно-исследовательского института. Ученый здесь "становится лишь исполнителем определенной функции внутри какой-либо фирмы или организации"¹. Все вышесказанное придает науке с одной стороны, новый импульс для все более стремительного развития, а с другой, как бы удаляет ее от системы традиционных ценностей и способов постижения действительности.

Наиболее ярко это проявляется в удалении современной науки не только от ее классического идеала, но и от ее традиционного образа в общественном сознании, в котором до определенного момента гуманитарное знание рассматривалось частью научного познания. В отличие от нового идеала науки, гуманитарное познание ориентируется на традиционные ценности и традиционные принципы их освоения, и посягательство на данные формы познания рассматривается, чуть ли не как сознательное разрушение культуры.

¹ Огурцов. А. П. Указ. Соч. С. 341.

Среди лиц гуманитарных профессий всегда остается большой процент лиц свободного труда, преподающих в университетах, и как бы побочно занимающихся научным творчеством. Поэтому в гуманитарной сфере деятельности на уровне сознания важное место по-прежнему занимает общегуманитарная позиция, творческая деятельность как таковая, часто безотносительно к ее результату. Представители естественных наук и гуманитарии живут как бы в разных социальных институтах, с разными ценностными ориентирами, мотивами и ожиданиями. "Мне кажется, что духовный мир западной интеллигенции все яростнее поляризуется, все яростнее раскалывается на две противоположные части... На одном полюсе – **художественная интеллигенция**, которая, случайно, пользуясь тем, что никто этого вовремя не заметил, стала называть себя просто интеллигенцией, как будто никакой другой интеллигенции вообще не существует... на другом **ученые**... Их разделяет стена непонимания, а иногда... даже антипатии и вражды... У обеих групп странное, извращенное представление друг о друге"¹.

Дилемма "сциентизм-антисциентизм" в современной культуре как раз и отражает описываемую нами ситуацию не изнутри науки, а с позиции личностного восприятия данного этапа развития культуры, с ее новыми, возникшими стереотипами в трактовке науки, и ее места в обществе. Общекультурный характер данной дилеммы отражается в том, что она пронизывает все уровни общества, от переживаний ее обыденным сознанием (когда наука воспринимается либо, как демон, выпущенный из бутылки, угрожающий самой сущности человеческого существования, либо, напротив, как сила несущая прогресс и процветание цивилизации), до теоретических рефлексий в науке и философии.

Данная дилемма является идеальной конструкцией в том смысле, что в ней могут вовсе не затрагиваться проблемы науки как таковой, взаимоотношения естественных и гуманитарных наук, науки и философии, их места в системе культуры. Это как бы вторичный (идеальный) пласт реальности, который может реализовываться в виде неясных переживаний или концептуальных схем, основой которых выступает не наука сама по себе, а ее образ запечатленный на данном уровне развития общественного сознания. Однако исследование причин и мотивов появления данных образов в культуре помогает нам более глубоко понять не только сами объекты лежащие в их основе, но, что является для философии может быть более важной задачей, выявить особенности функционирования всей системы культуры как единого целого. Поскольку данная дилемма

¹ Сноу Ч.-П. Две культуры и научная революция// Портреты и размышления. М., 1985. С. 197.

явно присутствует в культуре можно было бы сказать, что культура сигнализирует нам о тенденциях и проблемах, которые развиваются внутри нее. Такого рода феномены (и не только связанные с оценкой науки) всегда присутствуют в культуре. Их часто трудно обозначить или определить и на уровне общественного сознания они обозначаются, например, как настроение общества, дух нации и т. д. Однако никто не может отрицать, что они существуют и оказывают значительно влияние сознание людей, формируя их жизненные, мировоззренческие позиции. Без их исследования понять человеческую культуру просто невозможно. Кроме того, идеальный характер и информационная фиксация позволяют широко проникать им на все уровни общественного сознания и закрепляться там в виде системы ценностных стереотипов, которые уже вторично (так как это своеобразные идеологии, а не реальность) влияют на сознание человека.

Дилемма сциентизма и антисциентизма как такого рода идеализированная конструкция заостряет наше внимание на каких-то сторонах развития науки, изменения ее места в культуре, в некоторых случаях как бы предупреждая человека и человечество в целом о возможных, в том числе и негативных вариантах реализации ее интенций. Поэтому анализ данных феноменов необходим, чрезвычайно важен, как для понимания самой науки, так и тех процессов, которые происходят в культуре и в сознании человека, на конкретно-историческом этапе ее развития. Такой анализ должен носить широкий философско-культурологический характер, представляя собой комплексный подход к возникшей в культуре ситуации, с использованием как собственно философской методологии, так результатов исследований по этому поводу психологов, обществоведов, культурологов.

Дилемма “сциентизм-антисциентизм”, таким образом, отражает определенную ситуацию в культуре, связанную с интерпретацией роли науки в обществе. Ее существование само по себе отражает факт тенденции на усиление роли обыденного (или массового) сознания в современной культуре, когда обыденные представления заполняют собой все культурное пространство. Само это пространство теряет свою разнородность и образы обыденного сознания равномерно заполняют его. А особенностью индивидуального сознания является то, что оно “отражает объективную реальность не только посредством общезначимых понятий и категорий, но и более непосредственно: через личностно-экзистенциальные образования (личностные смыслы), в том числе и неосознаваемые, смутно переживаемые состояния, такие как чувство

сомнения, тревоги, напряженности, неудовлетворенности и т. д.”¹. Человек неосознанно, на уровне экзистенциальных переживаний оценивает те изменения, которые происходят в культуре. Эти оценки не всегда удается вербализировать, и они могут выступать действительно в виде чувства боязни или опасности, например, перед лицом научно-технического прогресса. В тоже время, чувства человека могут значительно опередить рефлексивные размышления, представить реальную ситуацию в более яркой, символической форме. Более того, в плане воздействия на индивидуальное сознание человека, такого рода экзистенциальные интерпретации являются еще и более действенными, носящими “повелительный характер”.

В обществе, вообще в коллективе, такого рода предчувствия могут быть характерными не только для отдельного человека, но и выражать общее настроение, когда совокупность индивидуальных чувств соединяется в общественном сознании в общее ощущение, в некое коллективное чувство. В этом случае, идеальные ценностные установки становятся выражением позиции общества, культуры и тогда все перечисленные выше личностно-экзистенциальные переживания человека (сомнение, страх, тревога и т. д.) как бы выходят из индивида становясь достоянием каждого и проникая на все уровни сознания, будь то наука или искусство, религия или философия. Происходит социально-психологическое закрепление данных настроений в виде особых систем ценностей, которые люди уже впитывают как достояние данной культуры. И тогда они становятся мощнейшим фактором развития всей культуры, влияя на изменения ее основных тенденций. Сфера обыденного сознания, базирующаяся на системе обыденного знания характеризуется чрезвычайной устойчивостью и многообразием включаемых в него компонентов. Эти знания, “представляя собой обобщение периодичных, массовых явлений и процессов... составляют основу практической жизненной позиции – отношение человека к миру (выбор ценностей, целеполагание и т.п.). Позволяя таким образом организовывать повседневную человеческую деятельность, обыденные знания фундаментальны для человека как природно-личностного существа”².

Дилемма “сциентизм–антисциентизм” стоит в центре современной культуры именно как продукт обыденного сознания. В ее центре – образ науки (то есть те стереотипы обыденного сознания, которые сложились в обществе) проявляющийся прежде всего как особого рода сила, будь то сила Франкенштейна или Прометея.

¹ Моторина Л.Е.. Диалектика общественного и индивидуального сознания и развитие личности// Философские науки. 1989. №3. С. 101.

² Ильин В.В. Мир человека// Ильин В.В., Панарин А.С., Бадковский Д.В. Политическая антропология. М. 1995. С. 59.

Успехи научно-технического прогресса порождают, с одной стороны, возникновение своеобразной веры в данный образ, как в силу, способную привести человечество к процветанию. И, напротив, с другой – страх человека перед научно-техническим прогрессом, который заставляет усматривать в науке и технике силу, угрожающую существованию всей человеческой цивилизации.

Образ науки (а не только ее реальная сущность) интересен тем, что представляет собой особую устойчивую структуру общественного сознания. Исследуя его мы можем получить представление о науке сквозь призму индивидуального и коллективного восприятия. Это позволяет уловить те тенденции в развитии науки и техники, которые при анализе их с чисто научной позиции отходят на второй план, тогда как для общества и человека этот второй план оказывается не менее значимым.

Каждый из людей, кроме своих профессиональных занятий, образующих особую сферу жизнедеятельности, существует одновременно в системе обыденных представлений, которые имеются в данном обществе, в данной культуре. Впитав культурные стереотипы, через воспитание, традиции, средства коммуникации, человек в некоторых случаях осознанно, в некоторых нет, репродуцирует их в своей профессиональной деятельности. То же самое происходит и с наукой. Однако, кроме того, в силу ее особой значимости в современном мире, образ науки влияет и на всю систему ценностных ориентаций в современной культуре. Закрепленные в обыденном сознании культурные стереотипы как бы проходят сквозь призму теоретико-философской рефлексии. Это придает образам науки “детальную разработку, глубину и видимость связи с научно установленными фактами... Наложение теоретических образов на обыденные представления естественно ведет к размыванию границ образов, но может объяснить также и процесс вхождения в неявной форме в теоретическое сознание элементов массового сознания. Следовательно, образы науки – многослойные образования: наряду с теоретическими постулатами в них ассимилированы наглядные представления здравого смысла и тот социально-культурный фон, на котором формируется наука”¹.

Таким образом, в центре дилеммы “сциентизм–антисциентизм” находится не наука как таковая, а ее интерпретация на уровне обыденного сознания в данный конкретно-исторический период, которая в виде фиксированного образа закрепляется в культуре. Сциентизм и антисциентизм это своеобразные формы “превращенного” обыденного сознания, те противоположные стереотипы в оценке науки, научной деятельности, ее места в

¹ Солонин Ю. Н. Наука как предмет философского анализа. Л., 1988 С. 37-38

культуре, которые хотя генетически и принадлежат сфере обыденного сознания, далеко выходят за его рамки, выступая как особые ценностные ориентации пронизывающие всю современную культуру. Это своеобразная “подсознательная” (в смысле не явно фиксируемая) реакция на резко возрастающее значение науки в современном обществе. Такая “подсознательность” проявляется в том, что сциентизм и антисциентизм становятся не просто некими феноменами современной культуры, так или иначе обсуждающими науку, но выступают как более широкие мировоззренческие образования опирающиеся на собственное представление о рациональности, пониманию которой человеческий дух должен либо слепо следовать, либо, напротив, всячески противопоставлять ей внерациональные способы духовного постижения бытия. Оценка самой науки здесь как бы отступает на второй план, выполнив свою стимулирующую функцию.

Соответственно, **сциентизм** возникнув как ценностная установка, в центре которой находится наука и техника в виде абсолютно “положительного” образа, реализуется затем как более широкая социокультурная ориентация основанная на абсолютизации рационального познания с одновременным принижением иных форм духовного освоения бытия. Генетическая связь с наукой здесь проявляется лишь на уровне философско-теоретической рефлексии, когда сама модель рациональности и ее критериев выбирается из группы лидирующих наук, как правило математики, логики или физики. На других уровнях культуры это может выглядеть как некая сверхоптимистическая ориентация на научно-технический прогресс.

Антисциентизм возникнув на базе негативной интерпретации науки, расширяет этот ее образ также до особой социокультурной ориентации, которая связана с абсолютизацией внерациональных форм постижения мира. На уровне философско-теоретической рефлексии это выглядит как установка на то, что духовное постижение бытия, сущности человека недостижимо на пути рационального познания, которое является слишком грубой и ограниченной формой духовного освоения мира, стирающая его противоречивость и многообразие, нивелирующая роль человека как особого экзистенциально-индивидуального бытия. Наука как объект критики здесь также может как бы отойти на второй план, уступив место своеобразному экзистенциально -пессимистическому настроению в оценке перспектив развития общества и культуры, избравших путь технологической эволюции.

Феномен дилеммы сциентизма и антисциентизма связан с тем, что даже те философы, ученые, методологи, которые занимаются исследованием действительной сущности науки, тем, чем она реально является, неизбежно испытывают на себе, в своих

рассуждениях и теоретических конструкциях влияние данных социокультурных ориентаций. Любой человек включен в культуру, воспитывается на ее традициях и стереотипах, впитывая в себя дух культуры на конкретном этапе ее развития. А современное состояние культуры таково, что каким бы не было отношение к научной деятельности, к науке в целом, оно – это отношение – не может быть безразличным. Слишком мощно наука ворвалась в человеческую культуру, слишком активно она претендует на лидирующую роль, слишком огромное влияние она оказывает на все сферы жизнедеятельности людей, чтобы ее можно было игнорировать как в теоретических рефлексиях, так и в иных сферах духовного освоения мира, а уж тем более в обыденной жизни людей.

Именно этим определяется чрезвычайное богатство и вариативность проявлений сциентизма и антисциентизма в современной культуре, от обыденного сознания, до сферы науки и философии.

Лидирующее положение науки, успехи научно-технического прогресса порождает возникновение особой сциентистской мировоззренческой ориентации, которая реализуется в целом ряде **техницистских и технократических футурологических и социальных моделей общественного развития**. Эти модели основаны на экстраполяции сегодняшнего состояния науки, распространения ее достижений в обществе и влияния на темпы развития цивилизации. В них отражается лишь одна сторона в оценке научно-технического прогресса, когда все негативные стороны связанные с ним оцениваются либо как случайные, либо как зависящие не от самой науки, а от практики использования ее результатов обществом. Поэтому данные модели социального развития, хотя и несут в себе элементы реальной оценки перспектив развития самой науки и ее места в обществе, представляют собой фактически особую ценностную установку, которая реализуется в современных развитых государствах в виде самостоятельной идеологической позиции, в центре которой находится абсолютизированный образ науки и техники. Не случайно носителями таких техницистски-прагматических установок являются прежде всего представители правящей и управленческой элиты и она модифицируется в общественном сознании как общегосударственная позиция. Будучи частью официальной идеологии развитых государств, данная мировоззренческая установка широко ретранслируется современными средствами массовой информации на все уровни общественного сознания, навязывая индивиду мировоззренческие стереотипы, в центре которых стоит убеждение

во всеилии научно-технического прогресса, в то, что наука способна решить любые проблемы стоящие перед человечеством.

Сверхоптимизм в отношении социальной роли науки, позволяющий отождествлять прогресс общества с научно-техническим прогрессом, основан на общефилософском представлении о том, что в результате эволюции человеческого общества наука реализуется как единственно верная форма рационального отношения к миру, своеобразный общерациональный эталон для решения любых проблем общества и человека. Предполагается, что можно перестроить общество на чисто научных (читай объективных) принципах, путем подведения его под некую рационально сконструированную модель, в которой опора на общегуманистические традиции и нормы в качестве некоего культурного стабилизирующего фактора станет просто ненужной.

Собственно говоря, считают представители данной ориентации, именно нерациональная, донаучная стадия развития общества и реализовала такую его структуру, в которой важную роль выполняют внерациональные компоненты (вера, мораль и др.). Технократические принципы, которые должны стать основой построения рационально функционирующего общества не требуют никаких внерациональных дополнительных компонентов, так как опираются на “объективные законы”, по которым оно развивается. К такого рода концепциям, базирующимся на абсолютизации принципов технологического детерминизма можно отнести такие известные и популярные концепции как, например, “постиндустриальное общество” Д. Белла, “технотронное общество” З. Бжезинского, “супериндустриальное общество” О. Тофлера, “планетарная цивилизация” Дж. Макхейла и др.

Иногда, сциентизм связан с абсолютизацией роли какой-то конкретной науки. Источником этого может стать профессиональная увлеченность конкретнаучной проблематикой. Более того, данная ситуация во многом неизбежна для ученого, занимающегося решением конкретных, предметных проблем. Это мощный фактор познавательной деятельности, без которого ученый вряд ли смог бы плодотворно работать, а наука развиваться. Однако, при этом часто происходит распространение локальной картины мира (связанной с предметной областью той или иной науки) для объяснения более широкого круга проблем, выходящего за рамки научного исследования¹. Причем в истории науки это чаще происходит с последователями того или иного крупного учения, когда разработанная классическая схема объяснений относительно

¹ Более подробно о процессе “сциентизации картины мира” см.: Алексеев П.В.. Естественнаучный материализм и материалистическая диалектика. М., 1981.

узкого круга явлений экстраполируется на объекты, выходящие за его рамки и тогда появляются концепции типа социал-дарвинизма, неофрейдизма, с которыми вряд ли согласились бы сами Дарвин или Фрейд.

В качестве конкретных моделей для сциентистских ориентаций могут выступать не только отдельные науки, но и целые отрасли знаний, на которые возлагаются излишние надежды при решении всех проблем современной цивилизации. Это, например, “космический” вариант решения земных проблем, когда предлагается как бы заново создать свободное от земных пороков общество путем массового переселения части людей на другие планеты и формирования там замкнутых “коллективов-поселений”. По проекту Дж. О. Нейла возможен вывод серии космических станций в Космос, на каждой из которых сможет проживать до 10 тыс. человек. Построить такую станцию возможно за 10-15 лет при небольших затратах, относительно, например, затрат на проведение войн типа той, которую вели американцы во Вьетнаме. В дальнейшем возможно создание целой сети связанных станций, которые могут вместить до 10 млрд. человек, что позволит решить некоторые социальные проблемы на Земле¹. Рассыпанные в Космосе такие “островки – поселения”, относительно независимые друг от друга, но связанные общностью происхождения и культуры, должны снять, по мнению ученых, целый ряд социальных проблем за счет научной регуляции всех сторон жизни общества. Однако, по мнению специалистов, строительство подобных станций займет не менее 250 лет, а освоение космоса в масштабах Солнечной системы не менее 2500 лет, а сходные с земными социальные проблемы возникнут гораздо быстрее².

Иногда предлагаются варианты решения социальных проблем, основанные на современных достижениях генетики, которая должна обеспечить контроль над рождаемостью, а значит обеспечить максимальное соотношение количества людей и ресурсов Земли. Большие надежды возлагаются на те огромные изменения, которые происходят в обществе в области коммуникации с появлением компьютерной техники, которая позволит за счет ускорения передачи и обработки информации о всех сторонах жизни общества, связать его в особый единый организм, свободный от случайных отклонений, мешающих нормальному пути развития технологической цивилизации.

¹ См. Более подробно: Урсул А.Д., Школенко Ю.А. Человек, общество, космос// Философские вопросы современного естествознания. М. ,1981. С. 205.

² См.: Шкловский И. С. О возможной уникальности разумной жизни во Вселенной// Астрономия. Методология. Мировоззрение. М. 1979. С. 261-265.

В технократической модели общества проблема власти модифицируется как всего лишь управление более сложной социальной системой, которое базируется на разработанных принципах общих для любого управления. Поэтому проблема реализации рациональных принципов управления обществом (власть) должна быть передана ученым, а не политикам, которые руководствуются как раз прежде всего нерациональными соображениями, главным из которых всегда остается принцип удержания власти любой ценой. Наука здесь выступает как наивысшая ценность и связующее звено системы “наука–производство–человек”, которая и представляет собой современное государство. Человеку в такой социальной системе отводится определенная функция, реализуя которую, он будет жить счастливо сам и обеспечивать нормальное развитие социального организма в целом. Наука и техника, создав в конечном счете изобилие материальных ценностей, приведут эволюционным путем к справедливому обществу. Тот момент, что человек реализуя себя в такой общественной модели лишь как некая функция, отчуждается от своей сущности, личностных характеристик растворяясь в системе, рассматривается исследователями сциентистского толка как огромное благо и высшее достижение современной цивилизации, так как именно это может обеспечить спокойное, эволюционное развитие общества без революций и других катаклизмов, через постоянное улучшение жизненного уровня отдельного человека.

Данным технократическим представлениям и оценкам общественного развития противостоят антисциентистские рассуждения основанные на критике сциентизма с позиций абстрактного гуманизма. Соглашаясь с тем, что наука может обеспечить людей более или менее безбедным существованием, представители данной ориентации обращают внимание на дегуманизирующую роль науки в современной культуре. Выступая в виде одного из элементов общественной системы, выполняя узкие задачи, которые ставит перед ним общество, человек постепенно утрачивает целый ряд своих свойств как существа могущего размышлять не только над проблемой выживания, но и над своей внутренней сущностью, смыслом жизни и т. д. В современном обществе люди все более удаляются друг от друга, писал А. Швейцер, теряют свою ценность как индивидуальные личности. “Определенная часть человечества становится для нас человеческим материалом, вещами...”¹. Это оказывает разрушающее воздействие на личность человека, который все в большей степени, в противовес знаменитым предостережениям И. Канта, становится лишь

¹ Швейцер А.. Культура и этика. М.,1973. С. 45.

средством научно-технического прогресса, утрачивая свою собственную абсолютную самооценку.

Антисциентистский подход к анализу перспектив развития общества оформляется в целом ряде концепций, сущностью которых является не столько позитивное решение проблем, стоящих перед обществом в связи с неоднозначностью научно-технического прогресса, сколько демонстрация недостатков науки.

Крайним выражением подобных настроений является технофобизм, который особенно остро проявляется в 60-е гг. как пессимистический взгляд на общество, выбравшего технологический путь развития. В центре технофобистских настроений может оказаться как вся наука в целом, так и отдельные ее параметры, оказывающие негативное влияние на общество. Это наиболее пессимистическая форма антисциентизма, представители которой считают, что культурная эпоха человечества миновала и научно-технический прогресс настолько сильно воздействовал на нее, что спасти ее уже не представляется возможным. Преодолением данной ситуации могло бы быть, по их мнению, возвращение человечества к его докультурному, доэволюционному состоянию с помощью ранних форм, прежде всего восточных религий, сохранивших тесную связь с окружающей природой. Такая «ориентация сознания на Восток» сохраняет перспективы развития, в отличие от западного пути, который неизбежно ведет к гибели культуры. При анализе и решении проблем социума технофобистская позиция проявляется в своем радикальном виде, предлагая активные варианты изменения данной ситуации в культуре. Здесь критика науки осуществляется с левоэкстремистских позиций. Носителем таких взглядов выступает, прежде всего, молодежь. Сущность таких концепций весьма агрессивна по отношению к существующему обществу. Теоретически в них обосновывается необходимость радикального переворота, который должен осуществить класс «аутсайдеров» общества (Г. Маркузе). Реализацией таких умонастроений была мощная волна молодежного экстремизма, прокатившаяся по Европе в 70-е гг.

В русле умеренных форм антисциентизма можно выделить экологизм. Его представители обвиняют науку, прежде всего за усиливающийся экологический кризис и предлагают отказаться от господствующих форм опосредования взаимоотношений между человеком и природой наукой и техникой, заменив это интеллектуальным созерцанием (Т. Розак)¹. При этом игнорируется тот факт, что использование результатов науки социально

¹ См.: Горелов А.А., Курбанов Р.О., Сафаров Н.С. Экология и ценностные проблемы науки// Философские вопросы современного естествознания. М. 1981., С. 165.

обусловлено степенью развития общества и, что сегодня без развитой науки и техники сами экологические проблемы решить невозможно. Данное антисциентистское направление становится все более влиятельными в мире и его представители активно участвуют в современной политической борьбе (“партии зеленых” и пр.), во многом действительно корректируя соотношение между научно-техническим прогрессом и обществом. Близко к этому направлению по идейному содержанию располагаются концепции, которые условно можно обозначить как космофобизм, представители которого требуют свернуть космические исследования, так как поглощаемые ими как колоссальные средства, могли бы быть более эффективно использованы для решения земных проблем и спасения человеческой цивилизации.

Философским базисом этих антисциентистских концепций развития общества является установка на приоритет аксиологии, перед рациональным постижением мира, которое не может решить ни проблем общественного развития, ни тем более проблем внутренней сущности человека. В центре подобных аксиологических построений могут быть самые разнообразные системы фиксирующие в себе общечеловеческие ценности. Так, например, в персоналистской социологии Макса Шелера¹ основой выступают религиозные ценности, модифицированные в один из вариантов христианского социализма. Вариантом этих взглядов в наше время выступает идея о том, что успехи научно-технического прогресса настолько стремительны, что они воздействуют на весь механизм образования новых ценностей, не подвергая их критической обработке и соотнесения с общегуманистическими традициями. Поэтому создаваемые новые ценности как бы навязываются индивиду извне, не являясь его собственным самовыражением. Более того современное государство использует такое положение дел, сознательно формируя систему мировоззренческих ориентиров, способствующих функционированию общества именно в том варианте, в котором оно существует сегодня. Выходом из создавшейся ситуации, по мнению представителей данной ориентации, может стать создание общей гуманистической системы ценностей, основанной на глубоких традициях человеческой культуры в качестве вечных ориентиров для каждого человека. Благие пожелания и действительно справедливая во многом критика современной ситуации, оборачиваются, однако, как это часто бывает в рамках абстрактных теоретических рассуждений,

¹См. : Малинкин А. Н. Персоналистская социология Макса Шелера// Социологические исследования. 1989 № 1. С. 99-105.

конструированием очередной идеальной модели общества, реализация которой вряд ли возможна в действительности.

Таким образом, мы видим, что при анализе общества и перспектив его развития, объектом антисциентистской рефлексии является не наука как таковая, а некий ее образ существующий в современной культуре и основанный на неоднозначном характере ее последствий для человека и общества в целом. Наука находится вне пределов антисциентистской критики, которая вряд ли способна что-либо здесь изменить. Поэтому дискуссия переносится в плоскость образов и представлений, где возникает традиционная для культуры оппозиция. С одной стороны, есть враг – наука, которая может принять образ демона, выпущенного из бутылки, Франкенштейна, угрожающего людям или, по крайней мере представлять собой систему ветряных мельниц. С другой – создается некий героический образ борца с вышеперечисленными объектами, который в наиболее абстрактной форме выглядит как совокупность традиционных гуманитарных ценностей. И тогда гуманитарное знание приобретает почти человеческие характеристики. Оно испытывает и “комплекс неполноценности”, оно противостоит могучему натиску естествознания и “поднимает голову”, оно начинает что-то подозревать в естествознании¹. В данном случае мы не иронизируем против такого выражения идей и даже, чуть выше, их цитировали. Мы лишь отмечаем тот факт, что само противопоставление осуществляется не на рефлексивно-теоретическом, а на эмоционально-художественном уровне, что является как раз признаком антисциентистской позиции. Развитие культуры переосмысливается в трагических тонах, что уже само по себе является благодатной почвой для реализации данных установок в художественной форме. Поэтому не случайно, что выразителями подобных идей выступают, как правило, представители гуманитарной интеллигенции, творчество которых в большей степени связано с образно-символическим мышлением и утверждением превосходства ценностей индивидуального гуманитарного творчества над методами и способами постижения бытия науками. Именно поэтому, идеи представителей данных слоев культуры наиболее сильное влияние оказывают на обыденное сознание, прямо апеллируя к чувствам и эмоциям людей, часто на очень высоком художественном уровне. Именно с помощью антисциентистски настроенных гуманитариев в обществе закрепляется такое представление о науке, когда она вообще не относится к разряду культурных феноменов².

¹См. Гачев Г.Д. Наука и национальные культуры. Ростов-на-Дону. 1992. С.5.

² Так, например, в 1976 г. в рамках исследования ЮНЕСКО было показано, что представители 31 страны различных регионов мира на вопрос об их отношении к

Положительной стороной антисциентистской критики науки и общества, в котором она реализуется именно в этой форме, является то, что улавливаются действительные, реальные симптомы “кризиса” культуры, связавшей себя с технологическим путем развития. Культурное “столкновение” образов оказывается достаточно эффективной формой распознавания целого ряда проблем стоящих перед человечеством и связанных с его адаптацией к изменяющимся на глазах реальностям.

Объединяя научно-технический прогресс и государство в единую систему, делая последнее ответственным за негативные следствия реализации научных достижений, исследователи стоящие на антисциентистской позиции подвергают острой критике имеющиеся в обществе тенденции, которые ведут при некоторых условиях к подавлению личности в условиях урбанизированного общества. Причем замечено это было задолго до превращения науки в действительную производительную силу, на основе анализа возможных реализаций ее тенденций в системе “наука-государство”.

Начало и середина XX вв. нашего столетия сопровождалось возникновением целого ряда тоталитарных государств и одновременно, это был один из наиболее бурных периодов развития науки и ее резкого проникновения на все уровни общественного сознания. Это дало основание многим исследователям перед лицом угрозы, которую несет в себе тоталитарное общество по отношению прежде всего к свободе личности связать данные феномены в единое целое, когда наука стала ответственной и за зарождающийся тоталитаризм. Определенные основания для такого вывода действительно имеются.

Для любого тоталитарного общества характерным признаком выступает резкое снижение ценности человеческой личности, его индивидуальных свойств. Человек здесь рассматривается лишь как элемент общественной системы, функционирующий в ней по ее законам и требованиям, обеспечивая тем самым ее развитие. Индивидуальное в человеке, то, что отличает его от другого, мешает функционированию тоталитарного общества как единой социальной системы. Это порождает ситуацию, когда внутренние ценности личности, основанные на общекультурных идеалах вымываются из нее и заменяются теми ценностями и ориентирами, которые создает

понятию “культура”, включали в него самые различные виды человеческой деятельности: искусство, музыку, литературу, театр и даже наиболее почитаемые занятия людей в отдельных странах, такие как икебану в Японии, татуировку в Танзании и т. д. “Наука редко присутствовала в каком-либо из разделов; там, где это имело место, о ней говорилось в связи с археологией, антропологией, фольклористикой и историей” (см.: Шейфер Д. Путь Культуры и мир: роль культуры в будущем// КУЛЬТУРЫ. ЮНЕСКО. 1982, № 1-2. С. 21).

само государство и которые выступают как бы от имени предшествующей культуры, не являясь часто таковыми.

Такое общество, например, готово снять с человека его внутреннюю ответственность, сопряженную с оценкой и переживанием своих поступков, то, что Кант определял как моральный закон, который присутствует внутри нас. При столкновении необходимости выполнения долга перед государством и внутренней негативной оценкой способов и методов его исполнения, общество “берет на себя” упомянутую ответственность, как бы гарантируя человеку издержки расхождения его поступков с общегуманистическими традициями. В тоталитарных обществах чувство долга, каким бы странным оно не казалось и какими бы средствами не осуществлялось, признается в качестве абсолютной ценности, ради которой можно жертвовать не только собственной жизнью, но и жизнью других людей. В результате, человек становится исполнителем некой абстрактной идеи, и в случае ее расхождения с общепринятыми нормами и традициями, вину за это как бы берет на себя безличная государственная система. Наука при этом ни сама по себе, но как метод познания и овладения миром связанный с упорядочиванием действительности порождает веру в то, что подобную упорядоченность можно осуществить и в обществе за счет прежде всего отказа от ценностно-эмоциональных структур человеческого сознания. Тоталитарное государство и выступает как практическая реализация идеи тотальной упорядоченности.

Полностью обойтись без ценностно-эмоциональной сферы, однако, оказывается нельзя, хотя бы в силу того, что должны существовать носители и проводники соответствующих идей, то есть люди. Это приводит к созданию своеобразной идеологической системы в виде некой государственной мифологии, в которой осуществляется пересмотр общечеловеческих ценностей и их субординация таким образом, когда в центре всего оказываются интересы не личности, а государства как такового. Как правило в этом случае главной идеей выступает достижение целей государства любой ценой. Ортега-и-Гассет называл этот принципом “прямого действия”, когда единственным принимаемым всеми доводом является сила. “Это норма, которая отменяет все остальные нормы, все промежуточные этапы между целью и ее достижением. Это великая Хартия варварства”¹.

Человек, поглощаемый подобной общественной системой, выступает лишь в качестве функции последней, причем это относится также и к сфере духовной жизни человека. Индивидуальные восприятия человека, являющиеся частью его

¹ Ортега-и-Гассет Хосе Восстание масс// Вопросы философии 1989 №3. С. 145.

внутренней духовной жизни, отступают на второй план перед ценностями социальной группы, государства. Общепринятые ценности “духовного” потребления столь активны и столь широко распространяются и навязываются обществом, что не вкушать их с удовольствием становится просто невозможно. Человек в рамках общественного организма не только воспринимает эти новые культурные ценности, но еще и должен как бы постоянно подтверждать перед другими, что они его полностью устраивают. Он должен смеяться, если все вокруг смеются и плакать, если все вокруг плачут. “Отдельный человек живет как сознание социального бытия. В пограничном случае он ощущает радость труда без ощущения своей самости; живет коллектив, и то, что отдельному человеку казалось бы скучным, более того невыносимым, в коллективе он спокойно принимает, как бы под властью импульса. Он мыслит свое бытие только как “мы” ”¹.

Психологическая реакция людей на описанное положение дел неодинакова и также часто реализуется в рамках указанной нами дилеммы. Сциентизм в этом случае (опосредованно, так как речь не идет о науке как таковой, а о тех ценностях, которые с ее помощью создаются на уровне общественного сознания) проявляется как своеобразный социо-психологический механизм внутренней защиты человека. Чувства, переживания людей, спектр его оценочных эмоций, делающие жизнь человека невыносимой в ситуации выбора и предпочтения, как бы удаляются в периферийные области сознания и нарушение им общегуманистических норм не замечается. Человек как бы соглашается с той ситуацией, в которой он оказался и адаптируется к требованиям системы. Более того, он может почувствовать удобства, связанные с этим. В частности, это упрощает его реакции на перипетии общественной жизни, снимает с него внутреннюю ответственность за поступки. Человек действительно превращается в некую безличную функцию, что так удачно в нашем обществе стихийно обозначалось понятием “функционар”. В этом случае человек будет всячески оправдывать сложившуюся ситуацию, рассматривать ее как естественный путь эволюции рода людского, в перспективе которой стоит очищенный Разум, “не загрязненный” эмоциональными переживаниями, оценками и сомнениями, а значит срабатывающий более эффективно. Однако, интуитивно отодвинутые на периферию оценочные эмоции, дают о себе знать. Человек может ощутить ситуацию потери самого себя, свою деперсонализацию. Это часто приводит либо к спонтанным протестам-взрывам против

¹ Ясперс К. Духовная ситуация времени// Философские науки 1988, № 12 С. 108.

государства, или его части, либо против самого себя, что реализуется в акте самоубийства.

Антисциентизм на таком, также опосредованном психологическом уровне, напротив выглядит как негативная реакция людей на опасность подчинения технократическим ценностям государства и требованиям “растворения” своей личности в общих целях и установках. Это проявляется часто в неприятии навязываемых норм общежития всего современного общества, того имиджа, который складывается вокруг людей, олицетворяющих успехи общественного развития. Иногда, это проявляется как так называемое богемное поведение, основанное на выставлении собственной, индивидуальной системы ценностей как абсолютной и противостоящей общепринятым нормам. Не случайно среди носителей идей антисциентизма большое место принадлежит художественной интеллигенции. Однако, этот вариант “ухода от социума” с его проблемами, не является универсальным и доступен не всем, а лишь талантливым гениям-одиночкам, “но и этим немногим избранным он не обеспечивает совершенной защиты от страданий”¹. Внутренним стержнем такого поведения выступает не содержание опротестовываемого явления, т. е. не сама система каких-то ценностей, а чистый акт протеста, когда человек протестует в принципе против чего-угодно, в том числе и против того, что вчера было содержанием его собственного протеста.

Такого рода социально-психологическая реакция характерна, в частности, для массовых молодежных движений, в которых культивируется идея экскапизма, т. е. ухода человека от социальной активности. Проявляться она может в создании внешне независимых от обществ неформальных социальных структур, которые базируются на принципах и нормах поведения, несовпадающих во многом с общепринятыми (например, движение “хиппи”), не носят агрессивно-разрушительного характера, угрожая чаще всего индивидуальной структуре личности.

Указанная форма поведения является своеобразным внутренним социально-психологическим механизмом защиты личности от общества, на что обращал внимание еще З. Фрейд. Подсознательное недовольство культурой, обществом, интуитивное осознание тех опасностей, которые несет в себе современное техницизированное и урбанизированное государство, приводит к попыткам иллюзорного бегства от него. Эти иллюзии, могут создаваться как с помощью наркотиков, так и с помощью внешне рациональных средств, связанных прежде всего в наше время с увлечением восточными философиями, особенно их мистической и практической стороной.

¹ Фрейд З. Неудовольство в культуре// Философские науки 1989 № 1. С. 94.

Их сущность от смены этих средств не меняется. Религия, по мнению Фрейда, является классическим примером ухода человека от активной деятельности, от социума, “когда множество людей совместными усилиями пытаются обеспечить себе счастье и защиту от страданий путем иллюзорного преобразования действительности. Мы должны признать религии человечества видами такого массового безумия. Естественно, что каждый, сопричастный этому безумию, таковым себя не считает”¹.

Таким образом, перед нами не просто протест против общества и науки, который может выражаться в крайних формах и вовсе не опираться на действительное знание истинного положения дел, а некий предупреждающий знак, симптом несовершенства или болезни самого общества. Протест против науки здесь реализуется как осознание того факта, что “власть над природой не является единственным условием человеческого счастья”². Наука укрепляет власть за счет рационализации и упорядочивания мира и человеческих отношений, без того, чтобы согласовать этот процесс с самим человеком и обществом в целом. И в этом плане можно согласиться с антисциентистами, что наука помогает овладеть миром, но не понять его.

Можно было бы конечно игнорировать данную реакцию индивидуального сознания, если бы они не приняли массовый характер, что не безобидно для личности и самой культуры. Ценность индивидуальной жизни в современном мире падает так резко, что это приводит к феномену массовых самоубийств, приобретающих такие масштабы, как отмечал В. А. Энгельгардт, которых никогда не было в истории человеческой цивилизации. Это можно обозначить как “кризис идентичности” личности. “Разочарование, которое постигает людей в связи с последствиями научно-технического прогресса, прежде всего разрушает личность человека, не исключая и физического значения этого слова. Поэтому такой кризис, несмотря на свою кажущуюся эфемерной природу...особенно жесток, его значимость никак нельзя недооценивать...”³.

Подтверждением своеобразной общности дилеммы сциентизма и антисциентизма для всей современной культуры является тот факт, что она так или иначе проявлялась и в нашей стране, хотя это всячески отрицалось и данные мировоззренческие ориентации рассматривались как характеристики прежде всего буржуазного сознания. Так, например, в 50-60 гг. по стране прокатился спор между “физиками и лириками”, в основе которого лежала все та же

¹ Фрейд З. Указ. соч. С. 95.

² Там же. С. 98

³ Энгельгардт В. А. Наука, техника, гуманизм// Вопросы философии 1980 № 7. С. 92.

проблема приоритета гуманитарных или естественнонаучных ценностей. В 70-80 гг. признаком наличия подобной дилеммы стала дискуссия между представителями западного и “деревенского” направления в литературе, в среде художественной интеллигенции. Правда в условиях нашего общества данная дилемма получила еще дополнительную степень удаленности от реалий. Мы отмечали, что в основе сциентизма и антисциентизма лежит не наука как таковая, а ее образы, созданные в общественном сознании, прежде всего в обыденном сознании, которые в более рафинированном виде как бы возвращаются на уровень теоретических рефлексий по данному поводу.

В условиях социализма в нашей стране сциентизм приобрел некие новые характеристики, и образ науки, научно-технического прогресса как бы соединил в себе рациональное и иррациональное, исказив реальность до неузнаваемости. Внешне в основе теоретических идей, составлявших основу коммунистической идеологии лежали рационалистические принципы анализа природы, общества и мышления. Однако, оказалось, что определяющим в тех или иных идеологических конструкциях выступает не содержание, на которое они опираются, а сам характер оформления последнего. Можно сказать, что любая самая разработанная теоретическая концепция выступая внутри идеологии ее единственным фундаментом неизбежно превращается в догму и ссылки на ее изначальную рациональную сущность, положения дел не спасают. Как совершенно справедливо отмечает В.С. Швырев: “Печальный опыт господства в советском обществе тоталитарной официальной идеологии убеждает в том, что при известных условиях представления и идейные позиции, претендующие на рациональность, и, более того, сохраняющих внешние признаки научности и рациональности, оказываются в сущности феноменами догматически-авторитарного сознания, принципиально враждебными той свободе, критичности, “открытости” мысли, которые всегда рассматривались как атрибуты научно-рационального сознания”¹.

Все это породило в нашей стране своеобразную форму “официального псевдосциентизма” (В.С. Швырев), когда заявлялось о научно-рациональном подходе к решению всех проблем, которые стоят перед обществом и, одновременно, осуществлялось может быть самое нерациональное в мире управление последним. Может быть единственным признаком такой научности выступало то, что в основе такого подхода лежали идеальные (поэтому и легко

¹ Швырев В.С. Рациональность в спектре ее возможностей// Исторические типы рациональности. Том 1. М. 1995. С.9.

идеологизируемые) конструкции, которые становились своеобразной программой действия огромной массы людей. Такая идеология при внешней склонности к научной атрибутике, “была весьма далека от подлинного духа научности с ее критичностью и признанием авторитета реальности перед иллюзиями и мифами. Однако, она пыталась выступать от имени науки и одно это принуждало прокламировать последнюю как официальную идеологическую ценность”¹. При этом вслед за автором необходимо уточнить, что речь не идет об оценке, допустим концепции Маркса с позиции критериев ее научности. Мне кажется это по многим параметрам бесспорно. Речь о самом характере господствующей официальной идеологии.

Такой идеологический псевдосциентизм приводил, с одной стороны, к излишне оптимистической оценке того места, которое занимала наука в нашей стране. А с другой – позволял идеологически оправдывать проведение в жизнь проектов и идей, которые не были детально научно обоснованными. В результате оказывалось, что наука при социализме несет в себе только положительные компоненты, тогда как при капитализме она сопряжена с целым рядом негативных последствий. Это было своеобразным “проявлением механистически-детерминистской, фаталистической веры в то, что социализм, как таковой, уже благодаря своей сущности и вследствие присущих ему объективных закономерностей не позволяет и не позволит наряду с положительными результатами научно-технического прогресса проявиться и его отрицательным последствиям”². Справедливости ради следует отметить, что философы социалистических стран эти проблемы обсуждали, что видно уже из приведенной цитаты, но в рамках тогдашнего общества их аргументы не могли стать решающими. В частности этой проблеме уделял огромное внимание И.Т. Фролов, который, особенно в 80-е годы стал организатором целого ряда дискуссий по данной проблеме и который неоднократно обращал внимание на опасность сциентистских тенденций в обществе и объяснения их причины только порождением “прикладных наук (как будто при социализме они не развиваются)”³.

Но главная опасность псевдосциентизма заключалась в том, что создавалась по всем признакам рациональная идеологическая конструкция, сопряженная соответствующим концептуальным аппаратом, которая выступала очень эффективной формой

¹ Швырев В.С. Рациональность в спектре ее возможностей. С.9.

² Главек А. Буржуазные мировоззренческие интерпретации научно-технического прогресса// Вопросы философии. 1972, № 9, С. 37.

³ Фролов И.Т. Социально-этические и гуманистические проблемы современной науки// Диалектика в науках о природе и человеке. Человек, общество и природа в век НТР. М. 1983. С. 153. См. Также: Фролов И.Т. Человек – Наука – Гуманизм. М. 1982. С. 29.

идеологического воздействия проводя на все уровни общественного сознания вобщем-то ложные идеи, которые были не просто удалены от реальности, а значительно искажали ее и одновременно заставляли людей приспособляться к этому несуществующему миру идей. В результате как отмечает В.С. Швырев, рациональная обоснованность (конечно только по форме) становилась фундаментом их универсальной обязательности, что выступает признаком именно тоталитарного общества, что приводит такие идеологические конструкции в своем крайнем выражении “к эстетической и нравственной глухоте, вообще к подавлению живого личностного самостоятельного мировосприятия и мироотношения”¹.

В результате обществу через средства информации навязывались типично сциентистские установки, связанные с верой в принципиальную разумность государства и специалистов, которые на научной основе реализуют его цели. Любая критика извне рассматривалась как некий дилетантизм и непонимание сложности решаемых государством проблем. На самом деле такая установка выступала типичным средством идеологического обоснования технократического подхода к решению проблем, которые заведомо требовали более глубокого и комплексного анализа. Результатом этого явились реализованные или по каким-то обстоятельствам нереализованные проекты глобального вмешательства в природу, типа “поворота рек”, массового строительства плотин, непродуманного строительства и расположения атомных станций и др. Решающее слово здесь принадлежало по тем или иным обстоятельствам выбранным специалистам в данной области, и не учитывалось мнение других ученых, которые представляли не только иное мнение внутри данной науки, но и вообще другую науку. Поэтому часто технически удовлетворительно реализованные проекты, были уже изначально антигуманны, так как наносили актуальный или потенциальный вред человеку и природе.

Такой сциентистски-технократической позиции противостояла “гуманистическая” атака публицистов. И здесь, наряду с объективной критикой, связанной с комплексным анализом всей проблематики решаемой проблемы, часто проявлялись типично антисциентистские и технофобистские позиции, призывающие отказаться от технологического пути развития, вернуться к патриархальному образу жизни, к изначальным национальным и религиозным ценностям.

В наши дни, антисциентистская ориентация явно видна, когда политики, ученые и представители культуры пытаются анализ реальных проблем стоящих перед обществом подменить огульной

¹ Швырев В.С. Рациональность в спектре ее возможностей. С.10.

критикой западного пути экономического развития, который якобы реализуется как принципиально негуманный. При этом запад трактуется как нечто единообразное, не учитываются те различия, которые существуют между западными странами. Напротив, Россия трактуется как особый феномен, не подчиняющийся общим законам общественного развития. Она рассматривается как мессия, призванная спасти человечество от кризиса потери духовности и человечности, выполняя функции их хранителя. Декларируется особый не только культурный (что вполне оправданно), но и экономический путь развития России, что объективно является лишь демагогическим приемом оправдания той, прежде всего, тяжелой экономической ситуации, в которой оказалась наша страна.

Сциентистски-технократические ориентации в современном обществе как правило являлись вплоть до последнего десятилетия как бы официальной идеологической установкой развитых государств. Это не случайно и определяется общей ролью науки в современной цивилизации, с которой связывается решение большинства проблем, стоящих перед человечеством. Однако, оборотной стороной таких ценностно-мировоззренческих установок, является то, что гуманистические ценности, в центре которых стоит ценность личности как таковой, отходят на второй план. Наука и техника являясь могучим средством господства человека над природой и обеспечения его жизнедеятельности и комфорта, постепенно превращают последнего лишь в средство научно-технического прогресса.

Так, например, для решения сегодняшних проблем науки требуется много математиков. Государство отвечает на эти потребности науки созданием, как это было в нашей стране, целой сети специализированных математических школ. Но ведь реализация такой цели объективно является антигуманной. Об этом в общем плане предупреждал еще Кант, когда писал о том, что человек всегда выступает как цель и не может быть средством чего-либо. Действительно, определяют ребенка в школу его родители, которые исходят из собственных установок и нереализовавшихся комплексов. В результате, человек из которого мог бы вырасти Моцарт, становится часто посредственным математиком. Парадокс сегодняшней ситуации, что такой же антигуманный характер несет ранняя специализация в искусстве или гуманитарных науках, когда исходят не из задатков личности, а из желания реализовать некую внешнюю модель ее развития. Именно признак ранней специализации выступает как типичное проявление сциентизма в обществе.

На уровне обыденного сознания дилемма “сциентизм-антисциентизм” проявилась также, особенно в период 50-70 гг., в

появлении различного рода молодежных движений, которые либо поддерживали технократические социальные установки, либо, напротив, выступали против них. Нельзя сказать, что такого рода настроений не было в среде молодежи в иные времена, но в указанный период они приобретает иной качественный характер.

С одной стороны, это было сопряжено с послевоенным демографическим взрывом, когда возрастная структура общества стала слишком неравномерной и “необычно большая часть общества оказалась состоящей из подростков и молодежи тринадцати-девятнадцати лет. Множество обстоятельств способствовало превращению их в самостоятельную общественную, духовную и даже материальную силу”¹.

С другой стороны, оформление молодежи в единую духовную единицу происходило на фоне революции в средствах массовой коммуникации, бурного развития научно-технического прогресса в целом, что во много крат увеличило масштаб и предопределило особенности молодежных движений. Фактически в этот период в обществе состоялся культурно-демографический переворот, породивший совершенно иные установки, часто основанные на отрицании предшествующих культурных ценностей. Причем распространение этих новых ценностей благодаря техническим средствам репродуцирования было практически мгновенным и не знало никаких пространственных барьеров.

Поскольку в центре новых мировоззренческих установок так или иначе большое место занимает наука и техника в их сопряжении с государством, поведенческая ориентация в молодежной среде также поляризуется по отношению к науке и государству, которое как бы олицетворяет собой век научно-технического прогресса.

Часть молодежи ориентируется на традиционные ценности, среди которых одной из наиболее важных считается уровень образования и, следовательно, наряду с прочими, ориентация на науку. Научное образование является составной частью истеблишмента, то есть того образа, стандарта социальной адаптации, который поддерживается обществом и который не тождественен культуре как таковой. Его основными признаками выступают “жесткая государственность, послушная вписанность граждан в существующий порядок, “правильный”, определяемый школьными программами образ национальной истории и культурной традиции, официальный патриотизм и регламентируемая государством идеология, респектабельность как критерий

¹ Кнабе Г. С. Диалектика повседневности// Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. М., 1993. С. 39.

человеческой ценности, этика преуспевания и бодрой деловой энергии, умение жить, “как все, так и я” и “все нормально”¹.

На поведенческом уровне это реализуется в нормальном функционировании субъекта как части системы, что обеспечивает его собственное спокойное существование и развитие всей системы без потрясений и скачков. В таком образом сориентированной молодежной среде господствуют сциентистски-технократические установки. Именно из этой среды формируется слой управленцев–технократов во всех развитых странах мира. Постепенно, под воздействием оперативного решения прагматических задач такой тип поведения приобретает еще более жесткий характер, когда признаками нормального поведения считается презрительное отношение к гуманитарным ценностям и установка на решение всех проблем научно-техническими средствами.

Но, одновременно, в обществе возникает совершенно иная ценностно-мировоззренческая ориентация, которая стоит в оппозиции к истеблишменту. Достижение вершин последнего всегда носило элитарный характер, сопряженный с множествами трудностями его достижения для большинства людей. Мечтать мог каждый – достичь избранные. Поэтому в центре ценностных установок отрицающих принятые нормы и стандарты поведения, стоит не рафинированная, недоступная для большинства культура, а ценности самой повседневной жизни.

Каждому классическому признаку истеблишмента ставится в оппозицию образ его разрушающий. Так, принятой в обществе благопристойности, противостоит особо вызывающая манера поведения, опрятности в одежде заведомо конструируемая неопрятность, классическому внешне стабильному институту семьи и брака – свобода любви, граничащая с полной половой распущенностью и т.д. Следует, правда отметить, что общество довольно скоро адаптируется к данной ситуации, взяв под контроль альтернативные движения, причем не методами государственно-полицейского контроля, а распространения ценностей таких неформальных движений на общество в целом, создавая определенные стереотипы соответствующей жизни, как бы растворяя состояние альтернативности, когда становится трудным отличить принятое, от его отрицания.

Такая культурная оппозиция в среде молодежи приводит к возникновению достаточно оформленных массовых движений, от крайне революционных и экстремистских до “детей цветов” – хиппи, позиция которых по отношению к государству и его

¹ Кнабе Г. С. Указ.соч.С. 43.

ценностям и, соответственно, к науке и технике, обеспечивающей его функционирование, является антисциентистской.

Настойчиво подчеркиваемая нами общность дилеммы сциентизма и антисциентизма, ее общекультурный характер как признака современной цивилизации подтверждается и тем, что аналогичным путем, хотя и со своими особенностями развивались указанные тенденции и в бывшем СССР, несмотря на все идеологические барьеры, которые препятствовали распространению “чуждых нам взглядов” из других стран.

Объяснять все простым калькированием западных движений нельзя, ибо как мы уже отметили в основе анализируемых процессов лежат более глубинные явления, начиная с материальной предпосылки, связанной с изменением демографической ситуации и кончая резким изменением всей системы культурной коммуникации под воздействием научно-технического прогресса.

Сциентистские умонастроения здесь проявлялись как ориентация на технократические ценности современного общества, причем они и здесь также приобретали часто вид несколько отличный от западного. Общим выступало то, что они в более явной форме базировались на идеологических ценностях государства. На базе таким образом настроенной молодежи, в которую входили и представители партийных кланов создавалась своеобразная советская элита, в которую, как и в любую элиту трудно было проникнуть обычному человеку. Из нее в будущем выдвигались партийные и хозяйственные функционеры. Создавался особый, советский истеблишмент, который на самом деле был очень далек от национальных традиций и ценностей. Это опять таки во многих случаях была псевдоэлита, так как несмотря на внешнюю приверженность к технократическим ценностям, то есть к ценностям данного государства, в ее основе могла вполне лежать принципиальная некультурность (или псевдокультурность как чисто внешнее ее проявление), презрение к той же науке и образованию, что конечно в явном виде никогда не высказывалось. Это была форма адаптации к обществу, выражением которого стало понятие “функционар”, которое очень точно отразило суть советского истеблишмента. Функционировать означало для большинства субъектов данного процесса строить свое поведение в обществе, таким образом, чтобы на уровне сознания других людей быть воспринятым как личность, которая забыв о личных и индивидуальных, семейных и др. интересах, подчиняет всю свою жизнь служению государству и ради достижения целей построения будущего общества может почти безгранично использовать жизнь других людей, в качестве материала для построения указанного будущего общества. Этим обеспечивается собственная жизнь

функционера и соответствующее функционирование общественной системы в целом.

Понятно, что на индивидуальном уровне, особенно в начале данного процесса существовали люди, которые действительно верили в намечаемые цели и строили свою жизнь по теоретическим принципам, декларируемым государством. Но с развитием общества и необходимостью решения конкретных прагматических задач, все эти ценностные установки превратились лишь в принципы, которые необходимо было соблюдать лишь на уровне их восприятия другими людьми, на уровне формы. Любопытно, что данный истеблишмент требовал определенной унификации даже в одежде и повседневном поведении (впрочем это характерно и для других стран) и мы еще помним как могли безошибочно отличить функционера от партии и комсомола по их внешнему виду. Культурная среда детерминирует все от мыслей в голове, до конкретных особенностей поведения, что кстати говоря и сегодня позволяет нам безошибочно выделять среди других людей так называемых “новых русских”.

Официальным структурам в общественном сознании всегда противостояла некоторая оппозиция, которая противопоставляла собственные ценности общепризнанным. Поскольку официальная идеология, как мы отметили, была сциентистской, то оппозиция исходила из критического отношения к ней, что часто придавало ей явно выраженный антисциентистский характер, будь то уровне индивидуального поведения или на уровне каких-либо неформальных объединений, от клубов любителей авторской песни, до движения хиппи. Учитывая определенные особенности советского государства и неизмеримо более мощные средства контроля и подавления оппозиционных движений, они как правило, приобретают формы пассивного протеста, кроме может быть активной позиции некоторых представителей диссидентского движения.

Поэтому, как и на Западе, наиболее массовой (относительно наших условий) формой такого протеста в СССР оказались различного рода молодежные движения, и прежде всего хиппи. Его представители протестуют против государства через отрицание некоторых общепринятых норм поведения и жизни, но, одновременно, они не готовы к сознательной, активной борьбе с ним, так как принадлежат к молодому поколению и не принимают ценностных установок старшего поколения, даже если у них возникают общие цели. Это главная особенность движения хиппи в нашей стране.

Исследователи данной проблемы обращают внимание на то, что движение хиппи было в СССР уже в 60-ые годы, а в 70-е оно получает свое организационное оформление. Хиппи даже выпускают

своеобразные программы-манифесты, в которых излагаются основные принципы движения¹. Причем любопытно, что в ряде направлений данного движения социалистический образ жизни и воспитание полученное изначально его носителями детерминирует и несколько иные формы понимания сущности данного движения. Так, например, наиболее инициативная и крупная группа хиппи (“система Москва-Киев-Львов”) разрабатывает манифест “Идеология советских хиппи”, в котором, в частности, осуждается употребление наркотиков, тогда как для западных хиппи это было чуть ли не основным признаком самоидентификации². Большое значение приобретают восточные религии и пропаганда индивидуального художественного творчества, как наиболее действенной формы ухода от суеты общества. “Хиппи толкуют идею свободы по-разному, но сходятся в следующем: свобода - это возможность творческого самовыражения для каждого человека, независимо от его статуса и материального положения. Свобода - это равенство всех наций, презрение к шовинизму, неприятие угнетения человека человеком. Это традиционно гуманистическое понимание свободы. Но на практике для хиппи призывы к свободе кончаются уходом из активной общественной жизни, погружением в себя и в проблемы ближайшего окружения...”³.

Любое государство, а уже тем более тоталитарное, всегда стремилось использовать оппозиционные движения в своих целях или, по крайней мере направить их в желаемое русло. В странах демократической ориентации определенная альтернативность культуры признается как ее внутреннее свойство. Поэтому возникающие молодежные, даже антиправительственные движения (если они действуют в рамках закона) стараются адаптировать к ценностям данной культуры, используя при этом конечно и способы “размывания” данного движения изнутри. В частности, широко используется прием внешнего тиражирования принятых ценностей и атрибутики (являющейся для молодежи ценностью самой по себе), которые становятся доступными каждому человеку. В условиях тоталитарного режима, призывы хиппи, будучи пусть и в искаженном виде призывом к общегуманистическим ценностям приобретают более опасный характер для государства, так как оспаривают декларируемую его идеологией систему ценностей, саму “идею государственности”, призывая к всеобщей любви и т.д. В рамках альтернативных молодежных умонастроений, государству были ближе идеи “патриотизма”, даже если они приобретали

¹ См.: Файн А.П. Люди “системы” (мироощущение советских хиппи)// Социологические исследования. 1989, № 1.

² Там же. С. 88.

³ Файн А.П. Люди “системы” С. 90.

фашистско-националистический характер. Именно эти силы выполняли роль неформальных “чистильщиков” в молодежной среде¹.

Сам этот факт обращения к “правым” силам внутри тоталитарного общества означает его кризис как системы, когда подспудно начинают формироваться силы для защиты агонизирующей власти. При этом, часто не учитывается тот факт, что в условиях слабеющего общества эти силы приобретают самостоятельный и неконтролируемый характер. В этом случае они занимают все более открытую и активную самостоятельную политическую позицию и могут возглавить общество. Поэтому несколько не удивительно появление и мощное оформление таких сил в нашей стране, так как, кроме экономических причин, их идеологию в свое время сформировало само государство.

На субъективно-художественном уровне идеи сциентизма и антисциентизма как своеобразные изначальные творческие установки проявляются в искусстве.

В искусстве наиболее полно выражается свобода творчества человека, которое выступает как особый индивидуальный акт переживания субъектом той или иной ситуации и ее отображения в некой уникальной, художественной форме. Казалось бы, именно здесь вопрос о соотношении Истины и Красоты должен быть решен в пользу последней. Субъект выражает здесь самого себя в чистом виде. Однако это далеко не так. Уже в рамках европейской рационалистически-просветительской традиции, связанной со становлением политико-правовой идеологии общества, разум довлеет над красотой. Вспомним хотя бы тезисы зарождающегося позитивизма о примате науки над искусством, о том, что наука должна стать основой всех форм искусств (Спенсер). Этому взгляду противостоит на рефлексивном уровне романтизм, выступающий принципиально против рационалистического решения вопроса о сущности искусства. Искусство, по мнению его представителей, это то, что принципиально противостоит рассудку.

Развитие науки и техники вносит новый импульс в данную полемику. Так, например, футуризм в своем теоретическом выражении базируется на отказе от индивидуального и личностного в искусстве. Искусство, по мнению его представителей, не должно быть реалистичным, в центре его должна быть не система гуманистических ценностей и установок, а, напротив, воля к власти, насилие. Такая позиция становится основой того, что футуризм, начиная с 30-х гг. нашего века выступает принципа божественности как

¹ См.: Малютин М. Неформалы в перестройке: опыт и перспективы// Иного не дано. М. 1988. С. 218.

традиционного признака принадлежности к искусству и буквально врывается в массовое сознание, став выражением неосознаваемого пока стремления людей к сильной личности, к власти и насилию. “Техницистское искусство появилось как результат стремления художников внести свой вклад в современную жизнь... Но не следует забывать, что стремление шагать в ногу с индустриальным обществом привело футуризм к культу насилия, войны и сильной личности, ставшему моральной основой фашизма Муссолини”¹. Образцы такого творчества широко используются в идеологии различных тоталитарных режимов, особенно в их начальный период, когда происходит борьба за власть и их оформление как правящего режима. “Если движение Муссолини было главным источником итальянского фашизма, то одним из источников самого этого движения был итальянский футуризм”².

Интересно то, что указанные процессы внутри культуры носили фундаментальный характер, что позволяло им как бы стоять над особенностями конкретного тоталитарного устройства, будь то коммунистические или нацистские идеи. Несмотря на все внутренние различия почти все государства, которые встали на путь тоталитаризма, особенно на первых порах, неизбежно в области искусства опирались на футуризм, будь то Россия, Германия, Италия или Китай. В 1928 г. в Биеннале была организована даже совместная выставка советского и итальянского искусства, на которой советский футуризм оценивался наиболее высоко именно критиками фашистских газет, кумиром которых оказался А. Дейнека³.

С развитием научно-технической революции сциентизм в искусстве прямо реализуется в виде безудержной веры в науку и технику. Это проявляется как в теоретической искусствоведческой рефлексии над проблемой сущности искусства, так и в средствах доведения образов такого искусства до сознания людей. Например, “поп-арт” (“popular art”) изначально выступает как реакция на формы абстрактного (“непонятного”) искусства и пропагандирует, что и отражается в его названии, популярное (общедоступное) искусство. Объектами художественного творчества становятся реальные предметы и вещи домашнего обихода, образцы рекламы и т. д. Это течение в явном виде пропагандирует гипертехнический мир современного государства и отражает “несколько наивное восхищение человека 50-60-х годов перед непоколебимым политическим могуществом и техническим превосходством США”⁴.

¹ Рагон М. Искусство, наука, техника// КУЛЬТУРЫ. ЮНЕСКО. 1983 № 3, С. 155.

² Голомшток И. Тоталитарное искусство. М. 1994. С. 21.

³ См.: Голомшток И. Указ. соч. С. 55.

⁴ Дорффлес Д. Культ техники, кризис потребления и искусство// КУЛЬТУРЫ. ЮНЕСКО. 1983, № 3. С. 147.

Конкретным выражением такого “популярного искусства” становятся попытки привлечения зрителя к непосредственному участию в создании произведений (например, к прямому участию в спектакле и пр.) Близко к такому сциентистскому варианту стоит и такое авангардистское течение как “оп-арт”(“optikal art”), реализующееся в живописи как техника, основанная на многократном повторении простых геометрических фигур, создающая оптические эффекты их перемещения, что активно реализуется в плакатной живописи. Новый всплеск разновидностей такого искусства связан с развитием компьютерной техники, возможностями создания голографических образов, погружения человека в виртуальный мир компьютера и т.д. В этом направлении развивается современное “пространственное”, “кинетическое” и др. виды современного искусства, которые так или иначе базируются на культе науки и техники.

Сциентистски-технократическому искусству, отражающему некоторые тенденции, происходящие в современном обществе противостоят такие художественные тенденции, которые можно обозначить как антисциентистские. В их центре лежит представление о том, что искусство является высшей и совершеннейшей формой постижения мира и человека. Внутреннее переживание мира, выраженное в художественной форме, является здесь абсолютным критерием понимания бытия. Художник создает особую реальность, находящуюся внутри его. Это некая модель мира, реальности зафиксированная личностно. Искусство глубоко интимно. Оно представляет собой акт самопознания, которое может быть понято другими людьми, а может навсегда остаться внутри художника. Оно может быть верно или неверно проинтерпретировано обществом или остаться вообще не понятным сегодня. Это придает искусству заведомо элитарный характер так как, “истинное произведение искусства... в момент своего физического рождения является искуплением художника..., искуплением мысли через чувственное воплощение”¹.

Таким образом, искусство это чувственная модель мира, его личностное переживание, могущее в особой художественно-символической форме дать оценку тем или иным событиям и даже осуществить своеобразные озарения-предсказания. Причем, в силу специфики художественного творчества воздействующего на эмоциональные подструктуры человеческого сознания, эффективность такого воздействия чрезвычайно высока.

К антисциентистским направлениям в искусстве мы относим такие его направления, которые связаны (естественно,

¹ Вагнер Р. Избр. работы. М., 1978. С. 146.

опосредованным образом, через художественные образы и символы) с негативным отношением к государству, которое, по мнению его представителей есть особое титаническое олицетворение всепроникающей мощи науки и техники. Внутри самого искусства антисциентистские направления альтернативны упомянутым нами в качестве примеров сциентизма, модернизму или футуризму. Это разновидности абстрактного искусства, вариантом которого, например, является экспрессионизм. В 20-е гг. он противопоставлен футуризму, отражая в своих произведениях внутренний протест личности против современной цивилизации в целом и науки, как важнейшего ее атрибута. В произведениях представителей экспрессионизма кризис цивилизации трактуется как современная апокалипсическая катастрофа или предчувствие социальных революций. Для многих его представителей характерен уход в мистические сюжеты.

Абсолютизация ценностей субъективного творчества и рассмотрение всех коллизий современного человека сквозь призму внутренних противоречий, постепенно приводят художника к особому прочувствованию феноменов бессознательного и подсознательного (сюрреализм). Создается своеобразный идеализированный мир, мир переживаний и подсознательных образов человека, который очень далеко отстоит от реального и в котором грань между психически нормальным и аномальным в сознании человека почти полностью стирается и бессознательное становится главным фактором объяснения личности. Более того, сам процесс творчества часто интерпретируется как некий аномальный (ненормальный с медицинской точки зрения) акт, сопряженный с гипертрофированными психическими переживаниями и созданием соответствующих образов, как бы выхваченных художником из сферы подсознания. Примером последнего является искусство абсурда, базирующееся на сознательно искаженном отображении художником действительности. Здесь особый смысл приобретают интерпретации, ассоциации, символы и аналогии, позволяющие создать некий индивидуально сконструированный мир, некую новую реальность.

В 50-е гг. нашего века возникают такие направления, которые в художественной форме прямо выступают против научно-технического прогресса: боди-арт, экологическое искусство, концептуальное искусство и т. д.

Анализ такого феномена культуры как искусство является одной из сложнейших философских и культурологических задач. Поэтому необходимо оговориться, что, то или иное внутреннее видение мира художником, вообще-то говоря выходит за рамки какой-либо критики как некой рациональной процедуры. Любая критика – это

особый жанр рационально-художественной интерпретации того, что создано другим человеком. Она не может претендовать на более полное понимание, чем это выражено художником, какой бы фундаментальной она не была. Можно написать горы статей и монографий о каком-нибудь маленьком стихотворении поэта, или картине художника и при этом нисколько не добавить к ним той выразимости чувствами ситуации, которой они в этих произведениях достигли. Поэтому и отнесение нами тех или иных направлений в искусстве к сциентизму или антисциентизму ни в коей мере не является позитивной или негативной оценкой творчества художников, а осуществляется с философской позиции, настаивающей на всеобщности указанных ценностных ориентаций в современной культуре.

В совершенно явном виде сциентистские тенденции реализуются при репродуцировании художественных произведений на уровень массового сознания. Здесь перед нами особый феномен современной культуры, когда между продуктами творчества художников и публикой их воспринимающих вырастает особый посредник в лице средств коммуникации. Они, в свою очередь напрямую связаны с идеологическими установками государства и возможностью научно-технической реализации, обеспечивающей привнесение “отобранных” произведений искусства в сознание людей.

На определенном этапе представитель массового сознания (каковыми все мы в той или иной мере являемся) уже не осознает истинных мотивов появления того или иного художественного произведения или вообще узнает только о том, что до него доходит. Художник, в свою очередь, также может уже не ощущать своей ангажированности и заданности параметров творчества, которое при этом остается его внутренним делом, его “свободным творчеством”.

Так называемое традиционное высокое искусство базируется на принципах элитарности, а значит, в определенной степени, недоступности для массового понимания, оно требует особых усилий для своего восприятия. В наше время техника репродуцирования, особенно музыкальных произведений (скоро, в связи с развитием компьютерной голографии, это произойдет и в сфере зрительных восприятий) порождает внешне демократичный феномен доступности, которая иногда трактуется как понимание произведения. Это в свою очередь порождает новое качество современного “слушающего”. Если раньше, человек попавший в аудиторию, которая прослушивала музыкальное произведение, был вынужден либо понимать его (по крайней мере находится в этом квазитворческом процессе), либо, что в силу общепринятых норм было трудным шагом, просто покинуть помещение, то в

современных условиях господствует диктат воспринимающего, который можно обозначить принципом “хочу включу – хочу выключу”.

С другой стороны, традиционные упования искусствоведов, что музыкальная репродукция никогда не достигнет эффекта такого же восприятия, давно изжила себя, представляет собой типично антисциентистскую установку и трудно сказать до какого совершенства можно прийти в этой области человеческой деятельности. Целое поколение людей, например, не могло услышать действительный голос Шаляпина, по банальной причине низкого качества воспроизводящей аппаратуры, а число слышавших его истинный голос слишком мало, по отношению к желающим это осуществить. Уже сейчас стало возможным настолько чисто воспроизвести исполняемые им арии, что нынешнее поколение слушает его в более первозданном виде, чем 10 и более лет назад. И предела прогрессу в этой области нет. Безусловно, что тоже самое происходит и в других видах искусства, связанных с воспроизведением произведений. Однако, одновременно, это порождает ситуацию, когда сама музыка начинает подчиняться законам ее современного технического воспроизведения. Воспроизводящая аппаратура становится столь совершенной, что как бы требует иной музыки, чтобы “проявить” себя в полной меретехнически, что и порождает современные музыкальные направления, которые прямо обозначают себя как техномюзика и т.д. Кроме того, функционирующая индустрия музыки работает по законам рыночной экономики и навязывает тот “квазикультурный” стереотип, который отвечает имиджу современного человека. В последний может входить как современная, так и классическая музыка. Вообще в этой ситуации такое деление (на классику и не классику или современность) становится весьма относительным и ненужным. Массовым продуктом с успехом становится и Бах, и Моцарт, если их музыка является модной.

Р. Вагнер прозорливо отмечал, что будущее музыки связано с отказом от мелодии и переходом к ритму как основному средству выражения настроения в массовом искусстве. Мелодия уникальна и не должна повторяться. А ритм, напротив, проявляется именно как повтор. Воспринимающий мелодию совершенствуется способности к различению уникальности. Воспринимающий ритм отрабатывает механизм узнавания последнего. Поэтому, в связи с грядущим господством тотального единообразия в обществе, музыка будет строиться не на принципах создания нового и уникального, а на принципах бесконечного комбинирования и варьирования хорошо

знакомого, привычного¹. В этом плане ритм как бы вновь возвращается в современную музыкальную культуру, выполняя свою, известную еще с первобытных времен функцию особого магического действия², которое, на что обращал внимание еще Платон, служит прекрасным средством воздействия на массы.

Наряду с традиционными, научно-технический прогресс порождает новые виды искусства, развитие которых еще в большей степени зависит от их технической реализации на широчайшем коммуникационном поле. Так, например, кинематограф прямо возникает как ответ на запросы массовой культуры, исходит из нее. И дело здесь не только в том, что как и любой иной вид искусства он зарождается снизу, а уж затем приобретает традиционно элитарный характер, а в том, что он имеет совершенно непривычные для традиционной культуры возможности массового распространения. Собственно говоря, можно сказать, что период массового искусства и начинается в современной культуре именно с возникновения кино (что, конечно не отрицает достижения внутри него образцов высокого искусства или наличия, позже, элитарных, даже, рафинированных форм своей внутренней реализации).

Изначальная антиэлитарность кино, его альтернативность другим видам искусства быстро сделало его своеобразным искусством для бедных. Это, соответственно, требует “опоры на более доходчивые образно-конкретные теоретические построения, поддающиеся более прямому воплощению...”³. Кино прямо отвечало на запросы массового сознания, создавая галерею почти мифологических героев, которым человек верил и сопереживал. При этом законы жанра требовали, чтобы эта новая мифология отвечала желаниям массы, отражая ее типичные стороны, надежды и настроения. Образы, создаваемые в кино, всегда воплощаются в конкретных человеческих типах, отвечающих на требования сознания данной эпохи.

Например, образ Петра I, неоднократно возникающей в российском кинематографе всегда был “смутным переживанием”, интерпретацией реальной исторической личности с позиции сегодняшнего дня, запросов сегодняшнего общества, что приводило прямо к противоположным воплощениям этого образа на экране. Приобретая такой конкретно-личностный характер, образы созданные в кино не остаются внутри него, как образы запечатленные в картинах художников, а как бы возвращаются в массовое сознание,

¹ См.: Вагнер Р. Указ. соч. С. 156.

² См.: Золотай Д. Этнос и аффект. М. 1977. С. 13; Переверзев Л. Путь к музыке. М. 1981. С. 33.

³ Кракауэр Э. Психологическая история немецкого кино. М. 1970. С. 207.

которое других образов уже может и не знать, навязывая людям определенные клише и стереотипы поведения.

Последний фактор сразу поставил кино в особое положение среди других форм искусств, превращая его в мощнейшее средство идеологического воздействия на массы, что вполне однозначно и справедливо было выражено в известной формуле В.И. Ленина. Именно по этой же причине кино как ни одна из форм искусств становится навсегда любимым детищем всех тоталитарных режимов, какую бы окраску они не приобретали, нацистскую или коммунистическую.

Кино позволяло конкретного актера поставить в ситуацию иной исторической или культурной системы, как бы дав ему возможность пережить ее изнутри, в какой-то степени оставаясь близким к современникам. Поэтому смутные желания таких массовых образований, как этнос, нация или государство получают в кино свой образ и вариант действия. Э. Кракауэр убедительно показывает, например, что приход Гитлера к власти в Германии был в какой-то степени подготовлен киноэкраном.

Неосознанное желание немцев сильной власти типизируется в сознании людей в виде героя, вышедшего из народа, знающего их переживания и могущего вернуть Германии прежнюю мощь. Германия как нация может быть и противилась приходу Гитлера к власти, но на уровне коллективной психологии сам тип той власти, которую пропагандировал фюрер, безусловно их устраивал. Именно в этом может быть лежит объяснение того феномена, когда абсурдные, человеконенавистнические идеи Гитлера и обреченные на невыполнимость фашистские доктрины, тем не менее устраивали почти всех – политиков, рабочих, рафинированную интеллигенцию.

Причем о сходстве любых тоталитарных режимов заставляет нас вспомнить тот факт, что по мере близости установления своего абсолютного господства, в кино все более усиливаются национально-эпические мотивы, связанные с пониманием будущей роли государства. “Германия осуществила то, что ее кинематограф предчувствовал с первых дней существования, его причудливые персонажи спустились теперь с экрана в зрительный зал и на улицу. Призрачные томления немецкой души, для которой свобода была роковым потрясением, а незрелая юность - вечным соблазном, облекшись в человеческую плоть и кровь, вышли на арену нацистской Германии... Все происходило так, как уже было на немецком экране...”¹.

Таким образом, мы видим, что наука и техника оказывают не только косвенное (в виде некоторого сциентистского ценностного

¹ Кракауэр Э. Указ. соч. С. 280-281.

подхода к миру), но и прямое воздействие на искусство, делая его образцы предметом массового потребления.

Как мы уже отмечали, объектом сциентистской апологетики, так же как и антисциентистской критики выступает не наука как таковая, а ее образ, господствующий в массовом сознании. Ну, а поскольку наука и техника стоят в центре современной цивилизации, современного государства, являясь условием его развития и функционирования, то апологетика или критика последнего также является составной частью данных ценностных ориентаций. На уровне исследования коллективной психологии данные ориентации представляют собой полярные формы адаптации людей к быстро изменяющемуся социуму. Человек, как мы показали, либо сознательно растворяет свое “Я” в социальной системе, интерпретируя через коллектив, свои цели и задачи. Либо же, напротив, ее не принимает пытаясь оторваться от нее, уйдя в свое внутреннее “Я”.

Таким образом, человек пытается себя защитить от разрушающего действия, которое оказывает на него стремительность изменения системы культурных ценностей, под воздействием научно-технического прогресса. “Психологическая защита – это сложный механизм индивидуального сознания, посредством которого личность уходит от разрешения противоречий, возникающих в различных формах ее жизнедеятельности, либо трансформирует их”¹. Сциентизм и антисциентизм представляют собой особую трансформацию науки в человеческом сознании, результатом которой и выступают ее искаженные образы, а затем уже эти созданные в голове модели науки становятся объектом теоретической рефлексии.

Таким образом, ход рассуждения в антисциентистских и сциентистских концепциях во многом совпадает. И в том, и в другом случае наука выступает как главная детерминирующая сила, на которую либо возлагается полная вина за все существующие беды современного человечества, либо, напротив, она является фактором могущим разрешить все проблемы, которые стоят перед человеком и человечеством.

Такая оппозиция взглядов по своему факт прогрессивный, так как позволяет искать истину где-то между крайними формами ее интерпретации и выявить действительное место науки в обществе и культуре. Наука, безусловно, является одним из важнейших элементов культуры, находясь в тесной взаимосвязи со всеми другими ее компонентами. Однако, характер использования научных

¹ Моторина Л.Е. Диалектика общественного и индивидуального сознания и развитие личности// Философские науки 1989 № 3. С. 104-105

достижений зависит прежде всего от общества, которое начинает это осознавать, вырабатывая механизмы контроля за использованием научно-технических достижений. Время безудержного оптимизма в отношении науки как представляется подходит к концу и общество все в большей степени осознает свою ответственность за судьбу всего человечества, оценивая перспективы его развития не только в рамках рационально сконструированных моделей, не только на путях научно-технического прогресса. “Гуманитарное знание, еще недавно испытывавшее “комплекс неполноценности” перед могучим натиском естествознания и техники, начинает поднимать голову и предпринимает встречное движение в область надменного “точного” знания, заподозрив: уж так ли оно “точно”, общезначимо, как о себе воображает, нет ли там ценностных и образных, субъективных, личностных моментов, имеющих истоком жизнь общества, народа, личности?”¹. В результате намечается некий синтез между гуманитарным и естественнонаучным знанием.

Это проявляется в том, что в науку все в большей степени включаются непосредственно морально-гуманистические принципы и нормы, которые совсем недавно считались внешними для нее и от которых наука как бы абстрагировалась. Учет ценностных ориентаций и норм, субъективных факторов, связанных как с использованием результатов науки, так и с самим протеканием моделируемых ею процессов в некоторых случаях становится необходимым условием научных исследований.

Ю.А. Шрейдер показал в свое время, что игнорирование данного факта при моделировании даже локальных экономических процессов может значительно исказить их реальное протекание. Оказалось, “что оптимальное математическое управление производственным объектом по критериям, не вызывающим сомнения, может привести к экономическому краху, лишая этот объект эксплицитно не формулируемых, но жизненно ему необходимых степеней свободы. Математическая модель не справилась с трудностями аксиологического характера – система ценностей, определяющая функционирование системы, оказалась гораздо более сложной”². Сказано это было более десяти лет назад, но справедливость этого мы ощущаем на себе и сегодня, когда одна за другой рушатся экономические модели и концепции преобразования российской экономики, которые носят слишком идеализированный, т.е. оторванный от реальной ситуации, характер. Наука все в большей степени становится “человечески измеримой”, то есть соотносимой с человеческими качествами и потребностями,

¹ Гачев Г.Д. Наука и национальные культуры. Ростов-на-Дону. 1992. С.5.

² Шрейдер Ю. А. Особенности описания сложных систем// Системные исследования. 1983. М., 1983. С. 114.

выражаемыми не только, так сказать в конечном счете в виде социальных целей и результатов, но и непосредственно”¹.

Современная гуманитарная наука также уже не может стоять вне научно-технического прогресса, отгородившись от него железным занавесом. С одной стороны, необходимо исследовать современное состояние культуры, которое испытывает огромное влияние научно-технического прогресса, и выявить место науки в культуре, рассматривая ее как необходимый компонент последней. С другой стороны – сами гуманитарные науки уже не могут обойтись без новейших достижений науки и техники, которые значительно влияют на сам характер творчества в этой области духовного освоения бытия.

Наиболее заметно это становится в наше время в связи с развитием компьютерной техники резко изменившей само коммуникационное поле современной культуры, методы и средства гуманитарного исследования широко использующего компьютерные программы.

Центральное место в этом процессе занимает процесс фактически глобальной компьютеризации современного общества, изменяющий не только формы общения между людьми, но значительно влияющий на сам характер этого общения, способы контроля за информацией, степени свободы ее получения и выбора. С одной стороны, человек может получить практически любую информацию о событиях происходящих в мире через глобальные сети Интернета. Более того, данная информация, может быть впервые в истории человечества, оказывается неподвластна какой-либо цензуре. Известны ситуации, когда в случае политического кризиса в какой-либо стране официальная информация сразу становилась строго дозированной, а объективная недоступной, единственным достоверным источником становилась связь через Интернет, добровольно осуществляемая частными лицами. А поскольку количество людей объединяемых данной сетью огромно и ежедневно увеличивается, то обработка такой массовой информации позволяет получить действительно объективную картину, не зависящую от пристрастий конкретного человека участвующего в данном процессе обмена информацией и практически мгновенно довести ее до других людей. С другой стороны – такая свобода оказывается во многом мнимой, так как массив информации увеличился настолько, что разобраться в нем без специальной фильтрации, осуществляемой другими людьми также достаточно трудно.

¹ И. Т. Фролов. Социально-этические и гуманистические проблемы современной науки// Диалектика в науках о природе и человеке. Человек, общество и природа в век НТР. М. 1983. С. 151.

Для некоторых стран, в которых долгие годы качество информации определялось идеологическими пристрастиями, такая ситуация аналогична не только чисто информационной революции, но революции всей системы общения. А для наиболее развитых в этом отношении стран, например таких как США или Япония характерным является столь существенное изменение системы коммуникации, пронизывающая все общество, что позволяет говорить о новом “компьютерном образе жизни”¹.

Компьютер перестает быть просто техническим средством, а становится своеобразным помощником человека при решении самых разнообразных задач, независимо от области его использования. Увеличивающееся количество и качество экспертных программ, используемых в компьютере, новейшие системы распознавания приводят к тому, что компьютер может уже сейчас вести диалог с человеком, осуществлять перевод текстов с языка на язык (пусть пока еще и далекий от совершенства), представлять человеку возможность заниматься не только научным, но и художественным творчеством.

Любопытно, что в нашей стране, где лишь в последние годы стало возможным говорить о самом факте распространения компьютеров, критика процесса компьютеризации приобрела огромный масштаб, видимо в силу недостаточной осведомленности о сути проблем. В начале и середине 80-х годов в философии и публицистике прокатилась целая волна публикаций, связанных с обсуждением негативных моментов компьютеризации. Многие авторы справедливо указывали на то, что такие отрицательные последствия связаны не столько с самими компьютерами, сколько с определенной неготовностью общества успеть за теми процессами, которые стимулируются развитием информационной техники.

Так, например, можно указать на неготовность нынешней системы образования адаптировать компьютеры в качестве средства обучения. Это связано с тем, что функции учителя в новых условиях должны значительно измениться и он должен отказаться от выполнения роли некоего передатчика знаний. Компьютерные программы обеспечат более полный, а в будущем практически безграничный доступ не просто к знаниям, но к знаниям лучших мировых специалистов. Поэтому хотя школа и “сохранит обучающие функции, но видимо, главной ее функцией должна стать воспитательная”². Это было сказано в 1986 году, а уже сегодня мы

¹ Моритани М. Современная технология и экономическое развитие Японии. М. 1986. С. 154-157.

² Зотов А.Ф. Социальные и методологические проблемы информатики, вычислительной техники и средств автоматизации. Материалы “круглого стола”// Вопросы философии 1986. № 10. С. 62.

реально ощущаем, что действительно школа либо отказывается от использования компьютеров оставаясь в рамках традиционной парадигмы преподавания, не используя новых колоссальных возможностей приобщения не только к достижениям науки, но и культуры в целом. Либо же использует компьютер не в рамках интерактивного образования, а лишь в качестве “продолжения руки” человека, фактически только как печатающее устройство. В этом случае эффект от применения результатов научно-технического прогресса может оказаться прямо противоположным. Это лишь закрепит старые методы обучения, “приведет не только к сохранению нормативного обучения, но и к упрочению его позиций такими способами, что их результаты впоследствии уже трудно исправить”¹. Оказалось, что введение компьютеров требует значительной социальной перестройки и прежде всего подготовки нового поколения учителей.

Ряд исследователей справедливо предостерегают от гипертрофированной сциентистской оценки процесса компьютеризации. Так, например, необходимым условием общения человека с компьютером является определенная алгоритмизация языка, когда общение будет приобретать более упрощенные на языковом уровне черты. Это может привести, как отмечал Дж. Хамелинк (крупнейший специалист в области массовой коммуникации) к господству рационально-эмпирического сознания в качестве основы новой электронной культуры. Последняя “оперирует лишь взаимоисключающими понятиями, включить–выключить, да–нет, тело–душа, чувство–разум... Электронная культура в огромной степени полагается на авторитет специалистов; в ней преобладает тенденция больше доверять машине, нежели человеку... Это мышление привело западную цивилизацию к крупным техническим достижениям, но вместе с тем породило и целый ряд серьезных проблем, поставивших под угрозу само дальнейшее существование человечества... Рациональное эмпирическое сознание выражается в рациональном, дискурсивном, “упорядочивающем” отношении к среде обитания. Эта его упорядочивающая способность притязает на охват реальности в целом... на универсальность. И компьютеры как оптимальное средство упорядочивания являются отличной поддержкой для этих притязаний”².

В дополнение данной мысли хочу привести личное наблюдение каким образом компьютер действительно воздействует на изменение

¹ Боткин Дж. У. Инновационное обучение, микроэлектроника и интуиция// Перспективы. ЮНЕСКО. 1983. № 1. С. 42.

² Хамелинк Кеес Дж. Культура в век электронных средств коммуникации// Культуры. ЮНЕСКО. 1985. № 4. С.29.

если не сознания, то формы выражения мыслей человека, постоянно работающего с компьютером. Дело в том, что многие редакторы, читающие сегодня прежде всего гуманитарные тексты, обратили мое внимание на то, что в некотором смысле они становятся похожими по форме. Особенно это касается величины предложений, использования прилагательных и оставленных без внимания некоторых грамматических ошибок. Связано это с тем, что грамматические программы компьютера задают определенную парадигму проверки. Понятно, что такая парадигма не всесильна и основана на некотором шаблоне, часть которого может задать сам автор. В частности компьютер может спросить в каком режиме проверки вы хотите работать (профессиональном, деловом, обыденном и т.д.). Выбрав одну из них, которая сама по себе не может учитывать всего богатства языка, вы сталкиваетесь с проблемой определенной несовместимости данных шаблонов, когда компьютер будет вам все время напоминать, что предложение слишком длинное, что в нем слишком много прилагательных, что желательно предложение разбить на несколько самостоятельных, что ваш стиль слишком ироничен и не подходит для делового общения¹. В ряде случаев данные замечания справедливы. Однако понятно, что, например, в философском тексте смешение стилей и подходов неизбежно и что постоянное укорачивание предложений разрушает саму философскую структуру рассуждений. Прогоняя через такие программы собственный текст автор, тем не менее, начинает вольно или невольно реагировать на замечания компьютера. И текст в этом случае хотя и является результатом собственного творчества, тем не менее приобретает соавтора в лице компьютера, который этот текст определенным образом упорядочил.

Постоянная работа в рамках таких программ в конце концов заставит человека, либо ее отключить с риском пропуска действительно верных замечаний, либо адаптировать свое творчество уже в момент ввода своих мыслей в компьютер. В последнем случае в результате практической работы действительно происходит, указанная выше алгоритмизация мышления, что, безусловно не всегда плохо, но в некоторых случаях может негативно повлиять уже на сам характер восприятия человеком мира. Нельзя сказать, что таких явлений не существовало до появления компьютеров. Всегда было заметно, что например, представители точной науки мыслят несколько иначе гуманитариев и по иному, более четко выражают свои мысли. Особенно это проявлялось в процессе диалога между ними. Но ничто не могло изменить

¹ Примеры диалога с компьютером взяты из практики работы в редакторской программе Orfo "4.0", хотя это справедливо и для других современных редакторских программ.

собственный стиль выражения мыслей, например, философа. Однако, компьютер, став универсальным средством обработки текстов и действительно во многом реальным помощником в этом деле, неизбежно способствует универсализации языковых средств выражения. Это может привести к неконтролируемости процесса компьютерной рационализации человеческого мышления, которое биологически основано на гармоничном разделении левосторонних и правосторонних функций мозга, что и является основой целостного (рационального и эмоционального) восприятия мира. “В некоторой степени характер труда в условиях массовой компьютеризации способствует усилению рационализма, возникает его новая форма – компьютерный рационализм”¹.

Проявлением данного типа рационализма может стать потеря человеком способностей диалектического восприятия мира и снижения его интуитивных возможностей. Действительно, человек в результате научного творчества не всегда идет по пути бесконечно перебора числа вариантов решения той или иной задачи. На помощь приходит интуиция, основанная на практическом и теоретическом опыте ученого, которая позволяет понять сущность исследуемого явления без дальнейшего перебора вариантов, то есть в условиях эмпирической неполноты.

Находясь на более оптимистической точке зрения можно сказать, что компьютер, напротив, настолько ускоряет “перебор вариантов”, что ученому остается лишь сделать необходимый выбор. То есть машина берет на себя наиболее рутинную часть творческой работы исследователя. “Если бы Птолемей, Коперник и Кеплер имели бы в своем распоряжении современную ЭВМ... переход от птолемеевской геоцентрической модели... к кеплеровской гелиоцентрической системе... произошел бы неизмеримо быстрее”². Правда и в этой ситуации может возникнуть проблема, насколько такого рода выбор из предлагаемых компьютером вариантов может быть принят человеческим мышлением и не окажется ли само их количество столь великим, что выбор во многом будет носить случайный характер. Кто знает, может быть, гелиоцентрическая система никогда бы не была открыта с помощью компьютера, так как перебираемые “правильные” факты могли закрыть догадку (не имеющей достаточного фактического подтверждения) о том, что Земля обращается вокруг Солнца по эллипсу. Слишком много было бы побочных следствий влияния других планет. “Ведь орбиту Марса определяет не только Солнце, но и остальные планеты. Машина выдаст некую замкнутую кривую. Но вовсе не факт, что нашему

¹ Смолян Г.Л. Социально-философские проблемы развития электронно-вычислительной техники// Вопросы философии. 1984. № 11. С. 75.

² Фейнберг Е.Л. Интеллектуальная революция// Вопросы философии. 1986. № 8. С. 42.

современнику удалось бы с первого взгляда распознать в ней “испорченный” десятком возмущений эллипс”¹. То есть в рамках компьютерного рационализма может произойти потеря способностей человека к интуиции, позволяющей превосходить перебор самых объемных массивов информации. Особенно когда речь заходит о решении технических и прикладных проблем. “Иными словами, ЭВМ принесли с собою потерю того, что всегда называлось инженерной интуицией”².

Таким образом, новейшие средства коммуникации резко расширяют возможности общения между культурами, одновременно, порождая целый спектр коммуникативно-психологических проблем и прежде всего проблему адаптации к ним человека. Изменяется качество информации, которая передается уже не только на уровне понятий, что требует ее внутренней смысловой обработки, но и на уровне образов. Информация становится внешне более доступной, легко воспринимаемой. Это резко увеличивает скорость ее обработки и накопления. Однако, одновременно, это приводит и к невиданным ранее возможностям трансформации ее содержания, вплоть до полного искажения при сохранении внешней объективности.

Дело в том, что визуальная образная информация создает большую видимость объективности для воспринимающего субъекта, чем в случае ее передачи традиционными методами, через газеты или книги. На уровне обыденного сознания не всегда удастся осознать тот факт, что те информационные фрагменты, которые **мы видим** на телевизионном экране и которые уже в силу этого (ведь мы видим своими глазами, а не читаем текст, который всегда воспринимается как написанный кем-то) выглядят как единственно объективные, на самом деле являются столь же скомпонованными как и газетные статьи. Кроме того более мощное воздействие видимых образов связано и с устройством человеческого мышления. “С точки зрения деятельности мозга газетная информация в первую очередь обращена к левому полушарию, отвечающему за его теоретическую, аналитическую, рациональную деятельность, тогда как средства вещания в большей степени апеллируют к правому полушарию, которое связано с эмоциональным, чувственным и художественным восприятием...два средства коммуникации по-разному стимулируют социальное поведение человека”³.

В результате, если текст, то есть некоторая система понятий предоставляет человеку возможность аналитической работы над

¹ Пархомовский Я.М. Инженер и ЭВМ// Химия и жизнь. 1986. № 3. С. 37.

² Пархомовский Я.М. Инженер и ЭВМ. С. 39.

³ Эдзири С. Техника и средства массовой коммуникации в мире будущего// Культуры. ЮНЕСКО. 1985. № 4. С.20.

ним, то аудиовизуальные средства могут как бы навязывать индивиду конкретное восприятие информации, которое рационально контролируется им в меньшей степени, что создает невидимые ранее возможности для манипулирования сознанием как отдельного человека, так и общества в целом. В некоторых случаях такое воздействие может приобретать гипнотический характер и быть полностью неподконтрольным человеку, влияя на “низшие” уровни человеческой психики, как бы возвращая человека в первобытное состояние, когда на первом плане стояло речевое общение между людьми.

Оценка достижений в области компьютерной техники, иногда граничащая с антисциентистской ее трактовкой как только силы враждебной человеку и человеческой культуре, не должна закрывать от нас факт действительных проблем, которые в связи с этим возникают перед человечеством и которые необходимо анализировать, в том числе и философски. Более того, иногда такая пусть в некоторых случаях и ошибочная критика с неправомерной экстраполяцией негативных последствий даже полезна для общества, выступая в качестве средства предупреждения и обращения внимания общественности на данную проблему, не позволяя развиваться гипертрофированному сциентистскому подходу.

Не вставая на восторженные сциентистские позиции относительно процесса компьютеризации, тем не менее необходимо отметить, что его гуманистический потенциал (как и потенциал научно-технического прогресса в целом) чрезвычайно огромен и общество должно лишь выработать механизмы контроля над научными открытиями, предугадать возможные негативные последствия и своевременно решить проблемы адаптации сознания человека к стремительным и иногда неожиданным изменениям в культуре, которые осуществляются под воздействием данных феноменов.

Именно процесс глобальной компьютеризации и превращения всего человечества в единую информационную систему может выступить мощнейшим фактором раскрытия творческих потенций личности, освободив человека работающего в естественнонаучной или гуманитарной области, в сфере искусства, в обычной жизни от рутинного, в некоторых случаях формально-вспомогательного труда, на который во всех этих областях может уходить больше времени, чем непосредственно на процесс творчества как такового. Даже передача только этих операций компьютеру, что составляет на самом деле ничтожную часть его возможностей создает предпосылки для истинно творческого труда, осуществляя процессы самореализации личности, изменяя характер самого творчества. В культуре, может быть впервые появляется действительная возможность великого

синтеза не только между гуманитарными и естественными науками, но и вообще между всеми видами творческой деятельности. Интегративный потенциал компьютеризации (всего научно-технического прогресса) может быть соединен с широким социокультурным и философским подходом к действительности. Уже сейчас начинается действительное выявление роли “внелогических компонентов в естественно–научном и математическом творчестве... одновременно с “обратным” процессом математизации в гуманитарной сфере... Это сближение **методов**, используемых в обеих сферах духовной деятельности, ведет к росту взаимопонимания “двух культур”, но не разрушает их специфики, различия в объектах и целях развивающегося в каждой из творчества”¹.

Таким образом, научно-технический прогресс вносит существенные изменения во всю систему общечеловеческой культуры и это происходит так стремительно, что заставляет более внимательно проанализировать ту ситуацию, которая сложилась в ней в наше время и, в частности, исследовать проблему так называемого кризиса культуры, о котором так много рассуждают прежде всего антисциентистски настроенные мыслители. Этому мы и посвятим следующую часть нашей работы.

§ 3. Наука и кризис культуры

Наличие дилеммы “сциентизм – антисциентизм” в современной культуре оказалось очень симптоматичным, так как отразило ряд внутренних процессов, происходящих в ней начиная с рубежа 19-20 вв., которые во многом как раз и были связаны с резким внедрением науки на все уровни общественного сознания, что повлекло за собой кардинальные изменения в ее собственном статусе и заставило по новому взглянуть на всю культуру в целом и соотношение элементов в ней. Последствия научно-технического прогресса, скорость и массив открытий, влияющих на жизнь общества и каждого отдельного человека, заставили ряд исследователей заговорить о кризисе культуры. В первую очередь это прозвучало из уст философов и представителей гуманитарных наук, так как изменения в культуре стали отождествляться с разрушением прежде всего традиционной системы ценностей, как раз и базирующийся на гуманитарных ценностях.

¹ Фейнберг Е.Л. Интеллектуальная революция// Вопросы философии. 1986, № 8. С. 45. См. так же: Миронов В.В. Компьютеризация: проблемы и перспективы (социальный аспект) // Философские науки 1987, № 7;

Первый всплеск подобных умонастроений приходится на 20-30 гг. нашего столетия, т.е. как раз на период бурного “прорыва” науки в общество, когда многие мыслители обращают внимание на опасность сочетания науки с техникой, что смещает их изначально гуманистическое содержание в техницистско-прагматическую сторону. Отмечается факт глобальных и необратимых изменений происходящих в традиционной культуре.

Выразителями этих настроений на философско–рефлексивном уровне явились, безусловно, представители экзистенциализма, рассматривающие науку как фактор угрозы самой человеческой сущности. Экзистенциализм в самых своих разнообразных вариантах, обращает внимание на ту опасность, которую таит в себе объединение науки и техники, смещающее традиционно гуманистические ценности самой науки в сторону техницистско-прагматистских установок, а затем распространяющее их на все уровни общественного сознания, в конечном счете, приводя к гибели культуры.

В основе подобного рода критических высказываний лежало традиционное представление о культуре как замкнутом, самодостаточном и локальном образовании. Действительно, до определенного этапа развития человеческого общества тезис о некоей единой общечеловеческой культуре как целостной системе был неправомерен и представлял собой скорее лишь метафору. Не существовало целостной культуры, а имелась система локальных культур, отдаленных друг от друга даже пространственно. Взаимосвязь между ними была лишь относительной. Именно поэтому, отмечает Н.А. Бердяев: "Старые культуры овладевали лишь небольшим пространством и небольшими массами. Такова была наиболее совершенная культура прошлого: в древней Греции, в Италии в эпоху Возрождения, во Франции 17 в., в Германии начала 19 в."¹.

Это не означает, что такие локальные культуры не общались между собой, не знали друг о друге, но отражает лишь факт наличия в них мощного собственного каркаса обеспечивающего как бы “иммунитет” к другой культуре, не пропускающий в нее чуждых элементов и влияний. Это были во многом культуры, построенные, прежде всего на системе этноценностей, присутствующих на любом срезе ее истории. Развитие такой культуры и приращение ценностей в ней проходило сквозь плотное сито внутренних традиций и установок при сохранении общей направленности. Признавая наличие других культур, любая локальная культура всегда рассматривала саму себя как высший этап эволюции человечества.

¹ Бердяев Н. А.. Человек и машина// Вопросы философии 1989 № 2. С. 154.

С изменением возможности и степени коммуникации между культурами, конечно, происходило их некоторое объединение, что позволяло, например, говорить о западноевропейской или среднеазиатской культуре. Однако это отражало лишь единство самых общих черт в них. В таких идеализированных образованиях отсутствовал основной стержень, который смог бы их скрепить в целостную систему, или точнее, он был очень слаб по отношению к локальным, культурно-этническим ценностям. Поэтому человек относил себя к своей собственной, прежде всего этнической культуре.

В основе локальных культур лежал “аристократический принцип” отбора ценностей, основанный на достаточно длительной их адаптации к данным господствующим культуuroобразующим компонентам. Ядро таких культур на протяжении столетий оставалось неизменным, его основное содержание передавалось от поколения к поколению. Именно эта необходимая консервативность определяла специфику данной культуры, когда даже на уровне стереотипов поведения ее представителей, мы могли уверенно относить их к той, а не иной культуре – к немецкой, русской или английской. И дело здесь было не только в языке, но во всей системе поведения и общения.

Познание локальной культуры требовало значительных усилий и, прежде всего, погружения во всю систему ее ценностей, как бы превращения человека на время или навсегда в выразителя духа данной культуры. Поэтому, например, для познания немецкой культуры русскому человеку надо было ехать в Германию и несколько лет просто жить в ней, даже с вероятностью потерять собственные культурные установки.

Современное состояние общества меняет данное положение дел, **уничтожая локальный характер культур**. Прежде всего это связано с изменением системы коммуникации между людьми и культурами, которые они представляют и с резким расширением общего поля общения, о котором мы упоминали выше.

Таким образом наука в целом выступая как мощнейший фактор интеграции, одновременно снижает глубину общения между культурами, представители которой становятся все более неотличимыми друг от друга вплоть, в перспективе, до потери своего основного коммуникационного и системообразующего фактора – языка. Уже сейчас мы интуитивно ощущаем некоторое культурное несоответствие между принадлежностью наших детей по рождению, допустим к русской культуре, но лучшим знанием ими персонажей американских мультфильмов, чем героев русских сказок. Вытеснение этнических традиций, собственного культурного

контекста, безусловно, выступает главной причиной разрушения локальной культуры.

Поскольку основным культурообразующим фактором является творчество индивидов, представляющих данную конкретную культуру, то разрушение локальных культур сопряжено с **уничтожением**, по выражению Бердяева, **индивидуального характера творчества**. Самовыражение личности, осуществляясь в определенных рамках, начинает подчиняться стереотипам, общность которых может носить как случайный характер, так и определяться эталонами той культуры, которая преуспела в области коммуникации, и имеет возможность их всемерного распространения.

Постепенно реализуется процесс тиражирования культурных ценностей в их вышеопределенной зависимости, происходит привыкание к ним, а то, что привычно, уже трудно эмоционально переживать, им невозможно восхищаться. Таким образом, **наука, косвенно, разрушает эмоциональное переживание** и как следствие, **сострадание**, что всегда было признаком традиционной культуры. Вряд ли мы увидим сегодня человека плачущего над произведением искусства, а для традиционной культуры это было нормой. "Старая культура была опасна для человеческого тела, она оставляла его в небрежении, часто изнеживала и расслабляла. Машинная, техническая цивилизация опасна прежде всего для души"¹.

И, наконец, **наука** и техника антигуманны, так как, особенно в их сочетании, **заставляют человека забыть о ценности его собственного существования**. Результаты деятельности человека приобретают космический характер и в плане создания, но и в плане разрушения. Подчиняя мир, человек не осознает, что на самом деле он подчиняет мир технике, выступая всего лишь средством такого подчинения. "Природа будет покорена технике. Новая действительность, созданная техникой, останется в космической жизни. Но человека не будет, не будет органической жизни... Исключительная власть технизации и машинизации влечет именно к этому пределу, к небытию в техническом совершенстве"².

Таким образом, антисциентистская традиция говорит о гибели культуры, не учитывая при этом тех качественных изменений, которые происходят в современном обществе и связанных с процессами глобальной интеграции человечества. Именно поэтому она заведомо носит абстрактно-утопический характер, так как предложить иное решение проблемы, оставаясь только на позиции

¹ Бердяев Н. А.. Указ.соч. С. 156.

² Бердяев Н. А.. Указ.соч. С. 157.

негативного отношения к науке, не представляется возможным. Противоречивость такой критики, проявляется также и в том, что человек очень долгий период жил вместе с наукой и техникой и уже не может обойтись без них. Поэтому она не только абстрактна, но и весьма выборна, так как ее стрелы направлены, прежде всего, против современной науки и техники, которые, в свою очередь являются историческим и логическим продолжением предшествующих этапов жизни людей. Как иронизировал Бердяев: “Все примерились с паровой машиной, с железными дорогами, но было время, когда они вызывали протест и отрицались. Вы можете отрицать передвижение на аэропланах, но, наверное, пользуетесь железными дорогами и автомобилями”¹.

Разговоры о кризисе культуры исторически (и не случайно) совпадают с образованием системы тоталитарных государств. Часть вины за это также возлагается представителями антисциентизма на науку. Доля истины в подобных рассуждениях имеется, так как наука всегда выступает как упорядочивающий фактор, систематизируя наши знания и пытаясь дать нам системную картину мира. Управление в обществе также связано с упорядочиванием деятельности огромных масс людей и социальных институтов. Поэтому учет индивидуальности каждого человека при решении масштабных общественных задач действительно затруднен. А это, в свою очередь, порождает изначально антигуманные способы управления, которые обращаются не к внутреннему сознанию конкретной личности, а выдвигают некие общие принципы для абстрактного индивида.

Частично мы уже обращали на это внимание в предыдущем параграфе, поэтому сейчас лишь отметим, что эти общие идеологические принципы лежащие в основе государственной системы, хотя и отвечающие внешне научным признакам, использовали их как своеобразный авторитет. В последнем случае данные принципы приобретают жестко повелительный характер и навязываются индивиду как необходимые условия социального процесса. Универсальная обязательность созданной идеальной конструкции является основой любой тоталитарной идеологии, признаками которой выступают господство заданной идеальной идеи и признание ее приоритета как теоретической конструкции, основанной на познании объективных законов, необходимость ее реализации всеми членами общества, примат выполнения универсальных задач по отношению к реализации личностных устремлений. В результате возникает парадоксальная ситуация, когда примат при выборе решений отдается на самом деле не

¹ Бердяев Н. А.. Указ.соч. С.155.

реальному положению дел, а его интерпретации в некой концептуальной форме, в теории¹.

В рамках тоталитарного социализма все мы, с одной стороны, жили в реальном социальном и природном мире, сообразуя с ним наши поступки. И здесь вряд ли могло прийти в голову проверить законы тяготения Ньютона ожидая когда на тебя упадет предмет, масса которого способна прекратить твое существование. А с другой стороны – мы одновременно существовали в некоем идеальном мире, понимали эту его идеальность и неестественность, но вынуждены были соотносить с ним свои реальные действия и поступки. Поэтому отчитываясь о какой-либо деятельности (например профессорско-преподавательской), мы в своих отчетах (любимой эпистолярной форме периода советского социализма) соотносили ее не с действительным качеством нашего преподавания, а с некой идеальной формой ожидаемого от нас отчета.

Научный тип мышления оказывается не всегда совместимым с богатством проявления человеческого духа, так как в силу своей изначальной предметности он опирается на общие принципы и методы исследования. Универсальный стиль мышления человека, необходимый для науки, является пагубным для культуры. Кроме того, характерный для европейской культуры культ рационализма в корне меняет место техники в общекультурном процессе. Техника всегда была важнейшим условием любого ремесла и, способствуя созданию многих памятников человеческой культуры, всегда несла в себе созидательные начала, закрепляя и передавая культурные традиции. Наука, с ее рационалистической установкой в большей степени придала технике прикладной характер, результатом чего стал выход единого образования “наука-техника” из под контроля человека.

Таким образом, тоталитарный характер общества при внешнем культе рационализма создает предпосылки для массовизации культуры, что действительно в некотором отношении характеризует ее кризисное состояние. В таком обществе часть (личность) подчиняется общему (государству), а вера в высшие инстанции, каких бы проблем это не касалось, является основной в массовом сознании и служит оправданием любого индивидуального поступка. Исчезает главный признак культуры, отражающий ее основную сущность – диалог как форма общения между людьми, обществами и культурами.

Ортега-и-Гассет отмечал, что для человека массы “принять дискуссию значит идти на верный провал и он инстинктивно

¹ См.: Швырев В.С. Рациональность в спектре ее возможностей. К проблеме оценки рациональности как ценности культуры// Исторические типы рациональности. Т.1. М.1995. С.11; Шрейдер Ю. Сознание и его имитации// Новый мир. 1989. № 11. С. 247.

отказывается признавать эту высшую объективную инстанцию. Отсюда модный в довоенной Европе лозунг: “Хватит дискуссий!” - и отказ от всяких форм духовного общения, предполагающего признание объективных норм, начиная с простого разговора и кончая парламентом и научными обществами”¹.

Все вышеуказанные процессы сопровождаются в условиях индустриального общества необратимыми изменениями в характере человеческого труда и общественного производства. Увеличивается его специализированность и интенсивность, что также требует высокой организации больших масс людей. Производство требует от человека не всего богатства его индивидуальных способностей, а лишь той их части, которые способствуют эффективности выполнения им производственных функций. “Двойная зависимость труда от машин и от организации труда, которая в свою очередь является своего рода машиной, приводит к тому, что человек сам становится как бы частью машины”². Горизонт человеческой деятельности большинства людей резко сужается, человек превращается в функцию производства и государства, и его благополучие зависит от удачного вписывания его в качестве элемента в общую систему. “Наука - корень нашей цивилизации - автоматически превращает его в первобытного человека, в современного варвара”³.

Следствием этого становится изменение культурного поля жизни человека. Подчиняясь производству, затрачивая на этом свои основные силы и время, человек начинает жить только настоящим, тогда как любая культура базируется на традициях, почерпнутых из прошлого и передаваемых в будущее. К. Ясперс характеризует эту ситуацию как исчезновение из жизни людей “субстанции воспоминания”. “Жизнь человека заполняют кино и газеты, он слушает новости и смотрит фильмы, причем все это носит характер механической конвенциональности”⁴. Культура нивелируется и заменяется набором стереотипов, которые с помощью современных аудиовизуальных средств распространяются на готовую их принять массу людей. Тратить время на какое-либо изучение или освоение ремесла для самого себя, для души некогда и неэффективно. Это может даже помешать жизни человека в условиях прагматического общества. Без субстанции воспоминания, без приращения культурных ценностей и передачи традиций следующим поколениям, культура приостанавливается в своем развитии.

¹ Ортега-и-Гассет Хосе Восстание масс// Вопросы философии. философии 1989 № 3. С. 144-145.

² Ясперс К. Истоки истории и ее цель. Выпуск 1. М. 1978. С. 170.

³ Ортега-и-Гассет Хосе. Указ.соч. С. 119.

⁴ Ясперс К. Указ.соч. С. 171.

Конечно, отмечает немецкий философ, потенциально наука и техника содержат в себе возможности своего гуманистического, культурного использования, но они остаются нереализованными, так как не вписываются в современную форму государства и общества, которые основаны на использовании человека в качестве элемента политической, партийной, общественной или какой-либо иной системы.

Поэтому, появление тоталитарных государств в указанное время, это не просто историческая случайность, но, напротив закономерность, обусловленная проникновением науки и техники, **культура рационализма** на все уровни общественной жизни. Это не рационализм, связанный с поиском истины, а именно культ, реализующийся в безоглядной вере в него. И как всякая вера он также порождает своих фанатиков, не признающих права отступления от “рационально” продуманного пути развития общества. Рационализация жизни общества и индивида означает только их подчинение принятым стандартам поведения, в свою очередь обусловленных задачами производства и целями, которые выдвигает государство. Поэтому отмечает Ясперс, “соответственно направляемая пропаганда является необходимым жизненным условием тоталитарного режима”¹. В таком обществе происходит слияние науки, техники и государства в единую систему, которая целиком поглощает индивидуальность человека.

Это, в свою очередь, приводит к **изменению духовной сущности человека**. Быстрота меняющихся знаний о внешнем мире, массив все увеличивающейся информации, которую сознание человека должно переработать, приводит к тому, что человеку уже некогда задумываться над вопросами, касающихся смысла жизни, целей существования и т. д. Человек скорее поглощает информацию, чем понимает ее. Место понимания мира, самого себя, подменяется числом накапливаемых и часто поверхностных знаний. На первое место выходит не интеллект, а быстрое усвоение умения выполнять некоторые функции и подчиняться стереотипам поведения. Человек разумный уступает место человеку функционирующему. Отсюда “погружение в бессмысленное существование, пустое функционирование... утрата собственной сущности в стремлении рассеяться, рост бессознательности и в качестве единственного выхода – возбуждение нервной системы”².

Государство в лице бюрократии управляет уже не личностями, а некой массой. Масса отлична от народа. Это иное социальное качество. Народ “структурирован, осознает себя в своих жизненных

¹ Ясперс К. Указ. соч. С. 210.

² Ясперс К. Указ. соч. С. 179.

устоях, в своем мышлении и традициях. Народ – это нечто субстанциальное и качественное... Масса, напротив, не структурирована, не обладает самосознанием, однородна и количественна, она лишена каких-либо отличительных свойств, традиций, почвы – она пуста. Масса является объектом пропаганды и внушения, не ведает ответственности и живет на самом низком уровне сознания”¹.

Универсальный характер современного общества стирает различия между культурами, выдвигая всеобщие стереотипы жизни и ценности, которые не опосредованы предшествующей культурой “Рациональным поведением, с точки зрения подобного типа сознания, является наиболее успешное решение возникающих перед людьми задач в непреложно заданных рамках внешней социальной детерминации. Рациональность связывается при этом исключительно с адаптивным, приспособительным поведением. Иначе говоря, рациональность в деятельности связывается исключительно с целесообразностью, но не с целеполаганием”²

Многие мыслители возлагают вину за господство сциентизма в европейской культуре, прежде всего на философию, которая вместо того, что бы выступать в качестве центрального интегрирующего звена культуры, опираясь при этом на самые разнообразные виды духовного освоения бытия человеком, выбрала в качестве собственной модели постижения мира, рационализм. Такая рационалистическая установка была во многом оправдана и отвечала соответствующим устремлениям философов уже не протяжении более чем 2500 лет. Однако в настоящее время она принимает более жесткий характер, уподобляясь частнонаучному знанию, пытаясь превратить себя в одну из наук.

Как отмечал А. Швейцер, философия потратила время на выработку теоретического мировоззрения, упустив при этом свои культуурообразующие задачи. Именно вера в науку привела к отказу от приоритета общечеловеческих ценностей, которые лежат в основе культуры. Образ науки сложившийся в обществе (далекий от ее реального понимания), воспринимающий научные открытия не путем их понимания, а через веру в них реализуется как “безумное мировоззрение”, заключающееся в отсутствии такового³.

Точно также и философские рефлексии не дополненные деятельностными ценностными установками, которые связывают их с реальностью, считал Швейцер, превращаются во многом лишь в игру ума, далекую от интересов человека и не способствующую выработке у него устойчивого взгляда на мир, целостного

¹ Там же. С. 192.

² Швырев В.С. Рациональность в спектре ее возможностей. С.12.

³ См.: Швейцер А. Культура и этика. С. 81.

мировоззрения, что всегда являлось одной из важнейших задач философии. Философ не может быть специалистом, подобно представителям конкретных наук, он всегда еще и наставник, предлагающий некоторые ценностные ориентиры поведения человека в мире, часто на своем собственном примере.

Швейцер отмечал, что пассивность философии по отношению к экспансии науки привела к тому, что она стала детерминировать все сферы жизни людей, в том числе и те, которые стояли вне ее собственных предметных интересов. Результатом этого становится то, что **человек превращается** наперекор кантовским предупреждениям, **в особое средство** научно-технического прогресса, рискуя потерять при этом свою индивидуальность. В технизированном обществе применение находит “только часть способностей человека, что, в свою очередь, оказывает влияние на его духовную сущность”¹. Профессионализм может достигать такой предметной узости, что человек на всю жизнь становится специалистом “правой или левой резьбы”, что было метко когда-то охарактеризовано К. Марксом как “профессиональный идиотизм”².

Для такого рода индивидов очень скоро не остается времени, да и желания усваивать культурные достижения человечества. Личность становится лишь элементом сверхорганизованного тоталитарного режима, который будет обеспечивать для него формы эмоциональной разрядки в качестве некой суррогатной культуры, лишь по внешним признакам имеющей некоторой отношение к действительной культуре. Времени для диалога, как важнейшего признака культуры у человека уже нет, “абсолютная праздность, развлечение и желание забыться становятся для него физической потребностью”³. Информация доводится до людей в предельно “разжеванном” виде, дабы ее было легче переваривать, что позволяет навязывать обществу необходимые идеологические стереотипы. Отметим, что Швейцер все это высказывал задолго до современной системы аудиовизуального воздействия на человека, далеко превосходящего самые мрачные фантазии мыслителя.

Такое отношение общества к личности, ее внекультурная положенность и нежелание или уже неумение мыслить, приводят к поглощению человека сверхорганизованным обществом, что резко понижает ценность человеческого существования, так как “определенная часть человечества становится для нас человеческим материалом, вещами”⁴. Это, в свою очередь, делает ненужной мораль

¹ Швейцер А. Указ. соч. С.42.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 4. С. 159.

³ Швейцер А. Указ. соч. С. 42.

⁴ Швейцер А. Указ. соч. С.45.

и приоритет в ней общечеловеческих ценностей, “полным ходом идет деморализация индивида обществом”¹.

Выход из создавшегося положения А. Швейцер видел в необходимости синтеза философии и культуры, когда культура в виде системы общечеловеческих ценностей и этических установок выступает в качестве базиса любой теоретико–философской рефлексии. Излишняя теоретизация философии, превращение личности философа лишь в рефлексирующего субъекта привело в европейской культуре к отрыву философии от отдельного человека, его интересов, переживаний и проблем. Необходимо вернуть философии эту связь с индивидом через придание ей не только теоретического, но и деятельностного начала.

Для самого Швейцера таким деятельностным импульсом, дополняющим философию до этой целостности, выступает концепция “благоговения перед жизнью”, которая становится центральным принципом его размышлений и поступков. На личном примере он пытается утверждать этические принципы своей концепции. Такая практическая (но не прагматическая) позиция философа не привычна для европейской философской традиции, рассматривающей философа, прежде всего как теоретика заведомо удаленного от жизни, занимающегося рефлексией над миром в тиши собственного кабинета. Это было своеобразным возвращением к античной модели философии. Практическая деятельность философа, как считал Швейцер, заключается в сострадании и реальной помощи другим людям, тем из них, которые по тем или иным причинам как бы оказались изолированы от общества. В этом смысле, человек был для него не абстрактным субъектом, а конкретным существом.

Личность А. Швейцера, философа и теолога, искусствоведа и музыканта, врача и ученого, может быть последнего из универсальных гениев человечества гетевского масштаба, к сожалению, была мало известна в нашей стране. И это не случайно. В рамках любой тоталитарной системы поступок отдельного человека рассматривается как следствие, неких общих государственных детерминант. Подвигом считается – выполнение своего общегосударственного долга и, напротив, любое отклонение от этого трактуется как проступок или даже преступление.

Совершение поступка, исходящее из личных мотивов (если они каким-то образом не совпадают с общими установками) рассматривается чаще всего как случайность, не имеющая этического будущего и в большинстве случаев нарушающая исходные идеологические принципы. Такие индивидуальные

¹ Там же. С. 10 .

Ср. “...победы техники как бы куплены ценой моральной деградации...” (Маркс К.. Энгельс Ф. Соч. Т. 12. С. 4).

поступки в лучшем случае квалифицировались тоталитарной пропагандой как идеалистический гуманизм, отвлекающий человека от реальных дел и не могущий воздействовать на общество в целом. Соответственно, жизнь Швейцера, которая и являлась его личным подвигом, не вписывалась в изложенную схему и рассматривалась советской идеологией, как пример абстрактного (то есть бесполезного) гуманизма.

История лишний раз показала, что это далеко не так. Оказалось, что индивидуальный поступок, основанный на приоритете общечеловеческих ценностей, может иметь огромное практическое влияние на общество. Подвиг Швейцера был оценен не сразу, но сейчас на его примере воспитывают будущие поколения, а сам он является, в современной западной культуре, хрестоматийным примером гуманистической личности. Именно на поступках таких людей во многом базируется современное правовое государство, принявшее форму конституционной демократии, ставящее во главу угла приоритет прав свободной личности.

Философия становится связующим звеном культуры, когда вырабатываемые принципы связываются с активной позицией, реализующего их субъекта. Это своеобразная, по выражению Бахтина, “философия поступка”. Она не является лишь чистой рефлексией над миром. В этом случае философия остается незавершенной и даже дисгармонирующей как с реальным миром, так и с внутренним миром отдельного человека.

Поступок, за которым стоит собственное понимание мира, реализуемый отдельным человеком - превращает теоретические рефлексии в гармоничное целое с миром. Он возвращает нас к античным представлениям о философии еще как и об образе жизни, когда рекомендуемые философом принципы этой жизни не расходятся с его собственным бытием. Поступок согласованный с рефлексивными представлениями в наибольшей степени убедителен для других людей, не требуя дополнительно обоснования. Это как проверка медиком действия неизвестного лекарства на самом себе, ценой в некоторых случаях, собственной жизни, когда трудно заподозрить ученого в каких-то внешних, корыстных интересах. А желание помочь другим, достичь истины, выступает на первый план. Поэтому как бы не старались мы на абстрактно-теоретическом уровне критиковать философскую позицию Швейцера, нам никогда не удастся опровергнуть его поступка, практически подтверждающего истинность его теоретических рассуждений.

Образ гибнущей культуры и ответственности за это философии отразил новое состояние, в котором оказалась человеческая цивилизация в связи с бурным развитием науки и ее проникновением на все уровни общественного сознания. До периода научно-

технической революции культура, в силу относительно небольшого и нединамического поля коммуникации, была локальной и стационарной. Ее динамика развития была незаметна отдельному человеку и даже целым поколениям. Напротив, культура выражала то, что остается наиболее стабильным в человеческом обществе. Жизнь людей протекала как бы на фоне культуры. Включение каких-то новых ценностей в ее систему могло осуществляться на протяжении десятков поколений, в результате длительного историко-социального отбора.

В результате культуре изначально присуща большая доля консерватизма и носителями такого сознания традиционно являлась гуманитарная интеллигенция. В естественных науках изменения происходили настолько быстро, что не давали научным ценностям быстро закрепляться в качестве общекультурных. Сознание ученых-естественников более оперативно реагировало на быстро изменяющиеся научные представления. Процесс смены общекультурных ценностей процесс более длительный и сложный, чем смена научной картины мира перед лицом фактов. В целом такой консерватизм оправдан, так как позволяет сохранять общезначимый фундамент культуры, не позволяя изменять систему ценностей под влиянием возникновения новых представлений, не успевших пройти “культурную обработку”.

В общественном сознании возникает несколько парадоксальная ситуация. С одной стороны, стремительность развития науки и ее оппозиция к традиционным ценностям, которые иногда выглядят как застывшие, создает иллюзию, что наука как особое образование находится вне культуры, не может занять в ней собственное стабильное положение. С другой стороны – огромное влияние науки на всю современную культуру вынуждает нас рассматривать ее как важнейший культуурообразующий фактор на современной стадии развития общества. В результате, стабильность как стержень традиционной культуры, выражаемой в опоре на общегуманистические ценности и интересы, выработанные на протяжении длительной человеческой истории, вступает в определенное противоречие одному из своих культуурообразующих факторов – науке, которая как раз расшатывает эту стабильность. Однако, на самом деле, как мы попытаемся показать, такое противоречие носит лишь видимый характер и анализ данной ситуации позволяет уточнить понимание сущности культуры и механизмов ее развития.

Становится все более ясным, что **стабильность культуры является характеристикой относительной** и отражает лишь ее восприятие отдельным человеком, преломленным через достаточно небольшой срок его жизни. Развитие науки и ее влияние на

образование новых культурных ценностей делает все более явным понимание культуры как особой **динамической** системы. В связи с этим, центральной становится проблема того, что считать новой культурной ценностью и существуют ли критерии такого отбора? Кроме того, можно поставить вопрос и о том, где находится та грань, за которой новые изменения не будут способствовать разрушению культуры? Подход к культуре как к динамической системе означает также и признание того, что процессы изменения внутри ее могут значительно ускоряться, и это также требует своего специального анализа.

Как нам представляется, пессимистические настроения, выражаемые антисциентистски настроенными мыслителями, которые говорят о кризисе современной культуры, связывая его с наукой и следствиями научно-технического прогресса, не учитывают этой динамики. В основе их выводов явно или неявно лежит тезис о том, что наука не является частью культуры, а ее активное вмешательство в систему общечеловеческой культуры порождает особое образование, некий суррогат потребительских ценностей, обозначаемый как “массовая культура”.

Кризис культуры интерпретируется с этих позиций как разрушение всей системы общечеловеческих ценностей и замена их прагматически-сциентистскими мировоззренческими установками, которые порождены развитием науки и техники. Представители антисциентизма, безусловно, опираясь на реальные моменты, связанные с изменениями в культуре, тем не менее, как нам кажется, преждевременно говорят о ее гибели. Более важным является попытка философского анализа процессов происходящих в ней.

Понимание культуры как динамической системы позволяет увидеть одну из важнейших причин модификации образа сегодняшней культуры в **изменении коммуникационного поля** возникшего в настоящее время между разными культурами. Как мы уже отмечали, общение между традиционными локальными культурами было связано с преодолением как пространственных, так и иных границ существующих между ними. В настоящее время эти границы разрушаются, под воздействием информационной революции, которую переживает современное общество. Это создает предпосылки для **создания единого коммуникационного культурного поля**. А это уже совершенно иной, интегративный культурообразующий компонент, позволяющий связать культуры в единую систему.

В этом новом коммуникационном культурном поле изменяется сам характер общения между культурами и ее представителями. В основе общения между локальными культурами лежит особый процесс, обозначаемый, например, Д. Лихачевым, как “диалог

культур”. Суть его заключается в том, что понимание собственной культуры может быть осуществлено, лишь через познание другой культуры, в противном случае, оно носит не полный характер, так как нет предмета сравнения. Соответственно, в результате такого культурного диалога возникает общее семантическое поле, позволяющее культурам постигать смысл других культур и самих себя. Это семантическое поле построено на принципах взаимодополнительности с достаточно четкой границей непонимания друг друга.

Конкретные люди как продукты социокультурных обстоятельств, будучи представителями разных культур четко осознают эту ситуацию постоянно моделируя ее в непосредственном общении друг с другом. Уже здесь на индивидуальном уровне становится ясным, что язык как средство передачи информации является основным условием коммуникации между культурами, которые он опосредует. Одновременно, становится ясным и тот факт, что в условиях диалога нельзя “выбрасывать” сгусток информации в некую пустоту. Цель этого процесса – понимание другим человеком, а значит другой культурой. Следовательно, диалог это еще и культурная адаптация. Диалог культур подразумевает умение индивида говорить на языке собственной культуры и понимать представителя иной культуры. “Культура, прежде всего, - *понятие коллективное*. Отдельный человек может быть носителем культуры, может активно участвовать в ее развитии, тем не менее, по своей природе культура, как и язык, – явление общественное, то есть социальное”¹.

В социальной системе культура фактически выступает также еще и как особая вертикальная, во временном отношении, связь между людьми, обществами, поколениями. Такой культурный феномен мы называем памятью. Это особая, вневременная символическая коммуникация, обеспечивающая обрамление общечеловеческой культуры, делающая ее относительно единым целым. В этом смысле любые попытки разрушить эту указанную символику всегда удар по “вековому зданию культуры” (Ю.М. Лотман), и проблема заключается лишь в последствиях такого удара и возможностей его смягчения современным обществом.

Под воздействием информационной революции и прогресса в области средств коммуникации происходит качественное изменение коммуникационного поля и сущности диалога между культурами.

Для системы локальных культур диалог осуществлялся в условиях принципиальной разности (отличия) культур друг от друга. Все попытки искусственного создания некоего метаязыка общения

¹ Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре. М. 1994. С. 5.

(типа эсперанто) заведомо были обречены на провал так как неизбежно вели к огромным смысловым потерям. Достижение формального понимания вело в прямо пропорциональной зависимости к потере смысла как результата особой творческой интерпретации. Смысл всегда определяется в результате диалога, ищется в нем. Единый же язык создает коммуникационное поле тождества смыслов, разрушающее механизм диалога, так как фактически означает совпадение культур, что может быть достижимо лишь на уровне создания абстрактных моделей, предполагающих “полную идентичность передающего и принимающего, которая переносится на языковую реальность”¹.

Осуществление такого идеального коммуникационного поля с одновременным сохранением богатого конкретно-исторического и этнического культурного содержания в принципе невозможно. Более того, совпадающий культурный языковой пласт, основанный на семантическом тождестве, то есть на одинаковых смыслах и значениях культур оказывается и очень бедным как количественно, так и содержательно. Это можно было бы проиллюстрировать на идеализированном примере двух культур, абсолютно одинаковых, а значит представляющих собой тождество, с полным совпадением смыслов и значений. Диалог между такими культурами просто не нужен и тривиален.

Если рассмотреть, как предлагает Ю.М. Лотман, диалог между культурами в виде своеобразного пересечения двух множеств, то обнаружится, что область пересечения (тождества) относительно невелика, а сфера непересекаемого огромна. Область тождества выступает лишь предпосылкой для проникновения в сферу нетождественного, неизвестного для проникающей культуры, а потому нетривиального и интересного. “Ценность диалога оказывается связанной не с той пересекающейся частью, а с передачей информации между непересекающимися частями. Это ставит нас лицом к лицу с неразрешимым противоречием: мы заинтересованы в общении именно с той ситуацией, которая затрудняет общение, а в пределе делает его невозможным”². Именно познание области несовпадения (изначального непонимания) культур, обогащает их новыми смыслами и новыми ценностями, хотя и затрудняет сам факт общения и, в конечном счете, делает культуру непознаваемой в абсолютном смысле. Поэтому здесь мы можем говорить лишь об условном совпадении, о своеобразном динамическом тождестве разных культур.

¹ Лотман Ю. М. Культура и взрыв. М. 1992. С. 12-13.

² Лотман Ю. М. Культура и взрыв. С. 15.

“Диалог культур” - это познание иной культуры через свою, а своей через другую путем культурной интерпретации и адаптации этих культур друг к другу, но в условиях принципиального смыслового несовпадения большей части обеих. Только в этой ситуации культуры взаимообогащают друг друга и средством этой коммуникации выступает язык, не просто как средство перебрасывания информации, а как средство культурного общения. Не случайно для периода локальных культур условием “культурности” всегда являлось знание других языков, позволяющих постигать смысл различных культур, выступая своеобразным признаком высокообразованности и культурности человека. Человек изучал другой язык с целью общения на нем с представителями другой культуры, с текстами этой культуры, создавая тем самым предпосылку познания своей этнической культуры и самого себя как части этой культуры.

Современные изменившиеся формы коммуникации приводят к тому, что в общемировом культурном общении начинают господствовать интегративные языковые тенденции. Создается языковая пласт, в качестве которого в силу тех или иных социокультурных обстоятельств выступает либо живой язык какой-то отдельной культуры (например, английский), который в наибольшей степени распространяет себя в мировом пространстве в силу научно-технического, политического и др. господствующего положения данной страны. Либо же язык искусственный, на что в наибольшей степени сейчас претендует язык компьютерного общения, который, впрочем, базируется также на английском языке. В обоих случаях смысловая степень диалогичности резко снижается, либо за счет элементарного незнания естественного языка и невозможности полной интерпретации в него языка собственной культуры, либо за счет резкого упрощения смыслов.

В результате указанных интеграционных процессов, с одной стороны, неизмеримо расширяется поле коммуникации между культурами. С другой стороны, диалог в этом коммуникационном поле происходит в условиях познания наиболее доступных, совпадающих или почти совпадающих смысловых структур. А это, как мы отмечали выше, наименее культурная, если так можно выразиться, часть культуры. Начинают господствовать шаблоны, стереотипы, команды приводящие, в конечном счете, к реализации общих параметров поведения и восприятия мира.

Ситуация складывается таким образом, что действительно возникает некая интегративная культура. Она может строиться на основе взаимообогащения множества культур, либо, напротив, на значительном упрощении общего коммуникационного поля и человечество окажется в ситуации, когда представители разных

культур хотя и будут понимать друг друга, но в условиях примитивного диалога, может даже на уровне общения лишеного смысла. В последнем случае, наука как мощный фактор интеграции культурных процессов действительно способствует значительному сужению области смысловой неодинаковости, которая как мы отмечаем является с содержательной точки зрения наиболее интересной и составляет суть диалога культур. И в этом случае различия в культурах необходимо подчинится либо некой искусственной суперкультуре (например, компьютерной культуре с фактически единым языком), либо менее развитые (в техническом плане) культуры просто растворяются в более развитой¹. В таком коммуникационном поле будут господствовать общие стереотипы, общие оценки, общие параметры требуемого поведения, то есть наиболее простые и доступные компоненты. Безусловно, что это сопряжено с массой удобств, но, одновременно, может лишить диалог между культурами всякого смысла. К сожалению следует признать, что некоторые признаки реализации данного пути интеграции уже осуществляются.

Описанный нами процесс действительно необычен для традиционной культуры и разрушает ее. Но этот же процесс может стать новым, качественно иным культурообразующим феноменом, который, возможно, приведет человечество к иной (не значит лучшей или худшей по отношению к предшествующей) культуре.

Поэтому альтернативой антисциентистским представлениям о научно-техническом прогрессе, приведшего, по мнению его представителей к гибели культуры (которая не позволяет дать позитивное решение проблемы, прогнозировать ситуацию) необходимо противопоставить деятельностную попытку объективного анализа, результатом которого могут стать и некоторые выводы прогностического характера.

Как нам представляется, понятие "кризис" культуры фиксирует лишь резкое увеличение скорости разрушения старых ценностей, сжатие временных рамок этого процесса, что не позволяет новым культурным символам и знакам адаптироваться к традиционной системе ценностей. Это положение усугубляется, так сказать

¹ В свое время я обращал внимание на данную проблему: "Последствия проникновения вместе с современной технологией американских стереотипов культуры и поведения представляют сейчас мощный фактор усиления полной зависимости ряда стран от США. Страны менее развитые в области информатики под воздействием такого глобального информационного империализма постепенно могут быть включены в некую суперинтеграционную культуру американского образца... страна с новейшими аудиовизуальными компьютерными средствами может оказать значительное влияние на проникновение, восприятие и закрепление именно тех ценностно-мировоззренческих ориентиров, которые пропагандируются данной страной" . (Мионов В.В. Компьютеризация: проблемы и перспективы (социальный аспект)//Философские науки. 1987, №7. С.33-34).

свойствами социо-психологическими, так как мыслители, которые дают оценку сегодняшней ситуации в культуре, объективно являются носителями прошлой культуры, а потому оценивают ее как бы из прошлого. Они воспитаны в определенной системе традиций и естественно рассматривают их как некий культурный эталон. Подняться над этим личностным образованием очень трудно и для многих просто невозможно.

Таким образом, с одной стороны, происходит резкое увеличение образований, претендующих на статус культурных, а с другой – их адаптация к старым ценностным системам происходит как бы в более сжатых временных рамках. Порой это уже можно наблюдать в период жизни одного человека или даже еще быстрее. В результате, происходит разрушение старых систем ценностей и традиций, разрушение знаковой системы локальной культуры, которые господствовали на протяжении столетий. Символы и образы старой культуры исчезают или меняют свой смысл и значение. А новые ценности настолько расходятся с традиционными, что их культурообразующий смысл остается не всегда ясным и открытым.

Научно-техническая революция в сфере информатики и коммуникационных средств общения создает невиданные ранее возможности для контакта разных культур, пусть и в несколько нетрадиционной, непривычной, даже, в некоторых случаях упрощенной форме. Не выходя из дома, мы можем слышать и видеть образцы культуры, в том числе и высокой культуры, которые ранее были недоступны даже пространственно.

Количество людей воспринимающих культурные образования возрастает, но это восприятие лишается той утонченности и глубины, той степени подготовки, которой оно требовало ранее. Г.С. Кнабе приводит такой пример: “Первый концерт П. И. Чайковского в США в апреле 1891 г. происходил в Карнеги-холл в Нью-Йорке, где его слушали находившиеся в зале немногим более двух тысяч человек; первое в США выступление рок-группы “Битлз”, происходившее в том же зале в феврале 1964 г., смотрели и слушали, благодаря телевидению, 73 миллиона. В последнее время известны концерты, которые по спутниковой связи становятся доступны почти двум миллиардам - половине населения Земли”¹.

Можно было конечно, игнорировать подобного рода количественные сравнения, если бы не то влияние, которое новые явления оказывают на общество. Музыка “Битлз”, которая совсем недавно считалась не только внекультурным, но даже антикультурным феноменом сейчас входит в программу английского

¹ Кнабе Г. С. Диалектика повседневности// Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. М., 1993. С.33.

среднего образования. Стихи Дж. Леннона входят во многие антологии английской поэзии. То есть общество относит творчество данных музыкантов к новому достижению английской культуры и даже отмечает их заслуги государственными орденами высшей степени. Общество фактически признает культурный характер творчества, которое своими корнями уходит в массовую культуру, ориентировано на нее. И этот факт нельзя игнорировать, так как признание того или иного явления достойным войти в систему культуры, есть своеобразная конвенция культурного сообщества. По аналогии, когда научная теория, как бы она не была подтверждена, становится действительно научной в рамках признания ее таковой, научным сообществом.

Развитие компьютеров создает также невиданные возможности для творчества людей и их особого соучастия в творчестве. Творчество как некий процесс, продукт творчества как особый результат, репродукция этих продуктов как механизм передачи и, наконец, восприятие творчества во многом начинают совпадать. Человек может быть соавтором певцов и композиторов, в том числе и тех, которые творили в давно прошедшие времена. Мы стоим на пороге создания совершенно иного интерактивного кино. В этом кино, каждый человек сможет сам изменять развитие сюжетов кинофильмов, менять героев, используя при этом игру давно ушедших от нас актеров, сам включаться в сюжетную игру. Что касается аналогичной ситуации создания интерактивных текстовых произведений, то они уже осуществляются в системе компьютерной сети Интернета и даже получили свое, пока ироничное название “компьютература”. Это своеобразный гипертекст, сюжеты которого развиваются в самых разных направлениях в зависимости от пристрастий и интересов авторов.

Наконец, уже упомянутая нами система компьютерной связи Интернет способна (и частично уже создала) такое коммуникационное поле общения между людьми, которое фактически равно числу людей имеющих компьютеры. Причем это общение может происходить на самых разнообразных смысловых уровнях, от простого обмена обыденной информацией, до совместного использования экспертных программ, выпуска независимых ни от кого компьютерных журналов, совместной творческой деятельности необычайно большого числа людей.

Все эти изменения в области коммуникации нарушают процессы синхронизации культуры, и новообразования в ней формируются столь стремительно, что не успевают адаптироваться к традиционной системе. Людям уже некогда “впитывать” новые ценности, постоянно соотнося их с предшествующими, и они начинают их потреблять. На семантическом уровне это выглядит, в

частности, как быстрое отягощение национального языка новыми словами и речевыми оборотами, которые могут быть понятны молодым людям, но уже недоступны даже среднему поколению.

В этих новых условиях общечеловеческая культура, как мы уже отмечали выступает как чрезвычайно динамичная система характеризующаяся гораздо большей относительностью устойчивости ее элементов, чем это было в локальной культуре. При этом трансформация ее качества в меньшей степени зависит от изменений в отдельных культурах, чем от изменений происходящих в общем коммуникационном поле, то есть изначально интегративных изменений.

Возникающие новые феномены сначала становятся своеобразной “культурно необработанной” частью всех отдельных культур, воспроизводятся в них, а лишь затем получают свою дополнительную конкретную “культурную обработку”, адаптируясь к фундаментальным системообразующим принципам каждой культуры, получая в них различные интерпретации. Таким образом, диалог между культурами осуществляется в иных коммуникативно-семантических условиях, чем это происходило при контакте локально-стационарных культур. Вместо прямого пересечения как условия диалога между культурами и создания особого межкультурного поля общения, оно осуществляется посредством нового образования, которое мы обозначаем как **глобальное коммуникативное поле**. Пересечение отдельных культур осуществляется уже внутри этого нового коммуникативного поля, на его базе, используя дополнительные возможности и интегративные механизмы. Все вместе это и составляет современную **динамическую систему культур**. Важнейшим средством образования и поддержания глобального коммуникативного поля выступают современные средства аудиовизуальной и компьютерной техники, которые в этом смысле не принадлежат отдельной, локальной культуре.

В результате можно прогнозировать более оптимистический вариант, чем процесс отождествления культур и подчинения их господствующей в информативном отношении культуре, осуществляемого на основе примитивного смыслового единства (об опасности которого говорил Ю.М. Лотман), а именно, интеграцию культур на базе глобального коммуникативного поля, позволяющего интегрировать в единую динамическую систему разнообразие культур (сохранение их внутренней целостности) и новые качественные культурные образования, связанные с единой коммуникативной основой.

Культура не стоит на месте. Человечество уходит от одних традиций и вырабатывает новые. Так же как оно меняет одежду и

привычки, ритуалы и формы общения, оно меняет формы коммуникации. Приращение культурных ценностей должно опираться на традиции, для сохранения культурного смысла ценностей, но приращение последних всегда сопровождается критикой традиций и отбрасывания “старых” ценностей. В новых условиях ситуация еще более осложняется тем, что появляются ценности интегрального свойства характерные для множества отдельных культур одновременно. Причем следует признать то, что решающую роль в приращении этих интегральных ценностей выполняют культуры доминирующие в современных аудиовизуальных и компьютерных средствах.

Если характер изменений таков, каковым мы его описали, то традиционной локальной культуре придется просто раствориться в возникающей интегральной суперкультуре. И в этом случае справедливы антисциентистские утверждения говорящие о кризисе или гибели культуры.

Однако, как нам представляется каждая культура представляет собой достаточно гибкую и самоорганизованную систему, которая не пассивно воспринимает новые условия своего функционирования. Каждая из них будет оказывать обратное влияние на глобальное коммуникативное поле, в каком-то смысле “окультуривая” его, приближая к общекультурным нормам и традициям. В культуре имеются структурные связи и отношения, обеспечивающие ее целостность и неуничтожимость посредством гибкого механизма адаптации к ней новых феноменов, и адаптации ее самой в целом к новой коммуникативной ситуации. Гипотетично можно было бы конечно представить себе, что повышение скорости и количество новых элементов бомбардирующих старую культуру столь велико, что они неизбежно приведут к разрушению самой структуры, когда количество новых элементов по своей, если так можно выразиться культуuroобразующей энергии, превзойдет старую. И тогда действительно можно говорить о “гибели культуры”.

В качестве своеобразного механизма блокирующего указанную “бомбардировку” культуры внекультурными феноменами выступает ее системная неоднородность, связанная с диалектическим сочетанием самых различных компонентов внутри нее. Образование, которое мы называем локальной культурой, внутри самого себя не было полностью единым, если не относить сюда совокупность дошедших до нас так называемых культурных памятников как отобранных историей и человечеством рафинированных, а значит идеализированных ее форм. Реально культура в такой идеализированной форме не существует, кроме как может быть только в головах “чистых” теоретиков. Культура образование

динамическое, она живет, функционирует, находится, если можно так сказать в вечном пульсирующем движении.

Один из первых, кто обратил внимание на неоднородность, своеобразную двойственность любой культуры, был М. М. Бахтин. Исследуя особенности и первобытные корни средневековой народной “смеховой” культуры он указывал, что она выступает как особого рода внутрикультурное противопоставление культуре официальной. Уже это проявление двойственности значительно расширяет смысловую базу культуры в целом, позволяя включать в нее самые различные феномены, даже те, которые при первом рассмотрении представляются лежащими вне культуры.

М.М. Бахтин показал, что в период средневековья и Ренессанса народная культура оформляется в особую обрядово-зрелищную карнавальную форму. Особенностью карнавала было то, что он выступал “как бы реальной (но временной) формой самой жизни, которую не просто разыгрывали, а которой жили почти на самом деле (на срок карнавала)... Реальная форма жизни является здесь одновременно и возрожденной идеальной формой... Итак, в карнавале сама жизнь играет, а игра на время становится самой жизнью”¹.

Не имея целью пересказывать указанный подход, отметим, что он является глубоко диалектическим методом исследования культуры, позволяя выявить в ней противоположные стороны, находящиеся в единстве, взаимопроникающими друг в друга. Естественно, то как противоположные тенденции в зависимости от тех или иных конкретных условий, они могут вступать в определенные противоречия друг с другом, что мы и наблюдаем на протяжении всей истории человечества. Задача философского анализа культуры в данном контексте заключается в выявлении и описании данных противоречий и прогнозировании вариантов и способов их разрешения с целью сохранения общей культурной целостности. Такой подход остается верным и для анализа современных процессов, происходящих в культуре, позволяющий избежать абсолютизаций и крайностей в оценке тех или иных ее феноменов. Неоднородность культуры, сочетание в ней самых различных феноменов проявления человеческого духа и творчества определяется тем, что она не находится вне реальной жизни и вне временных рамок, в некоем мире идей. Это не конструкция разума, а живая целостная система.

Любая культура, с одной стороны, выражает в себе стереотипы, традиции и нормы жизни, которые характерны для большинства

¹ См.: Бахтин М. М. Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М. 1990. С.12-13.

людей в их обычной жизни. И в этом смысле культуру никто специально не создает как особое образование, строя ее по неким рефлексивным схемам. Она является результатом буквально всех сторон жизнедеятельности людей. С другой стороны, в человеческом обществе вырабатывается специфически культуuroобразующий вид деятельности, результатом которого являются образования, далеко отстоящие от стандартных жизненных стереотипов и представлений, удалены от реальности, представляя собой своеобразный идеальный культурный пласт.

Такая двойственность культуры связана с противоречием самого человеческого существования и человека как творческого субъекта культуры. Каждая личность влияет на других людей, на предметы его окружающие выступая в виде культуuroобразующего фактора. Одновременно, как элемент общественной системы, человек подчиняется тем структурным связям, которые в ней имеются, и которые выходят за рамки качества только индивида. Эти общие особенности, заставляют человека жить согласно неким общекультурным представлениям, ориентироваться на них. Они выступают как некие общекультурные ценности для людей данного общества. “Лишь вместе, во взаимоотношении и взаимообусловленности, составляют оба эти начала общественную реальность, лишь вместе, в непрерывном взаимодействии составляют они жизнь человечества”¹.

Таким образом, один вектор культуры (любой культуры, а не только средневековой, которую анализировал Бахтин) как бы направлен “вверх”, формируя общие представления и ценности в сфере духа (наука, искусство, религия и т.д.) Другой – “вниз”, фиксируя обыденные стереотипы жизни человека как на индивидуальном, так и на уровне микрогрупп. Бахтин рассматривал такое противопоставление верхней и нижней частей культуры как особую традицию противопоставления верха и низа человека. **Верхняя** культура была абстрактной, духовной, переживаемой и удаленной от реальной жизни. **Нижняя**, напротив, была телесна, конкретна, не только переживалась индивидом, но и воплощалась им. Причем на уровне общественного сознания носителем “материально-телесного начала является здесь не обособленная биологическая особь и не буржуазный эгоистический индивид, а н а р о д , притом народ, в своем развитии, вечно растущий и обновляющийся”².

Абстрактно-духовная, рафинированная часть культуры постепенно оформляется в истории человеческой цивилизации как

¹ Кнабе Г. С. Двуединство культуры// Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. М., 1993. С. 17.

² Бахтин М.М. Указ.соч. С. 26.

Культура “с большой буквы”. Она принципиально удалена от повседневности, даже от конкретной личности. Она требует определенной подготовки при ее восприятии. Наконец, она требует даже определенной формы организации пространства для репродукции своих образцов. Когда мы рассуждаем о культуре, то чаще всего имеем в виду именно культуру в указанном первом смысле, тогда как ее второй смысл представляется слишком незначительным. Аудитория, которая связана с этой частью культуры, всегда элитарна и ограничена, так как именно жизненные обстоятельства дают одним людям возможность приобщаться к такой высокой культуре, а другим – нет.

Такое понимание культуры (ее сведение только к высшим образцам) настолько типично в общественном сознании, что человек даже не задумывается над тем фактом, что вряд ли средневековые крестьяне и ремесленники Европы, составляющие большую часть населения, постоянно слушали музыку Баха, а по вечерам после окончания работы распевали в харчевнях оперные арии и выделывали балетные па. Этого не было в реальности, а разрыв “высокой” и “низовой” частей единой культуры относителен, они переплетены между собой.

Ценности большой Культуры именно за счет того, что они приняли рафинированную форму, как бы ограждали себя от влияний извне на более долгий срок. Ведь понятно, что и опера и балет имеют своими истоками обычные песни и обычные танцы. Кроме того, высокие формы культуры легче поддерживать искусственно, культивировать их, что и дает им возможность сохраняться почти в “первозданном виде”. Даже восприятие таких культурных ценностей требует не только некоторой внутренней подготовки, особой грамотности, но и специальных форм пространственной организации, что уже является одним из фактором ограничивающим массовость ее восприятия. Это идеализированная система культурных ценностей, которая за счет вышесказанных обстоятельств достаточно стабильна, настороженно относится ко всяким изменениям и представляет собой некий эталон, базис общечеловеческой культуры.

Естественно (но в абсолютном смысле невыполнимо), что высокая Культура пытается заблокировать себя от влияния низшей. А как лучше всего заблокировать смысловые структуры, сделать их непонятными для других и понятными для избранных? Очень просто. Либо ввести иную символическую систему, специально изготовленную для этого, либо использовать уже имеющуюся. В истории человеческой культуры для этого использовался, например, латинский язык, который представлял собой своеобразный “культурный барьер”, линию демаркации между культурным и

некультурным. Не случайно, именно мертвый язык, перестав быть языком живого общения, становится признаком принадлежности к истинной Культуре, являясь языковой формой культурной коммуникации. Сходную функцию выполнял в России французский язык¹.

Высокая культура, таким образом, идеальна, она стремится к созданию эталонов, это эталонизированная культура. В тоже время, в человеческой культуре всегда сохранялся пласт не элитарной, повседневной, низовой культуры, в потребление продуктов которой всегда была включена наибольшая масса людей, народа. Она в силу своей открытости была менее устойчива, а, следовательно, в большей степени подвержена изменениям. В этом смысле карнавал как одна из форм реализации смеховой культуры с самого начала был выражением такой низовой культуры. Его смысл заключался в высмеивании верхней культуры как бы через ее выворачивание наизнанку, через изменение ее полярностей. Герою и героическим поступкам всегда противопоставлялся антигерой (трикстер), с соответствующими “антигеройскими” поступками. Правда, следует отметить, что обе эти стороны существовали в рамках внутрикультурной оппозиции, подразумевали друг друга. Собственно говоря, герой и был таковым на фоне трикстера.

В карнавале, представители низовой культуры, все эти шуты, скоморохи и дураки выходят на первый план, временно становясь героями культуры, показывая как в зеркале ее оборотные стороны. В этом смысле рок-культура в период ее расцвета в 60-70 гг. была типичной низовой культурой, которая чаще всего и проявлялась в виде карнавального действия, правда, значительно усиленного новейшими средствами аудиовизуального воспроизведения, что позволяло репродуцировать образцы такой культуры на весь мир. Благодаря этому, карнавал, который был локален во времени и пространстве, ограничен конкретной культурой, вырывается из своей изначальной заданности и становится каждодневным действием. Он продлевается во времени, переводя условия смехового праздника в саму жизнь, делая тем самым последнюю, своеобразным карнавалом, сущность которого не адекватна окружающей жизни.

С другой стороны, изменение форм коммуникации в человеческом обществе привело к такому широкому распространению образцов большой Культуры, к такому их тиражированию, что фактически сделало их также предметом повседневной культуры, характеристикой современного быта. Оказалось, что музыка Баха, сама по себе не является гарантией того, что она не может быть продуктом массовой культуры. Причины

¹ Кнабе Г. С. Двуетьединство культуры. С.20.

использования тех или иных произведений как образцов массового искусства лежат вне содержания их самих. Новый социокультурный фон, новые социокультурные обстоятельства порождают не только создание новых видов творчества, но иное отношение к классическому наследию.

Естественный баланс между высокой и низкой культурой как бы нарушается и диспропорции ее частей меняется в пользу последней, вплоть до того, что она выступает в виде официальной культуры как ее превращенная форма. Культурная оппозиция “низа”, выступавшая, по замечанию Кнабе в форме плебейского протеста низкой культуры народных масс против высокой Культуры¹, перешла в период своего господства, перестала носить временно ограниченный (праздниками) характер. Проблема заключается лишь в том, зафиксируется ли такая ситуация, такая диспропорция в культуре или все постепенно встанет на свои места. Это одна из реальных проблем не только теоретического анализа современной культуры, но и практических рекомендаций, которые могут дать философы, культурологи, социологи и т.д.

Итак, предложенное рассмотрение современного состояния общечеловеческой культуры в виде особой динамической системы позволяет обнаружить в ней противоречивые стороны и тенденции, которые находятся в единстве и импульсивном взаимодействии. Внутри каждой культуры, часть ее (так называемая “высокая культура”) обеспечивает преемственность, единство, создает систему ценностей, а другая часть (не хочется обозначать это термином “низкая культура”) обеспечивает саморазвитие системы, ее обновление. Одновременно с этим каждая отдельная культура, через средства современной коммуникации осуществляет свою адаптивную функцию приспособляясь к новой форме глобального диалога между культурами и одновременно, влияя на качественные его характеристики.

Диалог как принцип исследования функционирования культуры проявляется не только во взаимодействии разных культур, но и как внутренний механизм каждой отдельной культуры. Каждая из них диалогична уже в силу наличия в ней двух, находящихся во взаимодействии и относительном противоречии культур. Но этот диалог осуществляется внутри единого целого. Оппозиция “верхней” и “низовой” культуры, как мы уже отмечали, является культурной оппозицией, не выходит за ее рамки. Такой диалог, напротив, сохраняет культуру, подразумевая право на существование обеих сторон. Естественно, как в любом противоречивом процессе, единство его сторон не может обойтись без попыток подавления

¹См.: Кнабе Г. С. Двуединство культуры. С. 21.

одной стороны другой, одной, в данном случае культуры, другой. Так, например, попытки подавления “низкой” культуры со стороны “высокой”, часто проявляются в том, что все относящееся к первой, объявляется некой областью принципиально некультурного. Обычная жизнь понимается как нечто недостойное культурного человека, как будто он ни ест, ни пьет, не рождает детей и т.д. Бытовая, повседневная жизнь трактуется как принципиально внекультурная положенность. Это как бы некоторая периферия, изнанка бытия (Кнабе), которую надо скрыть, прикрыть.

Такой подход к культуре и феномен “прикрытия” высокой культуры от низшей блестяще описал Гоголь, зафиксировав внутрикультурную оппозицию между обыденностью, бытом, простотой поведения, отраженного в языке нормального человека, и семантическим его инвариантом, якобы отражающим существование человека в “высокой” культуре. “Дамы города N были то, что называют презентабельны”. “Никогда не говорили они: “я высморкалась”, “я вспотела”, “я плюнула”, а говорили: “я облегчила себе нос”, “я обошлась посредством платка”. Ни в коем случае нельзя было сказать: “этот стакан или эта тарелка воняет”. И даже нельзя было сказать ничего такого, что подало бы намек на это, а говорили вместо того: “этот стакан нехорошо ведет себя...”¹.

В настоящее время мы находимся на таком этапе развития культуры, когда научно-технический прогресс настолько ускорил темпы изменений в обществе, что вновь возникающие ценности, как мы уже это отмечали, стремительно врываются в культуру, претендуя на свое место в ней. И особенно заметны эти процессы как раз в оппозиции между “высокой” и “низовой” частями единой культуры. Возможно именно здесь можно отыскать критерий различения культурных образований от внекультурных.

Одно из заметных проявлений такой оппозиции выступает, например, диалектика “прикровенности и откровенности”. В культуре всегда часть известных всем отношений между людьми, тем не менее, признавалась как бы закрытой для широкого распространения. В частности, это относилось к быту, который как бы противостоял более высоким сторонам жизнедеятельности людей. Г.С. Кнабе показывает, что она проявлялась даже в архитектуре жилища, например, древних римлян. Жилище римлянина состояло из “атриумной” парадной половины и половины “персительной” бытовой, в которой играли дети, отдавались распоряжения рабам и т.д.². Такое деление жилища сохранилось во многом вплоть до нашего времени.

¹ Гоголь. Н. Мертвые души// Повести. Пьесы. Мертвы души. М., 1975. С. 439.

² . См.: Кнабе Г. С. Диалектика повседневности. С. 30-31.

В рамках современной культуры такая оппозиция прикровенности и откровенности исчезает и то, что раньше считалось необходимым скрывать от глаз “посторонних”, переходит в свою противоположность, становясь открытым. В частности, с расширением жилого пространства, в жилищах, например США и Западной Европы, помещения становятся взаимопроникаемыми. Это своеобразное "функциональное зонирование, "перетекание" одного помещения в другое без дверей, с помощью широких проемов и не доходящих до верха внутренних перегородок, использование кухни как места дружеских встреч и семейного общения, нередко включающего просмотр телефильмов и слушание концертов по радио или пластинок"¹. Соответственно этому меняется и поведение человека. Он как бы сигнализирует: “Я готов к диалогу, я открыт”, хотя пределы этой открытости могут быть на самом деле, очень ограничены и поверхностны.

Принцип открытости в современном общении между людьми, так наглядно реализующийся в знаменитой американской улыбке проявляется и в более сложных феноменах. Некоторые "запретные" в рамках старой культуры взаимоотношения между людьми, стали, напротив, наиболее модными и популярными. В обществе произошла сексуальная революция, которая вывела традиционно прикрытые (что не означает запрещенные) изображения сексуальной жизни людей и соответствующих переживаний за рамки индивидуальной интимности. Термин “интимность” семантически закреплял прикрытость некоторых отношений между людьми, определяя рамки и условия обсуждения этих проблем. Изменение именно значения этого слова сегодня, отражает те глубинные процессы, которые происходят в современной культуре. Сегодня, на уровне обыденного сознания понятие “интимность” сопряжено не столько со словом “прикрытость”, сколько с публичным раскрытием этого прикрытия. В обыденном языке понятие “интимность” как раз и отражает факт широкой публичной демонстрации запретного.

Сам объект этой демонстрации в культуре всегда присутствовал и цивилизация не привнесла ничего нового в систему сексуальных взаимодействий, кроме, может быть, новых технических средств. Однако, если ранее это было объектом ощущений одного, или двух людей, то теперь это одновременно могут переживать миллионы, просматривая, например, порнографический фильм. Это привело к взрыву в сознании людей, хотя ведь нельзя сказать, что все это было неизвестно человеку. Ю. М. Лотман оценивает сексуальную революцию как наиболее мощный таран антикультуры XX столетия²,

1. Кнабе Г. С. Диалектика повседневности. С. 31.

2. См.: Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре. С. 8.

как яркое проявление контркультуры или антикультуры, которой трудно что-либо противопоставить по силе воздействия на массу людей. В данном случае, есть опасность, что диалог между высокой и низкой (в прямом смысле культурой “низа”) культурами уже идет не внутри ее самой (герой — трикстер), а за ее пределами на почве возникшей суперкультуры, что несет угрозу локальной культуре за счет подчинения сознания индивидов ее выражающих интегративному коммуникативному полю, через система внекультурных символических образований.

Огромное влияние, которое еще ждет своего анализа, оказывает возникшая суперкультура и на восприятие произведений искусства, как признака любой культуры. В классической культуре результатом всегда выступает некоторое оформленное надлежащим образом произведение, будь то скульптура или симфония. Это было нечто завершенное, а значит организованное. Искусство выступало особым фактором организации окружающих нас хаотичных явлений. Композитор упорядочивал звуки, художник краски и т. д. В наше время искусство в большей степени становится элементом жизненной (по выражению Кнабе) среды.

Например, такое явление современной массовой культуры как рок-культура является наглядным примером нового интегративного образования не имеющего фундаментального этнического, локально-культурного основания, хотя корни возникновения этого феномена можно найти в конкретных культурах. В силу того, что расцвет данной культуры приходится на период мощного развития новых средств коммуникации, она сразу отрывается от своих генетических корней и становится достоянием всех. Это типичное образование глобального коммуникативного поля. Одним из признаков этого выступает тот фактор, что рок-произведения неотделимы от воспринимающей его массовой среды и средств технической репродукции. Исполняющий рок-музыку и слушающий ее это одно целое, их невозможно представить друг без друга, что и получает свое языковое выражение в понятии “музыкальное шоу”, которое также становится интегративным обозначением данных феноменов в любой стране. Принцип соучастия здесь главенствует, причем соучастия не по смысловому признаку, так как знание языка во многих случаях просто необязательно. Участие само по себе становится формой коммуникации, без передачи какого-то смысла. Это привит к тому, что круг потребителей такой культуры чрезвычайно расширяется.

Если традиционное прослушивание музыки (например, симфонической) представляло собой внутренний диалог каждого отдельного человека с музыкальным произведением и то, что в зале могло находиться много людей не изменяло интимной сути

восприятия музыки. То шоу всегда опирается на активное поведение и взаимодействие массы, сиюминутно учитывает его реакцию. Исполнитель воспринимается слушающими как часть их самих и они требуют от него соответствующего их настроению поведения, а не элитарной отстраненности. Рок-концерт – это царство повседневности, усиленный техническими средствами карнавал, в котором основным действующим лицом выступает не творческий индивид, а масса. При этом мы вовсе не отрицаем творческого характера самой режиссерской, композиторской и исполнительской деятельности, индивидуальность и талантливость которой безусловно присутствует внутри человека. Но и она в рамках шоу выступает лишь как средство усиления эффекта массовости как таковой и культа повседневности.

На современном этапе развития культуры, в условиях ее резко возросшей динамичности двойственный характер ее сохраняется, но в связи с резким увеличением самого массива новокультурных образований, “низовая”, **массовая культура** **начинает доминировать**, в каком-то смысле, по крайней мере, временно, подавляя “высокую”.

Таким образом, понятие кризиса культуры можно связать с осознанием мыслителями исследующими данную проблему диспропорции, которая образовалась во взаимоотношении двух ее частей, что породило в обществе ситуацию, когда “на глазах одного-двух поколений рядом с Культурой “с большой буквы” создалось особое культурное состояние, альтернативное по отношению к традиционному¹”

Для такого состояния культуры характерны все признаки “низовой” культуры – определенная заданность создаваемых культурных объектов, их широкая тиражируемость, массовость потребления. В ее центре стоит так или иначе понимаемая повседневность в виде наивысшей культурной ценности, которая, в свою очередь, сопряжена с такими формами жизненного поведения как достижение успеха любыми средствами, стремление к комфорту и т.д. Описанное состояние культуры адекватно (нравится нам это или нет) сегодняшней стадии человеческой цивилизации, является продуктом естественноисторическим и не привнесено кем-то извне.

Одним из важных признаков такой культуры является состояние альтернативности, в которой пребывает часть ее носителей. Последняя возникает сначала как протест против господствующих стереотипов и норм поведения, что, как мы показали, является характерным моментом многих массовых молодежных движений. Человек сознательно противопоставляет себя данным стереотипам

¹ Кнабе Г. С. Диалектика повседневности// Указ.соч. С. 37.

своим поведением, одеждой, внешним видом реализуя тем самым самосознание своего “Я”, не желающего раствориться в обществе. Однако постепенно альтернативность как таковая становится как раз стереотипической формой поведения. А поскольку она изначально основана на повседневной, “низовой” культуре, широко распространена сама по себе и это распространение значительно усилено новейшими средствами коммуникации, то на современном этапе она выступает как господствующая культура. В обществе возникает своеобразная стадия “затянувшегося карнавала”, превратившаяся из кратковременного момента в длительный период, подменившая собой реальность. Это вечный праздник, но праздник повседневности, блестящим примером которого является “первая” защита Белого дома в Москве, с ее рок–концертом на ступенях здания, который как бы завершал события, придав всему действию общую, почти средневековую карнавальную форму.

Диспропорция, сложившаяся в современной культуре не безобидна, особенно, если она принимает затянувшийся характер и люди, родившиеся в ней, уже не знают иной культуры. Став в каком-то смысле господствующей, повседневная культура отодвигает на периферию “высокую” культуру, которая занимает значительно меньшее место в современной коммуникации между людьми. Происходит своеобразное “оборачивание методов”, когда в обществе вновь возникает протест против господствующих стереотипов, в качестве которых выступают феномены сами когда-то его выражавшие. И вот уже в рамках новейших молодежных движений встает проблема смерти “рока” как самовыражения нового протеста, поднимается вопрос о продажности старых кумиров и их обуржуазивании. Однако, специфика такого протеста в рамках господства повседневности проявляется в том, что он реализуется в своих антикультурных формах, даже когда господствующей культуре противопоставляются ее самые высокие образцы, так как диспропорция в культуре привела к формированию такого важнейшего фактора как **неприятие иного**: другого поведения, другой музыки, другой прически, другого человека в целом. Это и есть царство повседневности, которая “не всегда явно, но всегда внутренне отталкивает от себя любые подлинные ценности культуры и тогда, когда они растворены в обиходе молодежного общения, и тогда, когда они сосредоточены в консерваториях, музеях, произведениях искусства”¹.

Альтернативное состояние культуры характеризуется агрессивностью по отношению к иным формам проявления культуры. Устойчивый и длительный характер такой

¹ Кнабе Г. С. Диалектика повседневности С.52.

альтернативности, делающий ее самостоятельной ценностью, приводит к вымыванию из культуры фундаментальных основ в виде системы общечеловеческих ценностей и интересов. На фоне этой альтернативности можно конечно оставаться на позициях замкнутой и все более замыкающейся в себе “высокой” культуры и игнорировать все остальные феномены современного общественного сознания, но при этом следует учитывать, что их носителями является большая часть общества, для которых новые ценности не менее значимы. Ограничение “высокой” культуры ее элитарными образцами без попыток ее распространения в обществе в конечном счете, может привести к тому, что она будет понимаема все меньшим числом людей и неизбежно исчезнет. Поэтому для деятелей культуры, философов и ученых занимающихся данной проблемой необходимо детально разрабатывать механизмы сохранения “высокой” культуры в новых информационных условиях, выводя их на уровень культурной политики государства. Необходимо стимулировать внутрикультурный диалог между высшей и низшей частями культуры. Это даст импульс для развития культуры в целом и преодоления тех образцов массовой культуры, которые выступают как антигуманные формы, по своему внутреннему содержанию. “Демаркационная линия между живым и мертвым отделяет не традиционную культуру от альтернативной, а культуру как духовность от не-культуры и бездуховности”¹.

Альтернативность современной культуры, безусловно, сопряженная с пересмотром традиций и ценностей в ней, также дает повод для пессимистических мотивов, которые реализуются в антисциентистском умонастроении, говорящего о кризисе культуры. Да действительно этот кризис есть. Но ведь результатом его может быть и выздоровление. И оснований для оптимизма здесь не меньше, чем для пессимизма. Возможно, мы присутствуем на том этапе истории, когда осуществляется глобальный переход к иной культуре, уходящей от своих локальных образцов и приближающейся к особому интеграционному динамическому образованию, которое не порывает с традиционными ценностями, но и учитывает новые реалии, связанные с иными средствами коммуникации. Уход от локальных культур это и отрицание часто абсолютизируемых ценностей конкретного этноса, данного общества, определяемых соответствующим пространством и временем и переход к глобальным ценностям, которые носят общий характер для всего человечества. Человечество совместно начинает решать ряд проблем, и это поле совместной деятельности порождает иные структурные образования в культурной сфере. Принцип признания другого в

¹. Кнабе Г. С. Диалектика повседневности С.53.

самом широком смысле (принцип толерантного отношения) – это не признак локальной, пусть и высокой культуры, а скорее веяние нашего времени.

Отрицая взаимопроникновение двух частей культуры в рамках единого целого, мы можем получить либо **элитарную**, доступную лишь единицам **культуру**, как особую закрытую для большинства систему символов, которая не будет развиваться, а значит, исчезнет. Либо же **моментальную культуру**, которая отвечает на сиюминутные запросы человека, реализует себя в заново создаваемой знаковой системе, не имеющей ничего общего с историей, а значит также быстро исчезающей вместе с исчезновением указанных запросов. Если допустить такую полярность, то критика одних в адрес элитарного, как никем не понимаемого, и критика других, в адрес массовой культуры, по поводу ее антикультурности, справедлива. Важно находиться в ситуации баланса, что позволит культуре развиваться, обогащая ее новыми ценностями, на базе традиционных для человечества гуманистических ценностей.

Двойственность человеческой культуры проявляется на разных уровнях общественного сознания. Дилемма сциентизма и антисциентизма, есть вариант этой двойственности на уровне теоретических рефлексий по поводу науки и ее места в обществе. Перед нами все тот же карнавал, а сциентизм и антисциентизм это маски, которые надевают его участники, рассуждая о науке. Поэтому и спор здесь идет не о науке как таковой, а о некотором ее образе, почерпнутом из обыденного сознания. Сциентизм защищает образ науки, отбрасывая все контраргументы против нее, превращая реальную науку, которая всеми своими корнями связана с человеком, обществом, культурой в некую идеализированную (логическую) конструкцию, которой нет в действительности. Антисциентизм ведет борьбу с этим образом (имеющим очень слабую связь с реальностью), уподобляясь Дон-Кихоту, который вел борьбу с ветряными мельницами.

Чем интенсивнее развивается наука в тот или иной момент истории, а, следовательно, чем большее влияние она оказывают на общество, культуру в целом, тем мощнее звучат голоса ее противников. Собственно говоря, можно утверждать, что такая двойственность понимания сущности мира, человека, общества – вечна, и выражает собой диалектическую взаимосвязь различных сторон культуры, двух ее полярностей, выражаемых в рациональных методах постижения мира и внерациональных форм его духовного освоения. Представители обеих сторон критикуют друг друга, но не могут также и существовать друг без друга, оставаясь в рамках культурной оппозиции. Критическая позиция обеих сторон по

отношению друг к другу позволяет, как бы уравнивать систему, сигнализировать о недопустимости как антиинтеллектуалистских, так и сциентистских тенденций.

В наибольшей степени дилемма “сциентизм – антисциентизм” проявилась внутри философии, разнообразие концепций которой позволяло уверенно себя чувствовать представителям обеих сторон, развивая собственные представления о сущности, задачах философии, ее места в культуре. Анализу этих проблем будет посвящена следующая глава.

Глава 2.

Философия и наука: антисциентистские интерпретации

Дилемма “сциентизм-антисциентизм”, как мы уже указывали, проникла на все уровни современной культуры и в наибольшей степени это затронуло философию. Связано данное обстоятельство с тем, что предметом философии выступает размышление над предельными основаниями бытия. Поэтому, как форма рационально-теоретического сознания, философия как бы стремится в сторону наук, рассматривая собственную деятельность как научную. С другой стороны, философия исследует и ценностные компоненты во взаимоотношении мира и человека, выступая в качестве мировоззрения.

Сциентизм и антисциентизм, абсолютизируя ту или иную стороны предмета философии, одновременно, заостряют внимание на ее особенностях как двойственной формы общественного сознания, сочетающего в себе рационально-теоретические и ценностные компоненты отношения человека к миру и к самому себе.

Общие социокультурные предпосылки наличия дилеммы в современной культуре мы подробно рассмотрели выше. Они столь же справедливы и для философии. Но в тоже время, философия имела собственную логику развития, которая существенно повлияла на особенности проявления сциентизма и антисциентизма внутри нее.

Главным внутрифилософским источником сциентизма и антисциентизма, позволяющим рассматривать дилемму как общую модель современной философии, в которую укладывается, пусть и с некоторыми оговорками, все богатство ее вариантов, выступает кризис классической философии¹. Данное понятие объемлет собою огромное разнообразие философских концепций, границами которого могут выступать имена Декарта и Гегеля. Это особая философская традиция, ориентация философского мышления базирующаяся на представлении о философии как прежде всего форме рационально-теоретического сознания, с помощью которого

¹ Мы используем термин “классическая философия” в значении, которое придали ему группа советских философов в 70-е гг. нашего века. См.: Мамардашвили М. К., Соловьев Э. Ю., Швырев В. С. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии// Философия и наука. М., 1972.

можно объяснить самые разнообразные явления духа и действительности. Следует оговориться, что в содержательном плане это, конечно, некоторая сконструированная (а значит искусственная) модель, которая в какой-то мере огрубляет реальный историко-философский процесс. Однако, в тоже время, она позволяет выделить действительные моменты сходства и совпадений, которые являются характерными для большинства философских концепций, рассуждающих о предмете, смысле и задачах философии, ее месте в культуре. И тот факт, что какой-то конкретный философ может “выпасть” из данной традиции не умаляет эффективности ее использования для исследования проблемы специфики философского знания. Опираясь на данную модель в работе мы в свою очередь, будем творчески подходить к ее содержанию, придавая ей в некоторых случаях собственную интерпретацию.

В основе данной философской традиции лежало систематическое и целостное объяснение мира, которое базируется “на глубоком чувстве естественной упорядоченности мироустройства, наличия в нем гармоний и порядков (доступных рациональному постижению)”¹. Перед нами, как правило, всеобъемлющие философские системы, которые включает в себя буквально все, что на данном историческом этапе подвержено рациональному философскому исследованию. В наивысшей степени, как мы уже отмечали это проявилось в философской системе Гегеля, создавшего наиболее полную картину становления человеческого духа.

Для мыслителей данной традиции характерным было представление о философии как особом, вневременном едином целом, в которое каждый из философов привносил нечто новое. Именно это, позволяло, с одной стороны, критически переосмысливать предшествующие философские концепции, а с другой – рассматривать свою философию в качестве объективно высшего этапа общего процесса развития. Как писал по этому поводу Гегель, “история философии показывает, что кажущиеся различными философские учения представляют собой лишь о д н у философию на различных ступенях ее развития...”².

Особым образом понималось в классической философии соотношение мира и человека. Мир мыслился проникнутым идеей гармонии, целесообразности, естественного порядка. А человек рассматривался как существо деятельностное и познающее. Как индивид, человек был несоизмерим с миром. Но в качестве мыслящего субъекта, как бы очищенного от бренности мира и

¹ Мамардашвили М. К., Соловьев Э. Ю., Швырев В. С. Указ. соч. С. 30-31.

² Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. М. 1974. С. 99.

индивидуальности собственных свойств, интерпретирующий и конструирующий мир, он поднимался до его величины. Поэтому мир представлялся доступным познанию простыми и рациональными способами, так как он был создан по рациональным законам. Отсюда вытекает и стремление уподобить философское познание простому, ясному, почти математическому, что выражается даже терминологически и в “геометрическом методе” Спинозы, и в методах точных наук Локка, и в математическом методе Декарта, и в априорных схемах Канта, интеллектуальной интуиции Фихте и т. д.

В классической философии был выработан общий метод философствования, который также при самом разнообразном его наполнении можно определить как особое размышление мыслителя над предельными основаниями устройства мира, месте в нем человека, над познанием и его границах, над нравственными, ценностными, рациональными ориентирами человеческой деятельности.

Такое понимание философии вело к особой трактовке ее места и предназначения в обществе. Философ выступал не от себя лично, а как бы от имени Разума, от имени законов устройства мира, а поэтому мог претендовать на роль поучающего субъекта. Это придавало философии высокий просветительский пафос, основанный на вере в силу Разума, с помощью которого мы можем привести в наши межличностные отношения, в нашу общественную жизнь законы гармонии, царящие в мире. Правда, на этом же положении строилось представление о том, что большинство людей являются некой инертной массой, полной всяческих предрассудков. Избавлением человечества от этих предрассудков должен был также заниматься философ, который в этом случае выступал не от своего имени, а от имени познанного разумного и целесообразного устройства мира.

Это иногда придавало философским “рецептам” схоластический характер и менторский тон. Страдания и переживания отдельного человека были вне философских интересов, так как носили слишком конкретный, индивидуальный характер и были связаны, по мнению философов, лишь с тем, что человечество не имеет достаточных знаний, что в свою очередь, вело к оторванности философии от реальных проблем человека, придавало ей излишне автономный характер.

Кризис такой модели философского подхода к миру можно проиллюстрировать на примере возникновения на ее основе самых разнообразных философских школ, которые подчеркивая свою связь с данной традицией, выступая в виде направлений, например, неогегельянства, неокантианства и т. д.

Данную ситуацию для нас удобно проиллюстрировать на примере возникновения неокантианства, уходящего корнями в развитую философскую систему И. Канта, но дающего ей самые различные и отличные друг от друга интерпретации.

И. Кант выступает с критикой теории познания 17-18 вв., которая базировалась преимущественно на онтологическом фундаменте. С таких позиций, познание, так или иначе, рассматривалось как слепок бытия. Заблуждения рассматривались как неверные трактовки и предполагалось, что истинные знания существовали в самом бытии. Знание рассматривалось как особое причинное воздействие объекта на субъект. “Результат физического воздействия объекта на органы чувств (будет ли это воздействие непосредственным, как в случае с осязанием, или же опосредованным, как это имеет место в процессе зрения) и является восприятием – первым, основным и исходным видом знания. Все остальные виды и типы знания так или иначе производны от восприятия”¹. Вот формулировка этой репрезентационной гносеологической установки.

Кант попытался занять более гибкую позицию в данном вопросе. Постулируя факт существования знания как такового, он переводит проблему в иную плоскость. Его интересует не источник знания и тем более не вопрос о том, есть ли оно (это факт), а проблема существования знания вообще, вопрос о том **как возможно** такое существование?

Структурируя проблему Кант ставит ряд классических кардинальных проблемных вопросов. Ответ на первые два (“как возможна чистая математика?” и “как возможно чистое естествознание?”) он дает положительный, а ответ на вопрос о том, возможна ли метафизика как наука, решается им двояко.

С одной стороны, она безусловно не может назваться наукой в смысле физики или математики, несмотря на все исторические претензии, предпринимаемые ею в это отношении. Любую науку, например, математику, мы можем изучить как целостный предмет, “ибо доказательства здесь столь очевидны, что каждый может в них убедиться; вместе с тем, в силу своей очевидности, она может, так сказать, сохраняться как *надежное и прочное учение*”². Философии научить нельзя, так как она не представляет собой завершенную систему проверенных знаний. С другой стороны, Кант ставит проблему становления философии как особой науки и формулирует необходимые для этого условия. Философия должна заниматься

¹ Лекторский В. А. Субъект, объект, познание. М., 1980. С. 22.

² Кант И. Трактаты и письма. М., 1980 С. 333.

критикой чистого разума, метафизикой природы, метафизикой нравов.

На базе интерпретаций данных сторон учения Канта возникает множество интерпретаций философии, наиболее крупными из которых являются марбургская и баденская школы неокантианства.

Марбургская школа выступает против психологизма в истолковании философии. Поэтому наука здесь трактуется как важнейшая форма упорядоченной человеческой культуры. Разум становится производным от науки, как бы воплощается в ней в виде методов и принципов, а поэтому философия как форма рационального-теоретического сознания должна строиться по данному образцу. Такая философская установка реализуется позже в аналитической традиции, в которой философию пытаются обосновать именно как науку по образцу точных наук или логики. Такого рода более поздние интерпретации не случайно совпадают с развитием науки, изменением ее статуса в обществе, то есть весь социокультурный фон также выступает в качестве внешней причины возникновения и реализации данных точек зрения. А поскольку, мы выше говорили, о сциентизме как форме мировоззренческой или социокультурной ориентации оформившегося в обществе, то целый спектр философских направлений мы можем считать проявлением сциентизма в философии или сциентистской интерпретацией сущности философии и ее места в культуре, что было характерно для концепций позитивизма, неопозитивизма, некоторых форм структурализма и т.д.

Баденская школа развивает трансцендентально-психологическое направление. Здесь предметом исследования становится сам трансцендентальный объект. Проблема познания для представителей данной школы – это проблема обоснования культуры, и наука здесь не является фундаментом человеческой истории и эталоном в понимании мира. Главным во взаимоотношении объекта и субъекта выступают системы ценностей, на которых основаны в том числе и гносеологические отношения человека с миром. Человек не может освободиться от своей изначальной субъективности, которая оказывает влияние на все богатство его взаимоотношений с миром и другими людьми. Таким образом, философия есть учение о ценностях. Такая установка дает начало, с одной стороны, выяснению специфики гуманитарного знания и его отличия от естественных и математических наук. А с другой стороны – импульс, рассматривающий философию прежде всего как форму внерационального сознания. Это порождает позже антисциентистскую традицию в интерпретации предмета философии, в наибольшей степени реализовавшейся в философии экзистенциализма, персонализма и т. д.

Еще раз оговоримся, что творчество любых крупных философов неоднозначно и их жесткое отнесение к тому или иному направлению носит лишь условный характер. Однако в философии такой условности избежать невозможно даже при изложении истории философии как таковой. Любой историк философии, декларирующий объективное изложение последней, тем не менее вынужден (по тем или иным обстоятельствам) “нанизывать” философские персоналии на собственное представление об историко-философском процессе, что и определяет выбор им одних фигур и игнорирование других при изложении истории. Этим объясняется и огромное количество “разных” уже созданных и создающихся историй философии.

Используя модель, например, “классической философии” или рассматривая все богатство современных философских концепций сквозь призму дилеммы сциентизма и антисциентизма, мы также понимая их относительность и искусственность, тем не менее вправе это сделать для решения собственных задач, в частности, для уяснения двойственного характера философии, отдельные черты которой и являются основой для соответствующих сциентистских или антисциентистских абсолютизаций. В некоторых случаях, это заведомое сознательное “огрубление” реальной ситуации для решения конкретных задач.

Ясно, например, что присущая философии двойственность ее предмета характерна для всех ее представителей, пытаются ли они ее уподобить точной науке, или, напротив, отказаться от ее интерпретации как рационального сознания. Однако, в тоже время, мы можем достаточно точно и в явном виде различить тенденции в творчестве философов, которые настолько смещают пропорции этой двойственности, что позволяют относить их к сциентизму или антисциентизму в интерпретации природы философского знания.

В данной книге мы не будем специально останавливаться на анализе философского сциентизма, так как этот вопрос достаточно полно обсуждался в нашей литературе¹, а остановимся лишь на вариантах антисциентистской интерпретации философии.

§ 1. Классический антисциентизм

Представители марбургской школы пытались свести понимание Кантом философии лишь к сфере гносеологии. Э. Кассирер прямо указывал, что необходимо отказаться от онтологической теории

¹ См., например: работы В.С. Швырева, Э.Ю. Соловьева, Э.Г. Юдина, А.В.Кезина, А.В.Панина, А.Л. Никифорова, В.Г.Федотовой, Ю.Н. Солонина и др.

познания, как по его мнению, призывал И. Кант и заниматься “рефлексией разума о самом себе”, исследуя его предпосылки и задачи¹.

Полемизируя с этими взглядами, **М. Хайдеггер** выступает против сведения кантовской философии только к гносеологии, что неизбежно, по его мнению, приведет ее к уподоблению естественным наукам, и прежде всего, математике. Нам представляется, что позиция Хайдеггера была более верной, так как Кант выступал с критикой предшествующей ему философии, базирующейся на упрощенной трактовке процесса познания. Поэтому, говоря о невозможности существования метафизики как науки, он выступал против ее трактовки по типу физики или математики. Одновременно, Кант выдвигает целую программу построения философии как особой науки, которая должна заниматься критикой разума, метафизикой природы и метафизикой нравов, задав тем самым на долгие годы классическую структуру философского знания.

М. Хайдеггер отмечает, что великий мыслитель оказался гораздо глубже его ближайших интерпретаторов. У него метафизика и философия это не одно и то же, поэтому выводы относительно метафизики не распространяются на всю философию в целом. Кант отрицает не философию, а ее понимание по образцу точных наук.

Связано это с тем, что область философского мышления принципиально отлична от научного. Во-первых, философия есть рефлексия (то есть особое применение разума) к анализу самих наук, основанная на выявлении их гносеологических предпосылок и ограниченности. Уже в этом смысле философия является своеобразной метанаукой, по отношению к другим, так как затрагивает вопросы предпосылок научного знания в целом. Во-вторых, философия, хотя и опирается на знания, но не должна к ним сводиться. В противном случае мы получим “циклопическую ученость” (выражение Канта) и не более. “Без знаний никогда нельзя стать философом, но также и одни знания никогда не создают философов, если целесообразная связь всех знаний и навыков не образуют единства и возникает сознание соответствия этого единства высшим целям человеческого разума”².

Хайдеггер иронизирует, что неокантианцы попытались рассмотреть Канта лишь как теоретика физико-математической теории познания³. Однако, даже гносеологическая программа Канта выходит за рамки чистой гносеологии, так как обосновывая возможность знания, он осуществляет это с более широких

¹ См. :Cassirer E. Kants Leben und Lehre. Berlin 1918. S.161.

² Кант И. Указ.соч. С. 332.

³ Heidegger. M. Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt a.M. 1973. S.246-247.

философских позиций, фактически давая именно онтологическое обоснование. “Введением проблемы трансценденции, на место метафизики ставится не “теория познания”, а онтология, рассмотренная в ее внутренней возможности”¹.

Тем более, добавим мы, это справедливо по отношению к метафизике нравов или практической философии, которую разрабатывает Кант. Его задача показать, что этические нормы, которые он конструирует, не являются прихотью индивидуального сознания. Если бы это было так, что часто и осуществляется в различного рода этических системах, то они потеряли бы свою общезначимость, выражая лишь отдельную точку зрения на мораль. Кант говорит о морали в идеальном смысле, как бы обосновывая ее самым устройством нашего мира, что делает данные нормы общезначимыми.

Хайдеггер дает своеобразную иррационалистическую интерпретацию, пожалуй, самой рациональной части философии Канта, усматривая сущность философии в особом философском созерцании, которое является предпосылкой мышления. Я должен через такое созерцание уловить особенности мира, чтобы затем мыслить о нем. Такое созерцание, конечно связано с рассудком, повторят Хайдеггер вслед за Кантом, “но необходимая принадлежность чувственности и рассудка к сущностному единству не исключает, а подразумевает тот факт, что существует иерархичность в структурированном основании мышления на созерцании...”².

Таким образом, считает Хайдеггер, именно **Кант расчистил место** для современной философии, то есть – **экзистенциальной метафизики**.

Исходя из такого представления о философии, Хайдеггер осуществляет сравнительный анализ философии и науки, как противоположных форм постижения бытия.

Наука, по его мнению, это система знаний о мире, которая представляет собой не чистое описание мира. Она как и любая конструкция человеческого разума базируется на определенных ценностях и представляет собой особую ориентацию в мире, даже, особое поведение. Центральной ценностной установкой в ней выступает положение о том, что мир можно постичь полностью и окончательно рационально-теоретически, с помощью конкретнонаучных методик.

Хайдеггер соглашаясь с такого рода познанием мира, указывает на его предметную ограниченность. В науке знание выступает лишь

¹ Ibid. S.17.

² Ibid. S.33.

средством упорядочивания (конструирования, интерпретации, моделирования, идеализации и т. д.) мира. А это представляет собой опредмечивание сущего, то есть выявление лишь отдельных сторон бытия, его состояний. Это наглядно проявляется в создании понятийного аппарата каждой из наук, различие которых как раз и связано с описанием разных предметных областей.

Немецкий философ задает справедливый вопрос об обоснованности такого подхода в качестве познания сущности бытия в целом. Ведь даже построение наук на тех или иных основаниях требует философского обоснования, лежащего за пределами наук. Опираясь на определения, которые вытекают из предметной области науки, ученые слишком сильно “огрубляют” сущность бытия как такового. “Именно для того, чтобы исследовать состояния бытия были развиты методы наук, но они не приспособлены к тому, чтобы исследовать бытие этого сущего...”¹.

Хайдеггер указывает, что в философии существует область, связанная с разработкой общей онтологической картины мира, которая лежит в основе конкретных наук, является наукой самой по себе. Науки описывают как бы локальные картины мира, исходя из общефилософского представления о мире в целом. Без этого достичь понимания мира невозможно. Правда, в поздних работах, Хайдеггер, под воздействием как нам представляется, негативных последствий научно-технического прогресса, занимает более жесткую позицию отходя от поисков того общего, что есть между философией и наукой, проводя резкую дивергенцию между ними, утверждая что наука все более отчуждается от философии и культуры.

Он характеризует науку как “вычисляющее мышление”, которое является принципиально односторонним, основанным на узких и прагматичных задачах. Это собственно говоря и не мышление в его широком смысле, так как сущность многих областей знания и феноменов жизнедеятельности людей (история, искусство, поэзия, язык, Бог), которые не поддаются жесткому опредмечиванию, недоступны науке². Именно в этом плане можно сказать, делает вывод мыслитель, что **наука вообще не мыслит**. “От науки в мышление нет мостов, возможен лишь прыжок. А он переносит нас не только на другую сторону, но и в другую истинность”³.

Более того, даже попытки науки претендовать на всестороннее исследование, а это одна из целей науки, реализующаяся в ее экстремизме как желании сделать своим объектом все что угодно, на самом деле представляют собой лишь суммативную всесторонность,

¹ Heidegger M. Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft. Gesamtausgabe. Frankfurt a.M. Bd. 25. S.35.

² Heidegger M. Was heißt Denken? Tübingen. 1954 S. 57.

³ Ibid. S.134.

достигаемую за счет накопления количества исследуемых явлений, которое не позволяет раскрыть в процессе познания сущностную всесторонность бытия. Именно эта установка познать “что угодно и насколько угодно” и достижение действительной беспредельности в ее реализации выдает ограниченность науки, не позволяющую ей познать бытие как таковое. Бытие средствами науки познать нельзя им лишь можно овладеть с помощью философии, которая и представляет собой истинное мышление. Философия мыслит о смысле, который делает вещь именно таковой какой она есть. Истина бытия не связана с ее практическим использованием, как это осуществляется в науках. Цель наук – овладение миром, но не понимание смысла. Философия не стремится овладеть бытием, а направлена на постижение его смыслов. Поэтому философское мышление так близко стоит к поэзии и вообще к слову¹. Постигая смысл бытия философ самоосуществляется в нем.

Все выше сказанное не означает, что философ отрешен от окружающего его мира, просто в своем мышлении он должен быть полностью свободен, воспринимая вещи, научно-технические средства познания лишь как средство, не подчиняя себя им, тогда как в науке это происходит постоянно. Ученый при исследовании все время смотрит на мир как бы сквозь “предметные очки”. Философски же мыслящий человек должен не отворачиваться от бытия при помощи предметного ограничения науки, а напротив, повернуться к нему лицом и слушать его зов, постигать его тайны, которые современный мир науки и техники все больше закрывает от нас. При этом вслушивающегося в “зов бытия” совсем не должен смущать тот факт, что он может ослышаться. Здесь нет готовых истин, а есть лишь постижение смысла.

Возвращаясь к наследию Канта, Хайдеггер отмечает, что философ просто не завершил своей работы и необходимой частью его системы должна была стать еще и “аналитика существования”. Разработка гносеологических проблем, которую осуществляет Кант является по существу предварительной, подготовительной работой к созданию общей онтологии как учения о сущем. Именно понимая Канта таким образом, становится понятной его критика предшествующих объяснений процесса познания, которые сводились к абсолютизации методов частных наук. “Что я могу знать?” – вопрос не чисто гносеологический, а гносеолого-онтологический, общефилософский. В данном случае трудно не согласиться с Хайдеггером. Действительно онтология определяет конкретную гносеологическую программу, так как сам источник знания в конечном счете лежит в бытии. Таким образом, “защищая” Канта от

¹ Ibid. S.155.

излишне гносеологической интерпретации его философии, Хайдеггер дает ее онтологический вариант, базирующийся на размежевании философии и науки. Соответственно, в антисциентистском духе, он отрицает возможность философии выступать не только в качестве науки, но вообще в качестве рационального постижения мира с помощью некоторой системы методов и принципов. Философствование заключается в онтологическом акте погружения в бытие.

Если у Канта субъект познания – это некая внеличностная абстракция, то у Хайдеггера – прежде всего личность. Поэтому и познавательные способности человека ограничены его существованием. Трагизм существования человека, проявляется как страх перед бытием. Страх конечной личности (ограниченной временем своего личностного существования) перед бесконечностью бытия. Науки не в силах разрешить подобной ситуации, освободить человека от его переживаний. Тайна бытия ими не раскроется никогда. Философия это интеллектуально личностно-конкретный акт, опирающийся в том числе на такие свойства человека как, воображение, интуиция, результатом которого может быть проникновение в тайну, или точнее, даже, указание на тайну.

Антисциентистская позиция по отношению к решению проблемы природы философии и ее соотношения с наукой, характерна и для другого великого немецкого философа **Карла Ясперса**.

Исследуя культуру, Ясперс пытается выяснить то реальное место, которое занимают в ней философия и наука. При этом, указывая на необходимость данных форм сознания друг для друга, он решительно настаивает на отмежевании философии от науки. Причиной этого выступает различие способов мышления, лежащих в основе обоих образований. “Философское мышление по своему смыслу радикально отличается от научного”¹. Более того, даже сам факт такого противопоставления является проявлением философского мыслительного акта и составляет важнейшую задачу философа.

Исходя из того, что и наука и философия как формы сознания основаны на определенных ценностных системах, философ утверждает, что они абсолютно несовместимы. В науке в качестве высшей выступает познавательная ценность, тогда как в философии установка на обязательное достижение истины отступает на второй план. Именно поэтому философия принципиально не должна строится по образцу каких-либо наук, являясь совершенно иным способом постижения бытия. Примером последнего служит тот факт,

¹ Jaspers K. Philosophische Autobiographie// K.Jaspers. Stuttgart. 1957. S. 27-28.

пишет Ясперс, что логическое доказательство, признающееся сциентистски настроенными мыслителями своеобразным эталоном доказательства абсолютно неприменимо в философском мышлении. Более того, те формы рассуждения, которые в логике считаются ошибочными, а именно “противоречия, круг, тавтология... выступают как признаки различия между философским и научным мышлением”¹. Если в науках мышление является лишь средством овладения знаниями и с помощью их предметным миром, то философия есть мышление в чистом виде – самомышление, которое реализуется через внутреннюю деятельность человека.

Исходя из вышеуказанных положений, Ясперс проводит сравнительный анализ философии и науки, пытаясь отделить данные феномены человеческого мышления, друг от друга.

Важнейшая особенность науки, отмечает он, – **общезначимость ее результатов**, на основании которой можно говорить о выработке общих методов познания, позволяющих овладеть предметным миром, что и является конечной целью науки. Философия не ставит перед собой задачу предметного овладения миром, да и не может ставить, так как в ней данный критерий либо вовсе отсутствует, либо не является основным.

Более того, в этом плане она сродни искусству, так как каждый философ в некотором смысле создает уникальные произведения, являющиеся результатом его собственного творчества. Соответственно, философия глубоко непрактичная форма духовного освоения бытия. “Если науки в своих областях получили убедительно достоверные и общепризнанные знания, то философия не добилась это несмотря на свои старания в течение тысячелетий. Нельзя не признать: в философии нет единогласия относительно окончательно познанного. То, что по убедительным причинам всеми признается, становясь благодаря этому научным знанием уже не философия... То, что любой образ философии... не пользуется единогласным признанием всех, вытекает из природы ее дел. Полученная же достоверность не является научной, то есть одинаковой для каждого разума, а представляет собой удостоверенность”².

Общезначимость результатов, достигаемая на общепринятой системе методов порождает такую особенность науки как линейное, **прогрессивное накопление знаний** внутри отдельных дисциплин. Вектор науки направлен из прошлого в будущее, поэтому последняя по времени научная теория, одновременно, выступает и как наиболее истинная. В философии, как справедливо указывает Ясперс, данная

¹ Jaspers K. Die großen Philosophen. Bd.1. München.1957. S. 450.

² Jaspers K.Einführung in die Philosophie. München. 1971.S. 9-10.

направленность и линейность отсутствуют. Философы могут интересоваться проблемами, поставленные тысячи лет назад. “Мы наверняка ушли намного дальше, чем греческий врач Гиппократ. Но вряд ли мы можем сказать, что ушли дальше от Платона. Мы лишь ушли дальше от того материала научных знаний, которым он пользовался”¹.

Устремленность науки в будущее порождает такую ее особенность как **нацеленность на абсолютное познание мира**. Это центральная ценностная установка ученых. Философы же, начиная с Сократа, ставили эту возможность под сомнение, выдвигая для этого весомые аргументы. Критиковать сциентистскую установку, присущую ученым, отмечает Ясперс, нельзя, так как она является внутренней предпосылкой частнонаучной деятельности. Ученый не смог бы добиться результатов, стоя на позиции относительности наших знаний или их недостижимости. Именно вера в силу научного познания “соответствует возможностям науки... и невозможно предсказать, до каких пределов дойдет наше познание в этой сфере”².

Однако, нельзя эту частнонаучную установку распространять на познание бытия в целом, так как это порождает своеобразное суеверие, что “нашему рассудку доступна вся истина и вся действительность мира. Она заставляет питать абсолютное доверие к науке и беспрекословно подчиняться ее авторитету, воплощенному в представителях социальных инстанций”³. Результатом этого может стать разочарование в научном познании при неизбежном столкновении с радикальными трудностями, которые наука не может преодолеть. А последнее в науке неизбежно, так как претендуя на абсолютное познание мира, она не может его никогда осуществить. “Наилучшим образом продуманные теории не реализуются, самые прекрасные планы разрушаются, происходит катастрофа в сфере человеческих отношений, тем более непереносимая, чем сильнее была надежда на абсолютный прогресс”⁴.

Нацеленность науки на абсолютное познание базируется на ценностной установке предпочтительности частного познания перед общим. Предельная радикальность в постановке задач, на самом деле является резко суженной предметной областью каждой из наук. И это является следующей характеристикой науки, которую Ясперс обозначает как ее **принципиальная незавершенность**.

С одной стороны, наука стремится дать наиболее полную картину мира, а с другой – она так сильно дифференцирована, что

¹ Ibid. S. 9.

² Jaspers K. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Zürich. 1949. S. 123.

³ Ibid. S. 124.

⁴ Ibid.

каждая из наук описывает лишь часть мира, связанную с ее предметом. Сложение таких картин мира является чисто механистической операцией и не является картиной бытия в целом, так как его целостность предварительно разорвана. Претензии науки беспредельны, там где философ задумывается, ученый осуществляет. Последующая оценка этого действия, однако, может оказаться весьма негативной, как со стороны самой науки, так и общества, вынужденного потом преодолевать “работу сделанную за дьявола”. В результате, занимая в каком-то смысле лидирующее положение в рамках общечеловеческой культуры, беря на себя несвойственные ей функции по выработке жизненных ориентиров для человека и человечества, наука, в конечном счете, “не может дать никаких целей для жизни. Она не выставляет ни одной общезначимой ценности”¹.

В результате, мы видим, что Ясперс дает не столько анализ феномена науки, сколько ее сциентистский образ, который как мы неоднократно отмечали, господствует в современной культуре. Этот образ подвергается анализу и критике, хотя заведомо ясно, что он не только недостаточен, но в некоторых моментах значительно искажает реальное положение дел. В тоже время следует признать, что критика Ясперса конструктивна, осуществляя ее, он показывает действительные ограниченности науки, научного мышления в познании не только мира, но прежде всего, внутренней сущности человека.

Философия, неоднократно отмечает философ, не имеет целью нечто познать как конечное, окончательно и навсегда. В философии более важной выступает цель личной уверенности в проблеме, в той или иной ситуации, в личном желании человека поразмышлять над ней. Наука всегда направлена на предмет. Это ее стихия и ей нет здесь равных. Стихия философии – это бытие и место человека в нем и здесь наука бессильна. “Познание философии касается целостности бытия, затрагивающей человека как человека, истины, которая там, где она засверкает, захватывает глубже всякого познания”². Это не значит, что необходимо отказаться от наук, нет, более того философия должна опираться на них, но всегда осознавая их принципиальную ограниченность.

Философия нацелена на поиск и реализуется как любовь к мудрости, как некий всегда незавершенный процесс. Она не хочет достичь скорейшего результата, но хочет всегда “быть в пути за истиной”. “ Поиск истины, а не обладание истиной является сущностью философии, даже если она ее предаст многократно в догматизме, выраженном в предложениях окончательного, полного и

¹ Jaspers K. Existenzphilosophie. Berlin 1956 S. 8.

² Jaspers K. Einführung in die Philosophie. 1971. S. 10.

научающего знания... Ее вопросы более существенны, чем ее ответы”¹.

Философия как процесс мышления, отлична от религии. Последняя строит свои системы на авторитарных принципах, результатами которых являются ценностные установки, принимаемые на веру, над которыми не надо задумываться. Философия же, как справедливо утверждают сами теологи, рефлексировав над проблемами бытия, над сущностью человека и даже Бога, может удалить человека от веры в Бога. Сомнение и рассуждение могут поколебать все что угодно, в том числе и веру.

Точно также философия противоположна и идеологии. Идеология есть не что иное, пишет Ясперс, как система неких застывших истин. В основе их может стоять философия, но в самом своем худшем догматическом варианте готовых ответов на все существующие проблемы. Причем ценности этих систем как правило исходят не из общегуманистических принципов, что в какой-то мере характерно для религий и является их оправданием, а, напротив, базируются на антигуманных установках, оправдывающих любые средства их достижения.

Особенностью философии является также и отсутствие необходимости доказывать свою правоту для другого. Если науки борются за истину, то философия открывается лишь тому, кто этого хочет сам, она безразлична к числу ее слушающих и понимающих, будь в качестве таковых один или миллионы людей. “Она не сопротивляется там, где ее отклоняют, она не торжествует, там, где ее слушают. Она живет в том единогласии, которое в основе человечества может связывать всех со всеми”².

Предметом философии выступает не знание о бытии, а сам факт мышления о нем, “не достижение знания, но методическое мышление, в результате которого мы приобщаемся к бытию”³. Сам путь указанного приобщения и есть философствование или процесс трансцендирования. Оно проходит несколько этапов.

Изначально человек осознает свою заброшенность (помещенность) в предметный мир, от которого он зависит и с реалиями которого должен соотносить свою жизнь. Это **этап ориентации человека в предметном мире.**

Затем, философствующий, необходимо осознает как объективность и конечный характер этого предметного мира, так и недостаточность научного познания бытия. Наступает этап “**прояснения экзистенции**” и становление человека как самоосознающего существа. Бытие осознается пока смутно, но оно

¹ Ibid. S. 13.

² Ibid. S. 15.

³ Jaspers K. Philosophische Logik. Bd.1. München. 1958. S. 651-652.

уже понимается как более богатое, чем предметный мир, в котором существуют люди. Человек как бы ощущает, что существует мир надпредметный. На этом этапе в человеке “просыпается философ”, который начинает приобщаться к тайнам надпредметного мира, расшифровывая его смысл и значение. Процесс такой расшифровки символов и сигналов надпредметного, трансцендентного мира и есть начало философского мышления. Приобщение к миру есть не результат познания, а акт самосознания человека. Ведущая роль, здесь принадлежит не рассудку, а фантазии, интерпретации символов надпредметного мира.

Человек чувствует свою слабость и бессилие перед объективными и необходимыми законами природы и общества и одновременно, он чувствует свою зависимость от случайности, которая все время ставит его в разные жизненные ситуации. Причем сменяемость таких ситуаций бесконечна и только знаний оказывается слишком мало для их преодоления. Более того, человек может оказаться в особых ситуациях, где он в наибольшей степени проявляется как личность и “из которых выйти мы не можем, которые мы изменить не в силах”¹. Это этап преодоления “пограничных ситуаций”, наиболее важный для самосознания человека.

Осознание их является главным источником философии, пишет К. Ясперс. В обыденной жизни человек “забывает”, например, что он смертен и его жизнь конечна, что он может быть виноватым и несет внутреннюю ответственность за свои поступки. Человек легко выходит из перипетий обыденной жизни, отбрасывая такого рода размышления в сторону. Лишь в пограничной ситуации, когда вопрос его существования ставится в наиболее радикальной форме, человек становится самим собой, вынужден прямо выбирать между добром и злом, жизнью и смертью, верой и разумом и т. д. Человек ликует, отмечает Ясперс, в ситуации, которая его устраивает и, напротив, сразу становится бессильным, когда она его не устраивает. В обыденной жизни последнее преодолевается. Из множества вариантов выбирается один. Человек вновь ликует не задумываясь над тем, что его выбор может быть когда-нибудь радикально ограничен. Последнее и происходит в пограничной ситуации.

Наука – это своеобразная попытка людей обезопасить себя перед необходимостью отвечать на подобного рода вопросы за счет освоения предметного мира, овладения им. Человек боится одиночества, которое заставляет его смотреть внутрь себя, оценивать свои поступки по высшим критериям нравственности и начинает объединяться с другими людьми, чтобы чисто количественно,

¹ Jaspers K. Einführung in die Philosophie. 1971.S. 18.

механистически обеспечить свою безопасность. Однако, в пограничной ситуации этого недостаточно и выбор человек осуществляет в конечном счете только сам. Человек начинает искать спасения, заглядывает внутрь себя и обнаруживает вечные и непреходящие ценности, которые закрепляются в культуре в виде традиций, преданий и идей. Человек подходит к религии, так как лишь она дает некую надежду на преодоление конечности нашей жизни. Возникает вопрос, а для чего тогда существует философия, ведь с ее рационалистической установкой она не может дать надежду, подобно вере.

Философия, отвечает на этот вопрос мыслитель, “является преодолением мира, аналогом спасения”¹. Это интеллектуальное спасение, спасение внутри размышлений, внутри рефлексии над предельными основаниями бытия. Философия – это аналог веры, но на интеллектуальном уровне, некий синтез веры и убеждения. Вера дает надежду, философия – осознание ее, выступая в виде концептуального коммуникационного каркаса веры. Это высший этап трансцендентной философии. Итак, подводит итог К. Ясперс, удивление, сомнение, осознание опасности, и, наконец, коммуникация как средство их преодоления составляют сущность философии как процесса философствования.

В русле классического антисциентизма решается проблема специфики философии в современном **персонализме**. Некоторые его представители прямо исходят из противопоставления рациональному подходу к постижению мира иррационализм, рассматривая его как реакцию “на недостатки определенной формы рациональности”. Лишь новое понимание рациональности и ее синтез с верой составляют сущность философии в персоналистском понимании. Поэтому, “персонализм есть не что иное как рациональная вера”².

Соответственно, с таких позиций, философия противопоставляется науке как нечто нерациональное рациональному, а философское мышление – научному. “Наука есть утверждение или отрицание, философия есть вопрошание... Или, что еще более существенно, но выражается плохо понимаемым словом, она есть рефлексия”³. Поскольку философия принципиально расходится с научным познанием, она не может претендовать на какое-либо отражение действительности и не связана с поиском объективной истины. Философия вообще не нацелена на результат, а в силу этого и своей непрактичности, связанной с удаленностью от реального мира, философия не может ничего создать в предметном

¹ Ibid. S.19.

² Lacroix J. Le personalisme comme anti-ideologie. Paris. 1972. P. 160-161.

³ Lacroix J. La philosophie: sa nature et son enseignement// La pensée. 1980 № 213-214 P. 50.

мире. Она не овладевает истиной, пишет Лакруа, не познает мир, а является внутренним творчеством субъекта.

Философию нельзя строить как строгую рациональную систему, тем более по образу какой-либо науки, как чаще всего это происходит, так как в этом случае все ее богатство сводится к узким критериям выбранной науки. Она противостоит науке как категория субъективного противостоит категории объективного. Однако, оговаривается Лакруа, субъективность в философии – это не психофизиологическая субъективность, а некая универсальная субъективность, когда субъект в результате личной рефлексии познает универсальные закономерности бытия. Субъективен сам метод, но не то, что получается в его результате. Философия не познает, но знает.

Следует отметить, что целый ряд проблем, поднимаемых антисциентистами, связан со сложным характером определения специфики философии. В частности, в отличие от науки, в философии важна сама постановка вопросов и их характер. Именно поэтому мы все время обращаемся к древним философам. Философия не линейна в своем развитии и проблема поставленная тысячи лет назад, вполне может быть предметом философского обсуждения сегодня. В тоже время, различие философии и науки с позиции противопоставления субъективного и объективного, когда история философии трактуется как совокупность различных точек зрения, вряд ли справедливо. Во-первых, философия, наряду с субъективными переживаниями, которые воплощаются в философских работах у конкретных мыслителей, опирается на объективное и научное познание. Иное дело, она не должна абсолютизировать этот момент. Во-вторых, в науке фактор субъективного размышления ученого над той или иной проблемой не менее важен. И наука, особенно при постановке и в процессе решения самой проблемы столь же зависит от субъекта творчества, как и в философии. Научное познание представляет собой субъектно-объектное отношение и результаты творчества ученых носят глубоко личностный характер.

Верным представляется нам решение проблемы соотношения философии и идеологии, которое осуществляют представители антисциентизма. Действительно, идеологический каркас накладываемый на философию неизбежно подчиняет творчество философа некой внешней по отношению к данной системе идее, оцениваем ли мы ее негативно или позитивно. В результате, такая философия абсолютизирует в себе истины, которые действительно таковыми могут являться, но выставляя их в качестве абсолютных. В этом смысле проблема заключается не в том истинной или нет выступает та или иная философская концепция (например, Маркса

или Ленина). Даже если данная концепция является истинной, а в философии таковыми окажутся очень многие, исходя из ее сущности и задач, конкретных социокультурных условий, сам факт рассмотрения конкретных философских взглядов в качестве того или иного идеологического каркаса, неизбежно превратит любое философское учение в догму. Философ, отмечает Лакруа, ищет смысл жизни во всем бытии и не должен ограничиваться рамками какой-то одной системы.

Один из любимых тезисов так или иначе варьируемый в антисциентизме связан с утверждением о том, что философия – это не теория, а особый мыслительный процесс. Современный немецкий философ И. Шмуккер-Гартман, развивая данный тезис, строит своеобразную философскую концепцию, которую он обозначает как **“дидактика философии”**¹.

Тезисы, из которых он исходит, нам уже знакомы. Философия и наука – это антиподы. Наука – это теория. Философия – акт мышления. Поэтому науку мы можем усвоить путем определенной методики, связанной с запоминанием. В философии все обстоит по-другому. Способность к философии присутствует в каждом человеке и обучение философии поэтому есть умение раскрыть ее в конкретной личности. В этом заключается талант философа как наставника.

Было бы желательно, пишет немецкий мыслитель, вообще отказаться от употребления термина “философия”. Это связано с тем, что количество философских концепций столь многообразно и многочисленно, что непонятно о чем идет речь. В результате, под философией часто понимается признание какой-то одной концепции в качестве единственной или по крайней мере базовой. Выбор при этом очень случаен, или же заведомо осуществляется ради какой-то внешней, идеологической цели. Иногда же обучение философии подменяется кратким изложением концепций, которые были в ее истории. В итоге такого обучения человек не столько раскрывает себя, сколько относительно полно усваивает какую-то одну концепцию, или же получает поверхностное представление о многих из них.

Философию надо понимать именно как “дидактику философии”, в которой на первый план выступает сам процесс обучения и самообучения особой культуре мышления. При этом надо иметь в виду, пишет он, что стройность и точность научного мышления, реализующаяся в системе развитых теорий, когда каждая из последующих является более истинной по отношению к предшествующей, на самом деле весьма условна и связана с

¹ Schmucker-Hartmann J. Grundzüge einer Didaktik der Philosophie. Bonn. 1980.

сужением предметной области. В философии, собственно говоря нельзя создать концепции такого рода, так как она “не может найти ничего нового, а лишь пытается выявить то, что лежит в сознании человека”¹.

Специфика философии связана не с объяснением бытия, а с выявлением того места, которое занимает в нем человек как определенная частица или структура бытия. Этот онтологический подход необходимо, отмечает философ, связан с самоосознаванием человека в качестве такой структуры. Целостное познание бытия происходит через самого человека, содержащего в себя в снятом виде свойства бытия, “через-себя-в бытии”. Обучение философии должно начинаться с выявления степени этой самоосознанности, которая “обусловлена его личным горизонтом и поэтому не точно измерима”². Это, конечно, труднее чем вызубривание отдельной философской системы. Индивида необходимо научить ориентироваться в мире, показав ему, что общепринятая ориентация (на уровне обыденного сознания) является во многом лишь случайной. Человек к ней, конечно, не безразличен, так как она также связана с осознанием бытия, но бытия на самых его примитивных уровнях, тогда как философское мышление приводит к познанию наиболее сложных структур.

Понимание слитности человека с бытием позволяет нам понять тот факт, что наука направлена на разрыв этого единства мира и человека, ввергая его самого и сообщества людей, реализующиеся в современных государствах в царство антигуманности и борьбы с природой. Философствующий должен исходить из гармонии бытия, внося ее в свое сознание, что является предпосылкой гуманистического отношения его к миру и другим людям. Вершиной философствования становится осознание человеком бытия на своеобразном пике гармонии, на уровне его целостного божественного понимания и созерцания. Наука, делает вывод Шмуккер-Гартман, основанная на вере в рациональное разрушает мир, а философия ведет к надрациональному постижению бытия, сливая познание, сознание и веру в единую гармонию.

Таким образом, мы видим, что для классического антисциентизма характерно скорее не просто отрицание науки, а ограничение сферы ее действия, особенно когда речь идет о сущности человека, определении его места в мире. Соответственно, философия рассматривается как особая область постижения мира, базирующаяся на его духовном освоении нерациональными методами. Методы науки применимы для своей предметной области.

¹ Ibid. S.19.

² Ibid. S.25.

Здесь наука результативна, но они абсолютно неприменимы для сфер бытия, которые нельзя втиснуть в рамки такого предмета.

Наиболее сильной стороной данных концепций, как нам представляется, выступает анализ философии и науки в широком социокультурном контексте. Представители антисциентизма задолго до современной ситуации уловили целый ряд негативных тенденций, связанных с результатами научно-технического прогресса. Однако вину за это они возложили на саму науку и технику, неверно интерпретируя их сущность, не учитывая ответственность именно общества за контроль над использованием их результатов.

И, наконец, в рамках антисциентизма детально разрабатывается ценностно-эмоциональная сторона философии, что позволяет уточнить ее понимание как особой формы ценностного сознания, ее более тесную связь, чем в науках, со всеми сторонами сознания субъекта.

В обе стороны от идей классического антисциентизма расходятся концепции, занимающие крайние позиции в трактовке философии. Нас в меньшей степени интересуют концепции обскурантистского толка, которые приходят к идее полного отрицания рационального познания. Более интересными представляются исследования, рассматривающие науку в широком социокультурном контексте и, соответственно, гибко трактующие проблему взаимоотношения философии и науки, даже оставаясь в целом на антисциентистских позициях.

§ 2. Нерациональность рациональности и рациональность нерациональности

Выше мы показали, что проблема взаимоотношения философии и науки и уточнение специфики философии, необходимо связаны с пониманием самой сущности рационального подхода к миру. Сциентистски настроенные исследователи заведомо сужают область рационального, сводя ее только к научной деятельности. Антисциентизм, либо соглашается с этим и противопоставляет такой рациональности философию как форму нерационального постижения бытия, либо говорит о другом типе рациональности, в который могут быть включены не только науки, но и другие способы познания мира (философия, искусство и т. д.). Представители данной линии в трактовке философии и науки, как правило, исходят из показа ограниченности принятых критериев научности, которые

сами зависят от множества обстоятельств и прежде всего от социокультурного контекста их принятия.

Действительно, рассуждения о существовании неких общих критериев научности по существу не исторично, так как отражают лишь один из моментов истории, на котором оказалось человечество и наука. Конечно, мы можем путем некоторого рационального отбора указать на некоторые общенаучные критерии, но ведь и сами принципы этого рационального отбора изменяются. Поэтому, то, что считалось научным и рациональным столетия назад, сегодня может рассматриваться как нерациональное, и, напротив, в некоторых случаях, внерациональные моменты человеческой деятельности, оформляются в рациональные методы познания. Кроме того понятие рациональности отличается даже в зависимости от того типа культуры, который мы исследуем. И то, что может быть отнесено к знанию в одной цивилизации, не является таковым в другой.

Происходит любопытное явление, что каждый раз мы рассуждаем о рациональности, научности или ненаучности, и соответствии этим критериям получаемых нами знаний с позиции сегодняшнего дня, ретроспективно, когда имеем уже готовые результаты, само достижение которых “легко” позволяет их отнести к результатам именно рациональной деятельности, а всю жизнедеятельность человека представить как , если можно так выразиться, как целедостигаемую.

Абсолютизация того факта, что понятия рациональности, научности, иррациональности могут быть описаны на языке конкретной культуры, имеют смысл лишь “внутри одной формы жизни”¹ и становится основой антисциентистских выводов. Вопрос о том, насколько тип научности или рациональности в одной культуре справедлив для другой получает в антисциентизме ответ, смысл которого сводится к выводу либо о принципиальной недостижимости общенаучных критериев в процессе познания, так как невозможно полностью соотносить в рамках сознания разные типы культуры, либо также произвольного выбора в качестве связующего звена разных типов рациональности какой-то одной формы общественного сознания.

Так, например, Кекес, утверждает что человек не в силах вырваться за рамки своей культуры, поэтому вся его деятельность жестко детерминирована этими рамками, в том числе и научная. Поэтому, если и говорить о некой общей основе, внутри которой можно выделять общие критерии, то таковой выступает обыденный разум, обыденное сознание², место науки в которых весьма

¹ Kekes J. Relativismus und Rationalismus// Der Wissenschaftler und das Irrationale. Frankfurt a.M. 1981. Bd. 2. S. 167.

² Ibid. S. 174.

незначительно. С позиции абсолютизации относительности критериев рациональности и противопоставления ее жесткой сциентистской модели и осуществляется критика рациональности, рационального познания в целом. “Несомненно, наука один из путей к познанию. В том, что она является единственным путем, следует сомневаться более чем когда-либо”¹.

В этом плане наиболее любопытным представляется рассмотрение взглядов П. Фейерабенда. На первый взгляд кажется странным, что для характеристики антисциентистских концепций мы выбираем философскую фигуру, которая традиционно относится к постпозитивистской², во многом сциентистской линии в философии. Однако на самом деле это не случайно и отражает внутреннюю эволюции сциентизма, представители которого, занимаясь анализом науки, особенно в ее социокультурном контексте постепенно отказывались от данных идей, занимая более критическую позицию к науке как единственному эталону знания.

Особенность философской критики сциентизма Фейерабендом заключается в том, что выступает не просто против науки, рационального мышления, а указывает на “опасные и деструктивные тенденции догматизации научной рациональности”³, которые способствуют тотальному господству идеологии, особенно если речь заходит о “закрытом” обществе. И в этом плане согласившись с В.С. Швыревым, который говорит о том, что данная критика была во многом несправедливой и тенденциозной по отношению к развитым демократическим государствам, тем не менее П. Фейерабэнд был абсолютно прав, проводя таковую критику – в плане **предупреждения** реализации этих тенденций, в необходимости выработки общественных мер защиты от них. Философия имеет одной из своих важнейших функций – обращение внимания общественности, каждого отдельного человека на возможность возникновения тех или иных тенденций и условий их реализации.

Кроме того, философ критикует науку как таковую (вне специально выделенной системы ее функционирования), как бы “изнутри”, показывая относительность очень многих ее параметров и претензий на единственную форму рационального познания, придавая тем самым данной критике более общий характер. Опираясь на обширный материал по истории науки, он показывает, что в основе принятых научных стандартов и норм часто лежат нерациональные компоненты. Задумываясь над этой проблемой, утверждает Фейерабэнд, мы уже не можем подходить к образу науки

¹ Trigg R. Die Grenzen der Wissenschaft// Ibid. S. 77.

² Более подробно о сущности постпозитивизма см.: Панин А.В. Диалектический материализм и постпозитивизм. М. 1981.

³ Швырев В.С. Рациональность в спектре ее возможностей. С.16

как единому монолиту, построенному на рациональном фундаменте. Оказывается, что фундамент весьма непрочен и здание шатается. Мы начинаем задавать себе следующие вопросы: “В чем состоит *ценность* науки? Действительно ли она лучше, чем космология хоппи, наука и философия Аристотеля, учение о *дао*? Или наука – один из многих мифов, возникший при определенных исторических условиях?”¹.

Фейерабенд показывает, что сегодняшние представления о науке во многом связаны с ее лидирующим положением в современной цивилизации. Это превращает науку в своеобразный вариант религии, что наиболее ярко проявляется в отбрасывании любых форм вненаучного постижения мира. Сциентизм, в этом плане, есть ничто иное как научно-теоретический фанатизм. Причем претензии сциентизма распространяются далеко за пределы науки и возникает своеобразная новая модель культуры, негативно относящаяся к другим формам культурного освоения мира. “Она готова терпеть эти культуры только в качестве вторичных образований той фундаментальной структуры, которая образуется в результате злосчастного альянса науки и “рационализма””².

Соответственно, отмечает мыслитель, это приводит к созданию особой модели философии, которая действительно является самосознанием культуры, но данного типа культуры – это сциентистская модель философии с очень узким спектром рационалистического отношения к миру. В результате философы занимаются апологетикой узкого стандарта рациональности, как якобы наиболее истинного подхода к миру, считая, “совершенно само собой разумеющимся, что каждая традиция должна подчиняться структурным принципам созданных ими абстрактных зданий. “Сами вещи”, говорят после того, как их сделали вещами философы. И эти вещи философов стали масштабом разумной речи и нравственного поведения”³.

Если мы рассмотрим историю науки, продолжает Фейерабенд, мы увидим, что и она не представляет собой чисто рационального феномена. Более того, это как раз исходит из самой природы научного открытия, как всегда открытия чего-то нового. Излишняя рациональность способна даже помешать науке. Ученый выдвигает гипотезы, ломая старые принципы и стереотипы в объяснении явлений, как бы забывая в этот момент о принятых нормах и критериях научности. Уже поэтому они представляют собой часто преднаучные общеполитические установки и ученый никогда не

¹ Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М. 1986. С. 126-127.

² Фейерабенд П. Указ соч. С. 130.

³ Feyerabend P. Irrationalismus oder: Wer hat Angst vorm schwarzen Mann// Der Wissenschaftler und das Irrationale. Frankfurt a.M. 1981. Bd. 2. S. 46.

следует модели жесткой рациональности, как это требуют, например, неопозитивисты. Более того, “направление исследований, которое противоречит наиболее фундаментальным принципам мышления определенного времени, может дать исследователю новую идею разума и таким образом, в конце концов, может оказаться вполне разумным”¹.

Критерии рациональности (научности) срабатывают эффективно лишь задним числом, когда достигнут некий результат. Любой путь его достижения интерпретируется как чисто рациональный. При этом часто забывается (особенно методологами науки, а не самими учеными), что на то или иное открытие повлияли факторы, которые при всем желании к рациональным отнести затруднительно. Любые формально-логические требования к чистоте теории (непротиворечивость, полнота, независимость и т.д.) , так и остаются идеальными конструкциями и никогда не срабатывают полностью, и ученый не может их полностью осуществить. “Иначе говоря, есть практическая логика, которой пользуются ученые и которая еще не существует в эксплицитной форме (кроме, может быть, некоторых частей гегелевской логики, у Энгельса в диалектическом материализме) и эта логика делает возможным открытия при помощи систем, обладающих противоречиями”².

Последнее высказывание нам бы хотелось прокомментировать особым образом. Фейерабенд отнюдь не гнушается признать заслуги диалектического материализма (особенно на фоне сегодняшнего отказа всех и вся от возможности такого философского подхода). При этом он особенно высоко оценивает диалектическую логику как философскую попытку рациональным образом описать противоречивость нашего бытия, с помощью исследования противоречий, которые всегда существуют в мире. И такая попытка дает достаточно эффективные результаты, в частности когда развитие научных теорий рассматривается как снятие диалектических противоречий. Эта позиция позволяет философу выступить как против узко сциентистского понимания научной теории, так и против антисциентизма, базирующегося на критике этой узкой модели, заведомо противопоставляя ей нерациональные способы постижения бытия, многие из которых, по существу, можно вполне отнести к рациональным.

Наука, отмечает Фейерабенд, близка по многим своим параметрам к мифологии. Это современный миф или точнее, миф современной культуры. Прежде всего, чисто мифологическим

¹ Feyerabend P. Der wissenschaftstheoretische Realismus und die Autorität der Wissenschaften. Braunschweig/Wiesbaden. 1978. S. 350.

² Feyerabend P. Eine Lanze für Aristoteles// Fortschritt und Rationalität der Wissenschaft. Tübingen. 1980. S. 178.

является принцип, заключающийся в следовании ученых принятым правилам и стандартам. Миф всегда жестко запрограммирован. И “обоснование мифа науки” осуществляется точно также, не посредством рациональных аргументов, а на основе веры в нее, так как “современная наука *подавляет* своих оппонентов, а не *убеждает* их. Наука действует с помощью *силы*, а не с помощью аргументов”¹.

Более того, даже структура научной теории близка к мифу. Так в обоих образованиях можно выделить некую центральную идею, которая не подлежит разрушению, при их изменении. В мифологическом сознании имеется система основополагающих положений – это система запретов, табу. В научной теории мы называем это фундаментальными основаниями концепции. Научное сообщество создает механизм их защиты, который очень напоминает, отмечает П. Фейерабенд, защитную “табу-реакцию”. “Как мы уже видели, фундаментальные верования защищаются с помощью этой реакции, а также с помощью вторичных усовершенствований, и все то, что, не охватывается обоснованной категориальной системой или считается несовместимым с ней, либо рассматривается как нечто совершенно неприемлемое, либо – что бывает чаще – *просто объявляется несуществующим*. Наука не готова сделать теоретический плюрализм основанием научного исследования”². Однако, без такого “твердокаменного догматизма” наука не смогла бы осуществить своих претензий на познание истины, которая в каждой науке объявляется единственной и действительно является таковой, но в узких предметных рамках. Это ее важнейшее свойство, позволяющее сохранять знания в виде системы концептуальных теорий.

Точно также, пишет философ, спорен аргумент о большей точности и логичности научных теорий, по сравнению с другими формами отражения мира. Дело в том, что эта строгость и точность, также как и критерии рациональности в целом, появляются лишь задним числом, когда открытия совершены и теория создана. Но даже в этом случае реальные научные теории мало согласуются “со строгими предписаниями логики или чистой математики, и попытка подчинить им науку лишила бы ее той гибкости, без которой прогресс невозможен”³.

Рассматривая эту проблему, Фейерабенд еще раз ссылается на диалектический материализм, высоко оценивая выводы В. И. Ленина относительно проблемы развития, которые носят общеполитический, методологический характер, выходя за рамки как это иногда считают, только политической практики. Комментируя ленинское

¹ Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М. 1986. С. 451.

² Фейерабенд П. Указ соч. С. 454.

³ Фейерабенд П. Указ соч. С. 459.

положение относительно готовности революционного класса “к самой быстрой и неожиданной смене одной формы другою”¹ (речь идет формах общественной деятельности), П. Фейерабенд отмечает: “Здесь ясно видно, как небольшие подстановки могут превратить политический урок в методологический. И это совсем не удивительно. Как методология, так и политикба являются средством перехода от одной исторической эпохи к другой. Единственное различие состоит в том, что обычные методологические концепции не принимают во внимание тот факт, что история постоянно создает нечто новое. Очевидно, что такой человек как Ленин, мышление которого свободно от традиционных ограничений и профессиональной идеологии, способен дать полезный совет каждому, включая и философские науки”².

Действительно, В.И. Ленин отмечал, говоря об относительности понятий в философии и науке, что они, наряду с точностью и определенностью должны необходимо обладать чрезвычайной гибкостью и неопределенностью, отражая неопределенность и относительность самого познания. “Эта гибкость, примененная субъективно, = эклектике и софистике. Гибкость, примененная объективно, т.е. отражающая всесторонность материального мира и единство его, есть диалектика, есть правильное отражение вечного развития мира”³, которая не позволяет “знаниям человека превратиться в “абсолют” ”⁴. Именно из этих теоретических ленинских установок вытекало положение о неправомочности рассматривать любую философскую концепцию в качестве догматического знания, которая лишь внешне выглядит наукообразно и, вот уж действительно ирония судьбы, именно такую догматическую форму приняла во многом (хотя далеко не во всем) философия марксизма-ленинизма⁵.

На определенную “идеологичность” , то есть следование не рациональным, а внешним критериям при обосновании науки обращает внимание представитель казалась бы такой общепринятой “точной” области знания как математика, историк математики Морис Клайн. В своей книге с характерным названием “Математика. Утрата определенности”, он показывает, что даже чистая математика далека от требований разработанных для нее логических моделей, претендующих на роль оснований математики. Математики не могут

¹ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т.41. С. 81.

² Фейерабенд П. Указ соч. С. 148.

³ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т.29. С. 99.

⁴ Там же. Т.18. С. 146.

⁵ См. более подробно о данной проблеме: Миронов В.В. Специфика диалектико-материалистического анализа науки в книге В.И. Ленина “Материализм и эмпириокритицизм”// Вестн. Моск. Ун-та. Сер. 7, Философия. 1989. № 2.

даже договориться о том, что является ее предметом и кроме этого, “над головами математиков, подобно дамоклову мечу, висит нерешенная проблема доказательства непротиворечивости всей математики”¹. В конечном счете, выбор модели для обоснования той или иной математики является случайным и есть скорее продукт веры, зависит “от исповедования той или иной философии”. Математика всегда строится практически, а ее обоснование всегда осуществляется значительно позже. Поэтому знаменитая строгость математики весьма относительна. “Строгого определения строгости не существует. Доказательство считается приемлемым, если оно получает одобрение ведущих специалистов своего времени или строится на принципах, которые модно использовать в данный момент”². Фейерабенд мог бы по этому поводу добавить, а может в какой-нибудь своей работе и сделал такую добавку о том, что для одобрения доказательства и принципов построения науки не хватает лишь особого решения Политбюро.

Таким образом **сциентистская методологическая модель науки**, делает вывод П. Фейерабенд, **является лишь идеализированной конструкцией, которая далека от реальной науки**, как и любая идеологическая или религиозная система. Он подвергает сокрушительной критике сциентистскую модель науки, показывая, что последняя опосредована всем социокультурным фоном и не является творением только разума. Она носит в себе столь же много элементов нерационального, как такие феномены как миф или религия. И в этом нет ничего ни плохого, ни хорошего. Это факт, с которым необходимо считаться. Однако, элементы относительности в понимании природы и критериев рационального столь сильны в его концепции, что в конечном счете, он приходит к выводу, что ни **философия, ни наука** не являются рациональными знаниями, а представляют собой **феномен внерационального постижения мира**. Выступая изначально как сциентист, он эволюционирует в сторону критики такой узкой модели науки и понимания рациональности, постепенно переходя на антисциентистскую позицию. Доведя сциентистские тезисы до абсурда, Фейерабенд растворяет науку в других формах сознания, что вообще не позволяет говорить о ее специфике³.

¹ Клайн М. Математика. Утрата определенности. М. 1984. С. 357-358

² Клайн М. Математика. Утрата определенности. С. 363. Клайн приводит ряд высказываний известных математиков по поводу относительности критериев доказательства в математике. Г. Харди, 1928 г.: “Это риторические завитушки, предназначенные для психологического воздействия”. Р. Уайдлер, 1944: “Мы никогда не обладали и не будем обладать критериями доказательства. Уайтхед: “Логика, понимаемая как адекватный анализ человеческого мышления, есть не более чем обман... ей необходим в качестве основы здравый смысл... Точность иллюзорна”.

³ См.: Панин А.В. Диалектический материализм и постпозитивизм. М. 1981. С. 160-182.

П. Фейерабенд показал, что принятые нормы рациональности и научности можно с успехом считать нерациональными. Расшатывая стандартный образ науки он доказывает, что она содержит в себе столько же нерационального, сколько и миф. Мы могли бы условно обозначить эту логику рассуждения как путь “от науки к мифу”. Зеркальным отражением этих установок в современном антисциентизме выступают концепции, которые, напротив, пытаются обосновать тезис, что миф содержит в себе столь много рационального, что не отличим от науки. Эту установку можно обозначить как путь “от мифа к науке”.

Следует отметить, что обращение к мифу в контексте проблемы соотношения философии и науки и их месте в системе общечеловеческой культуры не случайно, и отражает те общеинтеграционные процессы, которые происходят в последней. Пересматриваются традиционные стереотипы, которые касаются понимания самого мифа, его взаимоотношения с другими духовными образованиями, его места в современной культуре.

Становится все более очевидным, что миф далеко не исчерпал себя как форма общественного сознания и не является объектом только истории культуры. Он не исчерпал себя как эффективная форма воздействия на индивидуальное и массовое сознание, как особая форма целостного отражения бытия и человека в нем, как образование, синтетично объединяющее в себе как рациональное, так и ценностно-эмоциональное отношение человека к миру. Миф можно рассматривать как особого рода модель отношения человека к миру, которая меняет свое конкретное содержание от эпохи к эпохе, вечно оставаясь рядом с человеком и будучи значимой для него. Как философия является самосознанием культуры, ориентирующей ее на разум, так и миф в некотором смысле выступает эмоционально-символическим самосознанием¹.

В современной философии обращение к мифу в рамках обсуждаемой нами проблематики, реализуется в постановке проблемы рациональной интерпретации сущности иррационального. Утверждается, в частности, что основным заблуждением сциентистского подхода является отнесение к иррациональному всего того, что остается за рамками сегодняшнего стандарта рационального.

Понятие “иррациональное” не есть некоеместилище для остатков бытия, которые не освоены рациональными методами. Бытие едино, в нем самом нет двух противостоящих друг другу сфер: рациональной и иррациональной. Они являются характеристиками

¹ См., например; Гулыга А.В. Миф как философская проблема// Античная культура и современная наука. М., 1985; Голосовкер Я.Э.. Логика мифа. М. 1987; Миронов В.В. О понимании философии как мудрости// Философские науки 1986, № 6.

одного и того же образования и неизбежно взаимопроникают друг в друга. Это порождает относительность критериев рационального, известную схожесть между наукой и ненаучными формами сознания. “Так называемое “иррациональное” всегда присутствует в так называемом “рациональном”... Для осуществления рациональных решений проблем, медиумума, иррациональное не только нельзя обойти, оно –необходимо”¹.

Попытки чисто рационального объяснения бытия и форм его сознания приводят к парадоксальному результату. Поскольку всегда имеется предел рациональному познанию, то тем самым признается реальное наличие нерациональной сферы, хотя бы и в виде непознанного или пока непознанного. И сфера эта столь велика, по сравнению с познанным, то скорее правильнее было бы признать, что мир иррационален по существу и имеются лишь островки рационального. Поэтому наука, занимая жестко рациональную позицию, способна только проиграть, так как сфера ее действия (то есть применения рациональных методов) оказывается слишком малой.

Есть иной путь: попытаться воссоединить внерациональные (и как частный случай, иррациональные) и рациональные формы сознания бытия. И наиболее приемлемым образованием для этого выступает миф. Миф выступает прежде всего формой наиболее доходчивого проведения в сознание человека идей нравственного характера. Он исходит из человека и возвращается к нему, тогда как наука далека от интересов каждого индивида, не затрагивает души человека.

Наука пытается отделить объект исследования, от познающего субъекта, стремясь ограничить его влияние на объективное описание мира. В ограниченном смысле она этого достигает. Однако, в действиях людей очень трудно отделить субъективное от объективного. На человека могут с одинаковой силой влиять как субъективные, так и объективные факторы. Субъективные переживания для человека оказываются часто не менее, а даже более важными, по силе их воздействия. В нем невозможно различить рациональные и нерациональные структуры, он целостен.

Интуитивно мы осознаем это и довольно часто пользуемся именно эмоциональным воздействием на сознание людей, даже при проведении каких-то рациональных установок (например при доказательстве и обосновании), усиливая тем самым их восприятие и убедительность. Методы убеждения, как известно, базируются не только на рациональных средствах воздействия, но обращаются и к эмоциям человека.

¹ Ebeling G. Kritischer Rationalismus? Tübingen. 1973. S. 29.

В этом плане, миф является весьма действенной формой воздействия на сознание человека. Ему присуща изначальная смысловая гибкость, которая, в том числе, прекрасно вписывает в свою структуру науку, как элемент нового порядка, иного периода культуры. “Истолкование мира в магии, анимизме, мифологии представляет собой систему приспособления к природе на ранних ступенях, которой на более поздних соответствует здание технической рациональности где характер господства над природой доминирует перед мистическим отношением к объекту”¹.

К. Хюбнер доводит эти идеи до логического конца и утверждает, что степень рациональности мифа и науки одинакова так как нет никакого иного обоснования рациональности как только через внутреннее содержание каждого из образований, то есть из самих себя.

Поэтому, они имеют **общую структуру**. Проявляется это в общей модели объяснения, основанной на чистом и предпосылочном опыте. При этом чистый опыт (или в науке эмпирический опыт) основан на принципе интересубъективности, через методику “проб и ошибок”. А предпосылочное знание и в мифе и в науке основано на онтологии, которая в силу своей предпосылочности (то есть необоснованности, доопытности, заданности) является продуктом социокультурных обстоятельств. В этом смысле она относительна, “не имеет никакого абсолютного значения”, может быть легко изменена и не может претендовать на то, что ее положения основаны на каких-то истинах. “Следовательно, различие между научным и мифическим опытом лежит исключительно в области содержания. Рациональная структура объяснения и интересубъективного обоснования при этом никак не затрагивается”².

В тоже время **науку и миф нельзя сравнивать по их содержанию**. Наука не есть воплощение рациональности, а уж тем более миф нельзя свести только к иррациональному. “И нет ничего более неверного, чем приписывать мифу, как это часто происходит, статус иррационального, а науку противопоставлять ему в качестве рационального. Миф обладает своей собственной рациональностью, которая реализуется в рамках его собственных понятий об опыте и разуме... Соответственно миф обладает своей собственной формой гармонизации: он упорядочивает явления и их взаимосвязи, использует “логику” своего “алфавита” и свои фундаментальные структуры”³. То есть, иначе говоря у них разный эмпирический опыт, который задает разные области их семантики. Именно от этого

¹ Schweppenhäuser H. Zum Begriff der instrumentellen Vernunft// Aktuelle Probleme der Subjektivität. Bern/Frankfurt a.M. 1983. S. 119.

² Хюбнер К. Истина мифа. М. 1996. С. 264.

³ Хюбнер К. Критика научного разума. М. 1994. С. 320.

зависят и их некоторые критериальные характеристики. “Эти критерии обосновываются тем, что сами содержания себя эмпирически оправдывают; но именно поэтому они не могут быть сопоставлены друг с другом для установления рационального преимущества одного или другого”¹. Противопоставление научности и ненаучности, рациональности и иррациональности, пишет философ, конечно имеет место, но лишь внутри соответствующих форм сознания: мифа и науки. Но их нельзя сравнивать между собой, так как отсутствует общее поле исследования. Следовательно, *“мифологический и научный опыт, мифологический и научный разум являются в известном смысле несоизмеримыми”*².

Рациональным образом *нельзя предпочесть и те “нормативные цели”*, которые выдвигают обе формы общественного сознания. Такая предпочтительность с одной стороны ситуативна, а с другой – зависит от развития конкретно-исторических условий. В любом случае такой выбор осуществляется конкретным человеком в конкретных условиях.

Поэтому о ненаучном мы можем говорить лишь изнутри самой науки, подразумевая под этим все то, что не входит в нее, не поддается исследованию научными методами. Соответственно, нерациональное (или иррациональное) это то, что либо находится вне разума, либо стоит над ним, как надрациональное. Попытка критики мифологического сознания рациональными и научными методами ошибочна, так как это уже критика рационально реконструированного мифа, а не того, что есть на самом деле. Миф имеет свою внутреннюю логику, свою рациональность.

Можно вполне согласиться с Хьюбнером, добавив к его рассуждением, что в рамках человеческой культуры полностью “очищенных” от других форм сознания не бывает. Они взаимосвязаны и проникают друг в друга. Миф на определенном этапе помогал человеку выжить в жизненных ситуациях, давая объяснения мира. Наука, напротив, довольно часто претендует на выполнение почти религиозных функций, заставляя людей верить в нее так же безоговорочно как в Бога.

Кажущиеся нам непонятными действия дикаря бросающего копье в наскальное изображение с целью достичь успеха на охоте, на сам деле легко объяснимы логикой мифа. И более того, эта логика помогает иногда объяснить нам действия современного человека, стучащего по телевизору, при исчезновении на его экране изображения. Внешне хорошо объясняемые наукой явления,

¹ Хьюбнер К. Истина мифа. М. 1996. С. 264.

² Хьюбнер К. Истина мифа. Там же.

например, изменение погоды под действием циклонов или антициклонов, для большинства современных людей воспринимаются фактически на мифологическом уровне: где циклоны и антициклоны уподобляются неким глобальным силам. Любое объяснение подразумевает раскрытие механизмов взаимодействия, что в свою очередь требует определенного элемента научения. А если последнего не было (или забыто как большинство знаний получаемых в школе), то объяснения лишь с помощью обозначения таких сил немногим рациональнее, чем, например, объяснения причин засухи горячим дыханием быка, а дождя, следствием прилета гигантской птицы, убивающей быка и создающей своими крыльями желаемую тень, как это делал древний египтянин.

Оказавшись в том периоде культуры, когда господствует наука, мы слишком уверены, что она сможет объяснить нам все, хотя ведь ясно, что объясняет она все лишь посвященным в нее, то есть тем, которые приняли рамки ее игры и стараются за них не выходить. Попробуйте обратиться к специалисту за объяснениями феномена, которым он занимается. Если даже он снизойдет до беседы с вами, как с неспециалистом, то вряд ли вы его поймете, так как не имеете специального образования. Но чаще всего он откажется делать это из-за вашей невключенности в его систему понятий, что сразу заставляет нас вспомнить о недоступности египетских жрецов.

На это в свое время обращал внимание Макс Вебер, остроумно замечая, что несмотря на общее знание того, что трамвай движется посредством электричества, вряд ли большинство, из находящихся в трамвае, подозревают что это такое. Для человека “достаточно того, что он может “рассчитывать” на определенное “поведение” трамвая, в соответствие с этим он ориентирует свое поведение... Следовательно, возрастающая интеллектуализация и рационализация не означает роста знаний относительно жизненных условий, в которых приходится существовать”¹. Именно поэтому рекомендации ученых, будь то область экономики, политики, просто жизни людей, не намного эффективнее иногда, рекомендаций теологов.

Миф не может быть охарактеризован как нечто только иррациональное и соотношение между ним и наукой, – это не полярность иррационального и рационального. Это два разных способа постижения бытия, не противостоящих, но дополняющих друг друга. И то и другое образование несут в себе элементы как рационального, так и нерационального. Задача философии

¹ Вебер. М. Наука как призвание и профессия// Судьба искусства и культуры в западноевропейской мысли XX в. М., 1979. С. 244.

заключается преодолении разрыва этих форм постижения бытия, не абсолютизируя, с одной стороны, рационально-теоретических способов познания действительности, но в тоже время, не допуская абсолютизации так называемых внерациональных способов постижения мира. Лидирующее положение науки в современном обществе не является основанием для отрицания других форм духовного освоения бытия, таких как миф, религия, искусство и прочие, тем более, что это лидирующее положение может и измениться.

Ложным является расхожее отождествление познания с чисто рациональной деятельностью. Если мы посмотрим на такой важнейший компонент науки как проблема истинности, то история ее полна опровержений, пересмотров и замен одних истин на другие. Оказывается, что пропасть между истинным и неистинным не является слишком большой. Результатом ненаучного с нашей точки зрения подхода, может стать получение истинных, научных выводов, пусть это даже игра случая. “Наука не состоит только из одних истин... “не-истина” составляет неотъемлемый момент самого процесса формирования истин в науке”¹. Более того, сама установка на жесткие критерии в науке как известно может значительно ограничить сферу поисков ученого. “Там, где все ²известно и строго гарантируется предсказуемость, кончается наука”³.

В период господства мифа люди познавали мир и открывали истины, хотя и осуществляли это “силою воображения”, через образы. С позиции принятых стандартов научности –это конечно, не рациональное познание, однако, не помешавшее проникать в сущность познаваемых процессов. По своей понятийной структуре наука также оказывается очень близкой к мифу, что позволяет обозначать научную теорию как вариант “интеллектуализированной мифологии” (Голосовкер). “В области познания существует примат и приоритет теории как опыта воображения над опытом чувств. У мифотворца чувства стимулировали воображение, но теоретически не познавали. В новой науки о микромире воображение уже не нуждается в стимулах чувств. Оно само себя стимулирует”⁴.

Таким образом, наука это творчество, которое не может обойтись без воображения, проявления которого сохраняются в ней и на уровне выдвижения гипотез, и на уровне построения концептуального аппарата. Творчество является основой любой

¹ Кезин А.В. Научность: эталоны, идеалы, критерии. М. 1985. С. 29. Ср. также: Дубровский Д.И. О диалектических взаимосвязях категорий знания и незнания// Философские науки 1985, № 3.

³ Миронова Д. Рациональность - характеристика человеческой деятельности// Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 1987, №1, С. 16.

⁴ Голосовкер Я.Э. Логика мифа. М. 1987, С. 71.

духовной деятельности человека, следовательно, оно выступает в качестве связующего звена между рациональным познанием мира и его постижением образными, художественными средствами.

Познание в науке такая же величайшая общекультурная ценность, как ценности веры, морали, философии и др. Любые ценности базируются на постижении бытия, приобретая соответствующую специфику их восприятия, закрепления и передачи другим людям. На первобытном уровне “образное мышление выполняет ту самую познавательную функцию, что и понятия”¹. Современное общество со своей стороны продолжает строить мифы, пусть и очень рационализированные. Если в древности миф приводил к нерасчлененности и отождествлению субъекта и объекта, то в современном мире это происходит или должно происходить через соединение дифференцированных областей познания с другими формами духовного освоения бытия. И результат этого может быть выражен как образно, так и понятийно.

Глава 3.

Философия как форма рационально-теоретического и ценностного сознания

В предыдущих главах мы показали, что дилемма “сциентизм-антисциентизм” является характерной для современной культуры, отражая в себе различные мировоззренческие ориентации, которые занимает человек по отношению к науке, ее месте в культуре, ее соотношению с другими формами общественного сознания. Такого рода мировоззренческие позиции в сознании людей, одновременно, показывают нам двойкий характер отношения человека к миру, сознания к бытию. С одной стороны – человек в своем мышлении и деятельности ориентируется на разум, на рациональные критерии в познании мира, с другой – воспринимает и постигает бытие путем его переживания в ценностно-эмоциональной форме.

В трактовке сущности и предмета философии, как мы показали выше, сциентизм реализуется как попытка построить философию по образу и подобию естественных и точных математических наук. Антисциентизм, напротив, помещает философию только вне рационального постижения бытия, считая невозможной ее трактовку в виде какой-либо науки.

¹ Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. М. 1978. С.19.

Наша позиция заключается в понимании философии как своеобразного единства рационально-теоретических и ценностных компонентов, которые переплетаясь между собой, могут выступать в разных пропорциях внутри философских концепций, но тем не менее представляют собой стороны одного духовного образования, обозначаемого в культуре философией. Поэтому даже полемика между различными философскими концепциями, стоящими на тех или иных позициях ведется в рамках единой философской проблематики, которая и составляет сущность и специфику философии. Вряд ли кому-либо удастся свести все особенности философии к единому предмету, справедливому для любого философа. Сама полемика по этому вопросу носит характер “вечной” проблемы, но общность философской проблематики не вызывает особых сомнений.

В данной главе мы попытаемся раскрыть целостность философии и ее некоторые специфические особенности через два образования, в форме которых она реализуется в культуре.

С одной стороны, философия представляет собой вечное стремление к мудрости, претендуя на выдвижение мировоззренческих ориентиров для деятельности человека и общества в целом. В этом плане она обладает целым рядом специфических характеристик, связанных с ее предметом, методом, особенностью проблематики, которые определяют всю предметную область философии, как бы не была она расплывчата и неопределенна. При этом мы увидим, что ряд характеристик философии отражают в большей степени ее теоретико-рациональную направленность, а другие, напротив, выражают ее смысл как формы ценностного сознания.

С другой стороны, мы проанализируем философию как особый вид гуманитарного познания и некоторые ее отличия от естественных наук. При этом в качестве наиболее важной особенности философии будет исследована интерпретация как важнейшая характеристика любого гуманитарного знания. Мы попытаемся показать, что в философии интерпретация приобретает особый характер, так как в наибольшей степени связана с поиском, определением и конструированием предельных смыслов и человеческого существования, что позволяет считать философию герменевтической деятельностью.

§ 1. Философия и мудрость. Особенности философской проблематики

“Что такое философия?” – вопрос, относящийся к разряду “вечных” в общечеловеческой культуре, и ответ на него никогда не имел однозначного решения, да и вряд ли таковое будет когда-нибудь. Споры о философии, ее значимости и ценности не утихают. Иногда о ней говорят с презрением, иногда с почти божественным почитанием, иногда считают, что философия способна объяснить все, иногда, что это вообще ложное мышление. Соответственно, и отношение к философам: это либо восприятие их как мудрецов, знающих некие непреходящие истины бытия, либо как глупцов, которые решают вопросы типа “пищит комар гортанью или задницей”, “на сколько стоп блошиных блохи прыгают” (Аристофан. “Облака”). Такой разброс мнений о том, что же такое философия и чрезвычайно богатая вариативность ответов на него порождает целый ряд предрассудков.

Некоторые считают, что философией может заниматься каждый, так как она касается всех, а значит ее освоение дело простое и понятное. Проявлением такого подхода является использование понятия философии где угодно и в каком угодно смысле. Причем чаще всего, как отмечает А. Н. Чанышев, на уровне массового сознания слово “философия” используется в негативном контексте¹.

Данный предрассудок, бытующий в сознании людей, был замечен еще Гегелем, который относил его к типичным рассуждениям с позиции “здорового смысла”. Ведь всегда легче всего говорить и рассуждать о том, о чем ничего не знаешь. В этом случае внешне знакомый предмет кажется простым и легко понимаемым. Однако, известное от того, что оно известно, еще не познано (Гегель) . Человек как бы попадает под “магию слова”. Произнеся слово “философия”, которое все слышали, которое у всех вертится на языке человек склонен считать, что он все знает о нем.

По отношению к философии указанный предрассудок реализуется у некоторых людей в убеждении, что ее вовсе не надо изучать и что наличие во рту гибкого органа легко помогающего нам оперировать с пищей, столь же легко позволит производить это и с понятиями. Гегель говорил по данному поводу: “Относительно всех наук, изящных и прикладных искусств, ремесел распространено убеждение, что для овладения ими необходимо затратить большие усилия на их изучение и на упражнение в них. Относительно же философии, напротив, в настоящее время, видимо, господствует

¹ “Философии у нас не везет. Насчет нее существуют самые странные представления. Например, я читаю в “Комсомольской правде”: “...А вообще скука беспросветная. Вчера на час, в целях экономии, отключили свет; так я думала, чокнусь. Ходила целый час из угла в угол, как пришибленная... Ну ладно! Хватит разводить философию”. Или: “такова его (ее) философия предателя (склочника, карьериста, стяжателя...)”. Цит. по: Чанышев А.Н. Мировоззрение и философия// Мысль и жизнь. Ч. 1. Уфа 1993. С. 226.

предрассудок, что, – хотя из того, что у каждого есть глаза и руки, не следует, что он сумеет сшить сапоги, если ему дадут кожу и инструменты, – тем не менее каждый непосредственно умеет философствовать и рассуждать о философии, потому что обладает для этого меркой в виде своего природного разума, как будто он не обладает точно такой же меркой для сапога в виде своей ноги”¹.

Другое расхожее мнение заключается в том, что философия считается не методическим знанием, или наукой, а лишь набором различных, часто противоположных взглядов. Действительно, философия не имеет характера однолинейного, прогрессивного развития, а значит в ней мы не всегда найдем общезначимых результатов, которые как бы фокусируются в новейшей теории. Отсюда такая непривычная для представителей естественных наук разбросанность мнений почти по любому вопросу. Это связано с самим объектом философского исследования, его предельным характером по отношению к миру, человеку, обществу. Философия многообразна и ее существование более двух с половиной тысяч лет богато открытиями и заблуждениями, однако все это многообразие, тем не менее удастся объединить общим термином “философия”.

С данной особенностью философии связана и проблема ее языковых средств. Действительно, человека который впервые знакомится с философией может смутить язык, которым пользуется философ излагая свои мысли. С одной стороны, терминологический аппарат философии кажется иногда до боли знакомым и включает в себя слова и выражения, которыми человек пользуется каждый день. С другой стороны, в отличие от конкретных наук понятийный каркас философии всегда носит личностный характер и содержание понятий может значительно варьироваться в разных концепциях.

Зная терминологический аппарат математики человек, по-видимому будет способен воспринимать любой математический текст, по крайней мере он сможет его понять. Знание же терминологического аппарата одной философской системы вовсе не гарантирует понимание других концепций. Причем на современной стадии развития философии, когда значительно возрастает вариативность, разброс философских направлений, когда целый ряд философских концепций прямо исходят из обыденного сознания, данная проблема даже усиливается.

Последнее объясняет причину “сложности понимания” некоторых современных философских концепций (или точнее понимание каждым по своему усмотрению), которое выдается чуть ли не за принципиальную особенность философского знания, а на

¹ . Гегель Г.В.Ф. Система наук. Часть первая. Феноменология духа// Соч. т. IV. М., 1959. С. 36-37.

самом деле представляет собой лишь усиленное “размывание” традиционных границ классической философской терминологии. Философы такого рода заведомо усложняют свой философский язык, чтобы их поняло как можно меньшее количество людей, что, по видимому и выступает для них признаком истинного философствования.

Нам представляется, что такая позиция глубоко неверна и противоречит смыслу философствования, которое должно прояснять человеческие мысли, а не запутывать их до предела. Как отмечал Ортега-и-Гассет: “Я всегда полагал, что ясность – вежливость философа, к тому же сегодня, как никогда, наша дисциплина считает за честь быть открытой и проницаемой для всех умов в отличие от частных наук, которые с каждым днем все строже охраняют сокровища своих открытий от любопытства профанов, поставив между ними чудовищного дракона недоступной терминологии. По моему мнению, исследуя и преследуя свои истины, философ должен соблюдать предельную строгость в методике, однако, когда он их провозглашает, пускает в обращение, ему следует избегать циничного употребления терминов, дабы не уподобиться ученым, которым нравится, подобно силачу на ярмарке, хвастать перед публикой бицепсами терминологии”¹.

Философ конечно может остаться непонятым по тем или иным причинам, однако, не должен стремиться заведомо неясно излагать свои мысли. Чаще всего за внешней сложностью и неясностью скрывается примитивизм рассуждений. Вряд ли следует считать такой вариант философствования состоятельным. Поскольку философия оперирует понятиями, то их “ментальное содержание... можно изложить. То, чего нельзя высказать, что является невыразимым, не является понятием, и познание, состоящее из невыразимого представления об объекте, будет чем угодно, пусть даже – если вам угодно – высшей формой познания, но никак не тем, что мы ищем за словом “философия””². Таким образом, за простотой и ясностью изложения философских идей может скрываться очень сложное и совсем иное, чем кажется на первый взгляд содержание, а за внешней сложностью лишь особенности личностной терминологии автора, в которой вполне можно разобраться, даже если сам автор этот процесс сознательно затруднил.

Необходимая ясность и доступность философии (как ее цель) связана с тем, что она не примет замкнутости в узком профессиональном кругу, да и возможен ли такой круг в данной области духовного освоения мира. Одна из задач философии – это

¹ Ортега-и-Гассет Хосе. Что такое философия? М. 1991. С. 54.

² Ортега-и-Гассет Хосе. Указ. соч. С. 104.

обсуждение ценностей человеческого существования, которые важны для любого человека и любой человек вправе обсуждать их, а значит в каком-то смысле философствовать. Карл Ясперс отмечал, что изначальной формой философствования являются внешне наивные вопросы детей. “Ребенок удивляется: “Я все время пытаюсь думать, что я – иной, но я все равно всегда одно “Я”. Этот мальчик уже прикасается к одному из истоков всякой достоверности, осознанию бытия в самосознании. Он удивляется загадке Я–бытия... Он вопрошающе стоит перед этой границей. Другое дитя слушает историю сотворения мира... и вскоре спрашивает: “А что было перед началом?” Этот ребенок познал бесконечность дальнейших вопросов, невозможность разума приостановить то, на что часто для него невозможен окончательный ответ”¹. Таким образом, *философия неизбежна для любого человека* и даже отрицающий ее, тем самым порождает лишь определенную философию.

Существует мнение и весьма распространенное, что философия есть, собственно говоря история философии, и соответственно изучение философии, есть изучение ее истории. Мнение столь же ошибочно, сколь и технически невыполнимо. История философии, как кстати говоря и любая история, представляет собой уже вторичный материал, некоторую идейную компоновку конкретных философских систем историком философии, когда часть мыслителей по тем или иным причинам могут оказаться за бортом философского корабля. История пишется конкретным человеком, но уже из другого времени и причины того или иного изложения истории могут быть самыми разными. Не случайно многие крупные мыслители как бы писали историю философии заново, переосмысливая ряд проблем в ней согласно собственному пониманию.

Другое мнение прямо противоположное. История философии есть история ошибок и заблуждений, а поэтому незачем затрачивать на ее изучение столь много времени. Надо брать из истории философии только то, что является истинным. Мнение опять же ошибочное. Ибо что есть истина вообще и что есть истина в философии? В частной науке такая предпосылка с некоторыми оговорками могла бы сработать, так как последняя по времени теория, действительно является более истинной по отношению к предшествующей, но истинной лишь в смысле сегодняшнего описания действительности. Относительно же философии такая позиция недопустима, так как возникает опасность принять за абсолютно истинную, законченную какую-то одну из конкретных философских систем, что противоречит самому понятию философии

¹ . Jaspers K. Einführung in die Philosophie. R, Piper & Co. Verlag, München 1971. S. 10-11.

как незавершенному знанию. В этом случае мы получим вариант догматической философии, рецепты которой выдаются за истины в последней инстанции.

Важнейшими источниками, которые определили и во многом определяют по настоящее время специфику философии являются *миф* как конкретно-историческая реализация человеком способности и желания видеть мир в его целостности и нерасчлененности и *мудрость*, как феномен связанный с таким пониманием мира, человека и их взаимосвязи, который позволяет индивиду использовать данное понимание в своей жизни в каких бы разнообразных формах она не проявлялась.

Миф выступает древнейшей формой восприятия мира. Установка на целостность мира осуществляется здесь на “неразвитой” основе, так как человек недостаточно четко отделяет себя от окружающей его природы, очеловечивает ее, выражая указанную целостность сквозь призму поэтических образов и символов. В тоже время миф, как мы уже отмечали выше, выступает формой синтетического понимания мира, выполняя в некоторых случаях даже прагматические функции, и является адекватным духовным образованием соответствующему периоду человеческой культуры. Будучи вымыслом миф поучает, так как “основан на истине, воспринимаемой как непреложный закон и священное слово, неверие в которое равно богохульству”¹. Не случайно эта воздействующая регулятивная функция активно используется в художественном творчестве и политике, сознательно конструирующей мифологемы с целью эффективного воздействия на сознание.

На уровне бессознательного мышления миф соединяет в себе реальное и идеальное, сознательное и бессознательное, давая целостную картину бытия. Целостность настолько превалирует в нем, что в некоторых случаях затрудняет конкретное познание отдельных сторон предметов и явлений. В нем реализуется своеобразная мировоззренческая установка “связать все со всем”, что на определенном этапе способствовало становлению так называемого спекулятивного или философского метода мышления в виде особой рефлексии человека над смыслом жизни, над проблемами бытия, которая опирается на разум человека. Именно теоретическая неопределенность мифа вела к тому, что “спекуляция находила неограниченные возможности для развития, ее не сдерживал научный (т.е. дисциплинированный) поиск истины”².

¹ Тахо-Годи А.А. Миф у Платона как действительное и воображаемое// Платон и его эпоха. М., 1979. С. 61.

² Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсон Т. В преддверии философии. М., 1984. С. 25

Умозрительный характер и своеобразная “оторванность” от конкретных проблем, позволяют философски подходить к пониманию мира с наиболее общих позиций не структурируя его предметным образом, как это осуществляется в науках. Умозрительно глядя на мир (глядя через ум, через сознание), философ исходит не только из возможности познания и получения знаний, но из понимания той роли, которую играют ценностно-эмоциональные стороны взаимоотношения человека с миром.

Следующая особенность, “перекочевавшая” из мифа в философию заключается в том, что предельная нерасчлененность мифа придавала жесткий ценностно–нормативный характер тем практическим рекомендациям, которые он выдвигал перед индивидом. Мифологические предписания не требовали дополнительного обоснования. И в этом плане, миф далеко еще не исчерпал себя, “как повеление к действию”¹. Философия, хотя и строится, напротив, на принципах доказательности и обоснования своих положений, тем не менее впитывает в себя эту особенность, перенося саму систему обоснования в некие абсолютные структуры, типа абсолютного духа или абсолютного разума. Это придает многим ее положениям так же характер особого рода рациональной повелительности, что проявляется в различного рода этических концепциях. Нравственные принципы обосновываются разумом которому удалось познать наиболее общие закономерности нравственного поведения. А поэтому это не личностная позиция формулирующего их философа, а доведение до конкретного сознания общих сущностных принципов нравственного устройства мира.

Мифологическая структура мышления породила и особый тип доведения до индивидуального сознания знаний о мире, принципов поведения человека, которое в истории культуры было сопряжено с понятием *мудрости*. Действительно, мудрец не должен обосновывать тех истин, которые он доводит до человека, поступающего необходимым образом следуя наставлениям мудрецов. Поэтому мудрость представляет собой особый вид регуляции прежде всего житейского поведения человека, она носит глубоко практический характер и основана на опыте поколений. Изначально, данный термин обозначал “всякую осмысленную деятельность, умение, сноровку и вообще любого рода целесообразную деятельность”².

Как мы видим внешне здесь нет никакой связи с понятием “философия” в традиционном его понимании. Хотя безусловно, что

¹ Гулыга А. В. Миф как философская проблема// Античная культура и современная наука. М., 1985. С. 18-19

² Лосев А.Ф. Термин “София”// Мысль и жизнь. Часть 1. Уфа 1993. С. 7.

“осмысленность” и “целесообразность” являются источниками именно рационального, на первых порах, практического подхода к жизни. Мудрость это своеобразное искусство жизни, а мудрец наставник, который направляет человека по верному пути. Одновременно, мудрость обозначает, как отмечает А.Ф. Лосев некоторую гибкость ума, или, в обычном употреблении этого свойства – **хитрость**. “София противопоставлялась неучености и глупости (Plat.Prot. 360 d, Apol.22 t) и отождествлялась либо с практической мудростью (как у Солона Herod.1 30), либо даже с хитроумием (как у афинян 1 60)”¹.

В ранней античной классике мудрость обозначает также и “строгую всеобще-космическую структуру”². А учитывая, что древние греки воспринимали Космос как некую космическую душу, становится ясным, что описание Гераклитом мудрости как говорения истины и действия в соответствии с природой, прислушиваясь к ней³, означает, что мудрость опирается на некие всеобщие законы, лежащие вне субъекта. Эта установка на всеобщность переходит позже в философию, в которой преодолеваются рамки житейской мудрости, а философская мудрость связывается с обладанием истинным знанием основополагающих принципов.

Наиболее полную разработку понятие мудрости получило у Сократа, считавшего, что это целостность ума, не сводимая “ни на какие отдельные и специфические функции чистого мышления. Но этого мало. Сократовская София имеет ближайшее отношение к добродетели вообще, вернее же, к целесообразной практической деятельности вообще”⁴. Таким образом, в мудрости соединяются мыслительная и практическая деятельность. *Мудрость придает деятельности целесообразный характер*. Одновременно с этим, по Сократу, мудрость еще и владение словом, художественным словом, поэзией. Развивая эти идеи, Платон рассуждает о мудрости как о некой смысловой структуре Космоса, определяющей всю духовную деятельность человека.

И, наконец, Аристотель, говорит о мудрости как об особого рода знании, которое представляет собой одновременно учение “о четырехпринципной структуре каждой вещи, то есть учение об ее идее, материи, причине и цели... Мудрый тот, кто не только знает сущность вещи и факт существования этой сущности, но еще знает также и причину вещи и ее цель”⁵. В античности и позже мудрость дополняется еще одним присущим ей свойством – знанием о

¹ Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 8.

² Там же. С. 11.

³ См.: там же.

⁴ Там же. С. 13.

⁵ Там же. С. 16.

критериях оценки поступков человека и определением его добродетельности. Мудрость это знание о сущности и причинах добра и зла (Сенека). Кроме того мудрость это еще и познание Бога и некое сознание, которое выходит за рамки только рационального¹.

Таким образом, можно сказать, что мудрость изначально, обозначала некоторое знание, позволяющее человеку успешно преодолевать те жизненные ситуации, которые возникали перед ним. Это знание переходило от поколения к поколению, закрепляясь в виде некоторых ценностно-мировоззренческих установок, которые в художественной форме дошли и до нашего времени в виде притч, наставлений и т. д. Такое содержание мудрости является уже самим по себе достаточно важным для философии и она рефлексировала над тем материалом, который представляет собой опыт, отобранный многовековыми практическими отношениями, в котором фиксируются общие ценностно-практические жизненные установки взаимоотношений между людьми.

Однако, образ мудреца несет в себе еще и противоположное содержание. Он не только некий хранитель традиций в виде накопленных стереотипов поведения в жизненных ситуациях, но, одновременно, и их разрушитель, критик. А что дает ему это право критики? То, что он обладает неким высшим знанием о том как и что надо делать человеку, как оценивать те или иные поступки. Поэтому мудрость это еще и “непосредственное совпадение с личностной, жизненной программой и позицией человека-философа. “Софос” был не только представителем философского мышления, но и идеалом человека вообще, который в своем жизненном пути “проигрывал” принципы своей теории, подчас в форме крайнего ригоризма, доходящего до житейского парадокса и эпатажа обычных норм... но всегда с наглядностью личного примера и опыта”². Мудрец поэтому выступал как философ–практик, убеждая своим примером³.

Таким образом, называя первых греческих философов мудрецами современники фиксировали не изменившийся к этому времени способ построения системы знаний (которое все в большей степени становилось доказательным), а именно его восприятие на уровне обыденного сознания. Человеку было некогда разбираться в тонкостях философского обоснования и он воспринимал

¹ См.: Чанышев А.Н. Указ.соч. С. 230-232.

² Дробницкий О.Г. Философия и моральное воззрение на мир// Философия и ценностные формы сознания. М., 1978. С. 89.

³ Некоторым аналогом понятию “мудрец” является понятие “юродивый” в России. Юродивый - это человек, который прикрывается маской безумия (что не всегда соответствует действительному положению дел), чтобы иметь возможность высказать истины, дать свои собственные оценки тем или иным личностям и событиям от имени некой божественной, а значит абсолютной истины.(См. более подробно: Зеньковский В.В.. История русской философии. Т. 1. Ч. 1. М. 1991. С. 42-43).

философские положения как своеобразные познавательные и поведенческие императивы. И в этом нет ничего плохого, так как это одна из функций философии выступать именно в качестве формы мировоззренческого наставления, оставив внутри самой себя формы его обоснования, которые большинству людей безразличны и представляются слишком специальными. Однако, это одновременно явилось основой для восприятия философии как особой замкнутой, а значит догматической системы, содержащей в себе однозначные ответы на все вопросы.

Такое восприятие философии во многом остается в умах большинства людей и в наше время. К философу если и обращаются при решении той или иной проблемы, то желают от него получить прежде всего однозначный ответ или совет, причем желательно подтверждающий их собственное понимание или поведение. И если при этом философ начинает говорить о диалектичности мира, сложности и относительности критериев истинности и нравственности, принципиальной невозможности в ряде случаев дать однозначные ответы, его мудрость в умах спрашивающих мгновенно превращается в свою противоположность и слово философ в лучшем случае произносится с иронией. Диалог, рассуждение по поводу какой-то проблемы без обязательности ее решения не устраивает обыденный разум.

Исторически, становление философии отражает факт преодоления житейской мудрости. Вместо владения абсолютными и окончательными знаниями, от имени которых всегда выступает мудрец, остается лишь тяга, любовь (“*pileo*”) к мудрости (“*sophia*”). То есть *место окончательного и однозначного результата заменяет процесс, стремление*. Средствами выражения указанной любви к мудрости выступает человеческий язык, реализуемый на понятийном уровне и в этом смысле философия с самого начала опирается на построение некоторой связанной понятийной системы.

Итак, в центре философских размышлений лежит понятие, слово, причем не любое слово. Любовь к любому слову, как отмечает А.Н. Чанышев, стоит и в центре такой науки как филология. “Но философия, в отличие, скажем от музыки, также выражается в словах. Поэтому можно сказать, что если филология – любовь или по меньшей мере интерес к любому слову, то философия как любовь к мудрости есть ни что иное, как любовь к мудрому слову... В этом смысле можно сказать, что философия – часть филологии. Поэтому филологам не следует, как это иногда бывает, пугаться философии, а, напротив, искать и не обходить элементы философии в

художественном произведении, не проскакивать через них как через что-то нудное”¹.

Философия, таким образом, преодолевает житейскую мудрость, так как ее выводы носят рационально обоснованный характер. Но она не отказывается от нее полностью, пытаясь обосновать в том числе и практику жизнедеятельности человека. Философия стремится к мудрости пытаясь осуществить связь между рационально выработанными представлениями о сущности мира и человека, что уже само по себе составляет ее важнейшую особенность, и, одновременно, выступает как попытка рационального обоснования деятельности людей, в том числе и их обыденных поступков, их жизни и поведения в обществе, их взаимоотношений².

Поэтому философия стремится выдвигать, например, нравственные системы ценностей в качестве регулятивов поведения и общежития людей. Она не выступает в качестве некой абсолютной мудрости (наподобие религиозной), так как исходит из относительности получаемых знаний о мире. *Философия это стремление к мудрости, выражаемой мудрыми словами, понятиями,* которая стремится не овладеть истинной раз и навсегда (как это делают науки в узкой предметной области), а исходит из того, что данный процесс носит бесконечный характер. Философ стремится к познанию в условиях невозможности обладать ими в абсолютном виде.

Стремление к мудрости отражает момент “ценностного отношения к бытию. Может даже стоять вопрос: а не является ли мудрость, или мудрое философствование той *осью координат*(выделено нами. В.М.) , на которой “завязаны” все другие разновидности философских размышлений?”³. Кроме того, стремление к мудрости придает философии особый целостный характер, неразрывность всех компонентов в разнообразных взаимоотношениях между Человеком и Миром, между Человеком и Человеком. Философия не может быть безразличной ни к какому способу или виду познания, ни к какой-либо системе ценностей. Это открытая система представляющая собой рефлексию над наиболее общими, предельными вопросами бытия и конкретно-практическое размышление над использованием результатов данной рефлексии в жизни людей. Такой широкий мыслительный охват как в постановке, так и в решении проблем порождает соединение в ней, с

¹ Чанышев А.Н. Указ. соч. С. 226–227.

² “Философия эксплицирует, систематизирует, углубляет смысл своих понятий, но не устраняет их и общий, обыденный смысл” (Пушканский Б.Я. Обыденное знание. Опыт философского осмысления. Л. 1987. С. 78.).

³ Алексеев П.В., Панин А.В. Философия. М. 1996. С.72.

одной стороны, рационально–теоретического или рефлексивного подхода, а с другой, ориентацию на выработку ценностных ориентиров, которые опираются на феномен веры, на эмоционально-образное, ассоциативное мышление. Стремление к мудрости придает философии особую ценностную позицию направленную на интегративное восприятия мира.

К. Ясперс отмечал, что современный человек как человек философствующий появляется тогда, когда он “осознает бытие в целом, самого себя и свои границы. Перед ним открывается ужас мира и собственная беспомощность. Стоя над пропастью, он ставит радикальные вопросы, требует освобождения и спасения... В эту эпоху были разработаны основные категории, которыми мы мыслим по сей день, заложены основы мировых религий, и сегодня определяющих жизнь людей”¹. Именно этот момент, то есть фактически момент возникновения философии Ясперс и обозначает осевым временем всемирной истории, а ряд исследователей сравнивают возникновение философии в Древней Греции со своеобразным культурным взрывом², формированием новой формы духовного отношения к миру, который поставил все человечество на совершенно новый, цивилизационный путь развития со всеми его достижениями, бедами и проблемами. Греки преодолевают мифологическое сознание и создают философию как некую систему абстрактных понятий, осуществив тем самым переход от мифа к логосу. В центре греческой философии стоит диалектика, как способ мыслительного связывания в единое целое внешне несовместимые стороны предмета или явления. Мир трактуется греческими философами как диалектическое единство идеи и материи, души и ума, который является чувственно-материальным и управляется космическим Умом. Философия античности натурфилософична, так как установка на целостное понимание мира при нехватке конкретного материала для связывания всего разнообразия, всей мозаики бытия требует особого связующего материала в виде человеческого мышления, осуществляющего эту операцию. Поэтому философия реализуется в Греции как мудрость, “которая находится между узкой специальной, профессиональной мудростью и мудростью сверхразумной. Философия – интеллектуальная рациональная, логическая и логичная мудрость. Не может быть алогичной философии”³.

¹ Ясперс К. Истоки истории и ее цель// Карл Ясперс. Смысл и назначение истории. М., 1991. С.32-33. См., например очень интересное исследование по данной проблеме:

² См., например очень интересное исследование по данной проблеме: Зайцев А.И. Культурный переворот в Древней Греции VIII – V вв. до н. э. Ленинград. 1985.

³ Чанышев А.Н. Указ. соч. С.232.

Греческая философия с момента своего возникновения пытается познавать мир и человека на основе рационального постижения. Выражением этого становится построение множества рациональных систем, объясняющих тот или иной феномен природы и человеческого существования. Миф как бы распадается и та его часть, которая была связана с попытками описания мира, моделированием его закономерностей или иначе, его рациональная часть реализуется в философии. Философия требует доказательства, тогда как религия – веры. Философия делает ясным то, что было смутным в мифе, говорил Гегель, она начинает свое существование в качестве понятийного мышления, когда на первое место выступает культивирование рациональных знаний, а мыслитель начинает оперировать абстракциями (И. Кант).

В тоже время, становящаяся греческая философия не абсолютизирует рационалистическую установку, и в ней большое место отводится и образному восприятию мира. Перед нами своеобразное гармоничное представление о мире, о месте человека в мире. Причем гармония мира представляется почти абсолютной. Главенствует разум, с помощью которого можно все объяснить и обосновать, а мир трактуется не только как нечто внешнее, но и как особое творение человека. Подобно тому как музыкант улавливает в этом мире гармонию звуков, художник гармонию цвета, скульптор гармонию форм, поэт ритмику мира, философ улавливает разумность бытия, раскрывающуюся для нас через системы понятий и категорий, как разумная логика бытия.

А.Ф. Лосев отмечал своеобразную цикличность в развитии античной философии. Так, например, Космос у греков изначально рассматривался как чувственно воспринимаемый. Это был мифологический образ и на него переносились некоторые человеческие качества (ранний эллинизм). Затем он стал пониматься как особое природное явление в качестве внешнего объекта исследования. И, наконец в период упадка греческой и развития римской философии происходит своеобразное возвращение к пониманию Космоса как самостоятельного мирового субъекта, на который не просто переносились человеческие качества, а который обладал собственными свойствами живого. Это было возвращение к мифу, но уже на новой ступени, обогащенной предшествующими философскими рассуждениями, когда миф наполнился разработанной греками диалектикой. “Античная философия... началась с мифа и кончилась мифом. И когда был исчерпан миф, оказалась исчерпанной и сама античная философия”¹. Эту же

¹ Лосев А. Ф. История античной философии. М. 1989. С. 42.

особенность античной философии отмечает О.М. Фрейденберг¹, которая рассматривает связь мифологического образа с развитием понятийной формы мышления. Образное мышление (то есть мифологическое мышление) выполняет на определенной стадии развития человечества ту же познавательную функцию, что и в современное время понятие. Поэтому эволюция человеческого мышления осуществляется не как некий скачок от образа к понятию, от образного познания к понятийному, а как особый процесс их взаимодействия. Античная философия развивается не как линейный переход “от мифа к логосу”, но и как обратный путь “от логоса к мифу”, то есть циклично. Таким образом в действительности нерасчлененное человеческое мышление опирается на обе структуры сознания – понятийную и образную, которые обогащая друг друга позволяют человеку и мир воспринимать целостно.

Нам представляется, что указанная цикличность античной философии является характерной чертой развития философии в целом, что обеспечивает ее нерасчлененность и целостность, позволяет ей выполнять интегративные функции. Поэтому абсолютизация рационально-теоретических или ценностно-эмоциональных сторон философского знания противоестественна предмету философии, так как она родилась появилась именно как результат эволюции и взаимопроникновения образного и рационального мышления.

По остроумному замечанию А.Н. Чанышева, если мифология была матерью философии, то ее отцом был интеллект. Именно поэтому она опирается на все виды духовного освоения бытия человеком. “Теряя связь с науками, философия вырождается в “служанку теологии”, а через нее религии. Теряя связь с художественно-мифолого-религиозным мировоззренческим комплексом, философия вырождается в “служанку науки”². *Как не стремятся некоторые философы вырваться за рамки мифа и мудрости, рационального и иррационального – в философии этот путь бесперспективен, так как философия представляет собой целостное, синтетическое образование, основанное на всех формах духовного освоения бытия человеком. И в этом смысле, понятие философии как любви к мудрости приобретает новый смысл, как бы реабилитируя значение этого древнего понимания для нашего времени, в котором “все больше знаний и все меньше мудрости, то*

¹ . “Мифологический образ начинается в античности как низшая форма мышления, а кончается благодаря понятию в виде поэтического образа – как высшая. Понятие, начавшись в античности как высшая форма мышления, в формальном логизме может закончиться как низшая” (Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. М. 1978. С.19).

² Чанышев А.Н. Указ.соч. С. 237.

есть умения употребить эти знания не во вред, а на пользу человеку”¹. Целостность философии и проявляется как вечное стремление к мудрости, что не позволяет ей уйти в область чистых абстракций, когда она может превратиться в своеобразную игру ума не нужную человеку. Возвращение философии к своему первичному определению, как нам представляется и происходит в наше время под давлением последствий человеческой деятельности, влияющей не только на природу, но, и прежде всего, на изменение человеческих взаимоотношений.

Философская мудрость или философия – это бесконечный процесс поиска истины, который никогда не может приостановиться. Не овладение истиной, не возведение каких-то истин в догмы, а поиск ее – вот цель философии. И в этом плане философия, безусловно, противостоит науке. Если ученый стремится как бы избавиться от субъекта, очистить получаемые знания от субъективности, то философия, напротив, ставит человека в центр своих исканий. Она исследует все, в том числе и знания (которые иногда кажутся их носителям абсолютными) с точки зрения их значимости для Человека, с целью выяснения возможностей Человека и его места в мире.

Мудрость не тождественна многознанию, которое как говорили древние “уму не научает”. И. Кант писал “одно многознание есть *циклопическая* ученость, которой недостает глаза философии”². Блестящий образ. Циклопическая ученость – это ученость односторонняя, ограниченная предметом, искажающая картину мира. Она необходима, полезна, но объяснить мир она никогда не сможет. “Мудрый понимает, а не только знает: своим интеллектуальным взором он охватывает жизнь в целом, не останавливается на констатации эмпирических ее проявлений, не ограничивается установлением того, что есть “на самом деле”. Размышления о жизни, уразумение жизненного опыта не могут быть выведены из обучения”³.

Отсюда вытекает такая особенность философии как невозможность выучить ее путем усвоения (зубрежки) какой-то одной или многих философских систем. Результатом такого научения и будет, в лучшем случае, знание этих нескольких систем, не более. Цель же должна заключаться в том, чтобы научить человека философски мыслить, **философствовать**, развить в нем определенную культуру мышления. Философ должен уметь чувствовать именно философскую проблематику, ее предельность,

¹ Там же. С. 231.

² Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 353.

³ Алексеев П.В. Предмет, структура и функции диалектического материализма. М., 1978. С. 146.

чтобы не выступало в качестве объекта его исследований. Философия в отличие от науки не имеет целью обязательный ответ на поставленный вопрос. Философия это еще и всегда вопрошание, для нее значимым может быть сама постановка проблемы или попытка обратить на нее внимание общественного сознания, культуры.

Философ должен быть внутренне готов к диалогу, к ответу на предельные вопросы сквозь преломление их через свое собственное переживание мира, опираясь при этом на достигнутые человечеством знания. Именно поэтому сократовское понимание процесса философствования прежде всего как реального, речевого диалога – это не блажь философа, а ценностная установка, основанная на особом понимании пути образования истины, как результата диалога. По Сократу, истина должна была “сама родиться в голове человека; человек должен сам из себя произвести необходимое знание, лишь тогда оно будет делом его истинной убежденности, частью его самосознания”¹. Любопытно, что искусство нахождения истины, называемое Сократом майевтикой, то есть повивальным искусством, встречается в других культурах в том же значении. Например: в немецком языке “мудрость” (*Weisheit*), “повивальная бабка” (*die weise Frau*); во французском, соответственно, “la sagesse” и “La sage-femme”; в английском – “wisdom” и “the wise woman”². Причем второй термин, в приведенных примерах, обозначает также колдунью, целительницу.

И вот это восприятие философии как целительницы души или разума человека также представляется очень важным. Кто же такой философ? Целитель души или ее растлитель? Вопросы эти очень не простые. Сократ, считал, что он *исцеляет* души, просвещая их. Однако общество квалифицирует его действия как “*растление душ*” юношей. Сократ осуждается на смерть (причем вполне демократично и легитимно), что не мешает нам, в свою очередь, сегодня, осуждать его судей. Кто же такой философ? Дьявол – искуситель, но приобщающий к истине? Или Бог – требующий слепой веры? Государство очень часто осуждало людей, которые учили других задумываться и мыслить и истина достигаемая мудрецами отнюдь не всегда устраивала общество.

Циклический характер развития философии проявляется в особом свойстве, которое обозначается как “вечность” философской проблематики. Эта вечность связана с предельным характером философских рассуждений, касающихся наиболее общих проблем

¹ Подосинов А.В. К проблеме сократовского диалога// Античная культура и современная наука. М., 1985. С. 24-25.

² См.: Миронов В.В. О понимании философии как мудрости// Философские науки. 1986. № 6.

бытия и человеческого существования. Проблемы философии как бы “мигрируют” из эпохи в эпоху получая то или иное решение, в зависимости от социокультурной ситуации и особенностей личной рефлексии над ними философа. “Человеческая мысль постоянно переосмысливает их в свете нового опыта, новых знаний, применительно к уникальной конкретной ситуации”¹. Это придает множеству самых полярных философских концепций связующее начало. Философия в целом выступает как вневременной диалог мыслителей всех эпох и воззрений, внутри которого сталкиваются разнообразнейшие точки зрения и синтезируются в едином общечеловеческом мыслительном процессе противоположные концепции. В рамках этого общего диалога происходит возвращение к “старым” проблемам и открытие новых. При этом для философии характерна такая особенность как важность самой постановки проблемы, даже перед необходимой результативностью ее решения.

Последнее связано с особенностью той познавательной ситуации, в которой находится любой философ. Как мы уже частично отмечали, в отличие от представителей других наук он опирается в своей рефлексии над бытием не только на знания, поставляемые науками, но и на результаты иных видов духовного освоения бытия, которые осуществляются, например, искусством или религией. Такая широкая квазиэмпирическая база включает в себя, таким образом, во-первых, некоторые положительные знания. Однако их положительность и точность задается предметным миром науки, поэтому философ как никто другой должен понимать относительность этих знаний, как и знания в целом. Рассматривая знания в качестве одной из предпосылок философских обобщений, философ вынужден все время помнить о принципиальной недостаточности точного фактического материала. Опираясь на “знание о знании”, философ “как никто другой, должен постоянно отдавать себе отчет, что всегда стоит лицом к лицу с знанием о незнании”².

Поэтому знаменитое утверждение Сократа: “Я знаю только то, что ничего не знаю” – это не просто философская бравада, с целью эпатировать общественное мнение (хотя в этом философу отказать также трудно), а совершенно четкая гносеологическая установка, отражающая сущность философии в целом. В этом заключается сила и, одновременно, слабость философии, даже определенный ее трагизм. Философ должен отвечать на вопросы, осознавая принципиальную недостаточность знаний для полного ответа. Поэтому его ответы это своеобразное прояснение проблемной

¹ Алексеев П.В., Панин А.В. Философия. М. 1996. С.35.

² Дубровский Д. И. О специфике философской проблематики// Вопросы философии. 1984, № 11. С. 63.

ситуации, приближение к истине, но не ее абсолютное достижение. “От философии неотделимо требование занимать теоретическую позицию при рассмотрении любой проблемы – не обязательно решать ее, но тогда убедительно доказывать невозможность ее решения. Этим философия отличается от других наук. Когда последние сталкиваются с неразрешимой проблемой, они просто отказываются от ее рассмотрения. Философия, напротив, с самого начала допускает возможность того, что мир сам по себе – неразрешимая проблема”¹.

Философия не имеет той льготы, которая есть у других наук – не отвечать на вопросы, выходящие за рамки их предметной области. Философия не специализированная область знания и проблемы решаемые ею не являются прерогативой их рассмотрения только профессионалами. Если бы это было так, что рассмотрение философских проблем так и осталось бы их муссированием в узком кругу. А это по смыслу задач философии абсурдное предположение, так как целый ряд философских проблем направлены как раз на их прояснение другим людям, может быть прежде всего тем, которые на занимаются профессионально философией. Какой смысл решая, например, проблемы нравственности, формулируя нравственные или эстетические ориентиры для человека в целом, оставлять их лишь внутри философского круга специалистов? Напротив, необходимо их довести до всех уровней общественного сознания, выполнить назидательно-регулятивную культурную функцию, которая присуща философии. Что дозволено специалисту в узкой области знания, не дозволено философу, одна из целей которого давать рекомендации людям, обществу, человечеству в целом. Прав был К. Маркс, следующим образом характеризую современную ему философию: “Ее таинственное самоуглубление является в глазах непосвященных в такой же мере чудаческим, как и непрактичным занятием; на нее смотрят как на профессора магии, заклинания которого звучат торжественно, потому что никто их не понимает”². Таков удел любой философии которая отрывается от интересов и проблем реального человека, от обыденного сознания, на просвещение которого должны быть также направлены философские усилия.

Таким образом, философ всегда осуществляет собственную философскую деятельность в условиях принципиального дефицита знаний. Он должен ставить проблемы и давать ответы на них, осознавая всю неполноту и относительность таких ответов. В этом заложены огромные возможности философии как особой творческой деятельности, не знающей границ своего исследования, в большой

¹ Ортега-и-Гассет Хосе. Что такое философия? С. 79.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т.1. С. 105.

степени зависящей от философа как личности, его интуиции, общей культуры. Именно в этом отражается еще раз специфика философии как стремления к мудрости, внутри которой и достигается единство “добра и истины”, “любви и правды”, “права и пользы”, как высших состояний “умственного и нравственного совершенства”¹.

Философская мудрость включает в себя, таким образом, не только необходимость рационального познания явлений действительности, но и рефлекссию философа над всеми аспектами бытия. В этом плане философия никогда не может стать наукой, так как истины, добываемые ею слишком плюралистичны, ответов на поставленные проблемы может быть очень много и самых разнообразных, но никогда абсолютных как в науке. Если же философия становится на путь поиска абсолютных истин, она превращается в догматическую систему, хотя вполне может быть подогнана под научную схему, внешне отвечая любым критериям научности.

Философскую мудрость следует отличать от житейской интуиции, практической мудрости, так как ей присуща глубокая рефлексия, основанная на интуиции, и одновременно, на рациональном поиске предельных оснований знаний и ценностей, которыми оперирует человек, тогда как выражением практической мудрости является четкая стереотипная реакция на похожую ситуацию. Философ рефлексиирует на уровне надличностного сознания не как отдельная личность (Петров, Гегель, Сидоров, Иванов), а как особое философское “Я”.

Все это реализуется в языковой системе философии, где большую роль играют не только абстрактные понятия как признак рационального отношения к миру, но образы и символы, являющиеся средством художественного освоения мира. Поэтому философские понятия всегда являются символами или “смысловым зародышем символа”, так как содержат в себе “активный принцип ориентации в безбрежной действительности и понимания царящих в ней соотношений”².

Подводя итог, можно сказать, что *или философия - это особая форма рефлексии человека над бытием и над сами собой (философская мудрость), которая основывается не только на мыслительно дискурсивном (Лосев) способе мышления, но и на непосредственно-интуитивном, художественно-эмоциональном его постижении, имеющим своей целью отразить глубокое единство мира.*

¹ Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. М. 1979. Т. 2. С. 355.

² Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976. С. 189.

Наблюдая различные варианты понимания философии от момента вычленения ее из мифа, до современных концепций, можно обнаружить, что на всем протяжении ее истории для нее была характерна показанная выше “двойственность” предмета. С одной стороны, философия всегда ориентировалась на рационально-теоретическое постижение бытия. С другой стороны, философия всегда выступала определенной формой ценностного сознания, выдвигая перед человеком и человечеством некую систему ценностно-мировоззренческих ориентиров. В конкретных философских системах эти две стороны философии могут сочетаться самым различным образом. Однако, даже в крайних, противоположных трактовках философии “двойственность” ее предмета всегда сохраняется.

Выступая как рациональное познание бытия философия безусловно устремлена к науке как некому идеалу, хотя сама рациональность внутри нее понимается гораздо шире, так же как и самое поле применения такой рациональности. Поэтому, несмотря на то, что мы говорили выше о невозможности философии быть наукой – это является лишь сознательной постановкой акцента на том, что философия значительно отличается от иных наук. В тоже время целый ряд характеристик позволяет ее рассматривать именно как рационально-теоретическое сознание. Поэтому каждый конкретный философ конструирует философию, обосновывая эту конструкцию спецификой предмета, метода, самой системы обоснования, которые присущи данной философии, то есть тем самым, осознанно или нет, рассматривает философию как особого рода науку. Поэтому с точки зрения общефилософского подхода будет, по-видимому, правильнее сказать, что философия, безусловно, отвечает целому ряду общенаучных характеристик. Если попытаться выделить наиболее общие такие характеристики, которые присущи той или иной конкретной философской системе, то, по-видимому, можно все-таки говорить о философии как науке. Однако, при этом следует осознавать и относительность данного понимания, так как философия, по своему смыслу, выступает как открытая система, внутри которой отдельные философские концепции (в том числе и те, которые отказывают философии в праве быть наукой) являются реализацией ее всеобщих устремлений. Философия многосистемное и многофункциональное образование, которое при решении тех или иных проблем, как бы оборачивается к ним одной из своих сторон для их решения. Вот этими сторонами и выступают конкретные философские концепции. Единая цель – выяснение предельных взаимоотношений бытия, сущности человека, взаимоотношения между миром и человеком решается поэтому самым различным образом, давая целостную палитру представлений.

Поэтому, когда мы говорим о предмете философии мы не должны стремиться дать такое его определение, которое подходит для всех философских систем. Это сделать невозможно. Поэтому мы попытаемся описать некоторую идеализированную модель, трактуя философию как двойственную форму сознания. Понятно, что такое понимание может отличаться от других представлений, но иного пути в философии не существует. Любое понимание философии, наряду с какими-то общепризнанными компонентами, одновременно, выступает и как особое образование преломленное через сознание ее автора, является результатом его внутренней рефлексии над миром.

Особенность предмета любого исследования связана с теми явлениями и процессами в мире, которые избираются в качестве объекта познания. Сложность вычленения собственного предмета философии была связана, во-первых, с тем, что в него долгое время включались знания о самых различных сторонах бытия, которые позже становятся объектами специальных наук. Во-вторых, что мы уже отмечали, наличие огромного количества, часто прямо противоположных философских концепций, каждая из которых могла претендовать на единственно правильное понимание предмета философии. Несмотря на это мы, тем не менее, используем термин “философия” относительно всех философских концепций, которые существовали и существуют и достаточно четко, пусть и интуитивно, можем отделить философские и нефилософские знания.

Связывающим философским стержнем, как мы выше отметили выступает наиболее общая ориентация любой философии на достижение мудрости, что порождает, в свою очередь специфику ее проблематики, которая достаточно четко отграничивает философские проблемы от нефилософских. И при этом вовсе неважно, что какие-то проблемы затем полностью уходят из философии, становясь объектом исследования частных наук или остаются в ней все время видоизменяясь.

Такая общая установка философского познания позволяет говорить об объектной стабильности философии¹, которую не следует путать с изменением содержания и методов решения философских проблем. Непонимание стабильности предмета философии приводило к возникновению в ее истории так называемой концепции “распчкования”, характерной для позитивистской традиции, что и привело к формированию общесциентистской установке в трактовке предмета философии, которая связана с ее элиминацией из разряда наук или сведением ее предмета к предметам частных наук, типа логики или математики. В

¹ См. :Алексеев П.В., Панин А.В. Философия. М. 1996. С. 49.

силу того, что в философию включались знания тех областей бытия, которые не стали предметом конкретных наук, постепенно с образованием такого предмета от философии отпадали некоторые области знаний: физика, психология, социология, политология и др. Это давало повод говорить вообще об исчезновении философии. В. Виндельбанд так образно описывал понимание позитивистами этого процесса: “Философия подобна королю Лиру, который раздал своим детям все свое имущество и которого вслед за тем как нищего выбросили на улицу”¹.

Однако, такая трактовка процесса развития философии оказывается справедливой лишь в том случае, если бы объединение различных дисциплин и сфер познания в философии было искусственным, чисто механическим и отсутствовало бы то связывающее начало, которое и позволяло иметь философии свой, пусть иногда излишне расширенный предмет. Поэтому, наряду с “отпадением” от философии ряда специальных дисциплин, происходит как бы процесс “очищения” ее собственного предмета, который П. В. Алексеев удачно обозначил как процесс “предметного самоопределения философии”. И хотя в философию долгое время включались некоторые конкретные научные знания о мире, даже они были в ней частью философии, определенным образом преломляясь через специфику ее внутреннего содержания. Философия не представляла собой случайное собрание знаний из всех областей действительности, так как имела внутренний связующий стержень, позволяющий что-то из частных областей знаний включать в себя, а что-то нет.

Отход философии от мифологического сознания формирует ее рационально-теоретическую направленность в познании и понимании бытия. *Философия рассматривается как высший вид теоретического знания о фундаментальных основах бытия и принципах его познания. Как учение о всеобщем.* В этом смысле, на протяжении всей истории, предмет философии, как справедливо отмечает П.В. Алексеев, оставался стабильным. “Процесс дальнейшего развития проблематики, дифференциация и интеграция не изменяют раз найденного предмета науки, а лишь уточняют, углубляют его понимание”². Все изменения происходили внутри философии, уточняя и дифференцируя ее предмет.

Другой большой класс проблем, всегда представляющий интерес для философии – это *выявление сущности и предназначения Человека*, размышление о его месте в мире, отношений с миром, взаимоотношении с другими людьми и т. д. В этом плане, философия

¹ Виндельбанд В. Прелюдии. Философские статьи и речи. СПб. 1904. С. 16.

² Алексеев П. В.. Предмет, структура и функции диалектического материализма. М. 1978. С. 26.

всегда выступала как особый социокультурный феномен, форма которого зависела от конкретной исторической эпохи и ее личностного переживания мыслителем. Философия отвечала на “запросы” эпохи, выступая самосознанием культуры. Поэтому, уточняя наше первое интуитивное определение предмета философии мы можем сказать, что *философия исследует фундаментальные, предельные основы бытия и человека, преломленные через сознание индивида.*

Иногда философия исходит из того, что познаваемые ею закономерности носят объективный характер и могут исследоваться наподобие частнонаучных. И тогда возникают варианты “научной” философии. Часто при этом оговаривается, что философия наука особого рода и т.д. Иногда, философия отказывается от поисков объективных закономерностей в мире, реализуя свой предмет как исследование личностного восприятия мира. Такого рода различия в философии придают ее предмету изначальную вариабельность и несводимость к какому-то конкретному варианту. Однако, как мы уже отмечали, данное разнообразие осуществляется в рамках единой общей проблематики. Поэтому каждая из философских концепций как бы дополняет наше общее представление о мире, создавая из мозаики взглядов, настроений и переживаний общую картину мира.

Наиболее четко удалось сформулировать эту единую общую проблематику философии И. Канту, который не давая единого определения, описывает совокупность предметных областей философии.

Прежде всего, он выделяет два самостоятельных уровня философии, выполняющих разные задачи в общественном сознании.

Первый он обозначает как “*школярская*” философия. Данная характеристика философии не является негативной, если она реализуется в соответствующих ей пределах. Это некоторая совокупность наиболее общих представлений о философии, философах, проблемах, которые стояли в ее истории и с которыми должен ознакомиться каждый культурный и образованный человек в рамках своего самовоспитания, так же как он должен знакомиться с религией, искусством, правом, не становясь при этом обязательно верующим, художником или юристом. Обучаться такой философии следует на ранних стадиях обучения, в школах, гимназиях и лицеях, говоря современным языком в рамках среднего школьного образования. Сами по себе эти знания не учат людей философии, а лишь учат тому, что понимали под философией другие люди. В результате обучения такой философии человек не учится философствовать, а лишь приобретает положительное знание о ней.

Однако, кроме этого существует *философия как особая наука о последних целях человеческого разума*, которая придает ценность

всем другим видам знания, выявляя их значение для человека. Именно в этом плане она выступает как философская мудрость. Философ, стремящийся к такой мудрости, должен постигать то, насколько знание может способствовать достижению высших целей Человека и Человечества. “Если существует наука, действительно нужная человеку, то это та, которой я учу - а именно, подобающим образом занять указанное человеку место в мире - и из которой можно научиться тому, каким быть, чтобы быть человеком”¹.

Кант формулирует основные вопросы, на которые должна отвечать эта философия в ее всемирно-историческом значении:

Что я могу знать?

Что я должен делать?

На что я могу надеяться?

Что такое человек?

Ответы на эти вопросы, пишет Кант, позволяют философии определить: “1. Источники человеческого знания. 2. объем возможного и полезного применения всякого знания и, наконец, 3. границы разума”². Попробуем проанализировать вопросы поставленные философом и дать им более широкую интерпретацию.

“ *Что я могу знать?* ” Ответ на данный вопрос связан с особым пониманием взаимоотношения Человека с Миром. Человек познает мир, но это познание не просто слепок бытия, а результат сложного взаимоотношения между человеком и предметом познания. По Канту, часть знаний содержится в разуме в априорной форме, носят доопытный, надприродный характер. Исследование процесса познания и знания в целом является одной из важнейших сторон философского предмета, которая обозначается как **гносеология или учение о познании**. Но это, в свою очередь, требует от философа выработки неких общих представлений об устройстве мира, сущности бытия в целом, что и становится областью онтологии, как другой важнейшей стороны философского предмета.

“*Что я должен делать?*” Ответ на этот вопрос требует предварительно исследовать “объем и возможности применения наших знаний”(И. Кант), но дополняет гносеологическую проблематику постановкой акцента в исследовании предельных взаимоотношений между Миром и Человеком на индивида. Здесь рассматриваются проблемы этического характера, связанные со взаимоотношениями между людьми, ставятся такие общие проблемы как: что есть нравственность вообще; существуют ли абсолютные критерии нравственности; может ли человек следовать этим

¹. Кант И Соч. в 6-и томах. Т. 2. М., 1964. С. 206.

² Кант И. Указ.соч. С. 332.

критериям в жизни; что есть зло и добро и т. д. Таким образом, можно очертить **этико-праксеологическую** сторону философии .

“*На что я могу надеяться?*” Здесь исследуется феномен веры, в том числе и религиозной, как одной из фундаментальных предпосылок человеческого существования. Причем, сама вера также подвергается философскому, а следовательно, критическому анализу как особый феномен человеческого сознания, как важнейший элемент культуры. Анализируя данные проблемы, философ выделяет основные экзистенциалы человеческого существования, поэтому данную предметную область можно обозначить как **экзистенциальная часть философии**.

“*Что такое человек?*” Это по Канту как бы итог философствования, когда на основании решения предшествующих проблем выясняется действительная роль, место и предназначение Человека в мире. Это предмет, того, что сегодня мы называем **философской антропологией**.

Еще раз оговоримся, что мы даем определенную интерпретацию кантовской философии и отдельные полученные результаты могут отличаться от канонических текстов немецкого философа. Однако, мы делаем это сознательно, усматривая именно в этом смысл философствования. Мы пытаемся найти здесь новые смыслы, созвучные нашему времени и настроению.

Таким образом, можно сказать, что в общем плане *предметом философии является бытие как особая сложная система, включающая такие его подсистемы как Мир и Человек. Философия выступает как знание о предельных взаимоотношениях (закономерностях), которые существуют между миром и человеком на всех уровнях бытия.*

Мир – это окружающая нас природа, на всех ее уровнях, включая общество. Это то материально–всеобщее (вспомним чувственно–материальный Космос у древних греков), что противостоит Человеку и частью чего он, одновременно, является в качестве одухотворенного существа.

Человек, с одной стороны, рассматривается в философии как творческий субъект познания и носитель сознания и мышления, а с другой стороны, как самостоятельный объект философского познания, объект самосознания. Человеческое “Я” это и сознание, и мышление, и дух, и особая мыслящая структура бытия. Поэтому противопоставление мира и человека, духа и материи является условным, так как они слиты в едином бытии. Выявление сущности человека есть фактически выявление различных сторон его взаимоотношений с миром, базирующихся на представлениях об истинном знании. “Истина есть отношение Человека к Миру,

Действие есть действие Человека в Мире, Красота есть переживание Человеком Мира”¹.

Человек, будучи частью, бытия (мира) и, взаимодействуя с ним, ставит вопросы о сущности и происхождении мира, о том, лежит в основе мира материальная или духовная субстанция. Он пытается выявить основные формы проявления мира, ставит вопросы о том един или множественен мир, куда он развивается, развивается ли вообще. Частные науки также отвечают на данные вопросы в рамках собственного предмета. Но лишь *философия ставит их в предельной форме, говоря о наиболее общих предпосылках бытия, о наиболее общих взаимоотношениях между миром и человеком*. Данный предметный **уровень** мы можем обозначить как **онтологический**. Различные философские решения онтологических проблем задают и различные философские направления. Например, философы по-разному решающие вопрос о том, что лежит в основе мира дух или материя, дают нам идеалистическое или материалистическое решения данного вопроса. Философы, которые кладут в основу мира одну или несколько субстанций (духовных или материальных), подразделяются на монистов или плюралистов (дуалистов). Однако, различные решения и варианты решений в данных примерах объединяет то, что все они осуществляются философами на онтологическом уровне, в предельной форме.

Являясь частью бытия, человек в тоже время определенным образом противостоит ему и осознает это свое противостояние. Одна из реализаций такой ситуации позволяет рассматривать весь окружающий мир как объект познания. Причем это не только внешний мир, но и сам человек как часть мира и организованная совокупность людей – общество. На этом уровне философия в предельной форме ставит вопрос о познаваемости мира и обоснованности наших знаний о нем. Это **гносеологический предметный уровень**. Предельность гносеологической позиции философии связана с тем, что в отличие от конкретных наук, она затрагивает проблемы обоснования знания и познания как таковых. Представитель частных наук в рамках своего предмета никогда не ставит вопрос о познаваемости мира, ибо сам предмет науки строится на таком ограничении бытия, которое позволяет его принципиально познавать, пусть и в предметно ограниченном смысле.

Математик не ставит вопрос в общей форме о том, познаваем ли мир. Если он выделил систему количественных отношений, то есть описал мир математически, то тем самым познал некоторые его структуры. Если нет, то математика в данной области просто

¹ Алексеев П. В. Указ. соч. С. 48.

неприменима. Если физик выделяет физические закономерности каких-то процессов, он их тем самым познает, но если он попытается таким образом исследовать нефизические процессы, например, биологические и социальные, методы его познания могут быть применены лишь ограниченно и познать он в них может лишь физические характеристики, не отражающие сущность данных объектов, а следовательно, его познание будет ограниченным.

Общая гносеологическая проблематика также дает нам самые разнообразные варианты ее решения в философии. Есть философские направления, представители которых не признают познаваемости мира. Есть философские концепции исходящие из познаваемости мира, хотя и выводящие эту познаваемость из разных начал, как материалистических, так и идеалистических. Имеются философские системы, которые значительно огрубляют процесс познания, сводя его к воздействию объекта на субъект или отрицающие возможность познания части бытия, например, социального. Однако и они затрагивают именно предельные характеристики процесса познания, выявляя смысл познавательной деятельности как таковой. Для представителей частных наук такие вопросы могут показаться, с точки зрения предмета их наук, просто бессмысленными. Здесь вопрос о том, возможно познание или нет не может даже ставиться, ибо тогда не будет науки. Наука всегда реализует познавательную установку, философ вправе сомневаться в ее реальности.

Человек, живя в мире, является существом одухотворенным. Он не только познает мир, но и живет в нем как его часть, эмоционально переживая свое существование, взаимоотношения с другими людьми, свои возможности и ограничения. Познавая и переживая мир, человек в некоторых ситуациях осознает целый ряд, если так можно выразиться, трагических компонентов своего существования: невозможность абсолютного познания, смертность, греховность, отсутствие абсолютных критериев добра, красоты, истины и пр. Человеку свойственно в ряде случаев ориентироваться на абсолютные мировоззренческие установки, на веру. Философия, опять же в предельной форме исследует эти ценности человеческого существования, их обоснованность и необходимость. Эту область философских исследований можно обозначить как **аксиологический предметный уровень**. Соответственно, и здесь возможны самые различные варианты философских решений, от атеистических до религиозных.

Человек осуществляет свою деятельность в результате практического освоения бытия, предметного мира. В этом смысле практика является как бы активным связующим моментом между миром и человеком, между бытием и мышлением. Человек познает

закономерности бытия, оценивает их значимость для своего развития и развития человечества в целом, имея возможность творчески использовать полученные знания. Он способен активно воздействовать на окружающую его действительность, используя познанные им закономерности, может направить течение каких-то событий в желаемое русло, практически осуществляя, например свои собственные представления о желаемом устройстве мира и общества. Однако, человек может осуществить и такие преобразования, которые становятся угрозой существованию самого человечества. Философия, в этом плане исследует предельные основания практической деятельности человека, вырабатывая некую общую систему норм данной деятельности, ее параметры и ограничения, на основании познания истины и ее сочетания с общечеловеческими ценностями и интересами. Это **пракселогический предметный уровень философии**.

Сущность философии как формы теоретического сознания не может быть сведена только к наличию предмета. Важнейшей ее стороной выступает метод, с помощью которого она реализуется себя как форма теоретического познания. Проблема выделения общего специфического **философского метода** достаточно сложна.

Существует огромное количество философских концепций, которые ориентируются на то, что философия является формой внерационального, а в некоторых случаях даже иррационального постижения бытия. Означает ли это, что мы не можем говорить о специфических принципах и приемах проведения исследования, характерных для философии в целом? Нам представляется, что в некотором смысле можно говорить об общефилософском методе, не вступая в противоречие с тем, что каждая конкретная философская система опирается на методы, присущие именно ей. Общим для всех философских систем выступает специфическое проблемное поле. С одной стороны, здесь можно реализовать самые различные подходы к решению философских проблем. С другой – границы этого поля определяют общую методологию.

Философия представляет собой, прежде всего работу разума, то есть некоторое размышление над наиболее общими проблемами бытия, которое закрепилось в философской традиции в понятии рефлексия. Отличие философской рефлексии от иного рода рассуждений, связано с тем, что философ, исходит не из ограниченной предметной области “границы”, которой представителями конкретных наук не ставятся под сомнение, а ставит вопросы, затрагивающие сущность самой духовной деятельности. *Философская рефлексия* – это особое понимание мира, через его познание и переживание, когда познанные закономерности, преломляются сквозь призму интересов Человека, а ценностно-

эмоциональное восприятие мира подвергается рациональному осмыслению. Это размышление над предельными основаниями бытия, во всех его проявлениях, включая сюда и размышление над предельными основаниями существования Человека, смысла его жизни. “Это поиск логических и иных (нравственных, ценностных, эмоциональных и пр.) оснований и форм духовной жизни, культуры в целом”¹

Конкретное наполнение рефлексии может быть различным, что и создает такое богатство философских подходов к миру, реализующихся в разнообразных концепциях. “Характерными примерами специфики философской рефлексии могут служить постановка и разработка Платоном проблемы относительно самостоятельной и устойчивой жизни понятий, картезианское радикальное сомнение, кантовская проблема априорных условий познания”². В тоже время указанное разнообразие реализуется, как мы указали, в рамках относительно единой философской проблематики, приводя к постоянному обогащению философской рефлексии, новыми подходами к проблемам, методами их решения, способами их описания и доведения до других людей. Такое приращение представляет собой процесс самопознания и самосознания Человека и человеческой культуры в целом.

В истории философии в качестве конкретного наполнения философской рефлексии выступали: диалектика (у Платона и Гегеля); радикальное сомнение (у Декарта); априорность познание и критика разума (у Канта); материалистическое понимание истории (у Маркса); материалистическая диалектика в марксизме и т.д.

Важной особенностью проблемного поля философии выступает широкий **исходный базис**, на который она опирается в своих исследованиях. Существуют прямо противоположные взгляды на данную проблему, от утверждений, что философия как форма рационального познания должна опираться лишь на теоретические выводы наук, до точек зрения, в основе которых лежит убеждение, что в качестве материала философских обобщений могут выступать даже отдельные факты³.

Предельный и всеобщий характер предмета философии, ее общая методика опираются на исследование не какой-то части бытия, как это делают другие науки, и материалом для ее выводов могут выступать и результаты научного познания и знания, полученные через “внетеретические” формы постижения мира и

¹ Юдин Э.Г. Системный подход и принцип деятельности. М., 1978. С. 87.

² Там же.

³ См.: Большаков Н.Н., Рыбаков Н.С. О природе эмпирического базиса философского освоения мира// Философское освоение мира человеком. Л., 1978. С. 22-30; Мерзон Л.С. Специфика фактов философского знания// Там же. С. 30-38; Брутян Г.А. К вопросу о природе философского знания// Философские науки. 1976, № 5.

даже отдельные факты, которые могут быть подвергнуты особой философской интерпретации. В качестве последних можно говорить о тех фактах, которые носят устойчивый, массовидный характер, “вечные факты”, факты социального и жизненного опыта. Например, уже приводимый нами выше жизненный поступок – подвиг А. Швейцера, может быть сам по себе объектом философских размышлений и выводов. Кроме того, философ размышляет над теми фактами, которые по тем или иным причинам не получили или принципиально не могут получить своего объяснения в науках.

Особенность философии проявляется в ее **отношении к обыденному сознанию**. Мы упоминали, что одной из причин кризиса классической философии был отрыв ее от интересов отдельного человека и, напротив, что современная философия часто абсолютизирует эти индивидуальные интересы.

Для философских выводов повседневный (жизненный) опыт людей действительно важен. Философия, как мы отмечали имеет одной из своих задач – выдвигание системы ценностных ориентиров, по которым должен жить человек, общество. Она не должна замыкаться в самой себе. Борясь с предрассудками здравого смысла, философия не игнорирует то положительное, что в нем имеется. Это помогает ей ориентироваться на интересы человека, в том числе на ценностно-эмоциональное переживание им бытия. Если наука стремится в максимальной степени отвлечься от субъекта познания, от человека, что придает “чистоту” ее теориям, то философия принципиальным образом от субъекта неотделима, рассматривая последнего также как материал своей рефлексии. Самоосознавая себя как личность, человек глубже познает и понимает мир.

Таким образом, являясь двойственной формой сознания и исследуя предельные основания бытия, философия опирается на самые многообразные проявления и интерпретации его человеческим сознанием, которые могут осуществиться и с помощью наук, и в результате чувственно-эмоционального переживания мира. Поэтому процесс обучения философии кардинально отличается от обучения конкретной науке. В частности, здесь огромное значение придается истории философии, которая не только знакомит с развитием философских проблем и их хронологией, но и является собственным проблемным полем философских исследований. В науке знание ее истории является лишь вспомогательным и не всегда обязательным. Можно усвоить теорию относительности Эйнштейна, не зная теории Ньютона. Последняя по времени научная теория является одновременно и наиболее истинной, тогда как в философии ее

концепции не устаревают и могут быть в любой момент затребованы сознанием человека и общества.

Связано это с тем, как мы уже указывали, что конкретная наука исходит из получения конечного знания. Его может со временем заменить более истинное, более адекватное знание, но само оно остается в истории как нечто завершенное. Философия, кроме получения общих знаний исходит также из задачи понимания мира, которое модифицируется в зависимости от изменения социокультурной ситуации.

Философия опирается в своих исследованиях не только на результаты научного познания, и даже не только на рациональное освоение бытия, но и на результаты, которые получены другими формами духовного осознания мира. “Именно такой широкий “квазиэмпирический базис” позволяет философии выполнять ряд познавательных функций по отношению к науке. В противном случае она могла бы возвращать науке лишь то, что у нее взяла, хотя, может быть, и в более логически рафинированном виде”¹.

Наряду с особенностями философии как некой концептуальной системы, которую мы рассмотрели в данном параграфе, особый интерес представляет сам процесс философствования, философской деятельности, которая также носит специфический характер, отличающий ее от естественных наук и ставящий в особое положение среди наук гуманитарных. Рассмотрению данной проблемы будет посвящен следующий параграф.

¹ Панин А.В. Диалектический материализм и постпозитивизм. М., 1981. С. 195.

§ 2. Философия как герменевтическая деятельность

Философия занимает в человеческой культуре особое место. Будучи самосознанием общечеловеческой культуры она рефлексивирует над феноменами, попадающими в предметную область как естественных, так и гуманитарных наук, выявляя их значимость для отдельного человека, человечества в целом с позиции постановки наиболее общих, “вечных” вопросов и ответов на них. В тоже время, какой бы проблемой не занимался философ, будь то вопросы логики, онтологии, этики или эстетики в центре ее внимания оказывается Человек, который мыслит, живет, верит, оценивает и преобразовывает мир. Такая нацеленность философии на человека позволяет ее рассматривать прежде всего как гуманитарную науку.

В отличие от естественных наук специфика любой гуманитарной дисциплины основана на том, что в центре ее всегда стоит человек, или сообщество людей. “Гуманитарные науки – науки о человеке в его специфике, а не о безгласной вещи и естественном явлении”¹. Естественные науки определив собственный объект исследования, даже если последний не является проявлением только естественных закономерностей, рассматривает его вне системы иных присущих ему связей и отношений. Так, например, человек может выступать объектом естественнонаучного исследования, но с позиции отстраненности от его целостности и внутренней духовной сущности. Это главное условие естественнонаучного познания, делающее возможным таким образом взглянуть на исследуемый феномен, чтобы раскрыть в нем специфические закономерности исследуемые данной наукой. Целью является не исследование объекта как такового, а тех предметных закономерностей, которыми занимается наука.

Именно это позволяет наукам достигать высокой точности результатов, но в заведомо ограниченной рамками предмета области. “Пределом точности в естественных науках является идентификация ($a=a$)”². Конечно, такой подход присущ и некоторым гуманитарным наукам, но в них его самоосуществление невозможно в такой же степени. Более того, если такая степень “научной объективности” будет достигнута, то наука фактически перейдет из своего гуманитарного состояния в естественнонаучное. Это например,

¹ Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1986. С. 300.

² Бахтин М.М. К методологии литературоведения// Контекст - 1974. М., 1975. С. 205.

произошло с психологией. Когда то это была типично гуманитарная наука, одна из составляющих частей метафизики или философии, исследующая душу человека, наряду с онтологией (учением о бытии), космологией (учением о мире), теологией (учением о Боге).

Специфика философии заключается в том, что ее предметная область принципиально иная. Это не отличие по принципу различения предметов разных наук, а как мы указывали выше, отличие связанное с тем, что философия ищет наиболее общие, предельные закономерности бытия. Соответственно, при этом исходный базис философских обобщений чрезвычайно широк и носит “квазиэмпирический характер”(А.В. Панин). Это особо наглядно проявляется в специфике философского языка и точности философских концепций. Философ осуществляет оформление своей рациональной рефлексии над бытием используя все богатство языка, от определенности научных понятий, до метафоричности художественных средств выражения. Поэтому в понятийном аппарате философии можно встретить и слова обыденного языка, и научные термины, и элементы поэзии или иного словесного творчества. Уже здесь заложена проблема принципиальной многозначности понятий, которыми оперирует любой философ, так как они выражают его внутреннюю интерпретацию проблем. Более того, в некоторых случаях философ создает собственную сетку понятий, значение которых может не совпадать с общепринятым.

Относительная “однозначность” понятийного аппарата науки, к которому она стремится достигается за счет сильного, иногда предельного “огрубления” действительности, в результате которого создается идеализированный концептуальный каркас, отличающий одну науку от другой. Соответственно, область применения такой “сетки понятий” (Р. Карнап) довольно узкая. Понятия частных наук отражают области решения узко познавательных, локальных задач, что и обеспечивает им такую точность, которой не может достичь философ или представитель гуманитарных наук. Научные понятия это застывшее знание, некая данность, фиксация каких-то сторон бытия. Поэтому точность в науке – это всегда предметная точность. Однако, “точность отображения теорией предметной области тоже не является абсолютным количественным показателем, а зависит от гносеологических предпосылок и, следовательно, определяется выделенной (абстрагированной) предметной областью и наличными методами ее исследования”¹. Поэтому говорить о точности теории по ее сравнению с другой теорией будет логически неправомерно. Все научные теории в этом смысле точны, адекватны собственной

¹ Диалектика точного и неточного в современном научном познании (Материалы “круглого стола”).// Вопросы философии. 1988. № 12. С. 30.

предметной области. Абсолютных же критериев точности просто не существует, если совершенно произвольно не принять за истину (что иногда и делается), что таковой является математическая или логическая точность. Это равноценно утверждению, что биология не является наукой, так как она неточна по сравнению с математическим знанием.

Естественно, что философия определяя свою предметную область отличную от других наук, оперирует и иными параметрами точности. Исходя из специфики предметной области, меньшая однозначность и большая гибкость философских понятий – это важнейшее условие философской рефлексии. Они отражают наиболее общие стороны бытия, его диалектичность, поэтому они “должны быть также обтесаны, обломаны, гибки, подвижны, релятивны, взаимосвязаны, едины в противоположностях”¹. В.И. Ленин приводил удачный пример этого, когда анализировал категорию практики как критерия истины. Можно соглашаться или нет с его философской позицией, но он был прав говоря о его неопределенности, которая отражает специфику понятийного аппарата философии и вовсе не является негативной характеристикой. Поэтому упреки в том, что в отличие от науки, понятия философии слишком многозначны, туманны и неопределенны, частично действительно справедливы, но отражают лишь факт ее специфики. “Неточность” философии компенсируется ее содержательностью и возможностями наиболее широко (так как ее предметная область – это область предельных всеобщих закономерностей) охватывать бытие. В этом плане точность математики не только не достижима, например, в гуманитарных науках, но даже во многих естественных науках, где более существенное значение имеет качественная (предметная) сторона исследуемых объектов, которая не всегда доступна математической количественной обработке. И это также сказано не в упрек математике, а лишь констатирует факт относительности понятия математической точности с общегносеологических позиций.

Философские *понятия и категории диалектически сочетают в себе моменты определенности (устойчивости) и моменты неопределенности (изменчивости)*, которые содержатся в самом бытии. Гибкость понятий связана с тем, что философия опирается на все богатство духовного освоения мира человеком, на весь его совокупный опыт. Они могут охватывать области еще не познанного или принципиально непознаваемого. Познание таких непознанных сторон часто формулируется в виде неопределенных, “смутных”

¹ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т.29. С. 131.

идей (Н. Винер), которые фактически являются предварительной философской оценкой данного объекта.

Кроме того, для философии, как опирающейся, не только на научное, но и на художественное освоение мира человеком, эстетические критерии не менее важны и (по крайней мере в некоторых ее вариантах) важной представляется “игра понятий”, которая может доставлять чисто эстетическое удовольствие. Именно это часто придает философскому языку такой необычный характер, в котором можно встретить и понятия обыденного языка, и научную терминологию, и поэзию. Им можно восхищаться как продуктом высокохудожественного творчества, можно быть удивленным или даже оскорбленным, встречая слишком обыденную терминологию, и почти всегда испытывать трудности, связанные с пониманием философского языка.

Эта особенность проявляется в некоторых случаях в некоторой “непереводимости” философского текста на язык другой культуры. Поэтому, например, тексты таких философов как Хайдеггер или Сартр представляют собой огромную проблему для переводчиков. Для людей, не знающих в данном случае немецкого или французского языка, представляется затруднительным оценить содержание таких философских работ, с которыми они знакомятся лишь в переводе. Перевод философского текста, то есть языковой системы перенасыщенной смыслами и значениями, связанными с данной культурой, всегда представляет некоторую интерпретацию, его адаптацию к воспринимающей культуре. Можно себе представить ситуацию, что конкретный мыслитель – автор текста – может не подозревать свое собственное авторство (не узнать его) после проведения такой интерпретационно-адаптационной работы¹. В свою очередь, читатель результатов таких трудов не должен быть слишком уверен, что он знакомится именно с тем содержанием, которое имел в виду автор. Различия первичного текста и перевода могут быть весьма существенны.

С позиции понимания философии как гуманитарной науки (в центре которой стоит человек), научная объективность и точность (как предельная характеристика адекватного соответствия предметной области) в естественных науках является слишком относительной и реализуется как своеобразное *безразличие* к

¹ В качестве примера можно указать на похожую ситуацию, которая возникла со знаменитым трудом А. Швейцера о Бахе. Он был сначала написан на немецком языке. Швейцеру было предложено его перевести на французский. В силу своего происхождения и места жительства (граница с Францией) Швейцер знал оба языка одинаково. Однако, его попытка перевода не смогла осуществиться и ему оказалось проще написать еще одну работу о Бахе, но уже на французском языке. Обе работы отличаются даже по объему.

исследуемому объекту. Ученый отстраняется от целостной внутренней сущности объекта и объективность на самом деле достигается за счет чрезвычайно сильного огрубления исследуемой действительности. Такой подход эффективен при исследовании недуховных образований, но слишком искажает реальное положение дел, например, при исследовании человека, культуры, общества. Например, с позиции механики можно определить человека как совокупность рычагов. И это будет истинное определение в условиях данной предметной области. Оно отражает реальные механические характеристики объекта. Но вряд ли кто-нибудь согласится, что это является описанием сущности человека как такового.

В опредмечивании исследуемых феноменов заключается сила науки и залог практической реализуемости ее результатов (для создания инвалидной коляски приведенное понимание человека более верно, чем философские рассуждения), но в этом и ее неизбежная слабость, связанная с невозможностью выйти за границы предметной области. Одновременно, это порождает и агрессивную экспансию науки, которая направлена на решение любых проблем, а их нерешенность в данный момент объясняется лишь временным фактором или отсутствием материальных условий (средств, приборов и т.д.). Наука точна внутри предметной области, но абсолютно неточна и всегда неполна по отношению к исследованию полной сущности объекта. При исследовании некоторых объектов и феноменов человеческой культуры такой ограниченный подход просто неправомерен.

Указанное отношение к объекту исследования приводит к тому, что наиболее адекватной *формой естественнонаучного знания* выступает *монолог*: “интеллект созерцает *вещь* и высказывается о ней. Здесь только один субъект – познающий (созерцающий) и говорящий (высказывающийся). Ему противостоит только безгласная вещь”¹. Напротив, ученый-гуманитарий или философ имеет перед собой в качестве объекта исследования человека, от качеств которого он полностью абстрагироваться не может, даже если сущность последнего реализована в каких-то отчужденных структурах (тексты, другие художественные произведения). Поэтому *формой выражения гуманитарного знания является диалог*, в котором активность обеих сторон (субъекта и объекта) очень высока и важна не точность, достигаемая за счет сильного огрубления, а глубина проникновения в исследуемый объект. “Познание здесь направлено на индивидуальное. Это область открытий, откровений, узнаваний, сообщений. Здесь важна и тайна, и ложь (а не ошибка)”².

¹ Бахтин М.М. К методологии литературоведения// Контекст - 1974. М.1975. С. 206.

² Бахтин М.М. Указ. соч. С. 204-205.

И это ни недоразвитость гуманитарного познания, как склонны считать сциентистски настроенные мыслители, а его важнейшая особенность.

Познание в гуманитарной науке выступает как постижение или понимание смыслов заложенных в исследуемом явлении. Достигается это на особом идеальном уровне, который реализуется через диалог текстов. Текст есть особое смысловое единство или смысловая целостность. Понять текст и через него целостный смысл явления это не тоже самое, что и познать его. Познать, в узком (естественнонаучном) смысле, означает наложить на исследуемый объект некую познавательную форму или структуру, заведомо избавившись от его целостного смысла.

Представитель гуманитарного знания имеет перед собой не бытие как таковое, не совокупность каких-то явлений или феноменов, а их смысл, зафиксированный в текстах. Это как бы вторичный уровень бытия. Посредством текста бытие говорит с нами. Целостность текста, то есть появление в нем смысла, который отсутствует в той совокупности знаков, из которой он состоит, возникновение нового как бы из ничего, является важнейшей особенностью, с которой неизбежно имеет дело представитель гуманитарного познания. Как отмечал Бахтин: “Всякая система знаков (то есть всякий язык)... принципиально всегда может быть расшифрована, то есть переведена на другие знаковые системы (другие языки)... Но текст (в отличие от языка как системы средств) никогда не может быть переведен до конца, ибо нет потенциального единого текста текстов. Событие жизни текста, то есть его подлинная сущность, всегда развивается на рубеже двух сознаний, двух субъектов”¹. Поэтому познание текста осуществляется в диалоговой форме. Это как бы общее коммуникационное поле двух сознаний, а в более широком смысле двух культур. В таком диалоге глубинное значение текста (не формально-логическое) определяется всем социокультурным контекстом, который исследователь-гуманитарий также должен учитывать.

Абсолютно адекватное понимание текста невозможно, что и порождает, как следствие, бесконечное множество его истолкований. Текст содержит некое (вряд ли чем-то ограниченное) потенциальное множество смыслов, которые постигаются людьми, вносящими в эти смыслы свое собственное “Я”, признаки собственной культуры. Полностью адекватное понимание текста в узком смысле (как достижение смыслового тождества, полной адекватности) смог бы гипотетично достичь только человек его создавший (автор), и то если бы он предстал перед нами как некий идеальный участник диалога,

¹ Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1986. С. 300-301.

находящийся в абсолютно сходной пространственно-временной ситуации. Но текст всегда создается и для другого. Он вовсе не предназначен для абсолютного понимания. Последнее как идеальная модель абсолютного понимания – это сфера тождественности. Даже если бы оно было возможным – это было бы скучное, зеркальное понимание, подразумевающее совпадение жизненных пространств субъектов. Понимающий субъект в данном случае “не может внести ничего *своего*, ничего нового в идеально понятое произведение”¹. Но такого совпадения достичь невозможно, также как невозможно отождествить жизненные пространства отдельных людей или их общественных совокупностей. Любое реальное понимание смыслов текста есть особое взаимодействие в рамках диалога, субъектами которого могут выступать как отдельные личности, так и целые культуры.

Таким образом, можно сказать, что любое понимание текста осуществляется через его личностную интерпретацию, которая представляет собой адаптацию не менее двух индивидуальных “Я”, или культур друг к другу. Интерпретация – это поиск смысла сквозь призму собственного “Я”. Поэтому точность здесь не может выступать в качестве единственного критерия адекватности той или иной интерпретации. Перевод Пастернаком Шекспира это уже отдельное самостоятельное произведение, а не просто постановка одной системы знаков в однозначное соответствие к другой. Более того, формальная точность может даже исказить понимание смысла². Передача смысла может быть осуществлена за счет совершенно иных языковых средств и приемов воспринимающей культуры, которые при первом взгляде могут показаться даже искажением³.

¹ Бахтин М.М. К методологии литературоведения// Контекст - 1974. М., 1975. С. 204.

² Хотелось бы привести пример из практики известной венгерской переводчицы. На встрече венгерской и японской делегации осуществляя синхронный перевод она оказалась в затруднительной ситуации. Крупный предприниматель, желая показать свое происхождение “из низов” для расположения к себе собеседников из социалистической Венгрии вспомнил, что он с детства питался рыбой, назвав при этом тот ее сорт, который в самой Венгрии воспринимался не иначе как деликатес.. Прямой перевод (то есть передача единиц одного языка через другой) полностью исказила бы смысл. И переводчица перевела, что предприниматель с детства питался чечевичной похлебкой. Формально перевод был искажен, но смысл был передан и адекватным образом понят.

³ Приведу еще один любопытный пример, почерпнутый мною в 70-е годы из периодики. Существует известное стихотворение Гете, которое выглядит следующим образом на немецком языке(1) с подстрочным переводом(2) и в стихотворном широко известном варианте Лермонтова (3):

1	2	3
Über allen Gipfeln ist Ruh. In allen Wipfeln spürest du kaum einen Hauch.	Над всеми вершинам тишина. Во всех кронах деревьев Ты едва ли ощущаешь дыхание.	Горные вершины Спят во тьме ночной Тихие долины Полны свежей мглой Не пылит дорога

В гуманитарной интерпретации важна передача смысла, а это неизбежно связано с поиском механизма смыслообразования воспринимающей культуры, в отличие, например, от математического познания, которое не утруждает себя этим и отражает сущность объекта по давно определенной, например, количественной характеристике. Утверждение, что в каком-то произведении имеется 25000 знаков, отражает определенное знание структуры текста, но лишь по его количественной характеристике.

Поскольку *философия* также общается прежде всего со смысловыми конструкциями разных культур она неизбежно представляет со стороны своей деятельности *разновидность интерпретации*. Именно с этим связана такая особенность философии как вечность ее проблем. Я бы определил это как смысловую вечность, которая независимо от времени интерпретации может приобрести свой новый смысл и значение для современника. С позиции философии важен этот вечно привносимый и вечно интерпретируемый смысл. В этом проявляется вечность текстов Платона и Аристотеля, Шекспира и Гете, которые предоставляют нам безграничные возможности их интерпретации с наших сегодняшних позиций. “Предмет гуманитарных наук – выразительное и говорящее бытие. Это бытие никогда не совпадает с самим собою и потому неисчерпаемо в своем смысле и значении”¹.

Конечно, и в естественных науках определенная персонификация научных теорий происходит, но это не является ведущей тенденцией в них, тогда как в явлениях исследуемых с гуманитарных позиций (с позиции наук о духе), без учета этой особенности, постижение смысла просто не состоится. Читая Платона я персонифицирую его текст, я не могу его читать, так как его читал бы сам Платон. Я вношу в него свое “Я”, развиваю близкие мне смысловые возможности текста, которые детерминированы

Die Vögelein schweigen im Walde.
Warte nur, balde ruhest du auch.

Птицы молчат в лесу.
Подожди, скоро отдохнешь и ты

Не дрожат листья
Подожди немного
Отдохнешь и ты

Изумительный перевод Лермонтова, которому удалось остаться и достаточно близко к оригиналу и передать смысл или настроение автора. Хотя уже здесь мы видим безусловное расхождение формального значения смысла отдельных слов. Но история стихотворения на этом не завершилась. Дело в том, что оно попало в Японию, но в варианте перевода со стихов Лермонтова. Затем уже с этого перевода оно вновь вернулось в Германию и в подстрочном переводе выглядел приблизительно следующим образом (за полную точность я не ручаясь, так как привожу текст по памяти): “Мы с тобою простились// Я сижу в беседке один// Надо мною летят журавли//Я сижу и плачу”. Как мы видим перед нами совершенно иное стихотворение, адаптированное к иной культуре. Но самое поразительное, что даже в этом виде, оно передает изначальное настроение Гете (ну как если бы он был японцем).

¹ Бахтин М.М. Указ. соч. С. 205.

иным пространственно-временным положением, другими социокультурными обстоятельствами.

С этим связана присущая всем гуманитарным наукам сложность “объективного изложения” уже свершившихся событий. Наиболее наглядно это можно рассмотреть на примере исторической науки. Естественнаучная или математическая объективность здесь выполнима лишь в простых случаях, например, в более или менее полном перечне имен, дат рождений. Но это формальное (математическое или как говорил Хайдеггер, калькулирующее) познание не затрагивает глубин целостного исторического процесса. Ведь пишется бесконечное количество историй стран и народов, хотя в основе вроде бы лежат одни и те же факты.

Ю.М. Лотман в связи с этим обращал внимание на противоречивость отношения общества к своей истории. С одной стороны, она “плохо предсказывает будущее, но хорошо объясняет настоящее... время революций антиисторично по своей природе, время реформ всегда обращает людей к размышлениям о дорогах истории. Жан Жак Руссо... писал, что изучение истории полезно только тиранам. Вместо того, чтобы изучать, как было, надо познать как должно быть. Теоретические утопии в такие эпохи привлекают больше, чем исторические документы”¹. С другой стороны, как только общество оказывается на эволюционной стадии своего развития интерес к истории оборачивается чаще всего ее переписыванием, интерпретацией. Происходит конструирование, “но уже не будущего, а прошлого. Рождается квазиисторическая литература, которая особенно притягательна для массового сознания, потому что замещает трудную и непонятную, не поддающуюся единому истолкованию реальность легко усваиваемыми мифами”².

Такая противоречивость истории как разновидности гуманитарного познания, нравится нам это или нет, неизбежна. И причина заключается в том, что реальная **история** предстает перед нами в **виде совокупности текстов**, в основе которых могут быть смешаны как реальные, так и вымышленные события. Первичный текст может зависеть от личных и социокультурных обстоятельств, в которых оказался летописец, дающий оценки действиям исторических лиц и событий, ранжируя их согласно собственным представлениям.

Следовательно, мы имеем здесь дело не с самой реальностью, не с фактами, а со вторичной действительностью, выраженной в текстах. Весь массив исторических текстов представляет для нас лишь своеобразную цитату из прошлого. Поэтому часто и

¹ Ю.М. Лотман Беседы о русской культуре. СПб.1994 С. 12.

² Там же. С. 13

получается, что у одних историков Иван Грозный – это собиратель земли русской. У других – он разрушитель экономической структуры, подорвавший ее основы с помощью опричнины. При написании истории очень часто первичным оказываются не столько сами исторические события, сколько идея автора, который интерпретирует данные события.

Л.Н. Гумилев, которого так не любят многие представители современной исторической науки показал, что оставленные нам исторические тексты требуют очень большой осторожности при их восприятии в качестве адекватного описания реальных событий.

Не упоминая предложенные им наиболее на шумевшие реконструкции моментов русской истории, коснусь лишь проблемы специфики изложения истории в летописях, то есть в текстах. Ссылаясь на текстологические работы Д.С. Лихачева¹ по данной проблеме, он, в частности, подвергает критическому анализу “Повесть временных лет” Нестора, которая грешит неточностями и авторскими интерпретациями. Это и ложная схема событий, когда варяги и хазары предстают врагами, а не союзниками, это и знаменитый эпизод со щитом прибитым “на врата Царьграда” (событие такой важности почему-то не зафиксировано историками самой Византии).

Гумилев связывает такие “неточности” с тем, что летописец описывал события 200-летней давности, что он был сторонником Святополка II и Владимира Мономаха и соответственно, врагом черниговского князя Олега. “Нестор понимал историю “как политику, обращенную в прошлое” и защищал интересы своего монастыря и своего князя, ради чего грешил против истины. Д.С. Лихачев охарактеризовал “Повесть временных лет” как блестящее литературное произведение, в котором исторические сведения либо преобразены творческим воображением автора, как, например, легенда о призвании варягов, либо подменены вставными новеллами, некоторые из которых восходят к бродячим сюжетам”². Таким образом, оказывается, что в силу того, что (как мы уже указывали) история представляет собой систему текстов, уже удаленных от действительности, своеобразный вторичный уровень бытия полная объективность в ней трудно достижима и она всегда будет представлять собой более или менее точную интерпретацию. Перед нами не объективное описание событий и мы не находимся здесь в ситуации отвлечения от субъективных моментов хода исторического процесса, а особого рода историческая интерпретация – интерпретация не только самих фактов, но и первичных

¹ Д.С. Лихачев сам указывает на это: См.: Лихачев Д.С. Предисловие// Л.Н. Гумилев. Древняя Русь и Великая степь. М., 1992. С. 9.

² Л.Н. Гумилев. Древняя Русь и Великая степь. М. 1992. С. 172. См. также стр. 172-180

интерпретаций этих фактов. Да и само понятие исторического факта не тождественно его естественнонаучной форме, так как при изложении истории большую роль выполняют идеи, позволяющие из отдельных фактов создавать общую историческую картину, даже за счет сознательного или несознательного их игнорирования.

На эту же особенность исторического познания указывает и Р. Дж. Колингвуд (являющийся сторонником объективной научной истории). В частности, критикуя позитивистский подход к изучению истории он указывает, что исторический текст не может быть понимаем нами как исторический факт. А поскольку мы имеем дело с историческим текстом, то необходимо применять другие методы, в частности, филологические. Использование же последнего на примере анализа сочинения Ливия, сделанного Нибургом доказало, “что большая часть того, что обычно принимали за раннюю историю Рима, на самом деле является патриотической выдумкой, относящейся к значительно более позднему периоду; самые же ранние пласты римской истории у Ливия, по Нибургу, – не изложение истинных фактов, а нечто, аналогичное балладной литературе, национальному эпосу... древнеримского народа”¹. Это дало повод ученому иронизировать и представлять историю, как “историю ножниц и клея”.

Идея, мысль оказываются первичными даже в написании истории быть может самой “научной” из гуманитарных наук, так как она претендует на освоение фактического материала. Однако, этот фактический материал уже в истории вторичен и несет нам информацию об области вторичного бытия, области уже проинтерпретированных фактов. История есть “не что иное, как воспроизведение мысли прошлого в сознании историка”². Собственно говоря, именно поэтому история всегда излагается в близкой к художественному изложению форме, имея целью убедить нас в истинности прежде всего идей, а не фактов, то есть воздействуя не только на рациональные, но и на эмоциональные структуры нашего сознания. Это справедливо и для других гуманитарных наук и в наибольшей степени для философии, например, в ее экзистенциалистских вариантах. И это действительно одна из специфических черт философии. В противном случае для “объективного” изложения истории достаточно было бы просто составить список дат и деяний, что и было бы полной и окончательной единой историей. Идеи выраженные в истории, принадлежащие перу того или иного автора “принадлежат прошлому, но это прошлое не мертво; понимая его исторически, мы

¹ Р. Дж. Колингвуд. Идея истории. Автобиография. М. 1980. С. 125

² Р. Дж. Колингвуд. Идея истории. Автобиография. М. 1980. С. 218

включаем его в современную мысль и открываем перед собой возможность, развивая и критикуя это наследство, использовать его для нашего движения вперед”¹.

Таким образом, объектом гуманитарного знания выступает текст в его наиболее широком значении как знаковой системы, “которая способна быть (или в действительности есть) носителем смысловой информации и имеет языковую природу”². Соответственно, в качестве такой системы носителя смысла может выступать как некоторая сложная особым образом организованная система (например, наука, искусство, религия и т. д.), так и отдельный факт, явление, действие, которые могут быть источником раскрытия смыслов. Как мы уже отмечали, культура в этом плане является сложной системой, которая включает в себя некоторую конкретно-историческую организационную структуру, связывающую в единое целое какую-то группу людей. Но поскольку люди выступают не как некоторые безличные элементы системы, а представляют собой активные и деятельностные существа, то фактором их связывающим выступает система коммуникации или форма общения. Следовательно, “культура есть *форма общения* между людьми и возможна лишь в такой группе, в которой люди общаются”³. Соответственно, опосредующим звеном общения между людьми выступает язык. Таким образом, культуру можно еще рассматривать как знаковую систему, Текст с большой буквы, а значит она также выступает источником смысла, то есть имеет коммуникационную и символическую природу⁴.

Следовательно, исследование тех или иных феноменов культуры это предмет гуманитарных наук, а выяснение сущности всей системы культуры является предметом философии как гуманитарной науки. Именно поэтому, философию часто обозначают как самосознание культуры. Философское исследование культуры это сознательная постановка познающего субъекта, одновременно, внутрь конкретной культуры с целью уяснения ее синхронной сущности⁵, то есть со стороны такого ее качества как локальная (этническая, национальная и др.) стабильность. А с другой стороны – постановка субъекта вне какой-то одной культуры для освобождения от локальных ценностей и традиций, с целью ее познания сквозь призму иной культуры. Исследуя культуру, философ

¹ Р.Дж.Колингвуд. Идея истории. Автобиография. М. 1980. С. 219

² Кузнецов В.Г. Герменевтика и гуманитарное познание. М. 1991. С. 128.

³ Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре. М. 1994. С. 6.

⁴ См.: там же.

⁵ Синхронная культура, то есть ее “организационная структура, объединяющая людей живущих в одно время” (Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре. Там же.)

должен занять особую позицию над ней, помогая осуществлению диалога, что также является признаком гуманитарной науки

Объектом философии как гуманитарного познания является, прежде всего, текст в его наиболее широком понимании, как некоей смысловой вторичной реальности. Задача философского исследования заключается в расшифровке символов данного текста, посредством интерпретации, исходящей из сегодняшней социокультурной и пространственно-временной заданности. Таким образом философия представляет собой вторичный интерпретационный уровень, осуществляя “интерпретацию интерпретаций” (Поль Рикёр), которая осуществляется как особая герменевтическая деятельность. Философия при этом всегда окрашена в “герменевтические тона” (В.Г. Кузнецов). “Герменевтика – один из методов при помощи которого возможно понимание, – соединяется с природными свойствами философского знания. Герменевтика – искусство интерпретации, постижения смысла диалогических отношений – “сплетается” с философскими методами исследования, обогащает их и сама выводится на рациональный уровень, приобретает философский статус”¹. Это своеобразие философской интерпретации было достаточно давно замечено в философии, выступая как ее важнейшая специфическая особенность.

Однако, если конкретное гуманитарное знание посредством интерпретации текста пытается соотнести находимые смыслы с фактами, сориентировано на них. Направленность интерпретации здесь понятна – это как можно более адекватная интерпретация, то есть по возможности приближение к действительному положению дел. В целом, как мы видели данная задача также представляется достаточно сложной (вряд ли вообще полностью выполнимой), но тем не менее сам вектор интерпретационной деятельности, например, историка направлен именно к такой цели.

Философская интерпретация основана на том, что ее объектом выступает текст, который вообще может не иметь никакой связи с реальной действительностью, с материальными фактами и явлениями. Любая интерпретация представляет собой работу мышления, “которая состоит в расшифровке смысла, стоящего за очевидным смыслом, в раскрытии уровней значения, заключенный в буквальном значении”². Философская интерпретация основываясь на этой общей основе, одновременно выступает как деятельность мышления, которая приумножает смыслы, создает новые, которые изначально могли не содержаться в тексте.

¹ Кузнецов В.Г. Герменевтика и гуманитарное познание. М. 1991. С.4.

² Рикер П. Конфликт интерпретаций. М. 1995. С. 18.

Анализ культуры как текста не может быть сведен к отдельным филологическим, лингвистическим или другим специальным исследованиям. Он должен представлять собой комплексный подход, осуществляемый “рубеве двух сознаний, двух субъектов”. Культурный диалог осуществляется в особом коммуникационном поле, обеспечивающем взаимопроникновение и открытость культур друг для друга. Если такое коммуникационное поле отсутствует, диалог становится невозможным и культура оказывается как бы закрытой для проникновения в ее смыслы.

Диалог культур есть прежде всего смысловой диалог, который осуществляется, как мы уже показали в первой главе, не в поле прямого их пересечения, где смыслы тождественны, а в непересекаемых частях, которые требуют своей интерпретации со стороны другой культуры. “Более того, чем труднее и неадекватнее перевод одной непересекающейся части пространства на язык другой, тем более ценным в информационном и социальном отношении становится факт этого парадоксального общения”¹. Диалог культур есть символическая коммуникация, в качестве носителей информации которой могут выступать любые идеальные и материальные образования имеющие смысл и значение. Или иначе говоря, культурное общение есть обмен смыслами. Именно поэтому, понимание другой культуры – это глубокое проникновение на все ее уровни, своеобразное вживание в нее, а не только восприятие того, что эта информационная система имеет на выходе. Это все то, что имеет характер знаковой системы и несет информацию. “Вещи навязывают нам манеру поведения, поскольку создают вокруг себя определенный культурный контекст”². Когда-то для мужчины было важным “уметь носить фрак”, так же как сегодня водить машину. А ведь быт это еще и ритуал поведения, выполнения обычаев. В этом плане синхронная (или одновременная) культура всегда опирается на традиции, предрассудки, некоторые из которых могут казаться ненужными современному человеку.

В качестве носителей языка (носителей смысла) в конечном счете выступают конкретные люди или их совокупность, которые формируются в конкретно-исторической культурной ситуации и несут в себе особенности этого формирования, традиции своего этноса, то, что можно назвать исторической памятью. Следовательно, абсолютная идентичность представителей разных культур невозможна. Структурно-лингвистический подход к языку также оказывается неправомерным, так как происходит интерпретация понятия “язык” и замена его понятием “код”. То есть

¹ Лотман Ю.М. Культура и взрыв С. 15.

² Ю.М. Лотман Беседы о русской культуре. Спб 1994 С. 13.

мы можем перекодировать язык согласно воспринимающей системе, но это образование не будет тождественным языку, или точнее оно будет тождественным по форме, по структуре. По этой модели предпринимались попытки создания искусственных языков, в том числе и для межличностного общения (типа “эсперанто”), который оказался слишком бедным и неспособным передавать смысловые оттенки разных культур. “Код не подразумевает истории... “Язык” же бессознательно вызывает у нас представление об исторической протяженности существования. Язык - это код плюс его история”¹.

Ортега-и-Гассет справедливо отмечал, что такой искусственный язык, даже если он претендует выступать в качестве средства общения, всегда останется лишь еще одной терминологией, то есть “псевдоязыком”, который требует своего перевода, так как же как его требует терминология любой научной теории. Мысли человека лишь облакаются в некую принятую терминологическую форму. Это дает такому языку внешнее преимущество, его легко переводить, однако, “по той же причине они кажутся непроницаемыми, непонятными или, по крайней мере, очень сложными для понимания людям, говорящем на настоящем языке, хотя на первый взгляд они написаны на нем же”².

Философия, таким образом, является особым гуманитарным знанием, своеобразной его квинтэссенцией, так как она увеличивает, если так можно сказать, сам массив смыслов. Она стоит в центре того, что когда-то было принято называть “науками о духе”. Она оперирует не просто со вторичным бытием, представленным нам в виде текстов, а с интерпретациями этого бытия. Более того, даже та часть философии или те философские концепции, которые претендуют на познание мира как такового, на самом деле представляют опять же лишь его интерпретации. Философ фиксирует тот или иной взгляд на мир лишь в тексте (произнесенным или написанным, неважно), который став частью истории философии также подвергается дальнейшей интерпретации. Поэтому предметная область философии, то есть область применения герменевтического метода принципиально неограничена. Анализируя “вторичный” материал, в качестве “первичного”, философ имеет дело с иной реальностью, чем фактическое, материальное бытие. Работая на уровне понятий и категорий, на уровне идей, он, в каком-то смысле всегда является идеалистом.

Если наука пытается добиться однозначности результатов, то в философии такая установка имеет место в гораздо меньшей степени.

¹ Ю.М. Лотман Культура и взрыв С. 13

² Ортега-и-Гассет Хосе. Что такое философия? С. 338.

Субъект и объект познания в ней слишком тесно переплетены. В качестве объекта могут выступать субъективные переживания, мысли субъекта о мире. Философия имеет личностный характер, фиксируя самовыражение человека посредством создания особого образования – философского текста. Последний возникает как результат особого “вживания” в текст, то есть постановки себя в каком-то смысле на место автора текста. Это позволяет освободиться от его первичной субъективной формы, приблизиться к первичному уровню интерпретации, который тем не менее всегда является вторичным по отношению к бытию. Поэтому и понятие объективности в философии столь многозначно и не должна рассматриваться лишь как адекватное соответствие действительности. Философ исследует не только действительность как таковую, но в качестве ее может выступать, как мы уже отмечали вторичная действительность, действительность текстов. Последнее составляет необозримое поле философской деятельности как герменевтической интерпретации.

Указанное герменевтическое поле это особое образование в котором осуществляется вневременной диалог между эпохами и мыслителями их представляющих. Здесь нет понятия истории как чего-то прошедшего и нет понятия будущего, как чего-то наступающего. Здесь царство одновременности, в котором все мыслители и реального прошлого и настоящего становятся современниками, ведут между собой диалог, взаимоотрицая и взаимодополняя друг друга. Преодолевая временное расстояние, “становясь современником текста, интерпретатор может присвоить себе смысл: из чужого он хочет сделать его своим, собственным; расширение самопонимания он намеревается достичь через понимание другого. Таким образом, явно или неявно, всякая герменевтика выступает понимание самого себя, через понимание другого”¹. Имея перед собой первичный текст, смысл и значение которого заданы конкретно-историческим социокультурным фоном и самосознанием мыслителя, являющегося творцом данного текста, философ изначально проникает внутрь данного текста, чтобы затем разыскать в нем новые смыслы и значения, связанные с его самосознанием и новыми социокультурными обстоятельствами.

Философ осуществляя такую герменевтическую работу *выступает как наиболее свободный интерпретатор* текста, что выводит его размышления за рамки самого текста². То есть степень

¹ Рикер П. Конфликт интерпретаций. М. 1995. С. 25.

² Иногда, правда, это может проявляться и в своеобразном идеологическом навязывании смысла. В качестве примера последнего можно привести перевод на русский язык 11 тезиса Маркса о Фейербахе, который осуществлен заведомо неверно. В немецком варианте, если его дословно переводить на русский язык говорится о

интерпретаторского творчества здесь может достигать наивысшей силы. В науках однажды открытый смысл, зафиксированный в соответствующей концепции остается в истории. Даже если он подвергается интерпретации, то на его базе возникает другая концепция, а к той первой концепции возвращения не происходит. Поэтому научные концепции, как только возникают новые теории, превращаются в научно-исторические памятники, которые интересны прежде всего историкам науки. Смысловое поле науки как бы “вытянуто” к будущему и связь с предшествующими концепциями выступает лишь как только генетическая и смысловое богатство ушедшей в историю концепции незначительно. Философский текст (кроме специальных историко-философских задач) на является только культурно-историческим памятником, смысл которого был задан раз и навсегда, а представляет собой открытую для других концептуальную систему, в которой массив смыслов ничем не ограничен. Философ ищет в тексте новые смыслы, более того он вправе допустить такую интерпретацию (крамольную лишь с позиции историка философии), которая, может даже исказить изначальный смысл текста, так как его значение сопрягается с личной рефлексией философа над сегодняшним бытием, оно вставляется в канву его собственных рассуждений.

Философ интерпретирует с целью поиска смысла и ценностей, которые заложены в тексте потенциально и раскрываются в контексте новой социокультурной и пространственно-временной заданности. Философское понимание текста есть такая его интерпретация, которая делает его нужным сегодня. И то, что в результате такой интерпретации мы, в некоторых случаях отступаем от канонизированного философского текста, давая ему продолжение в мыслительной деятельности современников является одной из задач философии. Это один из источников приращения философского знания. Именно поэтому, часто происходит, что мысль философа, которая была второстепенна в контексте ушедшей эпохи, может оказаться очень современной в наше время. Изучение истории философии, поэтому осуществляется не само по себе, ради

том, что философы лишь различным образом *интерпретировали* (“interpretieren”) мир, а вовсе не объясняли (“erklären”) как это фиксируется в русском переводе. Как нам представляется, Маркс сознательно использует понятие интерпретации и оно более точно отражает характеристику работы философа прежде всего с текстами. Понятие интерпретации шире понятия объяснения. Объяснять значит проникать в сущность вещей, а интерпретация более вольна и субъективна в своем выражении. Она может иметь и логический смысл и даже смысл, связанный с заведомым искажением. Маркс прекрасно понимал, что отнюдь не любая философия связана с объяснением, этим частным случаем интерпретации. Этот иной смысл “советского” Маркса позволял строить несколько другую схему истории философии, когда все предшествующие философские системы становились лишь мостиком к единственно научной.

того, что было, а для уяснения наших сегодняшних мыслей о бытии и человеке. Платон или Кант современны для меня не в силу внутренней ценности их размышлений (что само по себе важно), а в силу потенциальной возможности интерпретации их текстов сегодня.

Как мы уже отметили, для философа текст, который является предметом его интерпретации, не сводим только тексту как совокупности понятий или терминов, а представляет собой некое вместилище раскрытых и потенциальных смыслов. По-видимому, понятно, что смыслом обладают самые разнообразные знаковые системы. Свобода философского творчества здесь проявляется также очень широко и интерпретации могут быть подвергнуты любые феномены, дающие нам возможность их смыслового раскрытия. Здесь опять же проявляется огромное отличие философии от других наук. В последних любой поиск смысла ограничен предметной областью и в рамках научной теории не будут рассматриваться, например, какие-то отдельные, случайные, единичные явления. Философ же может как раз отдельные факты и явления рассматривать как имеющие неограниченную возможность смысловой интерпретации.

В связи с рассмотрением специфики герменевтической интерпретации необходимо несколько слов сказать об особом течении современной европейской культуры, которое можно обозначить как “постструктуралистско-постмодернистский комплекс”¹. При этом нам хотелось бы выделить две плоскости данного широкого литературно-философского течения, которое в силу некоторых специфических черт (связь с обыденным сознанием и средствами информации, ангажированность ее представителей, художественный стиль изложения) стало своеобразной визиткой современной западной культуры и активно развивается в нашей стране.

В контексте нашего исследования данное направление следовало бы поместить в главу посвященную анализу антисциентизма. Действительно, с одной стороны, центральным стержнем здесь выступает достаточно жестко выраженная позиция, которая направлена на критику научного мышления, науки как таковой. Точнее это даже не совсем критика, включающая методический показ слабостей и ограниченностей научного познания (как это например делали представители классического антисциентизма), а скорее ценностная установка на то, что разделение научного и художественного творчества по языковому параметру неправомерно. Поскольку “язык, вне зависимости от

¹ Это выражение И.П. Ильина из очень интересного и панорамного исследования, посвященного данной проблеме. См.: Ильин. И. П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М. 1996.

сферы своего применения, неизбежно художественен, т.е. всегда функционирует по законам риторики и метафоры, то из этого следует, что и само мышление человека как такового – в принципе художественно и любое научное знание существует не в виде строго логического изложения-исследования своего предмета, а в виде полу или целиком художественного произведения, художественность которого просто раньше не ощущалась и не осознавалась, но которая только одна и придает законченность знанию... Итак, мир открывается человеку лишь в виде историй, рассказов о нем”¹.

Антисциентистская позиция здесь явно прослеживается и в тех философах, на творчество которых опираются представители постструктурализма, деконструктивизма и постмодернизма. Так, например, “Деррида всегда определенно ссылается на традицию, ведущую свое происхождение от Ницше, Фрейда и Хайдеггера, хотя и критикует их концепции как явно недостаточные для окончательной деконструкции метафизики”². С философской точки зрения эта позиция основывается на критике рационального мышления. То есть по отношению к пониманию предмета философии она является развитием классического нигилизма и абсолютизации методов деконструктивного разрушения рационального понимания метафизики. Соответственно, для данной традиции характерным является “языковое” прочтение философии, но в противовес, например, неопозитивизму не за счет строгой, логической организации философского знания, а, напротив, за счет бесконечно расшатывания устоявшихся языковых стереотипов, нахождения новых смыслов в понятиях и вообще в окружающих человека явлениях. В этом смысле она является в общем-то вторичной в истории философии, отражая может быть лишь в большей степени связь, которая существует между философией и обыденным сознанием в современное время.

С другой стороны, мы помещаем анализ данного “мировоззренческого комплекса” в параграф посвященный философской интерпретации, так как его представители, на наш взгляд, вносят значительный позитивный вклад в углубление (и может быть расширение) самого понятия философской интерпретации, герменевтических методов исследования и т.д. В частности, оказывается, что игра в понятия, стоящая в центре демонстрации их относительности и вариативности, практика “этимологических раздумий” (П. Флоренский) оказывается не пустым занятием. И. Ильин ссылается при этом на очень интересное мнение С.С. Аверинцева, комментирующего мысли Флоренского.

¹ Там же. С. 4.

² Ильин. И. П. Указ. соч. С. 13.

“Настоящее содержание мысли Флоренского, по его собственному слову, “покажется, но не доказывается”... Разумеется, это художническое, игровое отношение к “аргументам” (которые, согласно вышесказанному, как раз не суть аргументы) ставит эту глубокомысленную и плодотворную *философию* языка в весьма косвенные отношения к *языкознанию*. Но подчеркнем: “косвенные отношения” отнюдь не значит “никакие отношения”. От “духовности” нашей “духовной культуры” очень мало осталось бы, если бы из нее была изъята вся система косвенных, необязательных и постольку свободных отношения...”¹. Действительно, человеческая культура представляет собой единое целое, в котором рациональные и внерациональные способы постижения бытия тесно переплетены, а философия, которая как мы отмечали выступает самосознанием культуры, не может абсолютизировать те или иные способы духовного освоения мира.

Постструктурализм обратил внимание на значимость всех явлений, которые окружают человека и внутри которых они живут. Так, например, мы указывали первой главе, что человеческая культура не сводима к неким рафинированным образцам, которые признаются какой-то группой людей в качестве таковых. К человеческой культуре относится все, что имеет знаковый характер и несет нам информацию о мире. Найти смысл в этой информации или сконструировать новые смыслы также составляет одну из задач философии и результаты, которые здесь достигаются безусловно представляют особую философскую ценность, дают нам иной взгляд на человеческую культуру, а значит раскрывают для нас новые смыслы.

Так, например, Ролан Барт подвергает такого рода интерпретации отдельные феномены современной, в том числе и массовой культуры, показывая нам действительно новые смыслы и значения, которые, может быть, оставались для нас невидимыми. Преломленные через его личностное сознание (как теоретика мифологии) они выступают для нас как новые смысловые феномены. Ролан Барт как бы реконструирует для нас те значения явлений, которые оставались какое-то время скрытыми. Одна из его классических работ так и называется – “Мифологии”, чем подчеркивается факт его личностной конструктивной работы по интерпретации обыденных и ежедневно окружающих нас явлений. Смысловое поле, на котором работает Барт, чрезвычайно разнообразно и поражает своей “всеядностью”. “В его поле зрения попадает, вообще говоря весь мир, поскольку в человеческом мире

¹ Цит. по: Ильин. И. П. Указ. соч. С. 14-15. См. так же: Флоренский П.А. У водоразделов мысли. М. 1990. С. 406-408.

практически все социально осмысленно, все значимо, все поддается критической дешифровке”¹.

Эта установка, которая отвергая во многом классические традиции поворачивается лицом к субъекту, к его переживаниям и проблемам. Соответственно, предметы и явления, среди которых живет отдельный человек становятся объектом философской рефлексии, подвергаются герменевтической интерпретации как особого рода тексты с целью раскрытия смыслов и понимания как отдельных явлений, так и, через них, смысла общечеловеческой культуры. Если исследователь находит новый смысл, будь полем его поиска сложные обобщения, зафиксированные в развитых концептуальных системах или отдельные факты и явления, он выступает как герменевтик, то есть дает нам интерпретацию, приращая новые смыслы.

Не имея возможности анализировать указанную подход Р. Барта полностью, остановлюсь лишь на одном примере такого рода интерпретации. Анализируя такое явление в данном случае французской культуры как стриптиз, философ приходит к интересным выводам по проблеме “прикровенности-откровенности”, которую мы рассматривали выше, анализируя современное состояние культуры, говоря о нарушении этой традиционной культурной оппозиции в современной массовой культуре.

Р. Барт показывает, что обнажение женщины в профессиональном стриптизе, на самом деле представляет собой факт десексуализируемости объекта. Это некая игра для взрослых, а значит игра по правилам. “Можно сказать, что это “пугающий спектакль, некая “страшилка”, что эротизм остается здесь в состоянии сладостного ужаса, который достаточно лишь ритуально обозначить, чтобы одновременно вызвать идею сексуальности и заклясть ее”². Культура приоткрывает для публики “запретную” тему порционно, в качестве своеобразной прививки, дабы не допустить развитие болезни в целом. Раздевание женщины обставлено таким количеством атрибутики, дистанцирующим ее от наблюдателей, что перед нами не конкретная личность, а некий персонаж, внутри декораций. Таким образом, эта театральная условность, которая позволяет сохранить женщине “абсолютно целомудренное состояние”³. Все представление стриптиза имеет целью сохранить данную целомудренность, отвлечь наблюдающего (танцами, жестами, одеждами, другой атрибутикой) от того, что в традиционной культуре должно быть прикрыто. Поэтому данное

¹ Зенкин С.Н. Ролан Барт – теоретик и практик мифологии.// Барт Ролан. Мифологии. М. 1996. С. 7.

² Барт Ролан. Стриптиз.// Барт Ролан. Мифологии. М. 1996. С. 188.

³ Там же. С. 189.

явление, по крайней мере пытается закрепиться в рамках традиционной культурной оппозиции “прикровенности-откровенности”.

Одновременно, Барт показывает, что в условиях массовой культуры, такого рода феномены могут приобретать более распространенный характер, что резко изменяет полярности указанной оппозиции и ее внутреннюю сущность. В так называемом “народном стриптизе”, участниками которого становятся любые люди (коллеги по работе, секретарши, соседи и т.д.), а не профессионально подготовленные актеры, “сдерживающая оппозиция” разрушается и вместо нее начинает господствовать лишь “открытость”. Дистанция между непрофессиональным актером и зрителем резко уменьшается или даже вовсе исчезает, что приводит к исчезновению тайны (“закрытости”) и как следствие, к господству грубой сексуальности, чувственности, вместо художественной эротичности. Вместо отношения актера и зрителя с элементом их отчужденности друг от друга, возникает ситуация подглядывания через замочную скважину, в которую можно увидеть много привычного и неэстетичного и отнюдь не всегда приносящего эротическое наслаждение.

Следует добавить к рассуждениям философа, которые относятся к середине 60-х годов, что сексуальная революция в обществе привела как раз к господству последнего типа сексуального наслаждения, распространив его с помощью современных аудиовизуальных средств до предела. Именно это, как нам представляется имел ввиду Ю.М. Лотман говоря о разрушающем действии сексуальной революции. Мы показывали выше, что тоже самое происходит, правда не на почве сексуальной эротики, а в условиях современной шоу-культуры, когда исполнитель и воспринимающий представляют собой единое целое. Разрушение “правил коммуникации” приводит к резкому изменению культуры и одна из задач философа дать им оценку и наметить перспективы развития.

Мы остановились на таком большом примере с целью конкретного показа каким образом философские интерпретации могут находить новые смыслы в любых, даже внешне самых незначительных явлениях жизни. Иногда такие находки помогают нам понять собственную культуру, как взглянув на нее с иной стороны¹.

¹ Приведем лишь несколько примеров оценки различных явлений Р. Бартом. Так кетч оценивается им как “зрелище чрезмерности. В нем мы, очевидно, находим ту эмфазу, которой отличался античный театр” (Барт Ролан. Мир, где состязаются в кетче// Барт Ролан. Мифологии. М. 1996. С.59). Вино для французов является национальным достоянием. Причем для менталитета французов красное вино “ипостась крови –

Особенностью герменевтической интерпретации является то, что создаваемые новые смыслы могут значительно перерастать рамки интерпретируемых произведений даже по объему¹. Это уже не просто некие текстуальные комментарии к исследуемому тексту, а самостоятельное произведение. В деконструктивизме и постструктурализме такая ситуация даже обозначается особым понятием “смерть автора”, которое используют очень многие исследователи (Р. Барт, М. Фуко, Ж. Деррида и др.). Этим подчеркивается собственная жизнь созданного произведения, которое является семантическим полем свободного художественно-философского творчества не стянутого никакими рамками. Это, если хотите процесс смыслообразования или герменевтического смыслотворчества. Причем внутри такого творчества самостоятельное значение может приобретать упоминаемая нами игра слов, которая может доставлять наслаждение интерпретатору, которое иногда прямо обозначается как “любовный дискурс” (термин включенный в название одной из работ Р. Барта), отражающий “несомненную неудовлетворенность практикой “текстового анализа” и переход к концепции “эротического текста”, не скованного мелочной регламентацией строго нормализованного по образцу естественных наук структурного подхода. Теперь кредо Барта – вольный полет свободной ассоциативности, характерный для “поэтического мышления” постмодернистской чувствительности”².

Таким образом, подводя некоторые итоги можно сделать вывод, что философия выступает как реализация творческих потенций человеческого сознания, которые осуществляются на самом обширном первично- бытийном, вторично-коммуникационном и семиотическом поле, включающим в себя рациональное исследование феноменов бытия, конструирование новых смыслов, позволяющих взглянуть на мир “с иной стороны”, со стороны эстетическо-художественного восприятия мира и человеческих взаимоотношений. Философия реализуется в пульсирующем многообразии вариантов решения тех или иных проблем,

густой жидкости, воплощающей жизнь... это субстанция прежде всего конверсивная, способная оборачивать ситуации и состояния людей, из всех вещей извлекать из противоположность: слабого она делает сильным, молчаливому развязывает язык; тем самым вино наследственно связано с алхимией, подобно философскому камню способно к трансмутации и творению *ex nihilo*... Для рабочего в нем выражается сноровка, демиургическая легкость труда... Для интеллектуала оно выполняет обратную функцию... вино как бы избавляет его от мифов, снимает его интеллектуализм... Вино социализировано...на нем основывается не только мораль, но и обстановка действия” (Барт Ролан. Вино и молоко// Там же. С. 117-119).

¹ Илья Ильин отмечает, например, анализируя произведение Р. Барта “С/З”, что “по своему объему эта работа приблизительно в шесть раз превосходит разбираемую в ней бальзаковскую новеллу “Сарразин” (Ильин. И. П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М. 1996. С. 162).

² Ильин. И. П. Указ. соч. С. 155.

исторических подходов и все вместе это создает поле философской деятельности. В ней никогда предшествующий материал не отбрасывается полностью как устаревший и ненужный (как часто бывает в конкретных науках), но платой за это является его постоянная интерпретация последующими философами, которые могут весьма значительно изменить смысл, стиль, и даже ценностные ориентиры автора.

Философия интерпретирует исходя из анализа предельных взаимоотношений (закономерностей), которые существуют между миром и человеком на всех уровнях и личностных переживаний мира, самого себя. Причем это знание, в силу того, что оно не может носить абсолютного характера носит глубоко личностный характер.

Философия является интегральной формой интерпретации, осуществляемой на уровне самосознания всей общечеловеческой культуры. Это особая герменевтическая деятельность ищущая, находящая и конструирующая смыслы бытия и человеческого существования. Философ интерпретирует учитывая весь социокультурный контекст эпохи, те ценности, которые носят общечеловеческий и индивидуальный характер, но всегда преломляя их через свое собственное миропонимание и мироощущение.

Богатство квазиэмпирического базиса философии, особое отношение к историческим текстам, задает и совершенно отличную от других наук и иных форм творчества структуру философского текста. Он всегда синтетичен. Конкретнонаучный текст стремится избавиться от многозначности понятий, метафор, эмоциональных форм выражения мыслей. Художественный текст, напротив, стремится к метафорически символической форме изложения. Философский текст представляет собой гармоничное соединение фрагментов научного, обыденного и художественного языка, границы между которыми размыты и слиты в одном содержании. Но это не мозаичный текст, составленный из случайных языковых фрагментов, так как последние проходят особую философскую интерпретацию. *Философский текст – это совокупность интерпретаций автора по поводу предельных вопросов заданных бытию и самому себе.*

Процесс создания философского текста (что аналогично созданию философской концепции или системы) иногда обозначают как “концептуализация философского знания”. Это особый переход от уровня языка, где ему в большей степени присуще нефилософское содержание (от экспликадного уровня), с помощью определенной экспликации на уровень экспликада, где происходит “достижение предельного абстрактного уровня категориального содержания

философских терминов”¹ Экспликация (обработка, уточнение) понятий означает их анализ “сквозь призму категориального аппарата философских терминов”², с целью выявления их философской значимости, то есть потенции отражать предельные стороны бытия и человека.

В результате, категории философии отличаются, с одной стороны, высокой степенью экстраполяции, а с другой, одновременно, богатством содержания, что позволяет философской мысли переходить “от одного обобщения к другому между предельно общим и предельно единичным предметом”³. Реализуется данный процесс концептуализации построении философской категориальной системы. Хотя следует отметить, что большинство вводимых понятий редко достигают высшего уровня обобщений и занимая более “низкие” этажи категориального здания философии. Они не приобретают самостоятельного философского статуса, но выступают в качестве вспомогательных при решении конкретных проблем. Таким образом, философия являясь не только теоретическим отражением мира, но и ценностно-эмоциональным его переживанием, никогда не может полностью освободиться от этой своей особенности, а специфической чертой языка философии остается “размытость границ между языком философии и языками конкретных наук, как и между языком философии и обыденным, естественным языком”⁴.

Личностная позиция философа, постоянное обращение к истории философии как источнику общечеловеческой мудрости порождает ситуацию принципиальной незавершенности и некоторой неопределенности философии. “В абстракции завершенного знания нет места ничему неопределенному, но там нет места и философским категориям... есть знание, но нет познания. В любом реальном (человеческом) познании всегда существует непознанное, для предварительного охвата которого необходимы ступени познания - философские категории”⁵. Конечно, эта неопределенность может быть в некоторых случаях абсолютизирована и тогда характеристикой философской концепции является только “смутность” и непонятность, затрудняющая ее трактовку как формы рационально-понятийного освоения бытия. Философия вообще, в

¹ Маркарян Э. О семантических уровнях языка философии// Вестн. общественных наук АН Арм. ССР. 1979. № 7. С. 55.

² Брутян Г.А. Концептуализация философского знания. //Вопросы философии 1980. №11. С. 89. См. также: Юдин Э.Г. Системный подход и принцип деятельности. М., 1978. С. 83.

³ Лосев А.Ф. О значении истории философии для формирования культуры мышления// А.Ф. Лосеву к 90-летию со дня рождения. Тбилиси. 1983. С. 150.

⁴ Горский В.С. Историко-философское истолкование текста. Киев 1981. С. 116; Маркарян Э.. Указ .соч. С. 49-50. Зенкин С.Н.

⁵ Баженов Л.Б. Строение и функции естественнонаучной теории. М., 1978. С. 79.

отличие от естественных наук не претендует на обязательное открытие чего-то нового¹. В философии такое событие чрезвычайно редко. И непонятно, кто может оценить нечто произошедшее в философии как новое. Или, напротив, кто может сказать, например о том, что устарела философия Сократа, Канта или Платона? В философии, как мы уже отмечали, огромную ценность представляет как анализ проблем, в том числе и тех, которые были поставлены задолго до нас, так и постановке новых проблем. Философ не только отвечает, но и спрашивает.

А это в свою очередь порождает особенности философской аргументации. Доказательство в науках ограничено сферой предметной области последней и наука, как мы уже отмечали, получает своеобразную “льготу” – не замечать выходящих за эти рамки фактов и явлений. “ “Научную истину” отличают точность и строгость ее предсказаний. Однако эти прекрасные качества получены экспериментальной наукой в обмен на согласие не покидать плоскость вторичных проблем, не затрагивать конечные, решающие вопросы... Но экспериментальная наука – только ничтожная часть человеческой жизнедеятельности. Там где она кончается, не кончается человек”². Если наука несет информацию о локальной части бытия, то философия несет информацию о закономерностях бытия в целом. Поэтому доказательство в философии носит интегративный характер. В этом смысле по степени охвата проблем, их адекватности всему бытию, миру в целом, философия выступает возможно даже более точным знанием, чем наука.

Доказательство в философии носит специфический характер, так как она не имеет возможности обосновать исходные принципы в какой-то метанауке занимающей по отношению к ней более высокую степень общности. Если в науках признаваемое истинным одновременно, выступает и наиболее убедительным, то в философии аргументация не может быть сведена только к демонстрации истинности тех или иных утверждений. Ведь в большинстве случаев философия может не иметь окончательных знаний.

Поэтому, в философии, убедительность как характеристика достигнутого истинного знания не во всех случаях срабатывает в качестве приема аргументации, так как различие философских позиций позволяет одновременно сосуществовать и разным истинам, разным ответам по одному и тому же вопросу. Если “2X2” убедительно для всех, именно потому, что представляет собой

¹ Об этом стоило бы задуматься чиновникам от науки, которые выработывают требования “новизны” диссертаций, не различая при этом специфики гуманитарных и естественных наук, и еще большей специфики философии.
² Ортега-и-Гассет Хосе. Что такое философия? С. 80.

истинное утверждение, независимо от этнической или культурной, партийной или профессиональной принадлежности, то философские утверждения никогда не смогут достигнуть такой однозначности, только как в рамках какой-то одной системы и на их убедительность могут повлиять, в том числе и факторы включенности человека в ту или иную социокультурную систему. Убедительность обосновываемых положений зависит от умения философа влиять на сферу психо–эмоционального состояния личности, опираться не только на знание и истину, но и на этические, эстетические и другие параметры воздействия на сознание человека. Философ должен сочетать в своей аргументации не только логику, но и психологию воздействия на субъекта формируя в нем убеждения, то есть мысли, “в истинности которых человек уверен... руководствуется ею в своей практической или духовной деятельности... отстаивает эту мысль или реализует ее вопреки реальной или воображаемой оппозиции”¹. В этом плане, хотя, конечно прежде всего на рациональной основе, философия имеет определенную схожесть с религией, а иногда прямо реализуется в религиозной форме. В последнем случае мы имеем ввиду не только и не столько религиозность теологических концепций (это соответствует их статусу), сколько догматичность, которая присуща некоторым формам философии, пытающихся сформировать в человеке убеждения лишь на основе веры в истину отстаиваемых позиций. В качестве человека, который доводит до других людей системы ценностно-мировоззренческих установок философ всегда выступает не только как ученый, но и как проповедник.

¹ Алексеев А.П. Аргументация. Познание. Общение. М. 1991. С. 30.

Вместо заключения

Философия, как мы попытались показать в данной книге, является двойственной формой сознания, в которой органично переплетаются рационально-теоретические и ценностные аспекты духовного взаимодействия Человека с Миром. Разброс философских направлений, от попыток строить ее по образу и подобию наук, до отказа видеть в ней форму рационального познания, не опровергает вышесказанного. Если рассматривать философию как некую общую модель, то все разнообразие концепций в ней лишь отражает различные стороны философского отношения к миру и человек, прикасающийся к философии, в конечном счете, сам выбирает то, что для него наиболее истинно и убедительно. Философию нельзя усвоить, не пропустив ее через собственное сознание, а поэтому факторы, влияющие на приобщение человека к той или иной философской системе чрезвычайно разнообразны. Именно поэтому, ценность философии определяется еще и тем, насколько удастся ей выразить, сквозь собственное отношение к миру, цели и интересы отдельного человека и человечества в целом.

Двойственность философии, широкий квазиэмпирический базис придает ей, по крайней мере в своем конкретном выражении, характер предельного, хотя и не абсолютного знания. Так например, если философ анализирует такую форму сознания как науку, то он этот анализ проводит не изнутри последней и не с точки зрения другой науки, например логики, а с позиции выявления ее предельных оснований в культуре, ее мировоззренческого и гуманистического содержания. И это “не размывание границ методологического анализа, не утеря присущих ему строгости и четкости, как этого опасаются некоторые защитники “чистоты” методологии, а вполне закономерное продолжение и расширение собственно методологической проблематики”¹. Философия опирается на весь познавательный опыт человечества и не замыкается рамками только разработанной в науках методологии. Это позволяет ей видеть ограниченность и относительность любого познания и его недостаточность для ориентации человека в мире.

В тоже время наука рассматривается в философии как важнейший, хотя и “один из” элементов общечеловеческой культуры, которая на современном этапе занимает своеобразную позицию “лидера”, вынуждая ориентироваться на нее иные формы постижения мира. Рефлексируя над познавательной деятельностью,

¹ Швырев В.С., Юдин Б.Г. Методологический анализ науки. М. 1980. С. 60.

философия показывает, что наука хотя и является своеобразным ее самовыражением, к ней не сводима и познание мира имеет более широкий, не ограниченный наукой характер. Это действительно вершина теоретического подхода к миру, но в узкой предметной области.

Исследуя предельные основания науки, философия вправе претендовать на самосознание рационально-теоретической деятельности в целом. Как форма ценностного сознания, философия претендует на выдвигание перед человеком и человечеством систем ценностных ориентиров, выбирая которые он может себя самореализовать в жизни. Таким образом, философия занимает в культуре центральное, интегрирующее положение, не позволяя абсолютизировать отдельные стороны культуры, отдельные ориентации в ней, выступая тем самым важнейшим культурообразующим фактором.

Как рационально-теоретическая форма сознания, философия выступает самосознанием теоретической деятельности, как ценностная форма сознания, она является самосознанием всех форм ценностно-мировоззренческого постижения мира, что позволяет ей быть самосознанием общечеловеческой культуры, выдвигая рациональные и ценностные ориентиры перед Человеком и Человечеством. В основе философской рефлексии как наиболее общего метода рассуждения лежит герменевтическая интерпретация, осуществляющая нахождение и конструирование общекультурных и личностных смыслов бытия и человеческого существования.