

Л.А. МИКЕШИНА

ФИЛОСОФИЯ ПОЗНАНИЯ

Проблемы эпистемологии гуманитарного знания

Издание 2-е, дополненное

Москва

2008



**St. Petersburg Center
for the History of Ideas**

<http://ideashistory.org.ru>

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение.....	
Глава 1. Философия познания – XXI век. Синтез когнитивных практик.....	
Традиционная теория познания как виртуальный феномен	
<i>Каков статус и предметное поле традиционной «теории познания» как виртуального конструкта?</i>	
<i>Виртуальность субъектно-объектных отношений и субъекта познания</i>	
Многообразие когнитивных практик и принципы их возможного синтеза .	
<i>Богатство познавательного опыта и проблемы его использования</i>	
<i>Синтез когнитивных практик и принципы постмодернизма</i>	
<i>Основные формы диалога и взаимодействия когнитивных практик в науке и культуре</i>	
Герменевтика как одна из ведущих когнитивных практик.....	
<i>Герменевтические аспекты традиционных проблем познания</i>	
<i>Исторические типы герменевтики, идеи главных представителей</i>	
Глава 2. Значение идей Г.Г. Шпета и М.М. Бахтина для философии познания	
Густав Шпет и современная методология социально-гуманитарных наук	
<i>Особенности предмета и методологии гуманитарного знания</i>	
<i>Идеи Шпета о субъекте, Я как базовые для методологии гуманитарного знания</i>	
<i>Конкретные направления в развитии методологии гуманитарных наук</i>	
<i>Проблемы методологии исторической науки</i>	
<i>Методологические проблемы во "Введении в этническую психологию"</i>	
Идеи Михаила Бахтина и их значение для современной эпистемологии и философии познания.....	
<i>О природе "мира теоретизма" и "участном мышлении".</i>	
<i>Пространство, время, хронотоп в гуманитарном знании</i>	
<i>Проблема истины в контексте «ответственно мыслящего» субъекта</i>	
Глава 3. Феномен "Я" и субъект в философии Декарта.....	
Множественность "Я" в текстах Декарта.....	
<i>Авторское «Я» Декарта</i>	
<i>«Я» Декарта как эмпирический индивид</i>	
<i>«Я» как «мыслящая вещь»</i>	
<i>«Я» как ego в cogito ergo sum</i>	
<i>«Я» как субъект. Неявное введение субъектно-объектных отношений</i>	
Присутствие Я не ставится под вопрос.....	
<i>Предпосылки и предрассудки по Декарту</i>	
<i>Воля, свобода, истина</i>	
<i>Единство метода и правил морали</i>	

Глава 4. Принцип доверия человеку познающему. Аргументы за и против.....

Некоторые историко-философские предпосылки проблемы

Скептицизм как история "недоверия" человеку познающему.

Традиция Протагора

Принцип доверия субъекту: аргументы за и против

Аргументы от эволюционной теории познания

Природа и сущность деформаций, осуществляемых человеком познающим

Научное воображение и проблема доверия субъекту

Принцип доверия в контексте проблемы "разумения-неразумения" (М.Фуко)

Телесность человека познающего как основание доверия ему

Глава 5. Эмпирический субъект и категория жизни.....

Жизнь как категория философии

Риккерт о "философии жизни"

Европейские традиции исследования феномена жизни

Жизнь как категория наук о духе

Дильтей: жизнь как жизнеосуществление в истории и культуре

Науки о духе - выражение сознающей себя жизни

Категория жизни в онтологическом и культурно-историческом аспектах

Глава 6. Формирование субъекта интерпретирующего:

герменевтические смыслы образования.....

Образование как "подъем ко всеобщему"

Возвращение субъекта в образование

Изменение базовых операций познания под влиянием образования (на примере репрезентации)

Образование как приобщение к образцам и "символическому универсуму"

Образование как субъективизация всеобщего опыта и знания.....

Понимание субъекта, истины и каноны образования

Формальное знание, "жизненный мир" и коренные интуиции субъекта образования

Забота как фундаментальная предпосылка формообразования субъекта интерпретирующего.....

Глава 7. Вера и достоверность в познании.....

Герменевтика, феноменология: выяснение природы веры и достоверности.....

Поиск условий и оснований веры и достоверности

Достоверность, уверенность, вера как "формы жизни"

Достоверность и "языковые игры"

Эпистемологический статус веры

Вера и знание

Предпосылки и основания веры как субъективной уверенности

Вера и верования как компоненты личностного знания и "жизненные феномены"

Вера и сомнение

Вера и понимание

Вера и истина

Глава 8. Интерпретация: философские и эпистемологические смыслы и особенности.....

Философское понимание интерпретации

Онтологические предпосылки

Интерпретация в контексте философской герменевтики

Проблема интерпретации в аналитической философии

Эпистемологические проблемы интерпретации

Логико-методологические аспекты интерпретации

Интерпретация в когнитивных науках: роль идей герменевтики

Каноны интерпретации в гуманитарном знании. Идеи Э. Бетти и Е.Д.

Хирша

Некоторые специальные проблемы интерпретации в социально-гуманитарных науках

Интерпретация в исторических науках

Ценностные и мировоззренческие аспекты интерпретации

Интерпретация в философии

Особенности интерпретации философских текстов

Способы реализации герменевтического принципа в философской интерпретации

Глава 9. Релятивизм. Психологизм. Историзм.....

Проблема релятивизма в историко-философском контексте.....

Релятивизм как философская традиция

Оценка релятивизма в немецком историцизме и неокантианстве

Динамика идей Гуссерля: психологизм, релятивизм, историзм

Проблема релятивизма в социологии познания.....

Трактовка релятивности знания в эпистемологии К. Манхейм

О релятивизме в историческом исследовании. М. Мандельбаум, П. Бурдьё

Эпистемология о природе релятивизма

Ст. Тулмин о позициях "абсолютистов" и "релятивистов" в эпистемологии

Изменение образа науки - изменение понимания природы релятивизма

Н. Решер: субъективный фактор и "границы когнитивного релятивизма"

Релятивизм и проблема ценностей.....

Антитеза "психологизм-антипсихологизм", ее роль в понимании природы релятивизма.....

Конструктивные функции релятивности знания и релятивизм как концепция.....

Глава 10. Язык в философии познания: как "опыт мира" и "горизонт онтологии".....

Язык и познание.....

Соотношение эпистемологии и философии языка по Р. Рорти

Герменевтика: целостный подход к языку человека познающего

«Онтологический поворот герменевтики на путеводной нити языка»

Перевод как один из способов представления проблемы языка и познания.....

Научное и нарративное знание с позиции языка и языковых игр...

Феномен "концепт": теоретические исследования и опыт

применения.....

Подходы и способы исследований феномена "концепт"

Концепт в герменевтическом контексте. Структура концепта и архитектура опыта

От концепта к понятию и обратно. Опыт Декарта и Гуссерля

Глава 11. Познание времени и время в познании

Способы представления времени в учениях о сознании и познании...

Проблема времени в классической гносеологии

А. Бергсон: длительность как основание человеческого бытия и сознания

Ответ феноменологов на вопрос "что есть время?"

Проблема времени в концепциях герменевтики.....

Введение темпоральности в герменевтические исследования

Герменевтическое значение временного отстояния

Понимание времени в горизонте "бытия и времени".....

Категория времени в хайдеггеровской интерпретации философии Канта

Неклассическое понимание времени в работах Хайдеггера

Представление времени в гуманитарном знании.....

Опыт постижения времени в логике

Некоторые концептуальные подходы к проблеме времени в гуманитаристике

Глава XII. Гуманитарное и религиозное знание как сферы экзистенциального выражения человека

Систематическая теология П. Тиллиха: эпистемологические и методологические проблемы

Проблема рациональности в теологии П. Тиллиха

Методы систематической теологии

Методологический анализ феномена «жизнь»

Между религиозно-антропологической и рационально-критической философией познания. П.А. Флоренский: «Столп и утверждение истины»

Проблема «неопределимости» жизни и православной церковности

«Слово «истина» не покрывает собственного своего содержания...»

Обращение Флоренского к собственно гносеологическим и логическим проблемам истины

Заключение

Литература

Указатель имен

Предметный указатель

Summary

ВВЕДЕНИЕ

Для современной философии, переходящей "от века к веку" и даже к новому тысячелетию, все более насущным и значимым становится стремление соотнести абстракции, категории, систему рассуждений и обоснований с самим человеком - мыслящим, познающим, действующим, чувствующим - в целостности всех его ипостасей и проявлений. Тенденция вывести его за скобки, вообще элиминировать, сделать вид, что он второстепенен или даже мешает получить оптимальный результат, эта тенденция уходит, либо означает приверженность к классическим, просвещенческим образцам или "техническую" необходимость при осуществлении формализации и символизации знания. Все более осознается, что там, где человек присутствует, он всегда значим и не может быть выведен за скобки без последствий для видения и понимания самого процесса или события. Абстрагирование от эмпирического субъекта, приводящее к выхолащиванию реального процесса деятельности, в частности, познавательной, сегодня говорит о том, что человеку познающему по-прежнему, с времен Декарта и "метода сомнения", не доверяют, полагая его эгоистическим "Я", творящим произвол, имеющим ум, отягощенный различного рода "идолами", предрассудками, интересами и предпочтениями. Мышление реального человека, эмпирического субъекта, по представлениям классической рациональности, не соответствует идеалу "чистого разума", для которого мир прозрачен и постигаем. В общей философии познания - на метауровне - осознается, что "очищенный" мир разума - это абстрактный, теоретизированный мир, существующий по своим имманентным законам; именно он стал моделью и предметом такой области философского знания, как традиционная гносеология, или теория познания, которую можно представить в качестве виртуального феномена, если воспользоваться современными представлениями о бытии идеальных конструктов и виртуальной реальности. Такое представление влечет за собой признание неполноты, высокой степени приблизительности гносеологии как абстрактного конструкта, ее неприложимости к непосредственному, *живому* познанию. Возникает необходимость рассматривать теорию познания (гносеологию, эпистемологию), философию науки как части, входящие в более широкую область - *философию познания*, где они сохраняют свою абстрактно-гносеологическую и логико-методологическую природу и форму, но одновременно получают экзистенциально-антропологическое и "историко-метафизическое" осмысление. Философия познания обращается не только к абстракции субъекта, но и к целостному человеку познающему, что порождает новые и актуализирует существующие в истории философии проблемы, не выявленные или отвергавшиеся в традиционной гносеологии. Это новый этап в развитии эпистемологии, в полной мере отвечающий потребностям не только самой философии познания, но и эпистемологии социального и гуманитарного знания.

Приближение к реальному познанию и познавательной деятельности целостного, а не "частичного" (гносеологического) субъекта, рождает необходимость прежде всего осознать условность и "теоретичность" представлений о рациональности, лежащих в основе идей Просвещения, а также европейской естественнонаучной рациональности предшествующих веков. Сегодня такое осознание происходит, при этом признается исторический характер самой рациональности, смены ее типов или одновременное существование в культуре и познании таких различных типов и, наконец, выход на идею "открытой рациональности" (В.С.Швырев), преодолевающей догматический, "закрытый"

характер и в определенных случаях деструктивный потенциал самой идеи рациональности как таковой.

Но даже если философ признает правомерность изменений представлений о рациональности и необходимость обращения к целостному человеку познающему, особенно при анализе гуманитарного и социального знания, то он часто бессилён включить в систему рассуждений описание конкретных свойств, отношений, поступков и событий. Это связано, как мне представляется, не только с убеждением, идущим от классических представлений о рациональности и научной объективности знания, гарантированность которых понимается как элиминация субъекта, его системы ценностей и предпочтений, но также с недостаточно развитым понятийным аппаратом традиционной теории познания, завышенным уровнем абстракций, необходимых для философского исследования живого знания и эмпирического субъекта, его системы ценностей, традиций и предрассудков. Как правило, отсутствует рефлексия феноменов довербального, допонятийного, до субъектно-объектного уровня - в целом «жизненного мира» (Э.Гуссерль).

Этот "дефицит" имеет парадоксальный характер, поскольку требуемый массив понятий не отсутствует как таковой, в целом в мировой философии он богат и разнообразен, но его применение, по сути, "запрещается" теми критериями рациональности, "научности" традиционной теории познания и эпистемологии, которые явно или неявно определяют, так сказать, респектабельность и даже легитимность применяемого тезауруса. Богатство приемов, средств, методов, а также представлений и понятий, видений и обоснований познания может стать достоянием эпистемологии или теории познания, если видеть иной аспект философии познания - как синтеза многообразных когнитивных практик, созданных и реализуемых в философии, науке и культуре прошлого и настоящего. Этот тезис рождает множество проблем и прежде всего проблему принципов такого синтеза, а также потребность переосмысления и переоценки многих когнитивных форм и феноменов, "преследуемых" за их своего рода маргинальность, несоответствие и "выпадение на обочину" того "прямого и светлого пути", который был идеалом для классической рациональности. Они были неприемлемы, поскольку близки к иррациональному, экзистенциальному - вообще эмпирическому в субъекте и его познании, а также поскольку возникали в познании и его теории, если субъект признавал и принимал как данность изменчивость действительного мира, текучесть реальной жизни, "скольжение смыслов" (У.Эко) - в общем, все то, что связано с временем, социокультурными условиями, от которых должна была отвлекаться классическая теория познания. К таким неприемлемым феноменам относились: доверие познающему человеку, принятие знания на веру, а не только следование девизу "подвергай все сомнению"; психологизм и историзм, порождающие релятивизм, а также признание базисных начал культуры - языка и времени как онтологических оснований философии познания и атрибутов человека познающего. Потребовалось "вернуться к истокам" - становлению субъекта в философии Декарта, чтобы, преодолевая плоские представления о его рационализме, понять этот процесс не как "изгнание" эмпирического субъекта, но как признание различных ипостасей эмпирического "Я", существования целостного человека познающего, несовершенства разума которого могут преодолеваются "правилами для ума", наконец, как восхождение от эмпирического к трансцендентальному субъекту в *cogito ergo sum*.

Наряду с классическими познавательными практиками - сенсуалистической локковской и "отражательной" марксистской, кантовским единством практического и теоретического разума, неокантианской "систематической", попперианским критическим рационализмом, а также аналитической философией - наиболее значимые сегодня, по моему убеждению, - это герменевтическая и феноменологическая когнитивные практики. Они включают такие феномены и "сферы", как очевидность, интенциональность, смысл-

лы, истолкования и интерпретации, темпоральность, течение и формы жизни, жизненный мир, повседневность и другие. Весьма значим также опыт гуманитарных и социальных наук, по существу не учитываемый традиционной теорией познания, - опыт философов, мыслящих в понятиях социологии знания, социальных отношений и структур, в материале филологии и истории культуры, рождающих в "обновленной проблематизации" новую парадигму гуманитарии и философии познания. Богатейший опыт в этом отношении представлен в трудах Г.Г.Шпета и М.М.Бахтина. Именно к их идеям в значительной мере обращен текст этой книги, принимающей в поисках истины "внутри коммуникации" идею существования "одной философии", по-разному выполненной и оригинально представленной в текстах разных философов, культур и времен. (М.К.Мамардашвили, А.М.Пятигорский).

Стремление восстановить в правах эмпирического субъекта, как абстракции целостного человека познающего, ставит прежде всего проблему доверия ему, которая не сводится к достоверности отражения, но предполагает в целом объективные возможности и многообразные способы получения достоверного знания, а также "презумпцию" устремленности субъекта познания к истине (Б.И.Пружинин) и "участное ответственное мышление" (М.М.Бахтин). Длительная история скептицизма лишь усиливает доверие субъекту, поскольку его ум "не дремлет", а скептический настрой к собственным результатам познания делает, по И.И.Лапшину, "прекрасную прививку интеллектуального яда" и "великой иронии" над самомнением и "тупым педантизмом догматиков".

Анализ аргументов, представленных сегодня эволюционной эпистемологией, скорее укрепляет веру в справедливость доверия познающему субъекту, чем разрушает ее, поскольку адаптация в ходе эволюции обеспечила наше мышление внутренней структурой, в той или иной степени соответствующей реальному миру. Как настаивал К.Лоренц, субъективное не должно сводиться к предубежденному, произвольно-тенденциозному, зависящему от случайных оценок; стремление к получению достоверного знания подкрепляется способностью субъекта учитывать, компенсировать или исключать влияние внутренних факторов на результаты познания. Удивительно, но человек столь уверен в своих возможностях познания, что может позволить себе, широко пользуясь воображением, далеко отойти от действительности и даже специально "исказить" ее, применяя различного рода фикции, с тем чтобы в конечном счете получить новый достоверный результат. Природа таких приемов известна, важно подчеркнуть, что господствовавшая долгое время фундаментальная метафора "познающий человек - это зеркало" существенно искажала реальное положение дел, заставляя ожидать от познающего копий, зеркально точных отражений действительности, тогда как на самом деле ожидание и, соответственно, оценки результатов должны быть другими, поскольку познание всегда идет в "режиме" выдвижения гипотез, что предполагает господство творческого, интуитивного и изобретательного начала, интерпретацию и проверку гипотез, активное смыслополагание, создание идеальных моделей и другие приемы не отражательного, но конститутивного и истолковывающего характера. Поэтому в реальном исследовательском процессе наука не элиминировала субъекта, но предоставляла ему максимальные возможности в творческом поиске, "разрешая" даже выходить в виртуальный мир в ходе мысленного эксперимента, моделирования, создания абстракций и идеализаций различного рода. Об "изгнании" субъекта речь шла, по существу, в наивно-реалистических и механистических представлениях, обуславливающих возможности и причины получения объективной истины исключением субъекта, поскольку познающий на самом деле вполне способен "впасть в заблуждение" и эта причина неадекватных результатов как бы "лежала на поверхности". Однако значимой должна быть признана не столько эта *второстепенная* возможность эмпирического субъекта, сколько все другие его способности, реализующие

активное взаимодействие с миром, а также смыслополагание и конструирование, создающие новое знание.

Когнитивный опыт герменевтики, стремившейся преодолеть абстракцию гносеологического субъекта и традиционное "раздвоение" на субъектно-объектные отношения, обращается к тому, что М.Шелер называл философствованием "из полноты переживания жизни". Можно выразить удовлетворение, что оценка Г.Риккертом "философии жизни" как иррациональной, не могущей быть систематической философией, а всего лишь выражающей некий "набор житейских поучений", "жизненную мудрость" обыденного сознания, сегодня не принимается все большим кругом философов. Все чаще признается правомерность стремления В.Дильтея придать понятию "жизнь" строгий философский смысл и видеть за этим не проповедь иррационализма, но, как отмечает Н.С.Плотников, необходимость преодоления "абстрактных схем традиционной философии, превращенных в субстанциальные сущности "теоретического субъекта" и "реального мира". Исходный пункт "в самой жизни" означал поэтому возвращение к "первичным структурам" (по Хайдеггеру) человеческого опыта жизни как базиса всех познавательных актов. Критика же позитивизма и метафизики заключала в себе вовсе не отказ от научности, а новое ее понимание, ориентированное не на идеал математического естествознания, а на практикуемые формы жизненной рациональности"¹.

Сегодня обращение к феномену жизни в ее культурологическом смысле - путь, приводящий к обогащению не только методологии гуманитарных наук, но в значительной мере и понятийного аппарата эпистемологии, философии познания в целом, а главное - расширение поля рациональности, осознание и развертывание ее экзистенциально-антропологического типа. Соответственно возникает возможность учесть опыт различных когнитивных практик, например: феноменологии - "жизненный мир" как форма первоначальных очевидностей и субъективной донаучной практики, интерсубъективного опыта; теории эволюции А.Бергсона, где "жизненный порыв" принимается как развертывание жизни и основа эволюции всех стадий и форм вплоть до общества; "метафизики созерцания жизни" Г.Зиммеля с его "поток жизни" и формами культуры "более - жизнь" и "более-чем-жизнь"; морфологии культуры Шпенглера, где жизнь предстает как историческое формотворчество народов и культур; "формы жизни", по Л.Витгенштейну. Разумеется, обобщение столь богатого когнитивного опыта предполагает методологическую корректность, предотвращающую вульгарную эклектику путем осознания контекста, в котором в каждом случае обретает свои ипостаси понятие "жизнь", обосновывается комплементарность подходов, их взаимодействие.

Эмпирический субъект с позиций гуманитарной практики - это субъект, активно интерпретирующий различного рода "тексты" - не только культуры и науки в особенности, но также различных форм жизни и жизненного мира, повседневности, допонятийных, довербальных феноменов. Не останавливаясь на специфике "текстов", подчеркну важную для меня мысль: субъект познания предстает в этом случае как задающий предметные смыслы, понимающий, интерпретирующий и расшифровывающий глубинные и поверхностные, буквальные смыслы. Эта деятельность мышления существенно дополняет отражательные и кумулятивные моменты познания, являясь не менее фундаментальной, чем они. Однако активность субъекта интерпретирующего существенно выше активности субъекта отражения, ведь в отличие от последнего он должен обладать значительным объемом специального знания, владеть приемами смыслополагания и смыслочитывания, должен обладать внутренним, личностным смысловым контекстом, быть включенным в коммуникации и постоянно находится в диалоге с Другим. Это и порождает проблему *формообразования* "Я", субъекта, т. е. его образования в социальном и культурно-историческом смыслах как условия получения "доступа к истине" (по Плато-

ну) и смыслам в интерпретирующей деятельности. Таким образом, между нахождением, "добыванием", конструированием истины и образованием-становлением субъекта интерпретирующего обнаруживается фундаментальная сущностная связь. Философия познания, учитывающая герменевтические смыслы образования-становления субъекта, в своем развитии с необходимостью выходит на философию образования, которое, по М.Шелеру, "есть категория бытия", "отчужденная форма, образ *совокупного* человеческого бытия", "универсум", сосредоточивающий себя в *одном* индивидуальном человеческом существе"².

Обращение к эмпирическому субъекту, включение его наряду с трансцендентальным субъектом в философию познания рождает множество собственно когнитивных проблем, связанных с принципом доверия, содержательными "процедурами" понимания и интерпретации, отсутствием строго логического следования, вероятностных неформальных процедур, оценок и предпочтений, требующих осмысления их когнитивной природы и функций, специального анализа этих форм рациональности. Человек познающий, реально существующий в целостности мышления, чувства и деятельности, не может ограничиться абстрактной рефлексией, застывшими формами "абсолютных сущностей", рассудочными нормами и правилами познавательных процедур. Даже в "строго научном" знании он, явно или неявно, опирается на многообразные эмпирические суждения, принятые *на веру*, вне доказательства, а сомнение, по Л.Витгенштейну, приходит после веры, что, как показывают исследования и размышления философов, часто выполняет конструктивную функцию, а само "пребывание в вере и верованиях" является следствием бытия человека в культуре и коммуникациях. Сегодня необходимо пересмотреть когнитивные оценки веры как субъективной уверенности и согласиться с тем, что не только сомнение, но и вера является источником знания, а "рациональность коренится в доверии" (М.Полани). Позитивная оценка веры возникает в том случае, если мы признаем законным право экзистенциальной и эмоциональной сферы участвовать в интеллектуальном выборе и других когнитивных процедурах, что поддерживается многими известными философами экзистенциально-антропологической традиции.

Долгое время в отечественной теории познания как бы не замечали тот факт, что познавательный процесс не исчерпывается отражательными процедурами и сам результат - знание как *образ* познаваемого - часто достигается другими по природе средствами или в тесном взаимодействии с ними. С позиций философии познания фундаментальными из них, наряду с отражением, предстают: *репрезентация* - как амбивалентный по природе феномен одновременного представления-отражения объекта и его замещения-конструирования (моделирования); *конвенция* - как обязательное событие коммуникативной по природе, интересубъективной деятельности познания; наконец, *интерпретация*, которая есть не только момент познания и истолкования смыслов, но способ бытия, которое существует понимая. Субъект познания прежде всего и главным образом - это субъект интерпретирующий, поскольку его существование и деятельность разворачиваются не просто в объективной действительности, но в мире созданных им образов, знаков и символических форм, присущих самой структуре человеческой жизни. Очевидно, что сущность интерпретации не исчерпывается операционально-методологической деятельностью с текстами, но выходит за ее пределы в сферу фундаментальных основ познания и бытия. Интерпретация, за которой всегда стоит субъект, задающий и считывающий смыслы, выдвигающий предметные гипотезы, объединяет в себе элементы бытийно-экзистенциального подхода, предполагающего как обладание внутренней свободой, так и укорененность в культуре и социуме, а также собственно когнитивные - гносеологические, методологические и герменевтические - аспекты.

Стремление позитивно исследовать "маргинальные" феномены для традиционной теории познания - жизнь, веру, доверие субъекту, признание фундаментальной значимости его интерпретирующей функции - приводит также к необходимости переосмыслить природу релятивизма, порождаемого прежде всего психологизмом и историзмом, дать им современные когнитивные оценки в контексте философии познания в целом. Эти явления в познании должны быть поняты как неотъемлемые от познавательной деятельности субъекта в контексте времени и изменений реального мира, что означает невозможность и неправомерность исключать их из познания, как того требуют, по существу, утопические идеалы и предписания классической рациональности. Проблематика релятивизма, если "встать к ней лицом", предстает в богатом многообразии: релятивизм как философская традиция; оценка релятивизма в немецком историцизме и неокантианстве; динамика идей Гуссерля - от психологизма к релятивизму, историзму и жизненному миру; релятивизм в социальном и гуманитарном познании, естественных науках и эпистемологии в целом; релятивизм и ценности, конвенции, интерпретации. Рассмотрение этих, как и других подобных проблем, будет способствовать выяснению конструктивных функций релятивности знания и дальнейшему развитию релятивизма как понятия и концепции эпистемологии, пониманию форм его присутствия в разных типах научного и вненаучного знания.

Очевидно, что проблемы философии познания тесно переплетаются с проблемами и опытом герменевтики, ее когнитивной практики, имеющей дело с языком, текстами, значениями и смыслами, означающими и означаемыми. Традиционная гносеология, по существу, "обходилась" без языка или предельно ограничивала его функции, не обращалась к смыслам и значениям, выявлению роли языковых феноменов в чувственном и абстрактно-логическом познании, что сегодня представляется невозможным. Именно практика герменевтики прежде всего подсказывает, в каких формах, понятиях и концептах, с помощью каких приемов богатейший опыт языка может быть включен в философию познания, освоен ею.

Для философии познания, рассматривающей "чистый гносеологизм" как частный случай абстрагируемого, в частности, от языка учения о познании, осуществляемый в герменевтике подход к языку как "опыту мира" весьма значим и конструктивен. Он позволяет размышлять о языке в познании, перейдя с уровня отдельных понятий и предложений на уровень целостного подхода, где язык предстает не только системой знаков и их значений, в "мыслеформирующей" и коммуникативной функциях, но и как культурно-историческая "универсальная среда", "горизонт онтологии" в целом, где человек познающий "преднаходит" себя и свою сущность. В то же время, включаясь в индивидуальный смысловой контекст, разные уровни и формы социально и коммуникативно обусловленного языка, как и "языковое мировидение" (В.Гумбольдт) в целом, обретают личностную форму.

Обращение к языку естественным образом вводит в познание эмпирического субъекта и самого носителя языка - целостного человека познающего, тем самым преодолеваются чрезмерные абстракции гносеологии, а также их безоговорочное гипостазирование, при котором реальный познавательный процесс, живое знание и познающий человек заменялись "фикциями". Анализ такой языковой структурной "единицы", как концепт - способ задания объекта в полноте его конкретности и целостности, - дает возможность увидеть, как происходило и происходит движение от непосредственного, целого к предельной абстракции, выраженной в понятии. Точно так же можно проследить и обратный путь от абстрактных понятий гносеологии к феномену, где сохраняется момент историзма, темпоральные характеристики, локальной в культуре определенности, - т.е. к концепту. Оба пути прослежены в книге на примере методического сомнения Декарта и

феноменологической редукции Гуссерля, при рассмотрении таких важных концептов, как субъект, опыт, жизнь. Это помогает понять особенность философских и гуманитарных текстов вообще, где господствуют часто не строго определяемые логические понятия, а именно концепты, выражающие скорее интуитивно, нежели логически, схватываемые смыслы. Выясняется также возможность (и правомерность!) пользоваться в философии познания не только абстрактно-гносеологическими и логическими понятиями, но и концептами как когнитивными сущностями, предстающими в виде "смыслообразов", а также сложных структурных образований из элементов различной, в том числе дологической, довербальной, природы. Тем самым преодолеваются абстрактные схемы и понятия традиционной гносеологии, а вместе с развитием рациональной модели целостного познания, с необходимостью включающей язык и его структурные формы, расширяется содержание самого представления о рациональности.

Философия познания, если она стремится быть "приложимой" к реальному, живому знанию и познавательной деятельности, не мыслима без современной проблематизации такой фундаментальной темы, как "познание времени и время в познании", и в этом случае диалог или синтез различных способов философствования на эту тему в полной мере необходим. В традиционной гносеологии, следующей образцам и критериям классического естествознания, рассмотрение феноменов познания и создание соответственных абстракций осуществлялись без учета времени, либо оно трактовалось только в физическом смысле и в соотносительности с пространством. Однако такие имена, как Кант, Бергсон, Гуссерль и Хайдеггер с необходимостью связываются с развитыми концепциями времени, значимость которых для философии познания, как мне представляется, в полной мере не учтена.

Необходимо вновь обратиться к идее Канта об априорности времени, имеющей фундаментальное значение для философии познания в целом, однако требуется обосновать, что априорность представлений о времени как наследование готовых форм и образцов в конечном счете укоренена в культуре, материальной и духовной деятельности человека. Следует иметь в виду, что Кант ставит проблему "субъективного", собственно человеческого времени, но не в смысле индивидуального переживания физического времени, а как времени "внутренних явлений нашей души", что предстает, по существу, бытийственной характеристикой нашей экзистенции. Очевидно, что адекватно оценивать кантовское понимание времени возможно, лишь учитывая, что он исследует не само объективно существующее физическое время, но способы его данности человеческому сознанию и представленности в нем, что безусловно значимо для философии познания.

Идеи Бергсона о времени как длительности, длени и пересмотр всех основных философских понятий, в том числе понятий субъекта и объекта, с позиций этой концепции также значимы, поскольку в конечном счете приводят к преодолению натуралистического понимания времени в сфере бытия сознания, а также к становлению исторического самосознания науки и стремлению описывать саму реальность как историческую. Вневременной форме - абстрактному "Я" противопоставляется "Я" как длящееся во времени, погруженное в длительность прошлого и настоящего. Существенное обогащение идей произошло в феноменологии, и именно Гуссерль выделил два уровня сознания времени - темпоральность содержаний, или данность временных объектов, и темпоральность актов сознания, вопрос о временности самого сознания, конституировании времени внутри него. Это существенно расширило проблематику познания времени и особого феномена - времени в познании.

В герменевтике время становится внутренней характеристикой жизни, особого рода категорией духовного мира субъекта, время *переживается* как непрерывающееся

движение от прошлого к настоящему и будущему. Это переживание, по Дильтею, непроницаемо для познания, само течение времени не схватывается мыслью, еще не познанное настоящее становится прошлым. За этим стоит невозможность применения традиционных методов естествознания, время непроницаемо для познания именно в этом смысле, поскольку осуществляется переход "из мира физических феноменов в царство духовной действительности", где необходимы иные формы постижения специфически человеческого времени. Такой подход к проблеме выводит на феномен исторического времени, познание которого существует в тесной связи с внутренними смыслами и памятью познающего человека.

Особая проблема, в решении которой нуждается философия познания, - понимание времени в горизонте "бытия и времени", связанное с "онтологическим поворотом" М.Хайдеггера. Мне показалось интересным рассмотреть его развитие этой проблематики, после "Пролегомен. К истории понятия времени" (1925) и "Бытия и времени" (1927), в контексте критико-аналитического подхода к идеям Канта ("Кант и проблема метафизики", 1929). И хотя сама эта интерпретация "Критики чистого разума", напомним, считается достаточно произвольной и даже с элементами "насилия", тем не менее "столкновение" идей великих философов выявляет новые интересные повороты и нюансы темы бытия, времени и познания. Собственно герменевтический подход предполагает не только онтологический опыт осмысления времени, но и проблему понимания значений и смыслов в связи с "временным отстоянием" и поиском ответа на вопросы: как интерпретировать текст - из времени автора или из времени истолкователя; оценивать отстояние отрицательно или видеть в нем продуктивную возможность понимания. В целом анализ, осуществленный в книге, приводит к выводу: введение параметра времени в теорию и философию человеческого познания должно опираться не только на физикалистское понимание времени в его единстве с пространством, но и на опыт постижения времени как хронотопа, в философии сознания и языка, логике и гуманитарном знании - в целом в культуре.

Очевидно, что каждая из представленных выше тем и проблем требует основательной критико-аналитической и синтетической работы и переосмысления базисных когнитивных идей в контексте целостной философии познания на переходе веков и начале нового тысячелетия. Это возможно лишь с помощью коллективных усилий, "чтоб не пропасть поодиночке", поэтому я благодарна не только тем великим, кто оставил нам блестящие идеи и открытия-догадки о природе человека познающего и самого познания, но и моим современникам - в первую очередь, отечественным гносеологам, эпистемологам и философам науки. Особая благодарность самым близким моим коллегам и товарищам - кафедре, где замыслы и идеи "прорастали" и проверялись на прочность.

Новое 2-е издание дополнено такими темами и проблемами, как основные формы диалога и взаимодействия когнитивных практик в науке и культуре (гл. I); Г.Г.Шпет и современная методология социально-гуманитарных наук (гл. II); проблема истины в контексте «ответственно мыслящего» субъекта по М.М.Бахтину (гл. II); глава XII - гуманитарное и религиозное знание как сферы экзистенциального выражения человека на основе рассмотрения систематической теологии П.Тиллиха - эпистемологические и методологические проблемы; а также П.А.Флоренского - между религиозно-антропологической и рационально-критической философией познания («Столп и утверждение истины»). Исключена часть главы II «Опыт рефлексии ценностных компонентов в гуманитарном знании», поскольку она включена в книгу «Эпистемология ценностей» (М., 2007).

Примечания

¹ *Плотников Н.С.* Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея. М., 2000. С.10; *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997. С. 46.

² *Шелер М.* Формы знания и образование // *Он же.* Избран. произведения. М., 1994. С.21.

Глава 1. ФИЛОСОФИЯ ПОЗНАНИЯ – XXI ВЕК. СИНТЕЗ КОГНИТИВНЫХ ПРАКТИК

...То, что обычно называют теоретическим разумом, есть не что иное, как воображение на службе свободы

Ф.Шеллинг

Оба мы совершенно уверены, что есть (не "существует", а "есть!") одна философия, по-разному выполненная в текстах разных стран, культур, времен и личностей. Просто одна и та же действующая в ней сила вспыхивала в мире как разные имена.

М.К.Мамардашвили, А.М.Пятигорский

Нейрат уподобил науку лодке, которую, если мы хотим перестроить ее, мы должны перестраивать доска за доской прямо на плаву. Философ и ученый находятся в одной и той же лодке. ...Наша лодка остается на плаву потому, что при каждой перестройке мы сохраняем груз в целостности - в этом наша забота.

У.Куайн

К концу XX в. стало очевидным, что гносеология или эпистемология в ее традиционном понимании по сути дела утрачивает свое фундаментальное положение в структуре философского знания, и сегодня стоит вопрос, должна ли она быть реформированной или пришла пора отбросить подобный подход к познанию как устаревшую парадигму и заменить ее некоторым спектром дисциплин и подходов как многообразных ипостасей познания. Понять, в каком направлении будет развиваться философия познания, можно, лишь осознав опыт XX века и наметившиеся тенденции в конце его. Философия познания, как и вся философия в целом на границе двух веков стоит перед проблемой отношения к традиции, представленной прежде всего Декартом и Кантом и отражающей классический тип рациональности. Должна ли она быть окончательно преодолена и отброшена, на чем настаивали Л.Витгенштейн, М.Хайдеггер, Ж.Деррида, или перейдет в следующий век, будучи во многом переосмысленной, переоцененной и существенно дополненной?

Традиционная теория познания как виртуальный феномен

Необходимость дальнейшей разработки проблем философии познания требует переосмысления традиционной теории познания, ее природы, статуса, понятийного аппарата и возможностей модификации. Осуществление этих процессов происходит в современном философском и научном контексте, с применением новых идей, представлений и понятий, предложением иных интерпретаций и толкований познавательной деятельности и знания. Мне представляется плодотворным для понимания природы гносеологии, имеющей вековые традиции, применить современные представления о бытии идеальных сущностей и виртуальной реальности. В определенном смысле это неожиданно для традиционной эпистемологической проблематики, но в то же время тесно связано с антропологическим и интерсубъективным видением познания, с давними дискуссиями о бытии и реальности идей. Как само познание, так и учения о нем насыщены необычными феноменами – виртуальными объектами, которые продуцируются не только электронными системами, что

чаще всего становятся предметом внимания, но также взаимодействием человека с другими людьми в коммуникации, в разных формах текстового и иных диалогов¹. Представляется, что определенного рода целостные, относительно самостоятельные структуры философского знания, существование и функционирование которых зафиксировано и проверено временем, могут рассматриваться как своего рода виртуальные объекты, реальность которых имеет особую природу. Это идеальные конструкторы, созданные философствующим разумом, принятые сообществом и затем обретшие самостоятельный легитимный статус нормативных и инструментальных сущностей, предписывающих направления и формы познавательной активности в различных формах деятельности.

Именно таким объектом предстает классическая общая теория познания, или гносеология, которая сформировалась в истории философии как некоторый абстрактно-понятийный и в этом смысле виртуальный конструктор, предписывающий видеть и интерпретировать деятельность людей в субъектно-объектном ракурсе, опираясь на метафоры ума, зеркала, окуляра, исходя из идей отражения и репрезентации. В течении веков в европейской культуре явно или неявно господствует субъектно-объектная гносеология (которую, как известно, связывают в первую очередь с именами Декарта, Локка, Канта), оказывающая определяющее влияние не только на различные философские, научные, вообще теоретические построения, но и на многообразные методики в сфере обучения и образования, на педагогику в целом. Именно оппозиция субъекта и объекта в ее разнообразных ипостасях олицетворяла рациональность, являлась базовой для систематической философии, основанием ее "научности". Все, что выходило за пределы этой оппозиции или относилось к сфере *до* субъектно-объектного различения, рассматривалось как иррациональное, выпадающее из предметного поля теории познания, вообще из рациональной философии.

Неполнота, нереальность, несоответствие этой теории как виртуального конструктора действительным событиям и процессам в познавательной деятельности человека, неприложимость ее принципов и категорий непосредственно к *живому* познанию и его истории замечены давно, что породило множество различных попыток отразить, объяснить природу гносеологии, наконец, усовершенствовать ее, либо просто отбросить и предложить новые способы понимания и видения познания, т.е. разработать иные по природе учения о познании. В первом случае к представлениям, понятиям и принципам, пришедшим из естественных наук, стремились добавить методологические принципы и категории наук о духе (культуре), как это пытались сделать Дильтей, представители экзистенциально-герменевтической традиции в целом. Во втором случае, как правило, разрабатывалась новая онтология познания и знания, на основе чего предлагались новые принципы и категории понимающей и объясняющей познание структуры. Наиболее радикальными для нашего века были Л.Витгенштейн, М.Хайдеггер, Дж.Дьюи, которые просто *отбросили* традиционную теорию познания, не считая разумным подвергать ее критике, поскольку она представляет собой "смешение социальных практик и постулированных психологических процессов", где "доминировали визуальные метафоры греков", а понятие истины как "точной репрезентации" реальности "является автоматическим и пустым комплиментом, отпускаемым тем верам, которые помогают нам делать то, что мы хотим"².

Каков статус и предметное поле традиционной "теории познания" как виртуального конструктора? Прежде всего отмечу, что она не возникла как *общая* и не была учением о познании в целом, в отличие от учения о специализированном научном познании. Как показывают исследования по истории науки и философии, прежде начало формироваться учение о принципах, методах, способах *научного* познания, которые затем были распространены на познание в целом. Так, Платон распространил пифагорейский теоретизм на оценку человеческой познавательной деятельности в целом и тем самым преобразовал его в общегносеологическую концепцию рационализма. В начале XVII в. Ф. Бэкон

разрабатывал гносеологию "эмпирической" науки, и Дж. Локк позже посчитал возможным распространить принципы бэконовского эмпиризма на человеческое познание в целом. Так была построена первая общегносеологическая концепция сенсуалистического типа³. При этом за пределами общей теории познания осталась огромная область иррационального, вненаучного, "ионаучного" (по выражению С. С. Аверинцева) знания, т.е. всего того, что должно быть предметом внимания гносеологии, но выпадало из ее поля зрения, поскольку не соответствовало критериям объективности естественнонаучного знания, на которых базировалась теория познания. Так встали две проблемы: является ли эта теоретическая конструкция *общей теорией познания* и какова *предметная область* этой теории, к какому знанию и познанию она относится и применима ли к реальной познавательной деятельности и знанию.

Теория познания, по крайней мере в отечественной философии, не самая популярная сегодня область философии⁴. Это объясняется прежде всего ее консервативностью, господством натурализма, а главное - своего рода бесплодностью и беспомощностью перед проблемами XX века. Все попытки ее обновления часто выглядят как потеря легитимности, рациональности, "научности" и иных опор ее амбиций. Невыясненность ее отношений с антропологией, герменевтикой, персонализмом, а также гуманитарным, обыденным и вненаучным знанием, господство идеалов естественнонаучного познания - все это подвергает сомнению когнитивные и объяснительные потенции традиционной теории познания, в целом ее соотносительность с реальностью познавательного процесса.

Чувство неудовлетворенности возникает уже от употребления самого термина "теория познания". Все чаще его заменяют термином "эпистемология", особенно после критики К.Поппера и отождествления им традиционной теории познания Локка, Беркли, Юма, Канта с "философией веры", в противоположность которой легитимной является лишь эпистемология как теория *научного* познания. За прошедшие века само сочетание слов в термине "теория познания" приобрело силу предрассудка, и, как правило, никто уже не задумывается над тем, правомерно ли говорить в этом случае о *теории* и, если да, то в каком смысле. В эпистемологии теория – это развитая форма организации научного знания, в идеальном случае предполагающая дедуктивный метод построения и выведения знания - логических следствий, получаемых с необходимостью из системы аксиом или достоверных посылок. Строгая дедуктивная структура теории отвечает требованиям непротиворечивости и полноты при выполнении главных функций – объяснения и предсказания. Однако такого рода "теории" - в точном и полном смысле этого термина - имеют место в естественных, математических науках, тогда как гуманитарное знание оперирует понятием "теория" в широком смысле, как некоторой концепцией, совокупностью взглядов мыслителя, некоторой системой высказываний, не связанных жесткой дедуктивной последовательностью, строгим обоснованием и доказательностью. По-видимому, возникнет большое затруднение, если мы в каждом случае будем иметь в виду теорию в строгом смысле, которую характеризуют целостность, логическая связность и непротиворечивость, выводимость содержания из исходного базиса - понятий и утверждений - по логико-методологическим правилам и принципам. Скорее, речь идет о теории в широком смысле, как о комплексе взглядов, представлений, идей, направленных на объяснение, интерпретацию знания и познавательной деятельности.

Хайдеггер в "Науке и осмыслении", чтобы добраться до подлинного, глубинного смысла слова "теория", осуществляет этимологически-герменевтические разыскания, стремясь оживить "умолкнувшие смыслы" или по крайней мере напомнить о них. Выясняется, что "теория" в раннем, от греков, но ничуть не устаревшем смысле есть "оберегающее внимание к истине", "вглядывание в лики", созерцание. Но современная теория предстает уже как *рассмотрение* действительности, и, хотя в *теоретичности* делается ставка на чистоту постижения действительности, "тем не менее современная наука как теория в

смысле рассмотрения есть до жути решительная *обработка* действительности", и эта обработка состоит прежде всего в том, что "действительное фиксируется в своем присутствии *по способу предметного противостояния* (курсив мой - Л.М.). Наука соответствует предметной противопоставленности всего присутствующего потому, что она со своей стороны в качестве теории собственно и доводит действительное до предметного противостояния. ...Действительность заранее представляется как предметное множество, готовое для исследующего устанавливания" ⁵.

Эти идеи Хайдеггера представляются мне весьма значимыми не только для понимания природы научной теории, но и для "восстановления" исходного смысла *теории* познания. Учение о познании было наделено статусом теории в точном соответствии с господствующими идеалами классического естествознания. Она как *научная* теория должна проявлять, по Хайдеггеру, "оберегающее внимание к истине" и, что особенно существенно, в своем *рассмотрении* познания действительности должна осуществлять ту самую *обработку*, в результате которой все познание и стоящий за ним мир оказываются в позиции "предметного противостояния". И для теории познания, в точном соответствии с идущим от Декарта разведением *res cogitans* и *res extensa*, фундаментальным становится предметная противопоставленность всего присутствующего.

Это привело к определяющим последствиям, главное из которых - возникновение оппозиции "субъект - объект" и, соответственно, интерпретация всей познавательной ситуации с точки зрения субъектно-объектного противостояния. При этом и сам субъект с его ощущениями, восприятиями и всеми другими свойствами и отношениям также был явлен гносеологу в предметной противопоставленности, что рассматривалось как условие истинности, достоверности и научности.

Другое важное следствие, которое Хайдеггер усмотрел для новоевропейского понятия теории вообще - это возможность проследивать и обзирать действительность и ее познание в *причинно-следственных связях*. Такая возможность возникает именно потому, что предметная противопоставленность позволяет представлять действительность как результат того или иного действия, т.е. в виде обозримых следствий подведенных под него причин. Соответственно теория познания в своих изначальных предпосылках и принципах строилась в полной мере по образу и подобию естественнонаучной теории, при этом совершенно не учитывалась особенность такого "предмета", как *человеческое* познание, "подпочвенный слой" которого, по выражению В.Дильтея, составляет "душевная связь". Так, в "Описательной психологии" он настойчиво отделяет теорию познания от естественных наук и делает это прежде всего потому, что "духовные факты, составляющие материал теории познания, не могут быть связаны между собой иначе, как на фоне какого-нибудь представления душевной связи. ...Гносеолог располагает этой связью в своем собственном живом сознании и переносит ее оттуда в свою теорию" ⁶.

Можно не принимать способ рассуждения и аргументации Дильтея, но нельзя не согласиться с осуществленным им различием предмета естественных наук и особого "предмета" наук о культуре (духе) - сферы "духовной связи", сознания, а затем и "внутреннего опыта" как первичного в действительности жизнеосуществления познающего человека. Однако заметим, что сам термин "теория", несмотря на то что он нагружен естественнонаучными коннотациями, им не снимается - и прежде всего потому, что обеспечивает легитимность и престиж рациональности. Дильтей скорее стремится придать понятию "теория познания" более широкое значение, учитывающее опыт наук о духе, а также приходу историзма и методологию исторического знания ⁷.

Специально необходимо отметить, что как для Дильтея, так и для многих других гуманитариев "теория познания" не просто термин или служебное слово взамен учения, концепции или философии, но скорее символ научности, точный маркер "мира теоретизма", где субъект, объект, истина - предельно абстрактные понятия - служат для обозначения

ния предметной представленности действительного мира в науках о духе (культуре) и предполагают признание роли причинно-следственных связей в этой сфере по аналогии с естествознанием. "Теория" заявляет о претензии на объективную истинность, рациональность, легитимность того, что именуется "теорией познания", причем в соответствии с тем, как эти параметры трактуются в классической науке о природе. Опыт наук о духе, а также феноменологии, герменевтики, экзистенциализма, философии жизни, как не отвечающий этим параметрам, остается за пределами содержания традиционной теории познания.

Еще задолго до размышлений о теории, опубликованных Хайдеггером, М.Бахтин в 20-х годах XX века, рассматривая эту проблему в рукописи, сегодня условно названной "К философии поступка", показал, что теоретический мир вообще, гносеологии в частности, отличается рядом особенностей, которые определяют его как некий самостоятельный идеальный конструкт (который в современной терминологии и может быть обозначен как виртуальный объект). Он имеет имманентные законы развития, функционирования и структуры, оказывается "абсолютно не сообщающимся и не проницаемым" для мира жизни. Преодоление "теоретизма" как некоторой созданной разумом достаточно агрессивной фикции (виртуального объекта) возможно лишь на пути обращения к реальной жизни целостного познающего человека, его "участного ответственного мышления" (подробно см. в главе 2).

Размышляя о теории познания и теоретизме, можно указать еще на один аспект проблемы, связанный со статусом и природой теории познания. Она по существу имела дело только со специализированным научным знанием в его теоретической и эмпирической (тоже научной) форме. Однако, как показали, в частности, представители социологии знания, неправомерно преувеличивать значимость теоретического познания, роль идей, картины мира в обществе, где лишь немногие заняты теоретизированием, производством идей, но практически все причастны к какому-либо *знанию* в разных его формах, в том числе к повседневному. Именно с последним непосредственно связана социология знания, имеющая дело с социальным конструированием реальности⁸, что никак не находит объяснения в традиционной теории познания, предстающей в этом случае в очередной раз как виртуальный феномен.

Существует опыт и других философов, обращавшихся к проблеме теории познания как *теории*. Непосредственно, "в лоб" считал необходимым рассмотреть эту проблему М.К.Мамардашвили, что стало предпосылкой и введением в оставленный им набросок *естественно-исторической гносеологии*. Он интерпретирует положения Э.Гуссерля, соглашаясь или не соглашаясь с ним, развивая дальше его идеи о том, что теория познания, имеющая дело с определенной теоретической работой, вместе с тем не является и не должна быть теорией в том смысле, как она понимается в естественной или социологической науке, поскольку не имеет в виду какой-либо реальный процесс, единичные и случайные события, происходящие в пространстве и во времени и объясняемые путем подведения под общий закон. Мамардашвили полагает, что "просто здесь предмет не тот, о котором вообще бывают теории", и поэтому необходимо исследовать *действительное* предметное поле теории познания, или ее объект. Гносеологический или методологический анализ имеет дело с научными понятиями, эксплицируемыми в рамках самого же способа построения этих понятий, с посылками и допущениями, на которых базируются теории разных уровней, со связями и иерархией этих уровней - со всем тем, чем неявно, часто не осознанно оперирует ученый и что скрыто в предметных терминах данной науки. Экспликация этих неявных компонентов требует специальной дополнительной работы и применения особых методов, что и осуществляет философ (гносеолог, методолог), одной из решающих функций которого является также *оценивание* того, что и как осуществил ученый в своей теоретической деятельности. Но в таком случае выявляется важная осо-

бенность: традиционная "теория познания есть нормативная или "законодательная" теория познания. Она эксплицирует связи и смыслы, регулирующие выражения познавательных формаций, и эксплицирует их с точки зрения того, какими эти последние *должны быть*. Тем самым, она ставит себе задачу предписывать некоторые нормы самому познавательному процессу, пояснив и обобщив идеальный смысл его объективности и тех связей, в каких эта объективность фактически достигается и всяким сознанием понимается"⁹.

Итак, перед нами теория познания, понимаемая как некоторое множество "идеал-конструктивных образований" или специфический, виртуально существующий феномен, созданный абстрактным мышлением, философствующим разумом и обладающий особыми признаками¹⁰. В этом качестве теория познания имеет дело только с идеальными сущностями внутри самого знания, образующие ее абстракции не фиксируют "физические" реальности, но только те, что философ видит "изнутри понятия, находясь внутри его мысленной сущности"; наконец, она "присваивает" себе право предписывать нормы самому познавательному процессу.

Традиционная (или, по Мамардашвили, "унаследованная") теория познания не имеет своим объектом реальный естественно-исторический процесс познавательной деятельности человека; ее классификации, понятия, основные разбиения, сам ее способ мышления не годятся для воспроизведения реального развития и истории человеческого познания. В этом, в частности, Мамардашвили видит причину возникновения противоречий между имманентной (интерналистской) и экстерналистской историей науки, а также дилеммы эволюционизма, кумуляции и других как бы несовместимых (в рамках данной теории познания) процессов. Мы "не имеем никаких понятий, которые бы позволяли нам фиксировать именно реальность познавательных содержаний, отличную от самих этих содержаний, которые мы, чисто менталистским образом понимая, понимаем находясь внутри них..."¹¹. И он ставит задачу изменения самого "описательного аппарата" теории познания, принципиально нового расчленения и создания иного набора "номенклатурных единиц", поскольку мы не обладаем необходимыми средствами для описания акта познания как реального события, естественной жизни или истории науки. Необходим другой взгляд на познание, "действительная теория познания все же возможна. Но лишь при условии, что она описывает и формулирует не нормы, в которых должен выполняться познавательный акт... а является органической в том смысле, что выявляет и затем описывает образования, имеющие собственную, естественную жизнь, продуктом которой являются наши мнения, и наблюдение которой позволяет формулировать законы как необходимые отношения, вытекающие из природы вещей, а не правила, имеющие вселенский или универсальный характер"¹².

При таком подходе намечается другое предметное поле "действительной теории познания" - глубинные предметно-деятельностные механизмы, которые не являются контролируемыми волей и сознанием "идеал-конструктивными образованиями", но предстают естественными объектами, живущими своей органической жизнью. Познание в этом случае уже не поверхностно логический процесс, в котором не фигурирует реальность самих познавательных актов, но иной по природе, естественно-исторический процесс, предметные образования которого, различные зависимости и события допонятийны, довербальны, носят допредикативный характер, по существу неконтролируемы и в целом не подпадают под нормы и правила "унаследованной" теории познания. Требуется преодоление чистой ментальности, признание того, что "мы понимаем телом (до всяких ментальных, сознанием и волей контролируемых состояний видения мы уже работаем и действуем нашим экспериментально-культурным телом, наводящим многое в нашем видении)". "Нет единого, себе тождественного и универсального чистого понимания, чистого духа, вольно парящего независимо от пространства и времени (а без понимания есть не знания, а вещи)"¹³. Здесь необходимы иные, не только гносеологические или логические приемы,

ограничивающие доступ к реалиям предметно-деятельностных механизмов познания как естественно-исторического процесса, но требуется такая теория познания, которая годилась бы и для анализа *истории* познания.

Понимая, что "номенклатура описания" должна быть другой, Мамардашвили убежден, что в естественно-историческую теорию познания "необходимо введение феноменологической абстракции, которая позволила бы нам рассмотреть не эмпирию понятий, эксплицируемую в содержании понятий, а сами понятия как предмет эмпирии для какой-то возможной теории"¹⁴. Необходимо "*найти* чувственный опыт, независимый и внелогический", вместо обращения к продуктам интерпретации данных на уровне их рефлексии, когда можно наблюдать только "допускаемое теорией", обратиться к "непосредственному видению, чтению законов в явлениях", что перекликается, как мне представляется, с идеями Гуссерля¹⁵.

В "Стреле познания" Мамардашвили оставил нам набросок такой совершенно оригинальной "естественно-исторической" теории познания, реализующей самобытный феноменологический подход и понятийный аппарат, что создает немалые трудности для понимания, особенно если по-прежнему пребываешь в плену традиционной гносеологии. Однако осуществленное им рассмотрение последней как "ненастоящей", как специфического идеал-конструкта (своего рода фикции или виртуального объекта), обоснование необходимости выйти к действительной, "органической" теории познания, преодолевающей неполноту (мир не обязан держаться в рамках нашего ума) и одновременно экспансию чисто ментального видения познания, позволяющие понять необходимость новых интерпретаций всей познавательной деятельности человека. Среди намеченных им возможных путей – эволюционно-исторический, позволяющий показать, "что мы познаем мир не природой данными нам органами, а органами, возникшими, ставшими в пространстве самого познания и в этом смысле расширяющими возможности человеческого существа и делающими познание относительно независимыми от случайности того, что человек наделен природой именно данным чувствующим аппаратом и способностями интеллекта"¹⁶.

Именно этот подход, как известно, реализуется сегодня эволюционной теорией познания, или эволюционной эпистемологией, открывшей многие новые сферы и особенности предметно-деятельностных механизмов в познании. Обширные исследования в первую очередь зарубежных эволюционных эпистемологов К.Лоренца, Д.Кэмпбелла, Г.Фоллмера и других, а также отечественных ученых в этой области показывают, что человек принадлежит природному миру и должен рассматриваться наряду с другими его составляющими. Само приспособление к этому миру и вся жизнь человека предстают как процесс познания, а из этого следует, что модели эволюции и самоорганизации сложных систем необходимо применять и к познавательной деятельности человека.

Эти существенные факторы учитываются также во втором направлении эволюционной эпистемологии, представленном прежде всего именами К.Поппера, С.Тулмина, Э.Эзера, где эволюционные модели используются для исследования роста научного знания с учетом влияния социума и фактора культуры. В этом случае мир объективного знания, по Попперу "третий мир", - это также виртуальный мир, "населенный" такими феноменами, как идеи, теории, гипотезы, научные программы и парадигмы. Это по существу "генетическая" теория познания, где сама эволюция представлена как познавательный процесс, под познанием понимается любой процесс решения проблем методом проб и ошибок, а органическая адаптация интерпретируется как приращение знания. Тем самым познавательный процесс перестает быть чем-то только специально организуемым и рассматривается как реализующийся во всех видах человеческой деятельности.

В отечественной философии, кроме Мамардашвили и эволюционных эпистемологов¹⁷, стремящихся преодолеть традиционную предельно абстрактную, искусственно-теоретическую и в этом смысле виртуальную концепцию познания, "неклассическую тео-

рию познания" разрабатывает в последнее время И.Т.Касавин. Он стремится построить новую онтологию познания без категорий субъекта и объекта, отражения и мозговой деятельности, путем выхода за пределы "менталистского понятия знания как продукта особой познавательной деятельности", путем признания того, что субъектно-объектное деление – лишь частная форма или рефлексия познавательной установки, а само знание – это "эпифеномен непознавательных процессов", который воспроизводится повсеместно и ежемгновенно¹⁸. Знание рассматривается как атрибут человеческого бытия, культурно-исторический феномен, определяемый факторами времени и пространства, различными формами практик и теоретической деятельности. Включаются все формы вне- и донаучного знания (в частности, магия рассматривается как предельный опыт, где также осуществляется решение практически-познавательных задач), выявляется типология социокультурных контекстов познания, исследуется "совокупный познавательный процесс". Тем самым предметное поле неклассической теории познания предельно расширяется, она становится социально-исторически и гуманитарно ориентированным синтетическим знанием, преодолевающим "голый теоретизм", ограниченную автономность с ее внутренними законами, не имеющими отношения к реальной познавательной деятельности и, соответственно, преодолевается виртуальное существование того, что именовалось "теорией познания". Разумеется, Касавин не достиг исчерпывающего решения проблемы, что он и сам сознает, но, преодолев чисто внешнее соотнесение когнитивного и социокультурного, он предложил одну из возможных концепций познания, тесно связанную с реальным процессом, условиями и стимулами этого важнейшего вида человеческой деятельности.

Итак, очевидно, что вполне реально сегодня осознается недостаточность и своего рода "внезаходимость" (пользуюсь термином Бахтина) традиционной теории познания по отношению к реальной познавательной деятельности человека, формам и особенностям получаемого им знания, самим видам этой деятельности. Соответственно, идет поиск реального предметного поля и объекта философского учения о познании, его онтологии, с одной стороны, и с другой – понятийного аппарата, путей и принципов синтеза различных когнитивных практик и типов опыта для создания не искусственного виртуального "теоретизма", но современной концепции реального познания, укорененной во всех видах деятельности человека, где присутствует возникновение знания.

Виртуальность субъектно-объектных отношений и субъекта познания. Века ушли, особенно после Декарта, на разработку абстрактной категории субъекта и представление познания как субъектно-объектных отношений. В философии Нового времени заменивший реального целостного человека познающего частичный гносеологический субъект рассматривался как единственная возможность рационально, теоретически представить процесс познания, а исключение целостного субъекта из результатов познания объявлялось непеременимым условием для получения объективно истинного знания. Как подчеркивал Дильтей, "в жилах познающего субъекта, какого конструируют Локк, Юм и Кант, течет не настоящая кровь, а разжиженный сок разума в виде чисто мыслительной деятельности"¹⁹. Именно он искал пути обращения в теории познания к "человеку как целому", "воляще-чувствующе-представляющему существу" в многообразии его сил и способностей. В самой науке, как правило, не осознается, что познающий, существуя "за кадром", наделяется абсолютными свойствами, предстает в воображении исследователя как наблюдающее сознание вообще, не ошибающееся, не заблуждающееся, мыслящее всегда правильно, т.е. субъект научного познания, как он имплицитно бытует в "строго научном" (т.е. естественно-математическом) знании и познании, – это внеэмпирический (непсихологический), трансцендентальный, иными словами, виртуальный, идеально мыслящий и действующий когнитивный феномен. Поэтому его присутствие, а следовательно, и какое-либо влияние, можно вывести за скобки, просто не учитывать, по крайней мере в естественно-научном познании.

По существу и сегодня многими учеными не осознается, что любое научное исследование находится под прессом этого анонимного виртуального субъекта в той мере, в какой исследование осуществляется в рамках конкретной парадигмы, направления, школы, с применением определенного понятийного аппарата, системы неявно или явно принятых конвенций, способов репрезентации, моделирования, а также принципов интерпретации, понимания и объяснения. Парадоксально, но существование этого виртуального субъекта как наблюдающего сознания вообще тесно связано с позицией наивного реализма ряда исследователей. Наивный реализм, опирающийся на представление о познании как отражении и копировании, все еще присутствует как одна из мировоззренческих предпосылок научных исследований, что также говорит о влиянии обыденного сознания, коренной интуиции и здравого смысла на представления рядового исследователя. Так, исследования американских социальных психологов, в частности, Л.Росса и Э.Уорда, показали, что наивный реализм должен быть принят во внимание при изучении социальных конфликтов и отсутствия понимания в повседневной жизни, например, когда имеются несовпадения интерпретаций у различных субъектов. Мне представляется, что их выводы могут быть учтены и при анализе такого вида социальной деятельности, как научное исследование, и, соответственно, осуществляющихся в ней процедур интерпретации. В этом случае проявляется влияние следующих принципов наивного реализма: человек видит мир таким, каков он есть, т.е. "естественным образом"; другие, как и я, имеют такой же субъективный опыт, и это "нормативно"; отличия от моего мнения мнений других субъектов основано на чем-то ином, постороннем (идеология, ценности), не связанном с "естественной" непосредственной регистрацией объективной реальности²⁰.

Эти принципы, эксплицитно сформулированные американскими исследователями, говорят о неявном присутствии в структуре исследования сформировавшегося в обыденном сознании также виртуального субъекта, якобы познающего все "естественным образом" и не допускающего никаких заблуждений и ошибок. В качестве этого виртуального субъекта, по существу, выступает "максимально разумное" "Я" самого исследователя, познающего "естественным образом", когда в соответствии с идеалами рационализма эпохи Просвещения, познание осуществляет Ум, "очищенный" от идолов (по Ф.Бэкону) и прочих помех с помощью "метода сомнения" (по Декарту). Наивный реализм в форме виртуального "наивного субъекта" по-прежнему присутствует не только в отечественном естествознании, но и в гуманитарных науках, где влияние теории отражения и идей традиционного рационализма все еще достаточно велико, что проявляется, в частности, в категорическом отрицании факта социального конструирования реальности, например, историками или социологами, воспитанными на идеях теории познания как отражения.

Обращение к социологии знания, где, по существу, собственно эпистемологическо-методологические проблемы исключаются, позволяет как бы с позиции "внеаходимости" увидеть особые (не гносеологические) фундаментальные процессы, происходящие и в самой познавательной деятельности социума, и в сфере создания и функционирования традиционной теории познания как специфического виртуального феномена. Мне представляется, что для понимания этих процессов необходимо признать особую значимость такого явления, как *реификация*, возможная как на дотеоретическом, так и на теоретическом уровнях. По П.Бергеру и Т.Лукману, реификация – это восприятие произведенных человеком феноменов в качестве *вещей*, т.е. объективированных сущностей, принадлежащих как бы "природному миру" с его законами, независящими от человека. Созданный человеком и затем объективированный им же духовный, социальный мир перестает восприниматься как "человеческое предприятие", наделяется "чуждой фактичностью" и объективно-предписывающими функциями. Как модальность сознания, "модальность объективации человеком человеческого мира" реификация универсальна, она присутствует как в теоретическом, так и в обыденном сознании, не сводится к мыслительным конструкциям,

реифицированы могут быть также роли, отношения, структуры повседневного сознания и деятельности. При этом главный способ реификации любых социальных сущностей и "институтов" – это "наделение их онтологическим статусом, независимым от человеческой деятельности и сигнификации"²¹. И хотя в этой процедуре можно усмотреть большое практическое значение, поскольку человек как бы адаптирует идеальные сущности к своему материальному, вещественному миру, вместе с тем необходимо осознание ее постоянного присутствия и корректировки самой склонности к реификации, в первую очередь теоретического мышления.

Я полагаю, что реификация – это один из способов создания виртуальных объектов особого типа, которые объективируются с помощью их "овеществления" и понимаются по аналогии с предметами "внечеловеческого" мира в различных видах дискурса. Теоретические системы различных видов сложности также могут рассматриваться как реификации – и это утверждение в полной мере справедливо по отношению к традиционной теории познания, которая с ее идеями и метафорой отражения, а также субъектно-объектными отношениями давно онтологизирована в европейской философии и культуре. В подавляющем большинстве случаев европейский человек на теоретическом, а особенно обыденном уровне мышления представляет познание в парадигме отражения и субъектно-объектной оппозиции, со значительными элементами наивного реализма. Вот почему представляется значимым рассмотреть само становление идеи субъектно-объектной оппозиции и роль реификации в ее "виртуализации" и внедрении в европейскую культуру.

Известно, что первоначальное теоретическое, но по сути неявное введение субъектно-объектных отношений было осуществлено Декартом. Именно благодаря Декарту и со времен Декарта подлинным субъектом в метафизике становится человек, его "Я", однако субъектно-объектные отношения не являются "абсолютом", они возникли как некоторый виртуальный феномен, в результате определенной реификации ситуации *поставления-перед-собой, пре-до-ставления* (Хайдеггер) и принадлежат только определенному историческому времени, в котором человек соотносится с "картиной мира" (подробно см. в главе 3).

Хайдеггер в "Бытии и времени" исследует еще один аспект картезианской постановки проблемы субъекта-объекта, которую он считал необходимым пересмотреть. В *cogito ergo sum* Декарт, делая акцент на *cogito*, *ego*, оставлял без внимания *sum* как не выражающее сущность человека, поэтому сущностью становится познание, а на место бытия становится субъектно-объектное отношение. Таким образом, не только объект, но и субъект, по мнению Хайдеггера, *овеществляются*, тем самым они уравниваются в своем статусе. "Всякая идея "субъекта" *онтологически* влечет за собой – если не очищена предшествующим определением онтологического основания – введение еще и *subiectum*... с каким бы воодушевлением при этом ни восставали против "душевной субстанции" или "овеществления сознания". Вещность сама нуждается прежде в выявлении своего онтологического происхождения, чтобы можно было спросить, что же надо все-таки *позитивно* понимать под неовеществленным *бытием* субъекта, души, сознания, духа, личности"²².

Итак, при введении оппозиции "субъект-объект" одновременно возникает возможность реификации, а ее объектом становится сам субъект познания. Следует отметить, что в истории философии известны различные по природе формы и "степени" такого овеществления субъекта в системе субъектно-объектных отношений, от которых следует отличать ситуацию, когда эти отношения понимаются напрямую как взаимодействие двух *материальных* систем. Это не социальная "искусств²³венная" реификация, но натуралистическое понимание субъекта и объекта, имеющее место в реалистических или материалистических концепциях, основанных на данных естествознания, как в случаях причинной концепции познания или генетической эпистемологии (операциональной концепции интеллекта) Ж.Пиаже.

В целом можно отметить, что субъектно-объектное и "картинное" видение мира имеет, по существу, виртуальную природу и онтологизируется, реифицируется не только потому, что укоренено в представлениях естествознания, но и в силу того, что получило в культуре статус социально предписанных типизаций, проецирования собственно человеческих значений на реальность осуществляемого в процессе конструирования мира. Сегодня должно быть осознано, что введение субъектно-объектного виртуального мира в философию и научное познание явилось высоко продуктивным приемом абстракции, рационалистического идеального представления познавательной деятельности и самого знания. Несомненна фундаментальная значимость этого открытия (изобретения?) Декарта и его последователей для европейской культуры в целом. Вместе с тем очевидна неполнота субъектно-объектных отношений и также ясно, что создание этих предельных абстракций несет на себе отпечаток идеалов, критериев, представлений классического естествознания. Необходимо принимать во внимание и не менее фундаментальное *субъектно-субъектное* отношение в познании, деятельности вообще, в котором воплощается идея целостности человека, происходит преодоление того *частичного* гносеологического субъекта, который представлен в субъектно-объектном отношении.

В современной философии субъектно-субъектные отношения исследуются путем рассмотрения диалога, отношений "Я - Ты", "Я и Другой", феномена интерсубъективности, понятия коммуникативной рациональности, вопросно-ответного дискурса, которые в свою очередь предстают как различные случаи виртуальной реальности. Она продуцируется актуальным взаимодействием человека с другими людьми, возникновением особой сферы "между" (М.Бубер), которая заново конструируется или исчезает по мере человеческих встреч и предстает носителем человеческой событийности. Как показал Д.И.Дубровский, ведущий отечественный специалист в философском исследовании проблемы сознания, исследование особенностей познания субъективной реальности – «исходной формы всякого знания» и проблемы «другого сознания» имеют «первостепенное значение для осмысления актуальных вопросов современной эпистемологии».

Исследуя проблему виртуальной реальности диалога, М.Ю.Опенков пришел к выводу, что "надвигается новый этап в развитии научного детерминизма – этап исследования интегрального качества, возникающего в процессах взаимодействия элементов целого. В данном контексте идеальное выступает в пространстве *между* объектом и субъектом, его невозможно экспериментально обнаружить ни на стороне объекта, ни на стороне субъекта, взятых изолированно друг от друга. Человеческая сущность обретается в диалоге Я и Ты и поэтому Я неизменно оказывается виртуальным"²⁴.

Проблема виртуальности "Я" обстоятельно обсуждалась, как известно, в работах постструктуралистов, в частности, Ж.Деррида, который опирается на откровенный отказ структуралиста Леви-Стросса апеллировать к какому-либо *центру, субъекту, началу*, привилегированному *началу* в случае рассмотрения мифа, который предстает как ацентрическая структура, не имеющая абсолютного субъекта или центра. Но в таком случае, чтобы не совершать насилия и не "центрировать язык, описывающий ацентрическую структуру", придется отказаться от восхождения к центру, истоку, началу, субъекту, т.е. от абсолютного требования для философского и научного дискурса. При исследовании мифа невозможно "придерживаться картезианского принципа" рассматривать все по частям, а единство мифа не отражает какого-либо состояния мифа, оно есть лишь "воображаемый феномен, порождаемый задачами интерпретации". Излагая эти соображения Леви-Стросса, Деррида согласен с тем, что необходимо изучать не только "отраженные, но и преломленные лучи", у которых есть лишь "виртуальный источник", а книга о мифах, в основе которых лежат "вторичные коды", сама предстает как своего рода миф – миф о мифологии. Но если в мифологическом дискурсе нет устойчивого центра, а "отсутствие центра равносильно отсутствию субъекта и отсутствию автора", то это означает, что Леви-

Стресс положил в основу исследования мифа музыкальную модель, именно "музыка и мифология ставят человека лицом к лицу с виртуальными объектами... У мифов не бывает автора"²⁵.

Столь обильное цитирование и внимательное "прислушивание" к идеям Леви-Стросса потребовалось Деррида, как я понимаю, для того, чтобы сделать весьма принципиальный вывод: "сама потребность (философская, эпистемологическая) в *центре* (т.е. субъекте, курсив мой – Л.А.) носит мифопоэтический характер – характер исторической иллюзии"²⁶. Это очень сильный вывод, за ним стоит признание виртуального, "игрового" характера субъекта, вводимого в силу требований исходной концепции (картезианства), потребности в "строго научном", эпистемическом дискурсе, требований языка, необходимости определенной интерпретации. Он признает, что сегодня существуют "два способа истолковывать истолкование, структуру, знак и игру": способ, признающий *начало, центр* (субъект) и способ, "отвративший свой взор от начала" и субъекта. Эти способы делят между собой область гуманитарных наук и еще не настало время выбора между ними. Тем самым Деррида признал, что субъектный и бессубъектный подходы существуют сегодня, хотя и "в некоем двусмысленном симбиозе"²⁷, при этом существование "Я" (субъекта) призрачно, "фиктивно" и возможно лишь в том случае, если "Другое" (прежде всего культура), истолковывая это "Я", тем самым извечет его из небытия. Однако эта позиция, как справедливо замечает В.Н.Порус, может быть существенно уточнена, поскольку "и Другой, этот демиург "Я" и постулируемая причина объективности, также есть не более, чем призрак... Можно сказать, что если "Я" – создание другого, то и Другой обладает не собственным бытием, а лишь виртуальной реальностью для "Я" ²⁸.

В мою задачу не входило рассмотрение всех "приключений" субъекта в структурализме и постструктурализме, важно было отметить другое: прежде чем зашла речь о децентрации, "смерти" субъекта, исследователи этих направлений обнаружили иллюзорность, виртуальность, а также историчность феномена субъекта и в целом "мифический" характер субъектно-объектного отношения традиционной теории познания. Это способствовало процессу деонтологизации категорий субъекта и объекта, а также поиску новых "внесубъектно-объектных" подходов. Вместе с тем очевидно, что идущий от Декарта подход к анализу познания в его современной интерпретации не исчерпал в полной мере свой потенциал, тем более в тех областях знания, где необходима формализация и математизация знания. Однако требование преодолеть предельную абстракцию категории "субъект", ее чистую виртуальность, трансцендентальность, - требование, которое, как было показано ранее, выражал еще Дильтей, должно быть реализовано. И теория познания в целом, и абстракция "человек познающий" должны иметь непосредственное отношение к реальному, "живому" познанию, что предполагает обращение к другим понятиям, подходам, опыту которых накоплен в герменевтике, философии жизни, экзистенциализме и философской антропологии.

Многообразие когнитивных практик и принципы их возможного синтеза

XX век дал много новых когнитивных практик или предложил нетрадиционное философское осмысление старых. Среди них: так называемый "лингвистический поворот", при котором теория познания заменяется теорией значения и некоторыми другими учениями о языке; феноменологические подходы к познанию; герменевтический опыт, выраженный в общей теории понимания и интерпретации; практики деконструктивизма и постмодернизма. Особое место заняла эволюционная эпистемология, исследующая познание как момент эволюции живой природы и ее продукт; развивается практика исследований вненаучного знания; накапливается опыт изучения знания и познавательной деятельности в связи с новыми компьютерными технологиями. Иными словами, возникли и воз-

никают различные практики когнитологии с ее сценариями, ситуационными моделями и фреймами; наконец, происходит осмысление когнитивных феноменов в контексте синергетики.

Богатство познавательного опыта и проблемы его использования. На XX Всемирном философском конгрессе (Бостон, 1998), в частности, преобладало обсуждение проблем и опыта именно специальных эпистемологий - социальной, религиозной, феминистической, моральной, экономической и других. Как отнестись к этому бесконечному многообразию познавательных практик, как это должно сказаться в целом на развитии теории познания, эпистемологии? Мысль о синтезе когнитивных практик - здесь практика употребляется в широком смысле, как греческое *praxis*, - это скорее проблема, нежели категорическое утверждение. Возможны ли синтез когнитивных практик и дальнейшее развитие эпистемологии на этой основе или придется принять плюральность как неизбывную данность и удовлетвориться диалогом различных практик. А может быть, необходимо стремиться к их сокращению и критическому преодолению? Но если синтез, то каковы принципы, основания и предпосылки такого синтеза? Ответ на эти вопросы зависит от многих факторов, прежде всего от понимания природы самих практик: имеем ли мы дело с практикой как чувственно-предметной формой жизнедеятельности или перед нами дискурсивные практики, замкнутые в пределах языкового сознания и предполагающие наложение вербальных смыслов на феномены материальной или духовной действительности. Очевидно также, что должны быть сформулированы философско-методологические предпосылки такого синтеза и это составит новые разделы философии познания

Известно, что традиция проявляет себя не только содержательно, но и по форме, поэтому философия познания, продолжая традиции, может быть систематической, так сказать, "профессионализированной", осуществляемой по правилам "нормального" дискурса, проясняющего природу человеческого познания. Учения Локка, Канта, неокантианцев, марксистская теория познания как теория отражения, феноменология Гуссерля, критический рационализм Поппера, аналитические концепции познания - это все примеры систематического учения о познании. Но философствование о познании может иметь и антисистематический, периферийный, "наставительный" (по Р.Рорти) характер, как у Витгенштейна, Хайдеггера, Гадамера, Деррида. Дискурс и понятийный аппарат этих практик нетрадиционен, даже эпатирует, часто интенсивно метафоричен, близок к поэзии, афоризмам, арсеналу художественного мышления. Очевидно, что перед нами два типа когнитивных практик: первый - по образу и подобию естественных, "строгих" наук, реализует варианты гносеологических и логико-методологических практик; второй берет за образцы гуманитарные и художественные формы мышления, все богатство практик экзистенциально-антропологической традиции. Я убеждена, что в новом веке, наряду с дальнейшим развитием обоих типов практик, будет решаться и проблема их соотношения, взаимопроникновения и, возможно, синтеза.

Необходимость сочетания двух подходов и, по существу, двух традиций коренится в потребности переосмыслить роль и место человека познающего в систематической философии познания. Традиционно, в соответствии с идеалами классической науки человек должен быть элиминирован из результатов познания, поскольку именно это рассматривалось как условие объективности знания. Другое условие, гарантирующее объективность в рациональной традиции, - вооружить познающего *методом*, правильным способом описания и объяснения реальности. Правильность и важность этих моментов не подвергались сомнению в систематической теории познания. Однако в других когнитивных практиках, в частности, в работах Ж.-П.Сартра, они рассматриваются несколько неожиданно, а именно как "логический диктат", господство рассудочности, а следование правилам и методам, логической необходимости - как тотализация, "избавление" человека познающего от свободы, когда бремя выбора и ответственности сброшено. В своем известном сопоставлении

позиций Кьеркегора и Гегеля Сартр сочувствует первому, которому "приходится отстаивать чистую единичную субъективность против объективной всеобщности сущности, непримиримую и яростную непокорность непосредственной жизни - против бесстрастного опосредствования всякой реальности, веру, упорно утверждающую себя, *невзирая* на соблазн,- против научной очевидности". Но ... "Кьеркегор неотделим от Гегеля и это яростное отрицание всякой системы возможно лишь в таком культурном поле, где безраздельно господствует гегельянство"²⁹.

Пойдет ли философия познания в следующем веке по пути построения философии познания как "строгой науки", стремясь представить субъектно-объектные отношения во все более жестких абстракциях? И тогда действительно наступит "смерть субъекта", о чем писали структуралисты и их последователи, т.е. из философии познания человек совсем исчезнет, по выражению Фуко, "как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке". Однако сегодня уже вполне определенно проявилась и противоположная тенденция – не только сохранить субъект, но представить его в теории познания как целостность, в единстве чувствования, мышления и деятельности, что соответствует другой традиции европейской философии - экзистенциально-антропологической, не менее значимой, чем абстрактно-гносеологическая, рассудочно-рациональная, но существующей в ее тени и до поры угнетаемая ею.

Я стою на стороне сохранения и дальнейшего развития систематической философии познания на основе синтеза когнитивных практик, а также диалога двух традиций - рассудочно-рациональной (картезианской) в ее современном виде и экзистенциально-антропологической. Разумеется, при этом необходимо, признать, во-первых, исторический характер субъектно-объектной парадигмы познания и, во-вторых, признать право создавать когнитивные практики вне этой парадигмы. Главные принципы такого синтеза и диалога – это прежде всего те, что хорошо известны, идут от классических традиций, - такие, как укорененность познания в бытии, единство и категориальная оппозиция субъекта и объекта, различие эмпирического, трансцендентального и экзистенциального субъекта, а также рациональность и преэминентность в познавательной деятельности и ряд других. Как подчеркивает В.А.Лекторский в недавно опубликованной монографии "Эпистемология классическая и неклассическая" проблематика знания становится центральной для понимания современного общества и человека. При этом серьезно изменяется понимание знания, расширяется, по сравнению с классической эпистемологией, "поле изучения знания и познания". Складывающаяся сегодня неклассическая эпистемология отказывается от скептицизма, фундаментализма и субъектоцентризма, обращаясь к "новому пониманию "внутренних" состояний сознания, ментальных репрезентаций и самого Я", что порождает множество новых проблем, отсутствовавших в традиционной теории познания³⁰. Необходимо также осмыслить и применить новые принципы, часть из которых сформулирована постмодернизмом.

Синтез когнитивных практик и принципы постмодернизма. Как известно, постмодернизм избегает всех форм монизма и универсализации, не приемлет единой общеобязательной концепции и различных явных и неявных форм интеллектуального деспотизма. Он критически относится не только к позитивистским (логицистским) представлениям, но и к идеалам и нормам классической науки. В рамках этого подхода предполагаются переоценка фундаментализма, признание многомерного образа реальности, а также неустрашимой множественности описаний и "точек зрения", отношения дополнительности и взаимодействия между ними. Преодоление тотального господства одной (любой) доктрины – это, по существу, не только идеологическое, но и методологическое требование для философии познания XXI века. Мы уже работаем в контексте многих постмодернистских принципов, не всегда осознавая, как известный герой Мольера, что "говорим прозой".

При осуществлении диалога или синтеза когнитивных практик может быть учтен значительный и успешный опыт различного рода "интерференций" и сопряжений, как в случае классических примеров: "прививка" герменевтической проблематики к феноменологическому методу П.Рикёром; соединение идей феноменологии, герменевтики, аналитической философии и философии языка К.-О.Апелем³¹; осуществленный Г.Г.Шпетом синтез феноменологических, герменевтических идей и идей концепции сознания, развиваемой в русской философии. В соответствии с экзистенциально-антропологической традицией и, по существу, на основе принципов постмодернизма обращаются к опыту гуманитарного знания и философским учениям, учитывающим этот опыт. Например, идеи и опыт Витгенштейна позволяют преодолевать "прямое онтологизирование", принять осознанный плюрализм используемых языков, моделей, методов при интерпретации и понимании теоретико-познавательных проблем.

Одно из позитивных, как мне представляется, следствий принципов постмодернизма, существенных для синтеза когнитивных практик, – это понимание необходимости "расшатать" привычное бинарное мышление в оппозициях, снять упрощенную редукцию к противоположным, взаимоисключающим моментам по принципу дизъюнкции (или/или). Возможные для этого пути: тернарные и более сложные отношения (например, субъектно-объектное взаимодействие в контексте субъектно-субъектных отношений); дополнительность, гармонизация, одновременность вместо или наряду с оппозицией; "герменевтический круг" (круговая структура понимания); признание правомерности не одной, но нескольких парадигм (мультипарадигмальность); другие приемы, требующие содержательной рефлексии и аналитической работы, не сводящейся к выявлению противоположностей.

Но я не упомянула один из ведущих принципов постмодернизма, выдвинутый еще Фейерабендом, – *anything goes!* – все пойдет! Разумеется, это принцип экстремальный и не может быть принят в столь категорической форме, если синтез осуществляется в рамках *систематической* философии познания. Однако в определенном аспекте он также значим, поскольку ставит в острой форме проблемы релятивизма и эклектики, опасность которых с необходимостью присутствует при реализации стратегии синтеза и диалога. Сегодня становится все более очевидной необходимость "встать лицом" к этим проблемам, понять, что они отражают не просто методологические и иные ошибки познающего человека, но часто само "человеческое измерение" познания. Очевидно, что эта опасность порождена не только применением принципов постмодернизма, но и стремлением гуманизировать философию познания, заменить абстрактного, "частичного" субъекта целостным человеком познающим, с включением всех тех свойств, от которых отвлекались, – эмпирической конкретности, изменчивости, историчности и других. В целом отмечу, что стремление к диалогу, вслушивание в многоголосие различных видений познания с целью преодоления доктринального изоляционизма, не столько критический анализ, сколько необходимый синтез когнитивных практик, принципиальное признание и развитие полипарадигмальности, – вот позиции, которые считаю методологически продуктивными.

Все эти проблемы могут быть решены, если принять, что главное основание синтеза – сам человек познающий, философская абстракция которого должна быть выстроена как бы заново. Такая абстракция может стать основанием и предпосылкой синтеза не только указанных ранее когнитивных практик, но также объединения идей и опыта феноменологии, герменевтики, экзистенциализма, персонализма, "живого марксизма" (Ж.-П.Сартр) при дальнейшем развитии философии познания. Поэтому в основе диалога и синтеза, как главные, должны лежать два фундаментальных принципа. Это прежде всего *принцип доверия субъекту*³², правомерность принятия которого находит существенное подтверждение не только в истории философии и науки, но и в положениях эволюционной эпистемологии, рассматривающей жизнь как процесс познания, а познавательный ап-

парат - как результат коэволюции природных и социокультурных факторов. Другой принцип: *целостный человек познающий - целостная философия познания* выражает необходимость признать фундаментальную и продуктивно-эвристическую роль целостного человека в эпистемологии и философии науки, что находит подтверждение непосредственно в опыте XX века, особенно в практике экзистенциально-антропологической традиции.

Я стремлюсь показать, какой выигрыш дает синтез различных когнитивных практик для философии познания, прежде всего как обогащается и преобразуется традиционное представление о субъекте при обращении к опыту эволюционной эпистемологии, а также философской герменевтики. Известно, что существуют парадоксы и противоречия традиционной теории познания, в частности, отождествление познания с субъектно-объектными отношениями, субъекта - с "сознанием вообще" как гарантом объективности знания. Возникла необходимость преодоления парадигмы "теория познания как теория отражения", необходимость осознания несводимости познавательной деятельности к отражательным процедурам, потребность разработать такие представления о чувственном познании, которые учитывают единство образного и знакового, отражательного и интерпретирующего моментов. Особая проблема - неосознанные и бессознательные компоненты познавательной деятельности и личностное неявное знание субъекта, природа и способы введения которых в когнитивный процесс требуют учета и герменевтического опыта.

Другой круг проблем, к решению которых должны быть привлечены различные когнитивные практики, - это влияние социокультурных факторов на содержание знания, способы и результаты познавательной деятельности; превращение внешних ценностных факторов во внутренние когнитивные и логико-методологические детерминанты. Господство в традиционной теории познания идеалов классического естествознания и рационализма; исключение из области гносеологических интересов практического и духовно-практического, "внеаучного" типов знания требуют преодоления этих традиций, эпистемологического переосмысления ценностных ориентаций субъекта и проблемы релятивизма в познании, а также рационального и иррационального, их соотношения и типов. Сегодня предметом внимания становятся, так сказать, маргинальные проблемы дологического, допонятийного знания, пред-знания и понимания.

Основные формы диалога и взаимодействия когнитивных практик в науке и культуре. Развитие эпистемологии предполагает сегодня осмысление различных форм взаимодействия субъектов познания, которые выходят на передний план при современном понимании познания как коммуникативного процесса, осуществляемого, по Апелю, «неограниченным коммуникативным сообществом». Вследствие этого возникают новые формы трансактивного действия, или транзакции, а в эпистемологии формируется «консенсусная теория истины». Диалог и взаимодействие различных видов научного знания, в той или иной степени всегда присутствовавшие в науке, сегодня становятся ведущим приемом развития науки. В целом эта проблема достаточно часто исследуется, но как междисциплинарность, взаимодействие научных дисциплин как некоторых структурных целостностей, при этом процессы внутри знания, влияние их на понимание истины, субъект-субъектные отношения, т. е. собственно эпистемологические аспекты остаются за пределами такого подхода. Складывается особый тип ученого, преодолевающего узкую специализацию, а вернее, вписывающего конкретную проблему в обширный контекст многих и различных наук, не смущающегося их принадлежности к разным ведомствам естественных или социально-гуманитарных, а также художественных форм знания. Один из известных ученых этого типа, виднейший писатель и филолог У.Эко, обращающийся в поиске решения проблем одновременно к теории информации, семиотике, математике, физике, социальным аспектам науки и искусства, литературоведению, эстетике, дзэн-буддизму, телевидению, компьютеру и др. Кроме названных ранее способов взаимопро-

никновения, Эко открыл и исследует также такие глубинные формы взаимодействия и синтеза, как, например, транзакции при рассмотрении «эстетического воздействия» в «открытом произведении», объясняя тем самым и саму «открытость» его и выходя в целом на «открытое отношение к миру». Он вводит понятие «транзактивная концепция познания», или «психологическая методология транзакции», которую обнаруживает у Дж.Дьюи. Эта концепция утверждает, что как только происходит соотнесение с эстетическим объектом, познание обогащается смысловыми оттенками, переживанием, ценностями, значениями, которые глубоко укоренены в прошлом знании и восприятии. Все это и составляет содержание процесса транзакции, когда субъект привносит в восприятие объекта еще и воспоминания о прошлых восприятиях, завершая тем самым оформление опыта. «Будучи перенесенной в область психологии», эта проблема получает общепознавательный статус, а не только характеризует эстетический опыт.

В осмыслении самой же эстетической формы, по Эко, «в которой взаимодействуют материальные факторы и семантические условности, лингвистические и культурные отсылки, привычки восприятия и логические решения», возникают и такие явления, «которые эстетика не может объяснить в деталях», а только в общих чертах. «За это должны браться психология, социология, антропология, экономика и прочие науки, которые исследуют перемены, происходящие внутри различных культур»³³. Он исследовал также проблему применимости/неприменимости к области эстетики, понятий, связанных с теорией информации, полагая, что этот категориальный аппарат «рентабелен», если он включен в общую семиологию. Бесспорно возможно применение его к феноменам коммуникации, что подтверждено исследованиями таких ученых, как Р.Якобсон, Ж.Пиаже, К.Леви-Стросс, Ж.Лакан, М. Бензе, русских семиологов и др.

Очевидно, что бесконечно поле примеров и case studies, тем не менее я обращусь к некоторым конкретным случаям, поскольку только так можно выявить эпистемологические особенности названных мною основных форм диалога, синтеза и взаимодействия в самой науке, между науками, между философией и науками, в контексте науки. Прежде всего обращусь к наиболее фундаментальной форме «транзакции» в сфере познания – языку, языковым играм, где речь идет о *взаимопроникновении и сходстве языковых игр, стремление к универсальному языку как особой форме синтеза и взаимодействия*. «Основополагающим философским начинанием» здесь становится концепция языковых игр Л.Витгенштейна, простейших форм языка, которые предстают не только как удобная абстракция, дающая ключ к пониманию сложных языковых форм, но одновременно как модель единства языкового употребления, «формы жизни», ее фундаментальных отношений и событий, освоения мира. Языковой игрой становятся описание и измерение объекта, формулирование и проверка гипотез, описание результатов экспериментов, перевод с одного языка на другой и т.д. Место единой идеальной логики языка, отражающей структурные основы мира, занимают системы правил многочисленных языковых игр.

В следовании образцам и правилам языковых игр соединены условия коммуникации и соответствия реальности. Это правила особого рода: языковая игра по правилам означает соответствие определенным образцам действия и идеалам. В этом случае достоверно то, что соответствует образцам действия, поскольку через них и осуществляется выход на реальность в системе определенных коммуникаций. Тем самым достоверность не остается в сфере только предметного знания, но проявляет себя и как характеристика определенных действий по правилам языковой игры. Усвоение таких правил не сводится к простому их «выучиванию», а предполагает практическое освоение в совместной деятельности, участие в языковых играх и различных их ходах. В таких играх-практиках усваиваются не только правила, обеспечивающие достоверность, но сами значения слов, поскольку для Витгенштейна значение слова есть способ его употребления. «Тем самым, - пишет Апель,- соответствующая языковая игра, которую предполагает лишенное произ-

вола употребление правил, получает у позднего Витгенштейна *трансцендентальное значение*³⁴. Но очевидно, что за этим стоят два важных требования: во-первых, речь идет не о любой языковой игре, но о «единственной трансцендентальной языковой игре», как условии возможности взаимопонимания; во-вторых, это взаимопонимание, «коммуникативная компетенция» должны быть универсальными и принятыми принципиально неограниченным коммуникативным сообществом исторического человечества. Таким образом, проблема трансцендентальности переводится из сферы сознания, в сферу языка – «семиотической трансформации трансцендентальной философии» и коммуникативности, предполагающей «консенсусную теорию истины». Именно такой подход особенно значим для эпистемологии гуманитарного знания, реальность которого тексты и язык, а трансцендентальный субъект, формируемый коммуникативным сообществом, становится субъектом наук о духе.

Текст как «единица» эпистемологического анализа, а также языковые игры как «формы жизни» выводят нас на проблему языка в целом, его априорности и трансцендентальности. В этом случае интерес для исследования представляют "преднаходимость", априоризм языка, или тот факт, что, по Хайдеггеру, "сущность человека покоится в языке", и мы существуем "прежде всего в языке и при языке", а в познании надо "дать слово языку как языку"³⁵. Соответственно обращаются к другим ипостасям языка и прежде всего к "языку как опыту мира" (Гадамер), что переводит саму проблематику с уровня предложений и их совокупности в текстах на уровень целостного подхода к языку человека познающего, где язык - это уже не столько "средство", система знаков и их значения, сколько культурно-исторический контекст и, более того, "горизонт онтологии". В этом случае опыт герменевтики, ее "онтологический поворот на путеводной нити языка" (Гадамер) оказывается предельно значимым для философии познания, преодолевающей "чистый гносеологизм".

Один из путей создания абстракций, в которых нуждается лингвистическая теория, - выявление семантических *примитивов*, которые общи для всех языков, самопонятны, взаимопереводимы и используются для определения значений других слов без опасности впасть в круг или тавтологию. Такая постановка вопроса представлена в трудах известного западного лингвиста А.Вежбицкой, которая не только изучала особенности категоризации, но многие годы посвятила созданию семантического метаязыка как основы общих для естественных языков понятий. Изначально она опиралась на идеи Г.Лейбница о понятийных примитивах – «алфавите человеческих мыслей», полагающего, что последние могут быть выявлены только методом проб и ошибок, путем систематических попыток обнаружить простейшие концепты-«кирпичики», из которых можно построить все остальное, которые необходимы для толкования прочих слов и терминов.

Концепция Вежбицкой тем более значима для рассмотрения проблемы абстракций в гуманитарном знании, что она не сводит семантику к референции, но признает антропоцентричность категоризации объектов и явлений мира, языка в целом. В языке также представлена не только картина мира, но и особенности самих говорящих, в частности, своеобразие национального характера его носителей, и здесь значение универсального семантического метаязыка проявляется в полной мере - именно перевод на семантический метаязык позволяет сопоставлять и сочетать системы видения и картины мира различных языков. Методологическая роль и продуктивность такого рода абстракций, как показала Вежбицкая, выяснилась также при анализе проблем построения новой науки - *психологии культуры*. В целом Вежбицкая поддерживает идею о том, что для гуманитарной теории в рамках ПК необходимы прочные концептуальные основы - понятийный аппарат, «способный представлять как универсальные, так и специфические для данной культуры аспекты концептуализации мира», что и разработано в ее исследованиях как универсальный семантический метаязык, выполняющий функции *научного* языка в лингвистической тео-

рии, а также теория «культурно обусловленных сценариев», несущих функцию теоретических схем, в частности, в структуре теоретической психологии культуры.

Как в науке, так и в культуре в целом широко распространены *диалог и взаимодействие когнитивных практик на основе глобальных метафор*. Один из удивительных феноменов европейской культуры – лежащие в ее основе глобальные метафоры, способствующие созданию универсального образа мира, соседствующего и взаимодействующего с научными картинами мира. Прежде всего это метафора отражения, зеркала, визуальная, или оптическая метафора, а также образы Книга природы, мир-школа, природа-часы, как предпосылки и основа для понимания и формирования обыденных и научных представлений о мире в целом, процессах природы и общества. С середины XX века изучение природы, структуры, особой роли метафор вышло за пределы филологии, где изучается поэтическая метафора, ее место в риторике, стилистике, композиции художественных текстов в целом. Сегодня метафорический язык всюду, не только в гуманитарных, социально-политических и деловых текстах, но даже в понятийном аппарате физики, например, сила, работа, или в названии свойств частиц (шарм, очарование, цветность и др.), в математике, где речь может идти о стиснутых корнях, фильтре, сортировке, выбивании корней многочленов и др. Произошла явная экспансия метафоры в разных видах дискурса, соответственно появилась огромная научная литература по ее изучению. Свой аспект проблемы выявили логики, методологи и философы, в том числе в аналитической философии и постмодернистской философии истории³⁶.

Глобальные метафоры в культуре и научном знании – это особый случай, предполагающий рассмотрение метафоры наряду или даже «в ранге» универсалий культуры. В европейской культуре особенно значима и носит всеобщий характер, способствующий диалогу познавательных практик, метафора оптическая, или визуальная и как ее частное проявление метафора зеркала – феномены, выполняющие особые функции в познании и языке, искусстве и науке, религии и философии - культуре в целом. Существующие зрительные мифологемы включают семейство умножающихся понятий, в частности, окулярцентризм, визуальная культура, гегемония видения, визуальная парадигма, рациональное видение, визуальное мышление, перспективизм, визуальные коммуникации и другие, широко представленные в художественной, философской и научной литературе. Визуальное мышление, существующее наряду и в связи с вербальным мышлением, порождает новые образы и наглядные схемы, отличающиеся автономией и свободой по отношению к объекту зрительного восприятия. Они несут определенную смысловую нагрузку, делают значения видимыми и порождают многообразные зрительные метафоры.

Фундаментальная значимость визуальной метафоры для европейской культуры гегемонии зрения стала осознаваться достаточно давно и весьма различно, что сказалось и на характере философского дискурса. Еще со времен Платона греки понимали познание как род видения, созерцания и отношение к сущему они проясняли себе через зрение. По Хайдеггеру, грек был «человеком зрения» потому, что воспринимал бытие сущего как присутствие и постоянство. От Аристотеля идет мысль о преобладании зрительного восприятия над всеми другими чувствами, греческий космос — это уже *видимый* космос, и у Аристотеля возникает образ мира, составленный из зрительных впечатлений и объективированный настолько, насколько способно к объективации человеческое зрение. Все более значимой для последующих веков становилась метафора «всевидящего ока» и глаза как самого интеллектуального органа чувств. У Гете работа видящего глаза сочетается со сложнейшим мыслительным процессом; все размышления и абстрактные понятия объединяются вокруг видящего глаза как своего центра; зримость предстает первой и последней инстанцией, где зримое уже насыщено всей сложностью смысла и познания. Одна из главных особенностей Гете — умение видеть время, которое он всегда обнаруживал в пространственных формах; для него конкретная зримость лишена статичности, сочетается

с временем, повсюду видящий глаз ищет и находит время — развитие, становление, историю.

Широко представлены как в естественных, так и в социально-гуманитарных науках, *обмен парадигмами и рождение новых парадигм на стыке областей знаний*, что представляет собой продуктивные формы диалога и синтеза познавательных практик. Обычно для примера обращаются к естественным наукам, особенно к физике и химии, однако современные социальные науки, находящиеся в стадии активного развития, также интересны для эпистемологии своим опытом становления новых и заимствования существующих в других науках парадигм. Одним из наиболее известных современных «полигонов» различных типов взаимодействия многообразных парадигм является теоретическая социология, где в полной мере представлен феномен «мультипарадигмальности». Обогастилось само понятие парадигмы, не связывающееся теперь только с концепцией революций в науке Т.Куна. Эпистемологический и методологический анализ проблемы теоретического единства социологии как зарубежными, в первую очередь американскими, так и отечественными социологами, выявил фундаментальные проблемы взаимодействия парадигм. Это специфика метатеоретического уровня (Дж.Ритцер), основания, принципы систематизации и типологии парадигм, возможность и потребность создания всеобщей социологической теории как метапарадигмы, эвристические следствия взаимодействия парадигм и многие другие³⁷.

Один из плодотворных путей конкретного создания новых парадигм и сочетания существующих предложен отечественным социологом Т.М.Дридзе, которая, что особенно значимо, рассматривает и объясняет пути и принципы формирования двух новых парадигм для социального познания и социальной практики на основе «лингвистического поворота», а также уже существующих и осмысленных в философии конкретных парадигм в социальных науках. Задача, которую ставит перед собой Дридзе, - повернуть фундаментальную теорию социального познания и социального действия «лицом к живому человеку, обитающему в многослойной жизненной среде», что предполагает определенную интеграцию междисциплинарного научного знания, а также пересмотра когнитивной практики «дробления» научного знания о природе, человеке и обществе на множество разнородных предметных дисциплин. Для преодоления такой «проблемной ситуации» в науках об обществе Дридзе стремится исследовать основания двух новых, пересекающихся парадигм социального познания – *экоантропоцентрической социологии и семиосоциопсихологии* – теории *социальной коммуникации как универсального социокультурного механизма*. Какими, по Дридзе, парадигмальные основания экоантропоцентрической социологии? Они восходят к идеям экзистенциальной философии, культурной и социальной антропологии; этологии, экологии и социальной географии, а также социальной семиотики и семиосоциопсихологии. По-видимому, такой «синтетический» подход позволит выработать новые социальные технологии, «ориентированные на снятие противостояний человека и среды», которая предстает в виде жизненного пространства, где «сливаются воедино природа и люди, вещи и текст». В этом случае *социально-диагностическая и конструктивно-коммуникативная* стратегии объединяются в процесс выработки решений, способствуя устранению существующего разрыва между эмпирическим и теоретическим уровнями социального познания³⁸.

В 70-е годы прошлого века американский историк и философ науки Дж.Холтон, ученик и коллега П.Бриджмена и Ф.Франка, разрабатывал принципы так называемого «тематического анализа науки», опираясь на богатейший материал истории естественных наук и привлекая для обоснования и доказательства большое число case studies. С его исследованиями в науку и философию науки пришло понимание такой *формы диалога или синтеза, как «сквозные» темы и проблемы, способы их понимания и решения*. Он ввел в методологическую структуру науки наряду с эмпирическим и теоретическим компонен-

тами также исторический, представленный в виде некоторых инвариантных тем, к которым постоянно обращаются ученые, по-новому проблематизируя их и предлагая свое видение и решение. Холтон полагал, что «работа по выявлению и классификации тематических структур может привести к открытию каких-то глубинных черт сродства между естественным и гуманитарным мышлением. ... Глубокая привязанность некоторых ученых к определенным всеобъемлющим темам с успехом может служить в качестве одного из главных источников той энергии, которая направляет их усилия, ведущие к созданию нового знания; эта привязанность дополняет чисто инструменталистские или утилитарные стимулы в науке»³⁹.

Существуя в виде методологической темы, тематического понятия или гипотезы, этот подход носит эвристически-методологический, а также регулятивно-объяснительный характер, тогда как «проблемный анализ» предполагает обращение к объективно складывающейся проблемной ситуации, ее предметному содержанию и способу ее решения. Особый тип «сквозной» проблемы, в отличие от специфических, частных, региональных - это проблема, сохраняющая смысл в различных контекстах тех или иных научных областей и дисциплин. Сохраняется содержательное «ядро» и сама проблемность, но меняются интерпретации, варьируется понятийный аппарат, а главное – формулируются различные решения. Это различие может зависеть как от специфики дисциплины, так и от позиции и точки зрения исследователя. Однако в целом вокруг «сквозной» проблемы строится диалог исследователей самых различных областей знания, происходит обмен результатами различных познавательных практик.

Эпистемологические особенности «сквозной» проблемы хорошо иллюстрируются на известной проблеме социально-гуманитарных областей знания – «методология индивидуализма или коллективизма» (МИ/К), предлагаемые решения которой мы встречаем в философии, экономике, социологии, теологии и др. Проблема, в своих глубинных предпосылках имеющая вечный вопрос о соотношении общего и единичного, номинализме/реализме, коллективном/индивидуальном состоит в следующем: являются ли социальные процессы результатом деятельности отдельных людей, или социальные процессы развиваются по своим законам, увлекая людей, включенных в них. МИ/К – концепция и проблема социальной эпистемологии, обсуждавшаяся в «понимающей» социологии М.Вебера, в формальной социологии Г.Зиммеля, в работах К.Поппера, Дж.Уоткинса (им введен этот термин), с позиций аналитической философии А.Данто, в «реалистической теории науки» английского социолога и философа науки Р. Бхаскара и других⁴⁰. Сегодня здесь просматривается новая тенденция - новая парадигма, которая стремится преодолеть подход к проблеме на основе оппозиции или/или, продуктивные подходы стремятся к синтезу и качественно новому пониманию социальности и целостности, что рождает новое видение самого общества и роли в нем человека-актера.

Особым сложным случаем взаимодействия когнитивных практик является известная в истории науки тенденция *возникновения новых наук на базе диалога или синтеза специальных областей знания и философии*. Примером тому служит становление «философии образования» как самостоятельной теоретической дисциплины. Этот процесс шел в течение всего XX века при исследовании философских концепций образования как взаимоотношении двух областей знания, имеющих многолетнюю историю, а также при выявлении специфически философских и эпистемологических проблем образования в целом, педагогики как науки в частности. Вопросы из философии, психологии, социологии существенно переосмысливаются, если они встраиваются в единую теоретическую и прикладную педагогику с ее собственным объектом и предметом. В то же время сохраняется и остается необходимым самостоятельный философский анализ теории и практики образования. Специалисты обычно вычленяют несколько проблем

на стыке с педагогикой, а вернее являющиеся философскими проблемами самой педагогики, которые можно увидеть и исследовать с позиций и средствами философии.

Создание философии образования существенно меняет стратегию исследования образования. Обогащались предмет и методы философских исследований с учетом опыта педагогики, в свою очередь, происходило изменение стратегии педагогики на основе общефилософских, эпистемологических и социально-философских положений об обществе, человеке и познании. На основе изучения обширной «панорамы философских концепций образования» Исследователи А.П.Огурцов и В.В.Платонов пришли к важному выводу: «Две формы дискурсивной практики — философия и педагогика, две формы стратегии исследования... оказались взаимодополнительными, и постепенно начала складываться общая установка и общая стратегия... С одной стороны, философская рефлексия, направленная на осмысление процессов и актов образования, была восполнена теоретическим и эмпирическим опытом педагогики... С другой стороны, педагогический дискурс, переставший замыкаться в своей области и вышедший на «большой простор» философской рефлексии, сделал предметом своего исследования не только конкретные проблемы образовательной действительности, но и важнейшие социокультурные проблемы времени»⁴¹. Исследование показало, что наряду с обширной психологической, дидактически-методической, социально-психологической эмпирией в педагогике успешно разрабатывались теоретические концепции, представляющие не только несомненный содержательный интерес, но и как формы специализированного гуманитарного знания. Соответственно в этом качестве они могут быть предметом анализа логики, методологии и философии.

Другой пример - *методология становления когнитивной науки*. Когнитивная наука сформировалась в 70-е годы XX в. в качестве дисциплины, исследующей методом компьютерного моделирования функционирование знаний в интеллектуальных системах. В дальнейшем главными проблемами становятся также типы знания и способы его репрезентации и обработки у человека. Как науку ее отличает меж- и наддисциплинарность, использование компьютерной метафоры, исследование феномена многомерности знания и познавательной деятельности. Выросшая из общих программ научного исследования, являясь особым типом – междисциплинарной наукой, она приобрела свойство быть «зонтиком» для многих наук, интегрирующим усилия и методы ученых различных специальностей. Лингвистика выступает по отношению к когнитивной науке как важный источник материала об устройстве когнитивных структур. По отношению к «искусственному интеллекту» когнитивные науки представляют своего рода «теорию интеллектуальных машин и механизмов», т.е. сконструированных человеком компьютерных устройств и их естественных прообразов. Преимущество когнитивных методов состоит в том, что они позволяют исследовать формы представления знаний, моделирование понимания и распознавания когнитивных феноменов, видеть следствия дескриптивной теории в действии. В целом очевидно, что в формирующейся сегодня когнитивной науке, как ни в какой другой, диалог и взаимодействие различных когнитивных практик являются базовым методологическим принципом, определяющим как специфику, так и несомненную продуктивность этой области знания, где предметом исследования является само знание, его многомерность и способы представления в различных сферах.

В целом обращение к различным видам и типам case studies, формам и приемам синтеза, диалога и взаимодействия в бесконечном множестве когнитивных практик убеждает в том, что перед нами особый уровень «большой» (универсальной, общенаучной) методологии и философии науки, в качестве предпосылок и оснований которой выступает такой социокультурный феномен, как коммуникативность в культуре и научном познании. Представленный в примерах методологический «арсенал» включает бесконечное разнообразие форм и приемов «солидарности» (Р.Рорти), которые необходимо осмыслить в рамках современной эпистемологии и философии науки.⁴²

Герменевтика как одна из ведущих когнитивных практик

Герменевтические аспекты традиционных проблем познания. В значительной мере я обращаюсь к опыту герменевтики, имеющей дело не только с текстами, но и с пониманием как неотъемлемым моментом бытия субъекта, познающий человек предстает не как отражающий, но как интерпретирующий и самоинтерпретирующийся субъект. В связи с этим для теории познания, ее категорий "субъект", "объект", "истина" фундаментальной становится проблема *Пайдейи*, т.е. образования (формообразования) человека в его онтологических смыслах, идущих от Платона и принятых Хайдеггером и Гадамером. Каким образом необходимо преобразовать свое "Я", чтобы получить доступ к истине? Об этом размышлял М.Фуко в известной лекции о герменевтике субъекта⁴³.

Напомню, что с позиции Гегеля, выраженной им в "Феноменологии духа", образующая себя субъективность становится всеобщностью высшего рода, конкретным бытием всеобщего, индивидуализацией его содержания. Рассмотрение образования в двух ракурсах, где одновременно признаются "всеобщий" характер "Я" и самостоятельное значение "живой" индивидуальной субъективности вне всеобщих форм, дает возможность выявить герменевтические смыслы образования как становления субъекта – понимающего и интерпретирующего. Оставаясь субъектом познания, он предстает теперь как задающий предметные смыслы, непрерывно понимающий, интерпретирующий, расшифровывающий глубинные смыслы, которые стоят за очевидными, поверхностными смыслами, буквальными значениями. Эта деятельность мышления оказывается не менее значимой, чем обычная кумуляция знаний, которую она существенно дополняет, поэтому интерпретация (истолкование) должна быть признана фундаментальным феноменом, исследована как способ бытия, которое, по Хайдеггеру, существует понимая, а также как способ истолкования текстов, смыслосчитывающая и смыслополагающая операции, наконец, как общенаучный метод с фиксированными правилами перевода формальных символов и понятий на язык содержательного знания. Между истиной и образованием-становлением субъекта обнаруживается сущностная связь, предполагающая преобразование "Я" как условие получения доступа к истине и смыслам в интерпретирующей деятельности.

Опыт герменевтики может быть полезен для преодоления ограниченности традиционной теории познания, где представлен предельно абстрактный субъект в форме чувственного или логического знания (абстрактно-теоретического), а проблемы языка и познания вынесены за ее пределы. Необходимо найти способы введения в философию познания не только теоретизированного, трансцендентального "сознания вообще", но менее абстрактного, целостного субъекта, в единстве его мышления, воли, чувств, веры, повседневной жизни, поэтому необходимо учесть опыт герменевтики и примыкающих к ней феноменологии, философии жизни, экзистенциализма и персоналистической философии, осуществить диалог традиций и различных подходов к субъекту, познанию в целом.

Если познание имеет дело с текстами (соответственно контекстами и подтекстами), символами - языком (естественным и искусственным) в целом, то необходимо использовать опыт герменевтики, задача которой - понимание, интерпретация текстов, знаковых систем, символов, для постановки и решения проблемы языка в теории познания. Поскольку в знании и познавательной деятельности существуют явные и неявные предпосылки, основания - вообще неявные компоненты различного типа, то необходимо в теории познания, на общегносеологическом уровне разработать способы введения таких фундаментальных процедур, как понимание, истолкование, интерпретация, что требует учета опыта герменевтики по их изучению и применению. Известно, что в познавательной деятельности и в формировании знания мы опираемся на смыслополагание или раскрытие уже существующих смыслов, на постижение значения знаков - интерпретацию, следова-

тельно, мы неизбежно выходим на проблемное поле герменевтики, а субъект предстает как "человек интерпретирующий".

Современная теория познания в своем развитии должна, как я полагаю, обратиться к дологическим, допонятийным, допредикативным - вообще дорефлексивным формам и компонентам, признать необходимость выявления их роли в любом познании, поэтому опыт герменевтики по изучению пред-знания, пред-мнения, пред-рассудков в форме "нерационального априори", "жизненного мира", "повседневного знания", традиций и т. п. оказывается в этом случае наиболее значимым. Если всякое познание осуществляется в общении, диалоге, во взаимодействии "Я и Ты", "Я и Другой", то уже на общегносеологическом уровне, по моему убеждению, предполагается изучение взаимодействия познания и понимания, причем последнего не только как логико-методологической процедуры, но и как "проникновения в другое сознание с помощью внешнего обозначения"⁴⁴, поэтому опыт герменевтики оказывается незаменимым.

Традиционная теория познания, следовавшая в своем развитии и функционировании образцам и критериям наиболее развитых естественных наук, в первую очередь физики, по существу, не вводила время, темпоральность в свой понятийный аппарат в эксплицитной форме и имела в виду только пространство-время как формы существования материи. Время, историчность, прошлое, настоящее, будущее были объектом изучения в конкретных областях познания, но концептуальная гносеология отвлекалась от них. Данный уровень абстракции, в частности отвлечение от историзма, рассматривался необходимым для теории познания, изучающей объективно истинное, всеобщее и необходимое знание. Соответственно, проблемы чувственного и логического познания, категорий субъекта и объекта, природы истины и другие ставились и решались в теории познания, как правило, *без учета времени*. Отвлекаясь от признаков, свойств, определяемых временем, стремились "очистить" познание от всех изменяющихся, релятивных моментов. Проблема "познание и время" рассматривалась за пределами собственно теории познания, преимущественно в истории науки, истории философии или в антропологических исследованиях. Изменение отношения к роли и смыслам времени ставит и перед эпистемологией задачу заново освоить понятие времени в контексте новых представлений. Конкретный шаг в этом направлении - стремление учесть то, что уже было сделано, в частности, в сфере методологии гуманитарного знания и близкого к нему опыта герменевтики.

Исторические типы герменевтики, идеи главных представителей. Герменевтика понимается сегодня по крайней мере в трех смыслах: как искусство понимания, постижения смыслов и значения знаков; как теория и общие правила интерпретации текстов; наконец, как философское учение об онтологии понимания и эпистемологии интерпретации. Она возникла и развивалась в конкретных формах - толковании сакральных, исторических или художественных текстов. Потребность в истолковании связывается с существованием "темных мест" в текстах и недоверием к традиционным способам их понимания. Теологическая герменевтика, или экзегетика, создавалась как вспомогательная для богословия и исходно (в I и II вв.) была представлена двумя основными направлениями: александрийской школой, тяготеющей к аллегорическому истолкованию Библии, и антиохийской, отдававшей предпочтение "дословному" грамматическому и историческому истолкованию. Теологическая герменевтика, или экзегетика, стала искусством и теорией толкования священных текстов, Библии, учением о принципах их интерпретации. Августин Блаженный - первый, кто создал по образу риторики своего рода учебник библейской герменевтики, где решались вопросы, связанные с проблемами знака, значения, смысла и их истолкования. Он рассматривал герменевтику как правила для постижения сокровенных божественных истин, нахождения подлинного смысла Писания⁴⁵.

В дальнейшем в эпоху реформации протестантское толкование столкнулось с католическим, что обострило интерес к принципам герменевтики. Своего рода энциклопедией,

где представлены словарь библейских терминов, герменевтические правила и советы, становится книга Флация Иллирийца "Ключ к Св. Писанию, или О языке священных книг" (1567). Он, в частности, формулирует принцип: понимать частность из контекста целого, из его цели, согласовав часть с остальными частями в строгом соответствии и отношении. Придерживаясь собственных принципов, М.Лютер исходил из того, что Св. Писание постижимо через само себя, смысл уясняется из него самого, понимание фрагмента зависит от понимания целого и наоборот. Не менее значимой становится идея, высказанная Спинозой: понимание Библии зависит от нашей способности раскрывать авторский смысл исходя из целостности произведения. Начиная с XVIII в., происходит признание христианских текстов как собрания исторических источников, написанных разными авторами (евангелистами). Возникает необходимость их грамматической и исторической интерпретации, реконструкции исторической действительности, что предполагало сближение теологической герменевтики с филологической. Одним из первых это осуществил И.Эрнести, с чьим именем связывается новая эпоха в интерпретации Нового Завета, освобождение от давления церковной догмы и одновременно от предписаний здравого смысла⁴⁶.

Даже почти пунктирное изложение основных моментов в развитии теологической герменевтики уже дает представление о богатейшем опыте истолкования и интерпретации, своеобразного решения проблемы значения и понимания, касается тончайших нюансов герменевтического видения и познания сакральных текстов и мыслительных приемов⁴⁷.

Филологическая герменевтика формировалась как теория интерпретации и критики. Ее традиции заложены в древнегреческой философии. Так, Платон в диалоге "Ион", размышляя о "божественнейшем из поэтов" Гомере, словами Сократа говорит об особой роли рапсода: он должен стать для слушателей истолкователем замысла поэта. В диалогах "Софист" и "Кратил" вопросы о значении слов, их истолковании связываются с проблемами познания и логики. У Аристотеля в работе, прямо названной "Об истолковании" ("Peri hermeneias"), hermeneia относится не только к аллегории, но ко всему дискурсу, ко всем логическим формам суждений и выражения мысли, что, по-видимому, представляется философу важнейшими моментами истолкования⁴⁸. В наше время Г.-Г.Гадамер обосновал "герменевтическую актуальность Аристотеля", показав, что Аристотелево описание этического феномена и добродетели нравственного знания - своего рода модель герменевтической проблемы⁴⁹. Расцвет филологической герменевтики связан с интерпретацией текстов греко-латинской античности в эпоху Возрождения. В дальнейшем исследовались не только особенность филологической герменевтики, сама филология стала рассматриваться как лежащая в основе герменевтики наука о слове, раскрывающая его жизнь в обстоятельствах употребления и развития. Понимание из смысла слов самих по себе представало как грамматическая интерпретация, а из смысла слов в связи с реальными отношениями - как историческая интерпретация (И.Эрнести, А.Бек, Ф.Шлейермахер). В.Гумбольдтом была выдвинута проблема понимания как основная функция языка, при этом язык рассматривался как "орган внутреннего бытия человека" и посредник между мыслящими субъектами. Все богатство языка включается в предмет герменевтики, а в основание ее методов вводится языкознание. Это способствует созданию общей теории герменевтики, где главными становятся проблемы обоснования интерпретации, ее нормативных принципов; вычлняются типы интерпретации (например, историческая, словесная и техническая, по Ф.Блассу). Существенное место отводится дополняющей герменевтику критике, задача которой состоит в том, чтобы оценить произведение словесности по отношению к тому, чем ему следовало быть⁵⁰.

Очевидно, что развитие конкретных герменевтик сопровождалось разработкой общетеоретических проблем, что послужило началом и предпосылкой формирования общей теории понимания, имеющей преимущественно философский статус. Ф.Шлейермахер -

крупнейший представитель немецкой "романтической школы" конца XVIII - начала XIX вв. - является родоначальником философской герменевтики Нового времени. Он поставил перед собой задачу создать универсальную философскую герменевтику как науку о понимании в отличие от специальных герменевтик, занимающихся анализом языковых форм и конструктов. Шлейермахер вычленил три ступени понимания: в повседневной жизни, в специальных герменевтиках и понимание как искусство, осуществляемое по правилам. Грамматический и психологический уровни герменевтического анализа он рассмотрел как реконструкцию "определенного конечного из неопределенного бесконечного", распространил это положение на взаимное определение, ограничение языка и индивидуального мышления, учитывая "преднаходимость" автора в родном языке. Сегодня эта идея остается одной из значимых для философии познания, но все еще недостаточно внедренной и осмысленной. Им разработан метод дивинации как проникновения, вчувствования в психологию другого "Я", что послужило поводом к обвинению его в "психологизме" и несправедливо закрыло эту проблему для философии познания. Он дополнил дивинацию методом компаративного анализа, или сравнительного понимания, существенно меняющего "чисто психологический" характер "вживания" в индивидуальное сознание Другого и учитывающего общезначимые параметры познания и понимания. Шлейермахер придавал особое значение правилам понимания и в "Компендиумном изложении 1919 года" предложил семь правил интерпретации, в значительной мере напоминающие филологические требования. Он обобщил и развил высказанные до него соображения о герменевтическом круге, применяемом в противоположность индукции и дедукции. Герменевтический круг - это процесс бесконечного, "циклического" уточнение смыслов и значений, "самонахождение думающего духа", движение в рамках оппозиций, прежде всего - оппозиции части и целого: для понимания целого необходимо понять его части, но для понимания частей необходимо иметь представление о целом. Или: исходя из данного употребления, определить значение и, исходя из значения, найти употребление, заданное в качестве неизвестного. Важнейшие принципы общей теории понимания Шлейермахера - уравнивать позиции истолкователя и автора для "уничтожения" исторической дистанции и понимать автора лучше, чем он сам себя понимал⁵¹. В целом герменевтика предстает здесь как искусство понимания не объективных смыслов, но мыслящих индивидуальностей. Дильтей, много размышлявший о Шлейермахере, писавший о нем и редактировавший его работы, не стал его учеником и последователем прежде всего в том смысле, что совершенно иначе относился к истории и сожалел о "неисторической голове" основателя общей теории понимания. В наше время П. Рикёр "воздал должное" и очень высоко в "Задаче герменевтики" оценил "универсальную герменевтику" Шлейермахера как "революцию, по своему значению сравнимую с той, которую осуществила ориентирующаяся на естествознание философия Канта".

Серьезное продвижение проблем герменевтики в контексте методологии исторического и в целом гуманитарного познания произошло в исследованиях Дильтея, критиковавшего традиционную гносеологию, но не желавшего утратить ее респектабельность и рациональный статус. Разделение знания на науки о природе и науки о культуре, а также обобщение идей и принципов специальных герменевтик, попытка создания общей теории понимания - все это убедило Дильтея в возможности рассматривать герменевтику как "органон наук о духе". Он стремился осуществить то, что впрямую не сделал Кант, - "критику исторического разума". Необходимо понять как исторический опыт может стать наукой, если в историческом мире отсутствует естественно-научная причинность, но имеет место связность и темпоральность жизни, "течение жизни", переживание как "проживание жизни".

Основой объяснения познания и его понятий становится человек в многообразии его сил и способностей как "волящее, чувствующее, представляющее существо". Особую

значимость в науках о духе получают нерасчлененность "Я" и мира, субъекта и объекта, специфический способ данности внутреннего опыта, самодостовверного и "переживаемого", исходя из него самого. Как представитель "философии жизни" Дильтей вводит в герменевтику понятие жизни, трактуя ее не в биологическом или прагматическом смысле, но как внутреннее восприятие нашей души, непосредственное впечатление от возникающих в сознании "фактов". В поиске теоретического обоснования наук о духе Дильтей обращался к "описательной психологии", но отказался от нее, перейдя по существу полностью на герменевтические предпосылки и основания. Понимание при таком подходе приобретает новые черты, осознается, что понимание себя возможно через понимание Другого, предполагает наличие общей для них духовной инстанции. Это "объективный дух", "медиум сообщества" (общепринятые значения как выражения жизни, стиль жизни и общения, обычаи), позволяющий найти общность между отдельными проявлениями жизни. Высшие формы понимания - это транспозиция (перенесение-себя-на-место-другого), сопереживание, подражание. Понимание не сводимо к процедуре мысли, содержит иррациональное, не может быть репрезентировано формулами логических операций, оно предстает как истолкование, интерпретация устойчиво фиксированных проявлений жизни, языка, культуры прошлого, а герменевтика - как искусство такого истолкования. Дильтей вводит понятие "объективный дух" с целью определения и обозначения общности между отдельными проявлениями жизни. Объективный дух как "медиум сообщества" имеет такие формы, как стиль жизни, общения, обычаи, государство, право и другие, тем самым осуществляется связь общечеловеческого с индивидуализацией, упорядочивание, расчленение на типы. Эти серьезные усилия Дильтея с целью найти способы постижения не абстрактных "теоретизированных" объектов эпистемологии или гносеологии, но познание реального, "живого", индивидуализированного, осуществляющего исторически определенную духовную жизнедеятельность целостного человека в системе его ценностей и смыслов, начинают достойно оцениваться современными философами⁵².

Развитие герменевтики тесно переплетено с идеями феноменологии, становящимися и разворачивающимися в трудах Э.Гуссерля. В чем особенности его феноменологии как когнитивной практики? Это поиск рационализма нового вида, отказ от исходных идеализаций и утверждение возможности описания спонтанно-смысловой жизни сознания, превращение его в основной предмет исследования. В "Логических исследованиях" дается развернутая критика психологизма в логике и обосновываются антипсихологические замыслы построить "беспредпосылочное" учение о сущности познания, мышления, истины. Трактовка релятивизма и способов его преодоления, трактовка истинности суждения как его очевидности, восстановление доверия к "непосредственно данному", к интуитивно-созерцательным процессам сознания обретают новую значимость сегодня. Гуссерль выявляет "естественную установку" как форму осуществления совокупной жизни человечества, протекающей естественно-практически, базирующейся на непосредственной уверенности в существовании окружающего мира, в возможности наблюдать и описывать ход материальных процессов, предметы и явления природы, факторы социально-исторического характера. Задача метода феноменологической редукции - искоренить "естественную установку", направить внимание на "чистую" структуру сознания. Первый этап "эйдетической редукции" - "заключение в скобки" реального мира и знания о нем, особенно научного, т.е. не отрицание мира, но "воздержание" (*epoché*) от всяких суждений о мире и пространственно-временном существовании. Тем самым осуществляется переход от "естественной установки" к выделению сознания как единственного объекта анализа. Второй этап феноменологической редукции - "заключение в скобки" суждений обычного человека о сознании, духовных процессах как феноменах культуры, в целом создание условий для перехода к собственно феноменологическому анализу сознания. Особенно значимым для обсуждаемой проблематики стало понятие интенциональности сознания, его

направленности на объект как основной характеристики. Это не реальная связь субъекта и объекта, но задание смысла объекта, преодоление разобщенности чувственного и рационального, субъективного и объективного, индивидуального и надиндивидуального. Фундаментальным моментом предстает открытая Гуссерлем структура интенционального отношения, в частности, постоянно присутствующий в настоящем предшествующий опыт, предвосхищающая способность восприятия, преодоление его собственной фактичности. Из этого следуют, в конечном счете, проблема историчности фундаментального сознания, "универсальное историческое априори", "фон, или горизонт, неизвестных реальностей", "тематическое" и "нетематическое" содержание сознания⁵³.

Расширение проблематики и существенное переосмысление прежних представлений Гуссерль осуществил при рассмотрении фундаментальной проблемы кризиса европейской науки. Критика рационализма и "научного объективизма" как причин кризиса науки, поиск выхода из кризиса как признание "человеческих смыслов" науки, универсальности познавательной деятельности, охватывающей "всю сферу суждения, предикативную и допредикативную, различные акты веры", желания и устремления, практические цели и ценностные ориентации, введение понятия "жизненный мир" как сферы "известного всем, непосредственно-очевидного", "круга уверенностей", принятых как безусловно значимых и практически апробированных, - все это становится предпосылкой и основой объективного, научного познания, осуществляемого целостным субъектом - человеком познающим⁵⁴.

Идеи герменевтики существенно обогатил М.Хайдеггер, для которого понимание - это фундаментальный *способ человеческого бытия*. Такой принципиально онтологический поворот, значительно отличающий его от Гуссерля, стал основой хайдеггеровской концепции герменевтической интерпретации и фундаментально изменил видение самой проблематики, представив интерпретацию текстов как способ "опрашивания" бытия. Тем самым был осуществлен переход от феноменологии сознания Гуссерля к феноменологии бытия Хайдеггера, от всеобщих структур сознания самих по себе к связи сознания с миром, через которую "говорит" сам мир. Это движение сопровождалось отказом от понятий традиционной гносеологии и категорий субъекта, объекта, познания как отражения и репрезентации, от понятий духа и материи. Для рассмотрения исторических "конструкций" разума и анализа человеческого существования с целью выявления их предпосылок Хайдеггер применяет феноменологический метод, понимаемый им как раскрытие структуры здесь-бытия (*Dasein*). В той мере, в какой этот метод позволяет понять смысл бытия того сущего, которое есть мы сами и которое открыто нам лишь через нас самих, он может рассматриваться и как герменевтический. Преодолевая традиционную теорию познания, Хайдеггер видит ошибку Декарта в том, что на место бытия человека он поставил субъектно-объектные отношения и сущностью человека стало познание, а не бытие. Меняется также и понимание сознания, которое с необходимостью трактуется им как определенный способ бытия, выйти на уровень которого означает раскрыть и описать дологические, допредикативные структуры. По своей природе они изначально, чем создаваемое "Я", предстают как "сокрытые феномены", "нетематическое поле переживания". Хайдеггер выявляет в качестве вполне очевидных два вида понимания: первичное - это открытость, настроенность, дорефлексивное пред-понимание, или горизонт, от которого нельзя освободиться, не разрушив познание вообще; вторичное - это понимание, близкое рефлексии, не способ бытия, но вид познания. Он возникает на рефлексивном уровне, как, скажем, филологическая интерпретация текстов или герменевтическая интерпретация философских текстов (например, "Изречения Анаксимандра"), осуществленная самим Хайдеггером.

Для философии познания, предполагающей историчность познавательной деятельности и форм знания, значима и идея Хайдеггера об истории, которая в его видении всегда укоренена в пред-понимании историка. Перед философом и исследователем наук о духе,

культуре стоит задача не построить методологию исторических наук, но осуществить теорию исторического бытия, онтологию истории. Хайдеггер проводит *деструкцию* классического историзма, гегелевского понятия глобальной "всемирной истории" и настаивает на историчности Dasein, человеческого бытия. Оно изначально, безотносительно к смене периодов и эпох общественного развития, человеческое существование становится со-бытием, но быть со-бытием - значит быть самим собой, сбываться, самоосуществляться, а не воплощать "законы истории". Для понимания такой фундаментальной проблемы, как философия познания и язык, также рассматриваемой преимущественно в гносеологическом ключе, важны идеи Хайдеггера о языке, которые заставляют вспомнить подход В.Гумбольдта и осмысливать язык как реальность здесь-бытия, в которой явлено, воплощено пред-понимание. Изначальность речи - это артикуляция понимания, предпосланности истолкования и высказывания. Высказывание Хайдеггера о языке как "осуществляемом бытием и пронизанным его строем доме бытия" приобрело поистине афористический смысл. Это уже не лингвистическое, но герменевтическое обращение к языку, предполагающее услышать как в языке "говорит само бытие"⁵⁵.

В полной мере философская герменевтика оформляется в работах Гадамера, который стремился осмыслить "наработанные" идеи и осуществить их синтез, а также преодолеть гносеологическую ориентацию, обратиться к онтологии, выяснить условия возможности понимания при сохранении целостного человеческого опыта и жизненной практики. Особенность и своеобразие его "бытия в философии" - несистемность, открытость философствования. Наиболее значимые новые идеи связаны с интерпретацией исторических фактов и признанием конструктивной роли "временной дистанции" между созданием текста и его истолкованием. Укорененность субъекта-интерпретатора в истории продуктивна для понимания, "историчность" которого также принципиально неснимаема. Она базируется на пред-знании и пред-понимании, а также пред-рассудках, которые являются в большей мере исторической действительностью бытия индивида чем рассудок, поскольку предстают как отложившиеся в языке схематизмы опыта. Преодоление всех предрассудков - это предрассудок Просвещения как особая установка сознания, убежденного в приоритете разума над действительностью. Гадамер разработал концепцию традиций, рассматривая "событие традиции" как присутствие истории в современности. Знание создается в рамках традиции, и само постижение истины, ее проблематизация имеют временную структуру. Нахождение внутри традиции, причастность к общему смыслу - важная предпосылка понимания, предполагающая взаимодействие смыслов, "слияние горизонтов" автора и интерпретатора. Для Гадамера понимание - это развертывание имманентной логики предмета, понять текст означает понять "суть дела", обсуждаемого автором, произвести свой смысл по отношению к нему, а не реконструировать авторский⁵⁶. Вместе с тем, как отмечает Ю.Хабермас в известной дискуссии с Гадамером, существует опасность догматического принятия "власти традиции", принудительного "фундаментального консенсуса" по отношению к ней. Однако Гадамер специально подчеркивает необходимость "герменевтически вышколенного сознания" как осознания собственной предпосылочности.

Что особенно значимо для философии познания - так это усилия Гадамера преодолеть гносеологическую ориентацию, обратиться к онтологии, выяснить условия возможности понимания при сохранении "целостного человеческого опыта и жизненной практики". Он стремился посредством герменевтической рефлексии раскрыть условия истины, предшествующие логике исследования, преодолеть однозначную ориентацию на науку, поскольку "познание социально-исторического мира не может подняться до уровня науки путем применения индуктивных методов естественных наук". В качестве модели герменевтического постижения специфического вида истины Гадамер рассматривал искусство, полагая, что этот главный когнитивный феномен недоступен человеку иным путем. Обращение к искусству, онтологии и игры необходимо потому, что способ бытия произведе-

ний искусства иной, нежели объектов естествознания, он приближает к герменевтическому, в отличие от гносеологического, пониманию истины. Идеи Гадамера о языке как среде герменевтического опыта являются опорными для понимания места "проблемы языка" в философии познания и нового видения человека познающего, который "преднаходит" себя в языке, участвуя в диалоге-разговоре, "возделывает общее поле говоримого". Язык фундаментально переосмысливается и предстает как горизонт герменевтической онтологии.

Особое слово в герменевтике - синтез герменевтики и феноменологии, осуществлявшийся и Хайдеггером, и Гадамером, но ставший непосредственным предметом внимания у П.Рикёра, называвшего этот синтез "прививкой" герменевтики к феноменологии. Исходные основания - учение Гуссерля о "жизненном мире", а также онтология Хайдеггера и психоанализ Фрейда. Задачу герменевтического постижения он видит в обосновании роли человека как субъекта культурно-исторического творчества, благодаря которому осуществляется связь времен. Его персоналистические увлечения способствовали пониманию того, что именно личность - место рождения значений, культурных смыслов и задача философии - создание метода анализа человеческой субъективности как творца мира культуры. Конструирование значения "Я" может быть осуществлено на стыке и с применением средств аналитической философии, феноменологии и герменевтики, соответственно лингвистическому, практическому и этическому уровням "Я" и субъекта.

Рикёр стремится выйти из "заколдованного круга" субъектно-объектной проблематики, обращаясь к вопросу о бытии, находя глубинные связи исторического бытия с совокупным бытием, которое изначально теоретико-познавательного субъектно-объектного отношения. Для преодоления гносеологизма становится важным признание существования "горизонта мира" еще до объективности, а действительной жизни еще до субъекта теории познания. Вопрос об истине рассматривается Рикёром вслед за Гадамером не как вопрос о методе, но как проявление бытия для бытия, тогда как понимание предстает не способом познания или "реакцией" наук о духе на метод естественно-научного объяснения, но способом существования как интерпретированного бытия. Рикёр вводит понятия прямого и косвенного смыслов, полагая, что "нет символики до говорящего человека". Интерпретацию он рассматривает как расшифровку глубинного смысла, стоящего за очевидным, буквальным смыслом, выявляет соотношение формы интерпретации с теоретической структурой герменевтической системы. В его текстах герменевтическая проблематика существенно расширяется прежде всего путем соотнесения и даже синтеза, в частности, герменевтики и структурной антропологии, герменевтической интерпретации фрейдизма и, разумеется, герменевтики и феноменологии. Рикёр вводит в иррациональные компоненты познания рациональные способы интерпретации, реализуя особый тип "научной объективности".

Разрабатывая проблему "конфликта интерпретаций", Рикёр выявил два способа обоснования герменевтики путем обращения к феноменологии. Первый путь в соответствии с идеями Хайдеггера и Гадамера - обращение к онтологии понимания, рассмотрение понимания не как способа познания, но как способа бытия. На место эпистемологии интерпретации ставится онтология понимания. Герменевтика перестает рассматриваться как *метод* и, уходя из сферы традиционной гносеологии и заколдованного круга субъектно-объектных отношений, ставит вопрос о бытии, которое существует понимая. Вопрос об историчности, противостоянии наук о культуре естествознанию, наконец, об истине перестает быть вопросом о методе, но становится проблемой проявления бытия для бытия, чье существование заключается в понимании бытия. Рикёр называл это "революцией", приведшей к онтологии понимания, одновременно полагая, что возможен второй путь сочленения герменевтики с феноменологией, на котором можно найти "органон" для обоснования исторических наук и преодолеть "конфликт интерпретаций". Второй путь - это онто-

логия понимания в ее соотнесении с эпистемологией интерпретации, исходящей из семантического, рефлексивного и экзистенциального планов. Современной философской герменевтике присуще стремление к комплементарности, к диалогу и синтезу с другими типами философствования и системами знания. Рикёр "прививает" герменевтику к феноменологии, соотносит с персонализмом, структурализмом, психоанализом, религией; стремясь осмыслить повествовательные функции культуры, соединяет генетику с лингвистическим анализом и аналитической философией, от герменевтики текста переходит к герменевтике социального действия⁵⁷.

Интересны, но, к сожалению, еще недостаточно изучены идеи герменевтики, представленные в русской философии, особенно в трудах Г.Г.Шпета и М.М.Бахтина.

В начале века Шпет - последователь Э.Гуссерля - излагал основные идеи феноменологии в собственной интерпретации и разработке. Он двигался от нее к герменевтике и даже стал историком последней. Исследуя соотношение явления и смысла, проблемы феноменологии как основной науки, а также внутреннюю форму слова, противостоял неокантианству, соотнося образование смысла в абстрактном аспекте и в исторической конкретности, разрабатывая учение об универсальном характере словесного знака. Для него "бытие разума состоит в герменевтических функциях". В рукописи "Герменевтика и ее проблемы" Шпет осуществил уникальную реконструкцию исторического развития герменевтики, анализ и описание последовательного становления во времени основных герменевтических принципов и понятий, их эволюции в изменяющихся социально-исторических условиях. От практических герменевтических методик он переходит к философскому учению, осуществляет исторический синтез как концептуальное обогащение современной герменевтики и ее идей. Особое значение для эпистемологии и философии познания имеют его идеи об истории как предмете логики, рассмотрение истории как эмпирической науки, лежащей в основании *всех* наук. Философия языка разрабатывалась им как философия культуры, где адекватный метод (метод Шпета) - "интерпретирующая диалектика научных понятий". В целом герменевтика предстает как *своя* теория познания для исторической науки, наук о духе, культуре в целом, как учение об истолковании смыслов, текстов и переживаний на основе социальных актов понимания и взаимопонимания⁵⁸.

Для философии познания в наше время особенно значимы и плодотворны герменевтические идеи М.М.Бахтина, которые предстают в философии, гуманитарном знании и культуре в целом как фундаментальные формы осмысления человеческого духовного опыта, способа его бытия. Опубликованный и известный, по-видимому, более за рубежом, чем в России, он как мыслитель оказывает все возрастающее влияние на гуманитарные дисциплины. Органичное сочетание западного и русского начал в работах о Достоевском и Рабле, новые философские, эстетические, этические, онтологические идеи, близкие к экзистенциализму и герменевтике - все это стало выражением интересного и плодотворного творчества Бахтина, безусловно значимого для философии познания.

Таким образом, даже по необходимости беглый экскурс в историю герменевтики и обращение к главным ее типам и представителям показывает глубину и богатство ее опыта в познании, понимании и интерпретации. В контексте герменевтики субъект предстает как человек интерпретирующий, герменевтическое понимание которого предполагает разграничение субъекта отвлеченно-теоретического мира и субъекта как "индивидуально ответственно мыслящего" в реальном бытии-событии. Познание, понимание и интерпретация предполагаются укорененными в историческом и социокультурном контексте, тесно связанными с жизнью, традицией и историей.

В целом синтез когнитивных практик, включая и герменевтику, имеет в виду "объединение усилий", и можно вслед за Ю.Хабермасом выразить недоверие всем тем, кто претендует на единственно правильное решение и предлагает "некий ключевой подход". Сегодня "истины рассеяны по многим универсумам дискурсов, они больше не поддаются

иерархизации, но в каждом из этих дискурсов мы упорно ищем прозрений, которые могли бы убедить *всех*⁵⁹. В философии познания господствующими должны стать принципы диалога, "круглого стола", а возможно и синтеза.

¹ Микешина Л.А., Опенков М.И. Новые образы познания и реальности. М., 1997. С. 188-229; Быченков В.М. "Ничто" как "другой". Виртуальное измерение социальной реальности // Виртуальные реальности. Труды лабор. виртуалистики. Вып. 4. М., 1998.

² Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997. С. 6.

³ Никитин Е.П. Исторические судьбы гносеологии // Философские исследования, № 1, 1993. С. 64-65.

⁴ Следует отметить, что судьбами теории познания были озабочены еще в начале XX века такие известные отечественные философы, как В.С.Соловьев, Н.О.Лосский, Н.А.Бердяев, а также С.Л.Франк, см., например: Франк С.Л. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию // Он же. Реальность и человек. М., 1997. С. 22-30.

⁵ Хайдеггер М. Наука и осмысление // Он же. Время и бытие. Статьи и выступления. М., 1993. С. 244-245.

⁶ Дильтей В. Описательная психология. М., 1924. С. 14-15.

⁷ Отмечу, что в текстах об этих представлениях Дильтея появляется термин "виртуальность". Так, обсуждая дискуссию Дильтея и Йорка фон Вартенбурга (графа Йорка) об историчности и историческом, Хайдеггер в "Бытии и времени" (§ 77) пишет: "Ясное понимание основного характера истории как "виртуальности" Йорк обретает из познания бытийного характера самого человеческого здесь-бытия, т.е. как раз не научно-теоретическим путем из объекта исторического рассмотрения" (Пер. Н.Плотникова). Для Йорка "виртуальность" была излюбленным термином, обозначающим "историчность", правда, он понимал под этим некую "взаимосвязь сил", воздействующих на человека. См. статью Ф.Роди "Интенсивность жизни. К вопросу о месте графа Йорка между Дильтеем и Хайдеггером" (Логос. № 10. 1999. С. 33-35).

⁸ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995. С. 30-31.

⁹ Мамардашвили М.К. Стрела познания. Набросок естественноисторической гносеологии. М., 1996. С.13-14.

¹⁰ Замечу, что понятие "виртуальный" не является чем-то чужеродным для текста Мамардашвили "Стрела познания". Так, он употребляет его в следующем рассуждении: "Бытие неполно и конечен человек, но он производится как постоянно неналичный и постоянно воссоздаваемый виртуальный пониматель и делатель чего-то вполне определенного (не в непрерывно-детерминистическом смысле)" (С. 102). Или: "виртуальное априори" (С. 139). Или: "Произведение мысли – живое существо, имеющее тело (с жизнеподобными чертами), и не совпадает с обозримым сделанным текстом, и эти сверхиндивиды образуют с каждым из нас в отдельности сложное структурное целое (и лишь к ним применимо понятие "виртуальностей". (С. 163). Курсив во всех случаях мой – Л.М.

¹¹ Мамардашвили М.К. Стрела познания. С. 17.

¹² Там же. С. 19.

¹³ Там же. С. 82.

¹⁴ Там же. С. 21.

¹⁵ В связи с этим интересно замечание Льва Шестова в "Memento mori" о теории познания Гуссерля, который "исследованиями по феноменологии и теории познания ставит себе на самом деле задачу освободиться от всякой теории в собственном смысле этого слова", поскольку "ум не нуждается в оправдании, а сам все может оправдать", а опорой гуссерлевской гносеологии служит очевидность. См.: Шестов Л. Potestas clavium (Власть ключей). Часть третья. Memento mori // Он же. Соч. в 2-х томах. Т. 1. М., 1993. С. 213.

¹⁶ Мамардашвили М.К. Стрела познания. С. 22.

¹⁷ См. работы: Эволюция, культура, познание. М., 1996; Эволюционная эпистемология: проблемы, перспективы. М., 1996; Меркулов И.П. Когнитивная эволюция. М., 1999; Эволюционная эпистемология и логика социальных наук. Карл Поппер и его критики. Ред. В.Н.Садовский. М., 2000.

¹⁸ Касавин И.Т. Миграция. Креативность. Текст. Проблемы неклассической теории познания. СПб., 1999. С.19-20.

¹⁹ Дильтей В. Введение в науки о духе // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX вв.М., 1987. С. 111; см. также: Dilthey W. Selected works. Vol. 1. Introduction to the Human Sciences. Princeton, 1991. P. 50.

²⁰ Росс Л., Уорд Э. Наивный реализм в повседневной жизни и его роль в изучении социальных конфликтов и непонимания // Вопросы психологии, 1999, № 5; см. также: Ross L., Greene D., House P. The false consensus effect: An egocentric bias in social perception and attribution processes // Journ. Exp. Soc. Psychol. 1977.. V. 13. P.279-301; Росс Л., Нисбетт П. Человек и ситуация. Уроки социальной психологии. М., 1999.

²¹ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. С. 148, а также 146-147, 149-151. Авторы справедливо отмечают также, что "овеществление" (Verdinglichung) является важным понятием К.Маркса.

²² Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 46. См. также Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века. М., 1997. С.361-362..

- ²³ *Дубровский Д.И.* Проблема «другого сознания» // Вопросы философии, 2008, № 1. С. 25; *Он же.* Проблема идеального. Субъективная реальность. Изд. 2-е, доп. М., 2002.
- ²⁴ *Микешина Л.А., Опенков М.Ю.* Новые образы познания и реальности. С. 202.
- ²⁵ *Деррида Ж.* Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Вестник Московского университета. Серия 9. Филология. № 5. 1995. С. 180-182.
- ²⁶ Там же. С. 182.
- ²⁷ Там же. С. 188.
- ²⁸ *Порус В.* "Конец субъекта" или пост-религиозная культура? // Религия, магия, миф: современные философские исследования. М., 1997. С. 229.
- ²⁹ *Сартр Ж.-П.* Проблемы метода. М., 1994. С. 12-13.
- ³⁰ *Лкторский В.А.* Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2000. С. 6-7.
- ³¹ *Apel K.-O.* Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico. Bonn, 1963.
- ³² *Микешина Л.А., Опенков М.Ю.* Новые образы познания и реальности. С. 64.
- ³³ *Эко У.* Открытое произведение. Форма и неопределенность в современной поэтике. СПб., 2004. С. 93-94.
- ³⁴ *Апель К.-О.* Трансформация философии. М., 2001. С. 176.
- ³⁵ *Хайдеггер М.* Путь к языку // Время и бытие. Статьи и выступления. М., 1993. С. 259.
- ³⁶ См., например: Теория метафоры. М., 1990; Анкерсмит Ф.Р. История и тропология: взлет и падение метафоры. М., 2003.
- ³⁷ *Ritzer G.* Sociology: A Multiple Paradigm Science // The American Sociologist, 1975, Vol. 10. P. 156 – 167; Paradigms and Revolutions. Indiana, 1980; *Ритцер Дж.* Современные социологические теории. 5-е изд. – СПб., 2002; *Кравченко С.А.* Социология: парадигмы через призму социологического воображения. Учебник для вузов. 2-е изд. М., 2004; Социология. Учебник. Под. ред. Д.В.Иванова. М., 2005.
- ³⁸ *Дридзе Т.М.* Экоантропоцентрическая парадигма в социальном познании и социальном управлении // Человек, 1998, № 2.
- ³⁹ *Холтон Дж.* Тематический анализ науки. М., 1981. С. 10-11; *Holton G.* The Thematic Imagination in Science // Science and Culture. Boston, 1967; *Holton G.* Thematic Origins of Scientific Thought: Kepler to Einstein. Cambr.-Mass., 1978.
- ⁴⁰ *Данто А. С.* Аналитическая философия истории. М., 2002; *Бхаскар Р.* Общества // Социо-логос. М., 1991.
- ⁴¹ *Озурцов А.П., Платонов В.В.* Образы образования. Западная философия образования. XX век. СПб., 2004. С. 21-22.
- ⁴² *Микешина Л.А.* Наука, философия, культура: формы диалога и когнитивного взаимодействия (case studies и их интерпретация) // Грани познания: наука, философия, культура в XXI веке. В 2 кн. М., 2007. Кн. 1. С. 9 – 61.
- ⁴³ *Фуко М.* Герменевтика субъекта // Социо-логос. Вып. 1. М., 1991.
- ⁴⁴ *Рикёр П.* Герменевтика. Этика. Политика. М., 1995. С. 5.
- ⁴⁵ *Августин Блаженный.* Христианская наука, или Основания св. герменевтики и церковного красноречия. Киев, 1835.
- ⁴⁶ *Шпет Г.Г.* Герменевтика и ее проблемы // Контекст. Литературно-теоретические исследования. М., 1989.
- ⁴⁷ *Гриненко Г.В.* Сакральные тексты и сакральная коммуникация. Логико-семиотический анализ вербальной магии. М., 2000. Автор принципиально меняет как само отношение к мистическим, религиозным текстам, так и к методологии их исследования, соединяя "несоединимое" - формально-логическое, безусловно рациональное с системой верований, со сферой сокровенного, интуитивного, безусловно иррационального. Неклассические логики, из которых исходит автор, позволили существенно расширить сферу рационального, когнитивного, признать маргинальные формы познания и интерпретации, обогатить герменевтику и эпистемологию.
- ⁴⁸ *Платон.* Ион. Кратил // Соч. в 4 т. Т. 1. М., 1990; Софист. Т. 2. М., 1993. *Аристотель.* Об истолковании // Соч. в 4 т. Т. 2. М., 1978.
- ⁴⁹ *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 369.
- ⁵⁰ *Бласс Ф.* Герменевтика и критика. Одесса. 1891. Работа в значительной степени базируется на идеях Ф.Шлейермахера.
- ⁵¹ *Шлейермахер Ф.Д.Е.* Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. Монологи. СПб., 1994; *Schleiermacher F.D.E.* [General Hermeneutics]. [Grammatical and technical Interpretation] // The Hermeneutics Reader. N.Y. 1994. P. 72-97; *Габитова Р.М.* Философия немецкого романтизма: Гельдерлин, Шлейермахер. М., 1989; *Кузнецов В.Г.* Герменевтика и гуманитарное познание. М., 1991.
- ⁵² *Дильтей В.* Введение в науки о духе // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX вв. М., 1987; *Дильтей В.* Наброски к критике исторического разума // Вопросы философии. 1988. № 4; *Dilthey W.* Introduction to the Human Sciences // Selected Works. Vol. 1. Princeton, New Jersey, 1991.

-
- ⁵³ Гуссерль Э. Логические исследования. Ч. 1. Прологомены к чистой логике. СПб., 1909; Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. Общее введение в чистую феноменологию. Пер. А.В.Михайлова. М., 1999; Ингарден Р. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля. М., 1999.
- ⁵⁴ Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология // Вопросы философии. 1992. № 7; Гайденко П.П. Научная рациональность и философский разум в интерпретации Эдмунда Гуссерля // Вопросы философии. 1992. № 7.
- ⁵⁵ Хайдеггер М. Бытие и время. Пер В.В.Бибихина. М., 1997; Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. М., 1993; Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века. М., 1997.
- ⁵⁶ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988; Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991; The Philosophy of Hans-Georg Gadamer // The Library of Living Philosophers. Vol. XXIV. Chicago and La Salle, Illinois, 1997.
- ⁵⁷ Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М., 1995; Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика. М., 1995; Ricoeur P. The Task of Hermeneutics // Philosophy today. 1979. V. 2.
- ⁵⁸ Шпет Г.Г. Герменевтика и ее проблемы // Он же. Мысль и Слово. Избр. труды. М., 2005; Шпет Г.Г. Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы // Он же. Мысль и Слово. Избр. труды. М., 2005; Шпет Г.Г. Внутренняя форма слова (этюды и вариации на темы Гумбольдта) // Он же. Искусство как вид знания. Избр. труды по философии культуры. М., 2007.
- ⁵⁹ Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. (Лекции и интервью. Москва, апрель 1989 г.). М., 1992. С. 83.

ГЛАВА 2. ЗНАЧЕНИЕ ИДЕЙ Г.Г.ШПЕТА И М.М.БАХТИНА ДЛЯ ФИЛОСОФИИ ПОЗНАНИЯ

Тематизируется ли эта взаимосвязь как форма жизни или жизненный мир, как практика или опосредованное языком межличностное общение, как языковая игра или диалог, как культурный фон, традиция или история деяний, решающим является то обстоятельство, что все эти... понятия приобретают теперь тот ранг, который до сих пор был характерен для фундаментальных понятий эпистемологии...

Ю.Хабермас

Современная эпистемология переживает трудное время, звучат даже мрачные пророчества о "смерти субъекта" (постструктурализм) и "похоронах" эпистемологии, которую предлагают "натурализовать" и заменить психологией (У.Куайн), нейрологией (П.Черчланд) или просто отбрасывают, вставая на позиции антикартезианства и антикантианства¹. Однако так категорично разделяться с фундаментальной составляющей философии - учением о познании все же не представляется возможным, тем более что многие ее представления совпадают с идеями, лежащими в основаниях современной науки, в частности, о субъектно-объектных отношениях, репрезентации, о возможности познания сущности и истины.

Вместе с тем справедливо стремление философов переосмыслить традиционную картезианскую эпистемологию, в основе которой лежат фундаментальные, подчас метафорические, утверждения о том, что "ум - большое зеркало", познание - это отражение, а субъект всегда противопоставлен объекту и "картине мира". В традиционной эпистемологии идеалом знания и познавательной деятельности, а главное - самой теории познания являются естественные науки, тогда как опыт наук о культуре и духе, содержащий человеческие смыслы, этические и эстетические ценности, остается за пределами эпистемологии. Как выйти из этих уже явно устаревших и ограниченных представлений и опереться на иные традиции? Как в рациональных формах учесть реально-го эмпирического субъекта, целостного человека познающего, его бытие среди других в общении и коммуникации? Каким образом ввести в эпистемологию пространственные и темпоральные, исторические и социокультурные параметры? Наконец, как переосмыслить в новом контексте, тесно связанном с интерпретацией и пониманием, категорию истины, ее объективность? Поиск ответов на эти вопросы активно продолжается, в том числе в среде российских философов, стремящихся увидеть новые возможности в развитии эпистемологии.

За последние десятилетия удивительные процессы происходили в отечественной философии: вдруг обнаружилось, что Россия имеет богатые философские традиции, не исчерпывающиеся трудами по марксизму как одному из западных учений. Заново опубликованы и изучаются работы В.С.Соловьева, Н.А.Бердяева, П.А.Флоренского, С.Л.Франка и многих других. Однако обращение к забытому богатству идей и текстов, как сегодня уже можно судить, часто приводит к выдвиганию на передний план не только философской, но религиозной проблематики, исследователи не всегда могут вычленить собственно философские идеи, представленные в религиозной форме и контексте. Одновременно, как мне представляется, русские мыслители, разрабатывавшие преимущественно рациональные темы, в том числе философию и методологию науки, исследовались не столь интенсивно. И прежде всего я имею в виду труды Г.Г.Шпета, а

в XX веке об этих проблемах серьезно размышлял М.М.Бахтин, наметивший, по существу, ряд фундаментальных программ создания принципиально нового видения и изменения ситуации в философии познания. Наиболее плодотворная и вдохновляющая его идея - построение своего рода "теории истины" не в отвлечении от человека, как в теоретизированном мире рационализма, но на основе доверия целостному субъекту - человеку познающему.

Густав Шпет и современная методология социально-гуманитарных наук

Наибольшее внимание в прошедшие десятилетия привлекали работы Г.Г.Шпета, содержащие нетрадиционную для русской философии проблематику - феноменологию и герменевтику, но эпистемологические и общеметодологические идеи, значимые для философии и методологии гуманитарного знания, которые он разрабатывал задолго до того, как эти области стали самостоятельными разделами философии XX века, все еще не оценены и не осмыслены в полной мере. Шпет - один из крупных не только российских, но европейских мыслителей, разрабатывавших методологию наук о духе, наук о культуре, владея традицией классического рационализма, вместе с тем, оригинальным способом сочетая принципы классической диалектики, феноменологии и герменевтики, продолжал вторую традицию европейской философии - экзистенциально-антропологическую, выявляя возможности рационального построения гуманитарного знания. Эта позиция четко выражена в оценке герменевтической философии, которая несмотря на нетрадиционность способа философствования "остается рациональной философией, философией разума". Признавая существенное значение герменевтики для гуманитарного знания, Шпет раньше многих, в частности М.Хайдеггера, оценил идеи В.Дильтея, особенно для методологии исторической науки. Другой тип рациональности - это прежде всего другой способ мыслить, поскольку "переход от знака к смыслу вовсе не есть «умозаключение», а непосредственный акт «усмотрения» смысла", при этом смысл "раскрывается перед нами как *разумное основание*, заложенное в самой сущности". <...> "*Рационализм* - первое слово, постоянное, и останется последним словом европейской философии"². Такова принципиальная позиция Шпета, с которой он исследует проблемы философии, включая в их число герменевтику и феноменологию, а также гуманитарное знание в целом и науки - историю, эстетику, психологию, в том числе этническую и другие.

Особенности предмета и методологии гуманитарного знания. Исследования Шпета в области исторического знания (традиция, созданная В.Дильтеем), эстетики, психологии, проблемы сознания, логики, философии языка и слова отражают стремление не только получить частные результаты в каждой области, но, как это теперь стало очевидным, разработать фундаментальные основания, базовые понятия и принципы общей методологии и философии социально-гуманитарных наук. По существу, он стремился показать, что эти области знания не менее, чем естественные науки, рациональны, хотя тип рациональности и способы описания и обоснования могут быть и существенно иными.

Сравнивая естественные и гуманитарные науки, Шпет отмечал удивительное изменение представлений о законах и опыте: "...Казалось когда-то, что мертвая "физическая" природа подчинена строгости прямо-таки математических законов. Это время давно стало воспоминанием. *Эмпирический* мир оказался много шире. "Опыт" далеко вышел за пределы "физического" опыта, и один за другим эмпирические предметы входили в состав научного знания: живая природа, душа, наконец, социальная и историческая "природа". И чем более широкую область захватывал опыт, тем яснее становилось, что строгость "законов природы" есть мнимая строгость, что, как нам ни хочет-

ся, чтобы эти законы были строги, но на самом деле они - только *эмпиричны*³. Относительность и релятивность познания становились общепризнанными, "припевом, который разучивается в детском саду науки".

Важнейшей особенностью общества как объекта социально-гуманитарного познания является вхождение в его содержание и структуру субъекта, наделенного сознанием и активно действующего, как определяющего компонента исследуемой социальной реальности и «мира человека». Из этого следует, что исследователь имеет дело с особым рода реальностью – сферой объективации содержания человеческого сознания, областью смыслов и значений, требующих специальных методологических приемов, отсутствующих в арсенале естественных наук. Здесь другая онтология познания. Пониманию этого способствовало обращение к герменевтике, и Шпет выходит в сферу языка, слова, логики, от чувственности и интеллектуальной интуиции к открытой им "интеллектуальной интуиции".

Существенно и то, что исследование объекта в этом случае осуществляется всегда с определенных ценностных позиций, установок и интересов, и поэтому возникает необходимость показать специфику не только объекта, но и субъекта социально-гуманитарного познания. Очевидно, что оно осуществляется социально сформированным и заинтересованным субъектом, органически связано с его мировоззрением, а также с этнической, национальной и групповой идеологией.

Еще в начале XX века Шпет понял эту ситуацию, его размышления значимы и сегодня. Они перекликаются с идеями М.Хайдеггера о времени картины мира, ее истории. Мир предстал в виде картины перед человеком-субъектом, стал оцениваться "от человека и по человеку" (антропология и мировоззрение). Сложилась ситуация, когда человек признается принадлежащим бытию, но при этом остается "чужаком" (Хайдеггер) для него. Эта позиция, составляющая суть естественнонаучного подхода, господствует и сегодня, полагая наш разум вне мира, противопоставленным ему, наблюдающим его извне, а затем репрезентирующим, осмысливающим, фиксирующим в знании.

Уже В.Дильтей обосновывал, что в науках о духе, где главное - внутренняя реальность и жизненный опыт. Именно в них содержатся в качестве непосредственных данностей фундаментальные связи и отношения окружающего мира, которые мы познаем из личного опыта. И если гуманитарные науки остаются в сфере конкретного жизненного опыта, то понятия и конструкции естественных наук утрачивают свою связь с этим опытом. Соответственно встает проблема: как можно понять онтологию гуманитарного знания? Как можно совместить в гуманитарном знании конкретный жизненный опыт с требованием научной достоверности? Этими проблемами был озабочен и Шпет. Стремясь вслед за А.Бергсоном расчистить "родник живого знания" и споря с ним, он осознает, что "ограниченности интеллектуального противостоит беспорядок интуитивного, условной незыблемости понятий - безусловная случайность потока жизни. <...> Меняющееся, преходящее, текущее, всеми своими разнообразными голосами призывает нас признать его собственную необходимость *быть таким*, ...попытаться проникнуть взором *сквозь* него и увидеть там ту сущность, что составляет и его собственную необходимую основу, исход, принцип и начало"⁴ - вечное, непреходящее бытие идеальное.

Эту возможность и важность проникновения с помощью "интеллектуальной интуиции" через разные формы преходящего к глубинному уровню бытия Шпет, не претендуя на методологическую безупречность, неожиданно иллюстрирует обращением к **социальному бытию**. Однако в действительности внимание философа к этой форме бытия не случайно, сама проблема как бы "на кончике языка" или подспудно все время присутствует при рассмотрении глубинных предпосылок познания в целом, гуманитар-

ного в частности. Но не как пример, а как реальную проблему он будет ее обсуждать в других контекстах, в частности в "Явлении и смысле" при обсуждении мысли Э.Гуссерля из "Идей I" о том, что "всякий вид бытия... имеет сообразно сущности *свои* способы данности и, следовательно, свои способы метода познания". Шпету важно не только это, но также какие виды бытия выделяет немецкий философ. Оказывается, что среди видов бытия он не называет особый вид эмпирического бытия - бытие **социальное**, которое должно иметь и свою особую данность, и свой особый способ познания. Гуссерль отказывается признать социальное бытие "*первично* дающим актом" и поэтому не выделяет социальное бытие как особый вид бытия. Позиция Шпета принципиально иная: перспективы, которые открываются при обращении к проблеме социального бытия, "показывают в совершенно новом виде решительно все предметы как научного знания, так и философского, сама феноменология испытывает при этом значительные модификации. Именно исследование вопроса о природе социального бытия приводит к признанию игнорируемого до сих пор фактора, который только и делает познание тем, что оно *есть*, показывает, *как* оно есть..."⁵.

Идеи Шпета о субъекте, «Я» как базовые для методологии гуманитарного знания. Проблема социального бытия имеет не только прямое отношение к онтологии гуманитарного знания, но и к его субъекту, Я, не противопоставленному объекту-обществу, но находящемуся внутри него, не чуждого ему. В таком случае возникает проблема социальности самого субъекта, Я, и вновь обнаруживается существенное расхождение в этом вопросе раннего Гуссерля и Шпета. Если для Гуссерля "чистое Я и ничего более", то Шпет, в частности в работе "Сознание и его собственник", понимает субъективное Я как сознаваемую социальную "вещь", имеющую свое содержание, предмет и свой смысл, Я "философски есть проблема, а не основание и предпосылка". Анализируя рассуждение Гуссерля о Я, он соглашается, что Я само по себе не может быть объектом исследования, если оно "единство сознания и больше ничего", поскольку исследованию подвергается само сознание. Но Я подлинно эмпирическое, как и Я идеальное может быть объектом исследования, и уже у самого Гуссерля речь идет об определенной среде, что требует всестороннего определения и разумного мотивирования его предназначенности, а "чистое Я" должно быть "для всякого потока переживания принципиально различным".

Шпет подмечает определенную парадоксальность рассуждений Гуссерля, и тем более потому, что интенциональность как базовое понятие феноменологии предполагает в качестве объекта не только все реальные "вещи" и процессы природы, "но также действия, изменения духовных продуктов, культурных объектов любого вида" - любые способы данности объектов, на которые направлено сознание⁶. В последней своей работе "Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология", как известно, Гуссерль в полной мере прояснил свою позицию, в частности путем введения в систему рассуждения понятия жизненного мира "как универсума всего принципиально доступного созерцанию" и "как забытого смыслового фундамента естествознания".

Богатство идей Шпета, значимых для понимания природы и специфики субъекта гуманитарного знания, не исчерпывается, по выражению Е.В.Борисова, выявлением и обоснованием, "горизонта социальности", который "составляет априорное основание конституции Я как предмета". Не менее плодотворны рассуждения о соотношении мнения и знания, специфике эмпирического субъекта, природе индивидуального и идеального Я, приводящие философа к важнейшим логико-методологическим выводам о природе "общего", "общного", "обобщения", пределах логики объема, невозможности применения понятия "экземпляр" к Я и субъекту, а также о роли "типического" в гума-

нитарном знании. Я убеждена, что эти идеи Шпета составляют принципиальную основу методологии гуманитарных наук.

Конкретные направления в развитии методологии гуманитарных наук. Одна из особенностей разработанной Шпетом методологии - обращение не только к общим проблемам, но и к конкретным вопросам различных гуманитарных наук, результаты и значение которых еще предстоит оценить. Это прежде всего его "лингвистический и герменевтический поворот", а также исследование логических и методологических проблем конкретных наук и поиск их решения, в частности в историческом знании и этнической психологии, проблемы которых значимы и сегодня. Важной базовой составляющей методологии гуманитарного знания является философия языка - термин, редко применяемый Шпетом, но по существу очерчивающий круг проблем языка и слова, которыми увлеченно занимался философ, уже в начале XX века осознавший необходимость того, чем будет занят весь этот век - постижением многосмысленности и многофункциональности языка как текста, речи, письма, слова, их существования в языке естественном и обыденном, языках науки и культуры, а также в особой социокультурной сфере - общения и коммуникации как передачи информации. В текстах, посвященных языку и слову, Шпет предстает как мыслитель, плодотворно сочетающий философский и лингвистический подходы к решению как философских вопросов, так и проблем методологии гуманитарных наук. Следует подчеркнуть, что "лингвистический поворот" он осуществил самостоятельно и лично, и тем более потому, что, как известно, не имел возможности познакомиться с работами ведущих европейских философов языка и логиков после смены строя в России. Но, по-видимому, еще большее значение имела его личная позиция - интерес к языку, "семасиологической логике", слову как особому феномену культуры и всех гуманитарных наук.

Одно из направлений его работы в этой области - обращение к "классике", что присутствует во всех его текстах и особенно проявилось в монографии "Внутренняя форма слова. Этюды и вариации на темы Гумбольдта" (1927). По отношению к Гумбольдту здесь он осознает многое из того, что М.Хайдеггер, размышлявший как философ, а не филолог, изложит позже в своем известном докладе "Путь к языку" (1959), основой которого во многом стали также идеи В.Гумбольдта, позволяющие открыться "общему кругозору для взглядывания в язык". Шпет полагал, что почти через век "идеи Гумбольдта приобретают для лингвистики значение принципов" и никоим образом не устаревают, вместе с тем он оставляет для себя свободу как в понимании текстов Гумбольдта, так и в понимании самого языка, вводя скромный подзаголовок об этюдах, вариациях и даже "фантазиях" по этому поводу, т.е. не претендуя на разработку лингвистической концепции. В результате исследования проблемы языка в целом в его культурно-историческом аспекте, а также в ходе анализа главного понятия Гумбольдта - "внутренняя форма языка", Шпет, опираясь на свое понимание места и роли слова, приходит к выводу о существовании "внутренней формы слова" и принимает это понятие как базовое для дальнейшего анализа. Разумеется, погружение Шпета в работы и идеи В.Гумбольдта носят достаточно специальный характер и требуют отдельного исследования не только философов, но и лингвистов. Вместе с тем общезначимый характер для понимания ситуации имеет мысль Шпета об "общем повороте" как переоценке "прежних грандиозных философских построений с целью извлечения из них... жизнеспособного, и развития его в положительном направлении"⁷. И именно в связи с этим "поворотом" находились и вновь издаваемые труды (1903) В.Гумбольдта, что, как можно предположить, послужило и "лингвистическому повороту", свой вклад в который сделал Шпет.

Основным элементом анализа языковых проблем Шпет сделал слово, придавая ему широкое значение как устной, так и письменной речи, понимая слово как способность или "дар" человека, в отличие от "бессловесных" животных, как орудие сообщения и выражения мысли, чувств, знаний, приказаний, договоров и т.д. В его системе рассуждений слово обозначало также любой по смыслу законченный отрывок речи или просто "речь", вообще некоторое выражение или сообщение. Словом называется и привычное его значение - далее неразложимая часть языка, элемент речи, отдельное слово⁸. Столь широкое применение понятия "слово" носит явно философский характер и означает, что Шпет стремился не только понять его природу, но увидеть всю культуру через слово, как позже Ж.Деррида предложит истолковать культуру, по крайней мере западную, через письмо, "как отображение того или иного состояния письменности, а появление науки, философии, познания вообще - как следствие распространения фонетического письма"; при этом будет принято во внимание, что "письмо как артикуляторная способность расщепляет в языке все то, что хочет быть континуальным, и вместе с тем сочленяет все то, что кажется разорванным"⁹. Это универсальное свойство письма, как представляется, присуще и слову, тем более, если его рассмотрение переходит с собственно лингвистического или филологического на философский уровень.

Философское рассмотрение слова предполагает среди других онтологический подход - бытие, выраженное в слове. Этот поворот, в частности, весьма своеобразно осуществлен М.Хайдеггером в статье "Слово", посвященной стихотворению Ш.Георге с таким же названием. Это обстоятельная, своеобразная интерпретация, центром которой стала строчка "Не быть вещам где слова нет", что позволило философу размышлять о "загадке слова", о том, что "лишь имеющееся в распоряжении слово наделяет вещь бытием". Что такое слово, если оно на такое способно и что такое вещь, если оно нуждается в слове для своего бытия. "Слово внезапно обнаруживает свою другую, высшую власть... Само слово - даритель присутствия, т.е. бытия, в котором нечто является как существующее". "Слово есть у-словие вещи как вещи". "Но слово не об-основывает вещи. Слово допускает вещи присутствовать как вещи"¹⁰.

Если продолжить философское размышление о слове, то слово предстанет как то, что делает сознание, мысль, интуицию, чувственное "присутствующим", явленным для себя и другого, что, являясь основой речи, базисным элементом ее структуры, становится средством и формой ее порождения из небытия. Необходимость обращения к слову окажется связанной также и с тем, что язык - это масштабное и очень общее явление, слово же - близкое, доступное, достаточно легко понимаемое, запоминаемое и применимое. В речевой деятельности идет скорее поиск слова, чем поиск языка. Через слово осуществляется присутствие и представленность культуры в мышлении и оформлении мысли, разговоре, общении, коммуникации, побуждении к деятельности (перформативная функция) в повседневности и научном теоретизировании.

Известно также исследование М.Фуко, где проблема соотношения слов и вещей рассматривается в контексте "археологии гуманитарных наук" с введением понятия "эпистема", внутренним упорядочивающим принципом которой становится именно это соотношение. Он различил три эпистемы в культуре нового времени: ренессансную - слова и вещи тождественны друг другу, взаимозаменяемы (слово-символ); классическую - слова и вещи соотносятся опосредованно, через мышление (слово-образ); современную - слова и вещи опосредованы "языком", "жизнью", "трудом" (слово - знак в системе знаков); новейшую - слово замкнуто на самое себя¹¹.

Шпет "предуведомил" размышления философов XX века о слове, для него в полной мере было ясно, что слово - это фундаментальная смысловая единица языка, "акт" социального и культурного сознания, форма его "овеществления" в произнесен-

ном, написанном слове-знаке; базовый элемент в сфере сообщения и способе коммуникации, "всеобщий знак" в семиотике (семасеологии). Вместе с тем он разрабатывал многие конкретные аспекты проблемы слова, в частности структурный анализ слова, теорию слова как знака, восприятие слышимого слова, при этом сохранялся философско-методологический, семиотический и культурно-социальный подход к проблеме, не подменявшийся психологическим или лингвистическим анализом.

Особый интерес представляет анализ структуры слова - "не морфологическое, синтаксическое или стилистическое построение... а, напротив, органическое, вглубь: от чувственно воспринимаемого до формально-идеального (эйдетического) предмета, по всем ступеням располагающихся между этими двумя терминами отношений"¹². Очевидно, что анализ осуществляется принципиально на философском уровне, где и обнаруживаются новые знания и представления о слове. Следует отметить, что, воспользовавшись мало разработанным в то время понятием "структура", Шпет считает необходимым кратко изложить свое понимание структуры вообще, структуры "духовных и культурных образований" в частности, что и сегодня не утрачивает значимости для гуманитарного знания и говорит о его методологическом и философском проведении. Другое новшество Шпета состоит в поиске "эстетической предметности слова", который он осуществляет, вопреки исследованиям известных психологов, как *непсихологический* структурный анализ восприятия слышимого слова, позволивший прежде всего различить естественно-природные и социально-культурные функции слова. Он вычленяет восемь форм-этапов восприятия слышимого слова, четыре из которых не природны - это слово как принадлежащее к какой-либо культуре, определенному языку, имеющее в этом контексте определенный смысл, морфологию, синтаксис и этимологию, а одно - различение эмоционального тона - сочетает оба начала, что детально исследуется философом в историческом контексте¹³.

Очевидно, что шпетовская работа со словом как стремление создать философско-семиотическую теорию слова, не сводимую к психологии или лингвистике, применяющая структурный подход, но не злоупотребляющая им в ущерб содержательному анализу, имеет несомненную ценность для современной эпистемологии социально-гуманитарного знания, как и для специальных наук в этой области.

"Лингвистический поворот" у Шпета, как известно, имеет и другую форму - исследования природы целостных филологических, исторических, вообще гуманитарных текстов, их понимания и интерпретации, что с необходимостью потребовало обращения к герменевтике как философскому учению о них. Своеобразием этого "поворота" у Шпета является то, что совершается он в первую очередь в контексте его размышлений о проблемах феноменологии, оценок ее возможностей и методов. Исследуя понимание смысла в гуссерлевской феноменологии, философ приходит к принципиальному выводу: "осмысление" наряду с усмотрением относится к самой сущности сознания, "быть сознанием чего-нибудь" и значит здесь - давать смысл"; "основной характеристикой сознания является "иметь смысл", обладать чем-нибудь осмысленно, - другими словами, сознание не только переживание, но и осмысливающее переживание"; смысл не сводится, как у Гуссерля, к значению, он предполагает "акты, одушевляющие всякое положение" - "*герменевтические акты*" и рассмотрение предмета в единстве с его "живым интимным смыслом". "Акт осмысления, следовательно, или герменевтический акт, нуждается и в соответственном определении термина для того, что коррелятивно выполняет "выражение", для смысла в положении, и это есть ничто иное, как "*интерпретация*" или "истолкование"¹⁴.

Существенное "дополнение" феноменологии герменевтикой и дальнейшее ее изучение и развитие - важнейшая особенность шпетовской философии и предпосылка

дальнейшего развития его "проекта" методологии гуманитарного знания. Характерное для Шпета глубинное изучение вопроса привело впоследствии к созданию своего рода истории герменевтики - "Герменевтика и ее проблемы" (рукопись, 1918), значение которой еще не оценено в полной мере и сегодня. Это не просто богатейший компендиум, история учений о герменевтике и ее развитии от "эмпирически-практических формул до их принципиального и философского обоснования", но и фундаментальное исследование собственно природы и проблем гуманитарных наук, их взаимодействия и соотношения с философией. Одна из важнейших проблем как герменевтики, так и гуманитарного знания в целом - интерпретация, ее эпистемологические смыслы и особенности, а также типология. Рассмотрено понимание интерпретации от священных текстов до филологии и истории, от Платона, Аристотеля, Августина, Флация до Ф.Шлейермахера, А.Бека, Дж.Г.Дройзена, Э.Шпрангера, В.Дильтея и других. Шпет исследует различные концепции и типы интерпретации - грамматической, "технической", психологической и исторической, имеющей значение для любой познавательной деятельности, особенно для социально-гуманитарного знания. Современные отечественные философы обращаются к этой работе философа, как и к теме интерпретации - герменевтике в целом¹⁵.

В гуманитарном знании представлен не столько теоретизированный субъект как "сознание вообще", сколько менее абстрактный, целостный субъект в единстве его мышления, воли, чувства, веры, повседневной жизни. Он перестает быть чисто гносеологическим субъектом или "высокоабстрактной познающей функцией", но обретает целый ряд свойств эмпирического субъекта, предстает "субъектом интерпретирующим", но, оставаясь достаточно абстрактным, не становится конкретной индивидуальностью (имрек, по Шпету). Поэтому, кроме теории познания, необходимо учитывать идеи и опыт герменевтики, а также феноменологии, философии жизни и экзистенциализма. Гуманитарное познание имеет дело с текстами (контекстами и подтекстами), символами - в целом с языком, в котором человек познающий "преднаходит" себя, соответственно герменевтика существенно дополняет методологию наук как общая теория понимания и интерпретации текстов, знаковых систем, символов. Опыт герменевтики необходим и потому, что в знании и познавательной деятельности существуют явные и неявные предпосылки, основания- вообще неявные компоненты различного типа, которые должны быть выявлены, эксплицированы и интерпретированы. В гуманитарном познании исследователь очень часто обращается к дологическим, допонятийным, - в целом дорефлексивным формам и компонентам, признает необходимость выявления их роли в любом познании, и в этом случае опыт герменевтики по изучению пред-знания, пред-мнения, пред-рассудков в форме «нерационального априори», "исторического априори", «жизненного мира», «повседневного знания», традиций и т. п. оказывается наиболее значимым. Наконец, если всякое познание осуществляется в общении, диалоге, коммуникации, то это с необходимостью предполагает понимание как «проникновение в другое сознание с помощью внешнего обозначения» (П.Рикёр), и опыт герменевтики опять оказывается незаменимым. Шпет задолго до ведущих представителей герменевтики в XX веке - Г.-Г.Гадамера и П.Рикёра обратился к ее идеям и опыту, осознал ее неотъемлемость от методологии гуманитарных наук.

Проблемы методологии исторической науки. Эта область гуманитарного знания разработана Шпетом наиболее обстоятельно. Самый значащий результат обращения к конкретному знанию - исследование истории как предмета (и проблемы) логики. По Шпету "...первое место и руководящую роль среди всех эмпирических наук должна занимать не какая-нибудь из отвлеченных формальных наук, а та наука, которая представит собою образец наиболее совершенного познания конкретного в его неограниченной

полноте. Такой наукой может быть только *история*. <...> История должна занять руководящее место в классификации эмпирических наук не только по приемам, которыми она пользуется при *изучении* действительности, но и по тем методам, к которым она прибегает в изображении действительности, - методам, имеющим целью адекватное выражение "того, что есть, как оно есть"¹⁶. Представленные в работе "Герменевтика и ее проблемы" мыслителями разных стран и эпох трактовки исторической интерпретации меньше всего удовлетворяли философа, особенно потому, что в эти же годы он завершал критические и методологические исследования на тему "История как проблема логики" (1916), обстоятельно продумывая базовые принципы и понятия методологии исторической науки, как никто из русских философов до него. Обстоятельность проявлялась прежде всего в том, что Шпет осмыслил значительный объем литературы, осуществил критико-аналитическую оценку большинства концепций исторического знания, или "философии истории", предложенных ведущими европейскими мыслителями, но объемный том более тысячи страниц, содержащий множество обобщений и методологических выводов, получил достаточно скромный подзаголовок "Материалы". Для современного исследователя становления методологии гуманитарных наук, истории в особенности, - это уже проделанная за и до него работа, отмечающая уровень и фундаментальность разработки проблемы. Результаты исследований русского философа значимы не только для отечественной методологии социального и гуманитарного знания, но и для философии науки в целом, что подтверждается совпадением проблем и областей исследования, к которым обращались его современники - европейские философы, в частности Э.Кассирер, Г.Зиммель и другие.

Интересно сравнить главу первую части I, где Шпет, стремясь к "сознательной рефлексии по поводу методологических особенностей исторической науки", обращается к XVIII веку, и раздел V. "Завоевание исторического мира" из "Философии Просвещения" (1932) его ровесника Э.Кассирера. Они начинают одинаково и сходно оценивают ситуацию. Шпет: "Восемнадцатый век, и в частности эпоху Просвещения, нередко характеризуют, как век "неисторический" и даже "антиисторический". <...> Мы должны признать, что приводимая характеристика XVIII-го века, если ей придать совершенно *общее значение*, далеко не соответствует фактам. Она сама страдает *неисторичностью*, так как она не столько констатирует факты, сколько представляет собою *выводы* из некоторых положений, схематизирующих состояние науки и философии в ту пору". Кассирер: "Распространенное мнение, что XVIII век был специфически "неисторическим" столетием, само исторически необоснованно и неоправданно <...> Ведь это XVIII век... стремится постичь "*смысл*" истории таким образом, чтобы извлечь из него тоже ясное и отчетливое понятие, хочет установить отношение между "всеобщим" и "особенным", между "идеями" и "действительностью", между "законами" и "фактами" и провести отчетливые границы между ними"¹⁷. Они обращаются к одним и тем же философам XVIII века (хотя у Шпета имен больше, так как привлечен больший объем материала): П.Бейль, И.Г.Гердер, Ш.Монтескье, Г.Лессинг, Ф.Вольтер, Хр. Вольф, Ж.-Ж.Руссо, Д'Аламбер, Д.Юм, Г.Лейбниц, и представляет несомненный интерес сравнить, как и по каким принципам анализируются позиции и идеи каждого из них в контексте развития философии и методологии исторического знания.

Характеризуя особенности исследовательской работы и методологии Шпета, остановлюсь для примера только на двух совпадающих у этих философов именах - Вольтера и Монтескье, отчасти Руссо. Размышления Шпета о Вольтере, как и других мыслителях, прежде всего отличаются самостоятельностью и зрелостью, что определяется самой задачей именно методологического анализа разных подходов к "философии истории" и наличием собственных принципов оценки такого рода трудов. Его заслугу

перед "историографией" он видит не в создании очередной всеобщей, универсальной истории, но в определенном ее "рационализировании", поскольку Вольтер выстраивает изложение на основе "некоторого объединяющего начала", "с определенной точки зрения", хотя и это оценивается критически, поскольку такой подход к истории *"принципиально"* не отличается от ее теологического истолкования". Достаточно скептически относясь к трудам Вольтера в целом ("много писал, но мало и поверхностно думал"), к неразработанной методике исследования и к "логической методологии", непоясненности введенного именно им термина "философия истории" (он "только автор *термина*"), Шпет особенно "не прощает" французскому мыслителю того, что "он не продумал до конца отмеченного нами противоречия между организующим государством и воспитывающей национальной культурой. Вольтер не заметил того, что в этом противопоставлении коренится своего рода антиномия, что *культура в своем чистом виде, как объект истории, выступает далеко не коррелятивно государству. С уничтожением идеи синхронологического соответствия должна исчезнуть также мысль, что государство, как такое, является производителем культуры, что организация и есть уже воспитание*" (курсив мой - Л.М.)¹⁸. Как мне представляется, здесь значима не столько оценка Вольтера Шпетом, сколько высказанная им фундаментальная мысль о том, что государство не производитель культуры, а организация еще не есть воспитание, - мысль предельно значимая, но не понимаемая нами сегодня. Однако Шпет, не приписывая в таком понимании заслуги себе, ссылается на Ж.-Ж.Руссо, который "не меньше Монтескье и Вольтера сделал для развития исторической науки, хотя сам оказался плохим историком и также не видел перед собою теоретической проблемы в науке истории"¹⁹. Это опять говорит о предельной самостоятельности его мышления, поскольку, осознавая, что вступает в противоречие с распространенными взглядами на Руссо как "анти-исторического" писателя, например, с мнением Виндельбанда (для Кассирера Руссо - "борец" против Просвещения, но и подлинный сын его), Шпет настаивает на своей оценке, так как Руссо "не только полагал "общество" первее "государства", но, что для нас самое важное, подлинного носителя всего социального он видел в "нации", в "народе", понимаемом им не как простая сумма индивидов, или умственных и волевых единиц, а как некоторый *коллектив*, представляющий собою предмет *suī generis*"²⁰. По существу речь идет о гражданском обществе, значение которого в полной мере осознает, как мне представляется, Шпет, хотя и рассматривает проблему в контексте методологических и философских вопросов исторической науки.

Кассирер относительно Вольтера писал, что французский мыслитель в области истории формулирует "самостоятельную концепцию, новый методологический общий проект" в "Опыте о нравах". Но в отличие от Шпета, он высоко оценивает влияние этого труда на историков и философов Англии и Франции, полагая, что намерение Вольтера "состоит в том, чтобы поднять историю над сферой "слишком человеческого", случайного и только лишь индивидуального. Его цель не в том, чтобы изображать индивидуальное и единственное, а в том, чтобы явить "дух эпох" и "дух народов". Вольтера интересует не последовательность событий, а прогресс цивилизации и внутренняя связь отдельных ее элементов"²¹. Кассирер справедливо отмечает заслуги Вольтера на пути превращения исторического знания в науку по критериям естественнонаучного знания - то самое "рационализирование", которое подчеркивал, как уже отмечалось, и Шпет, который в отличие от Кассирера осознавал ее плюсы и минусы, например, различие истории политической и культурной, причем последняя не должна быть универсальной. Разумеется, "рационализм" считался существенным признаком подлинно научного знания, но, к сожалению, по Шпету, "Вольтер под этим не понимает

ничего", так как имеет в виду только себя, свою деятельность как просветителя и моралиста.

Главная работа Монтескье привлекает Шпета прежде всего потому, что наблюдаются существенные разногласия в оценках "Духа законов", понимаемого либо как начало философии истории (Бокль), либо как социологический трактат (Кареев), либо как истоки "исторической школы в праве" (П.И.Новгородцев). Отмечалось также, что ум Монтескье находился под "безусловным господством духа и принципов естественных наук" и "натуралистического детерминизма" (М.Ковалевский, Г.Лансон, В.Дильтей); утверждалось и обратное - отход Монтескье от идеалов "механического естествознания" (Н.Н.Алексеев). Шпет прежде всего четко различает "законы исторического процесса" и "законы юридические" - право, что и рассматривает Монтескье, хотя и не всегда их четко разводит, вопрос же в том, "заключается "дух законов" в их историческом развитии или в чем другом". Самостоятельную эпистемологическую ценность имеет критико-аналитический подход Шпета к сравнительному методу и к тому, как его понимает и применяет Монтескье, от чего, по существу, и зависят столь разные оценки "Духа законов". Если это учесть, по Шпету, то можно справедливо оценить идеи, концепцию и методологию Монтескье. "Не задаваясь сознательно целями исторической методологии", он и многие другие мыслители эпохи Просвещения оказали существенное влияние на развитие исторического метода и философии истории, поэтому "они не могут быть опущены в философско-историческом и методологическом исследовании". Очевидно, что это принципиальное методологическое и историко-философское требование Шпета для исследователей эпистемологии и философии науки в сфере социального и гуманитарного знания.

Кассирер не обращает особого внимания на расхождение оценок Монтескье у разных исследователей, он безоговорочно оценивает "Дух законов" как "первую решающую попытку обоснования философии истории", не относится критически к его претензиям на дедукцию, утверждению, что частные случаи подчиняются установленным общим началам, и "история каждого народа вытекает из них как следствие". Кассирер (возможно, под впечатлением работ М.Вебера) увидел в Монтескье первого мыслителя, который "ясно и определенно выразил идею исторического "идеального типа", в "Духе законов" представил политическое и социологическое учение о типах, в политических формах - "праформы" и выражения определенной структуры. Однако Кассирер и сам понимает, что это скорее "очертания философия политики, но, конечно, основание *философии* истории этим еще не заложено"²². Здесь его позиция совпадает со шпетовской.

Как мне представляется, Шпет был более точен и справедлив в своих оценках указанных просветителей, без лишней восторженности и признания влияния более поздних завышенных оценок, тем более без осовременивания, что в какой-то степени проявилось у Кассирера в рассуждении об "идеальном типе", чего не было у Монтескье. Он также более строго выдерживал собственно философско-методологическую и историческую проблематику, отделяя от нее, в частности, социологическую. В то же время такое сопоставление точек зрения позволяет увидеть существование своего рода диалога двух соотносимых "по масштабу" европейских мыслителей одного времени - обсуждения сходных или одних и тех же значимых проблем: какую роль играл рационализм в развитии исторической науки; едины ли естественная и историческая науки (против логического дуализма); какими должны быть логика и методология истории, социальных и гуманитарных наук в целом и др.

Рассмотренные проблемы - это лишь часть из множества серьезных и плодотворных методологических проблем исторического знания, поставленных и исследо-

ванных Шпетом. Выше рассматривалась история как проблема логики (методологии), но не был затронут один из базовых вопросов - особенности самой "логики эмпирических наук, которая есть прежде всего логика истории", какова ее природа и как она соотносится с классической логикой. Для него очевидно, что "историческое познание есть познание интерпретирующее, герменевтическое, требующее понимания. Логика исторического познания... есть логика принципиально семасиологическая, принципиально всеобъемлющая. Но через это и философия как знание, излагаемое по этой логике, становится в особо углубленном смысле *исторической философией* или также герменевтической, уразумевающей философией. Такова печать логики на философию"²³. Такое понимание соотношения логики исторического знания, герменевтики и философии, имеющее несомненное значение для гуманитарного знания, в полной мере не осмыслено и сегодня, несмотря на то, что потребность в особой логике для этого типа знания признается все большим числом исследователей.

Методологические проблемы во "Введении в этническую психологию". Среди конкретных направлений в развитии методологии гуманитарных наук наряду с "лингвистическим поворотом" и логикой исторического знания несомненный интерес представляет исследование Шпетом этнической психологии, ее философско-методологических проблем. Обсуждение предмета и задач этнической психологии Шпет осуществляет в историческом и историко-философском контексте, проводя тщательный анализ и обоснованную критику в первую очередь таких представителей этого направления, как В.Вундт, Лацарус, Штейнталь за убеждение, что язык, религия, искусство и литература, нравы, обычаи и т.д. "должны быть объясняемы из внутреннего существа духа, т.е. должны быть сведены к своим психологическим основаниям"²⁴. Позиция самого Шпета состоит в том, что язык, мифы, нравы, учреждения, социальные группы - это различного рода взаимодействия, его результаты, *социальный факт*, а не психологический процесс. Соответственно, их изучают общие науки - социология, история, этнология и специальные - языковедение, науки о праве, религии, история учреждений и др. Наиболее значима лингвистика во всех вариантах учений о языке и его истории, исследующих проблемы философии языка, религии, права. Поэтому и в этнографии и этнологии, как в "науках о культуре" в целом, нет необходимости все рассматривать с психологических позиций, отводить особую роль именно психологии.

Этот принцип должен быть реализован и в отношении понятий, прежде всего базовых - "духа" и "коллективности", которые должны применяться в сфере социального, исторического и этнического не в психологическом смысле. Чтобы обосновать это требование, Шпет эксплицирует шесть значений понятия "дух," тем самым уточняя понятийный аппарат не только этнической психологии, но и "наук о духе" в целом, которые также не должны разрабатываться на психологической основе.

Исследуя предмет и "место" этнической психологии среди других наук, Шпет обосновывает, что она не является "объяснительной, основной для других наук дисциплиной", но предстает как "*описательная психология, изучающая типические коллективные переживания*". В связи с этим Шпет ставит проблему соотношения описательных и объяснительных наук, их эпистемологического и методологического различия. Он считает необходимым учесть распространенное мнение (отмечу, что это мнение господствует и сегодня - Л.М.), "согласно которому *описание* вообще лишь предварительная ступень в научной работе. За описанием необходимо должно следовать *объяснение*, которое будто бы только и делает науку наукою. Такое мнение есть отголосок старого рационалистического, восходящего к Аристотелю представления об истинном и высшем познании как познании *из причин*. В действительности отношение описательных и объяснительных наук вовсе не есть простая последовательность двух ступе-

ней. Оба типа наук существуют рядом²⁵. У каждого из них свои цели и "способы бытия", описание в своей высшей стадии применяет классификацию и систематизацию, объяснение возможно там, где получены более общие положения, указывающие на причины объясняемых явлений. Между ними предполагается связь, не отменяющая их специфических целей и методов. Такая взвешенная оценка соотношения этих методов и типов наук весьма значима для понимания природы и характера "научности" гуманитарных наук.

Исследование предмета и методов этнической психологии приводит Шпета еще к одной фундаментальной для гуманитарных наук теме - *проблема типического*. Как отмечалось ранее, он обсуждал проблему типического еще в работе "Сознание и его собственник" в связи с неприемлемостью "логики объема" и "экземплярного" подхода при обобщении Я или субъекта. Именно здесь был поставлен вопрос о необходимости разработки понятия "типическое" для наук о культуре. Особенно существенно то, что Шпет тщательно определяет саму природу типического в этом контексте, где имеет место не абстракция обобщения как в естественных науках, но "типическое индивидуального". "Единственность индивидуального не уничтожается, если мы, заглядывая в его сущность, устанавливаем **"типическое"** и изображаем его в ему единственно присущей структуре"²⁶.

Споря с Г.Зиммелем о понимании социальной психологии, Шпет вместе с тем поддерживает его важную идею: *тип* "не есть какой-либо особый реальный носитель душевных свойств, а есть некоторая идеальная конструкция. Этим Зиммель дает очень много. Ведь установление типа не есть изучение индивида как индивида, а есть оригинальное образование, принципы которого не совпадают с принципами построения общего понятия. <...> Тип не есть "носитель" в смысле субстанции, и именно поэтому изучение типического не может быть объяснительным, но он может быть "выразителем" в смысле репрезентации, и притом коллективного по преимуществу"²⁷. Идеальность такого типа тоже особого рода, и когда Шпет употребляет понятие "идеально-типическое", он четко различает общность идеального типа как сопоставление объема и содержания понятия, как общего и частного (это понятие М.Вебера, но оно может употребляться и в физике); и, с другой стороны, "идеально-типическое" как единичное, индивидуальное, выражающее тип - индивидуальное, содержащее "общное". В первый ряд оно не должно входить, так как "мы выходим здесь на иной логический план". Эти соображения Шпета, к которым он обращается неоднократно, в том числе в письме к Д.М.Петрушевскому²⁸, представляются важнейшими для разработки методологии социального и гуманитарного знания

В ходе методологического анализа предмета этнической психологии, Шпет делает еще одно открытие, опережая многих специалистов в этой области, - он предложил семиотическую концепцию этнической психологии, которая предшествует, в частности, наиболее значимой сегодня семиотической концепции культуры американского антрополога и этнографа К.Гирца, анализ которой - "дело науки не экспериментальной, занятой поисками законов, но интерпретативной, занятой поисками значений"²⁹. Уже в начале века Шпет осознает, что этническая психология - наука особого типа и "как бы мы ни определяли собственный предмет этнической психологии, ясно, что *сфера* этого предмета не есть ни область *непосредственного* наблюдения при помощи органов чувств, ни область самонаблюдения, ни, наконец, область идеальных конструкций. Сфера этнической психологии априорно намечается как сфера доступного нам через понимание некоторой системы *знаков*, следовательно, ее предмет постигается только путем расшифровки и интерпретации этих знаков. <...> Мы имеем дело со знаками, которые служат не только указаниями на вещи, но выражают также некоторое *значе-*

ние. Показать, в чем состоит это значение, и есть не что иное, как раскрыть соответствующий предмет с его содержанием, т. е. в нашем случае это есть путь уже к точному фиксации предмета этнической психологии. <...> *Значение* может оказаться не только психологическим, но, например, также или только историческим, или тем и другим, но при разных отправных пунктах интерпретации"³⁰. Соответственно язык осознается как естественный и близкий прототип и репрезентант всякого выражения, он "основа" не только этнологии и этнической психологии, но всех наук о социальном. Но в таком случае базовыми моментами этих наук становятся понимание, интерпретация и герменевтика. Шпет провидел это в начале XX века и успел немало сделать, исследуя герменевтику, интерпретацию, особую роль языка и семиотическую природу культуры.

Его идеи и труды в этой области могут быть в полной мере оценены в современном контексте. Процедура интерпретации рассматривается сегодня как базовая в этнометодологии, где осуществляется выявление и истолкование скрытых, неосознаваемых, нерелективных механизмов коммуникации - процесса обмена значениями в повседневной речи. Коммуникация между людьми содержит больший объем значимой информации, чем ее словесное выражение, поскольку в ней необходимо присутствуют также неявное, фоновое знание, скрытые смыслы и значения, подразумеваемые участниками общения, что и требует специального истолкования и интерпретации. Эти особенности объекта этнографии были приняты во внимание, в частности, Г.Гарфинкелем в его пионерской работе "Исследования по этнометодологии"³¹ (1967), где этнометодология обосновывается как общая методология социальных наук (мысль, созвучная идеям Шпета), а интерпретация рассматривается как ее универсальный метод. При этом социальная реальность становится продуктом интерпретационной деятельности, использующей схемы обыденного сознания и опыта.

Если вернуться к "интерпретативной теории культуры" К.Гирца, то в его концепции сочетаются как собственно методологический, так и экзистенциально-герменевтический подходы. В работе этнографа, с его точки зрения, главным является не столько наблюдение, сколько экспликация и даже "экспликация экспликаций", т.е. выявление неявного и его истолкование. Этнограф сталкивается с множеством сложных концептуальных структур, перемешанных и наложенных одна на другую, неупорядоченных и нечетких, значение которых он должен понять и адекватно интерпретировать. Суть антропологической интерпретации состоит в том, что она должна быть выполнена исходя из тех же позиций, из которых исходят люди, когда сами интерпретируют свой опыт, из того, что имеют в виду сами информанты или что они думают будто имеют в виду. Антропологическая и этнографическая работа предстает, таким образом, как интерпретация второго и третьего порядка, поскольку первичную (интуитивную) интерпретацию может создать только человек, непосредственно принадлежащий к изучаемой культуре. Серьезной проблемой при этом становится верификация или оценка, степень убедительности которой измеряется не объемом неинтерпретированного материала, а силой научного воображения, открывающего ученому жизнь чужого народа.

Таким образом, разработка методологии науки на стыке феноменологии, герменевтики и классической диалектики, а также обращение Шпета к конкретным гуманитарным наукам позволило ему увидеть множество общеметодологических проблем и предложить свое решение их задолго до многих европейских и отечественных исследователей философии и методологии науки. В целом в его трудах сосредоточено множество плодотворных идей в этой области, о которых не подозревали ни зарубежные, ни отечественные философы, поскольку публикации не были известны и тем более не были переведены на европейские языки.

Идеи М.Бахтина и их значение для современной эпистемологии и философии познания

Бахтин оставил нам размышления о философских основах гуманитарных наук - максимальную концентрацию мысли о природе этого знания. "Критерий здесь не точность познания, а глубина проникновения. Здесь познание направлено на индивидуальное. Это область открытий, откровений, узваний, сообщений. ...Сложность двустороннего акта познания-проникновения. Активность познающего и активность открывающегося (диалогичность). Умение познать и умение выразить себя". ... "Предмет гуманитарных наук - в ы р а з и т е л ь н о е и г о в о р я щ е е бытие"³².

О природе "мира теоретизма" и "участном мышлении". Важно подчеркнуть, что он не довольствовался интуитивным ощущением и различными "иррациональными" построениями, но, как отмечает В.Л.Махлин, "радикальный шаг Бахтина - исходя из неокантианства и отходя от него - заключается в переносе понятия системы из научно-теоретической плоскости в плоскость онтологии..."³³, поскольку высокая научность не компенсирует бытийно-исторической недостаточности. Это уже не только мысль, но систематический подход к историческому миру жизни, культуры и творчества. Тем самым Бахтин не игнорировал того, что именуется рациональностью, возобновляя ее прежде всего вслед за Кантом и Когеном, но вместе с тем существенно иначе понимая саму рациональность. Это впрямую сказано, в частности, в его принципиально значимой концепции поступка: "Поступок в его целостности более чем рационален - он *ответственен*. Рациональность только момент ответственности..."³⁴. Такое видение проблемы коренным образом меняло подходы к ее решению.

Как уже отмечалось, абстракции традиционной эпистемологии, в соответствии с требованиями классического естествознания, создавались путем принципиальной элиминации субъекта, исключения "человеческого измерения", которое объявлялось "несущественным", хотя для *человеческого* познания таковым быть не могло. В этой традиции преодоление психологизма и историзма, отождествляемых с релятивизмом, достигалось "хирургическим" способом - удалением самого человека из познания и его результатов. Идеи Бахтина помогают осмыслить ограниченность и специфику традиционной эпистемологии. Именно эту традицию он критически осмысливает в уже упоминавшейся мною рукописи, получившей название "К философии поступка", где им, как никем другим, в полной мере осознается природа и место так называемого "теоретизированного мира", "самозаконного" мира познания, в котором субъект, истина и другие категории "живут" своей автономной жизнью, имеют соответствующие контексту смыслы. Он не отвергает этот "мир", как можно было бы ожидать, но в отличие от философа-наставника, по терминологии Р.Рорти, он, скорее, философ-систематик, осознающий теоретизированный мир эпистемологии в его одновременной фундаментальности и ограниченности, частичности, предполагающей полноту существования только *внутри* бытия-события как необходимой системы в ее целостной архитектонике.

Бахтин осознал особенность и автономность этого мира, где действует чисто теоретический, "исторически недействительный субъект" - сознание вообще. После отвлечения познающий субъект уже оказывается во власти автономной законности теоретического мира, он теряет свое свойство быть индивидуально ответственно активным, т.е. традиционный субъект эпистемологии предельно абстрактен и правомерен только для отвлеченно-теоретического мира, принципиально чуждого реальному бытию-событию. Бахтин отмечает в этом случае весьма существенный момент - экспансионистские устремления "теоретизма", которые, как представляется, в полной мере укоренились в науке, философии, культуре в целом³⁵.

Очевидно, что Бахтин не признает "теоретизм", господствующий со времен Декарта, как единственно правомерную и универсальную традицию. "Участному сознанию", отмечает он, ясно, что теоретизированный мир культуры имеет значимость, но ему ясно и то, что этот мир не есть тот единственный мир, в котором оно живет и в котором ответственно совершается его мысль-поступок. Какими средствами может быть постигнут конкретный субъективный процесс познания "живого единственного мира", который "несообщаем" с теоретическим миром, закрытым в своей идеальности и автономности? Нет принципа, полагает Бахтин, исследуя философию поступка, для включения и приобщения мира теории единственному бытию-событию жизни, для перехода от субъективного процесса познания к объективному смысловому содержанию³⁶.

Бахтин с необходимостью приводит нас к мысли о том, что современная эпистемология должна строиться не в отвлечении от человека, как это принято в теоретизированном мире рационалистической и сенсуалистской гносеологии, но на основе доверия человеку как целостному субъекту познания. Объектом эпистемологии в этом случае становится познание в целом, а не только его теоретизированная модель, познание превращается в поступок ответственно мыслящего участного сознания и предстает как заинтересованное понимание, неотъемлемое от результата - истины. То, от чего с необходимостью отвлекались в теоретизме, - "ответственно поступающий мыслью" - здесь становится "условием возможности" познания, и в этом суть антропологической традиции в понимании познания, субъекта, истины, собственное видение которой предлагает Бахтин.

Оставляя традиционные абстракции субъекта, объекта, истины "миру теоретизма", Бахтин с необходимостью вводит новые понятия, но на принципиально иной основе, учитывающей "участность" (не-алиби), "ответственность" и "поступок" как *бытийные* основания субъекта, истины, познания в целом. Вместо теоретического объекта речь идет о "единой и единственной событийности бытия", "исторической действительности бытия", "единственном мире жизни, которые вбирают в себя и "мир теоретизма". В теоретическом мире, с точки зрения Бахтина, истина автономна, не зависима от "живой единственной историчности, ее значимость вневременна, она себе довлеет, ее методическая чистота и самоопределяемость сохраняются.

Он предлагает свой язык философского дискурса, принципиально отличный от "субъектно-объектного" языка традиционной гносеологии, транскрибирующий ее понятия в слова-образы, метафоры-термины, близкие по эмоциональности русской философии начала века. Стремясь преодолеть "дуализм познания и жизни", Бахтин вводит такое понятие-образ, как "поступок", которое повлекло за собой другие и потребовало одновременного переосмысления традиционных гносеологических категорий. Так, вместо "субъект" используются понятия "живая единственная историчность", "ответственно поступающий мыслью", "участное сознание" и другие.

В отличие от трансцендентального сознания как внеиндивидуального, надсобытийного, "безучастного", которое, как традиционно утверждалось, только и может дать объективно истинное знание, Бахтин обращается к "участному мышлению", безусловно, осознавая, что такой подход порождает проблему релятивизма. Внешняя социальная обусловленность, обычно обсуждаемая эпистемологами, предстает совсем в ином качестве - как "внутренняя социальность" (по выражению В.Л.Махлина), бытийная, а не когнитивная характеристика. Это свидетельствует об иной - антропологической традиции, собственное видение которой предлагает Бахтин.

Итак, заинтересованное, "участное" понимание признается как "условие возможности", неотъемлемое от результата познания - истины. Если воспользоваться понятием Бахтина, то своего рода "поступком" является само получение истины, на что,

по существу, указывали, каждый в свое время, и Платон и М.Хайдеггер. Размышляя о платоновской притче о пещере, Хайдеггер видит кульминацию в том, что "непотаенное должно быть вырвано из потаенности, в известном смысле быть похищено у нее. ...Истина исходно означает вырванное из той или иной потаенности"³⁷. Эту мысль Хайдеггер излагал также в "Основных понятиях метафизики", подчеркивая, что "истина - это глубочайшее противоборство человеческого существа с самим сущим в целом, оно не имеет ничего общего с доказательством тех или иных положений за письменным столом. ...Сама истина есть добыча, она не просто налична, напротив, в качестве открытия она требует в конечном счете вовлечения всего человека. Истина соукоренена судьбе человеческого присутствия..."³⁸. Необходимость "борьбы за истину", а следовательно, причастность, оказывается, таким образом, сущностным признаком ее получения. Очевидно, что эта мысль близка Бахтину и определяет его понимание истины. Итак, вместо "мира теоретизма" с его абстрактными гносеологическими категориями Бахтин выстраивает новый мир исторически действительного участного сознания, в который с необходимостью включает также новые - ценностные (этические и эстетические) - отношения цельного человека, тем самым замещая бинарные отношения частного гносеологического субъекта в его оппозиции к объекту архитектурной целостностью - единством познавательного, этического и эстетического.

Эти идеи получили новое развитие в рукописи тех же лет "Автор и герой эстетической деятельности", в связи с чем необходимо признать весьма плодотворной мысль, высказанную Н.И.Николаевым: важнейшее философское открытие Бахтина - это идея замещения абстрактного гносеологического субъекта новоевропейской философии взаимоотношением автора и героя в работах первой половины 20-х годов³⁹. Субъект оказывается "расщепленным" на две составляющие (по аналогии с художественным произведением): того, кто осуществляет рефлексию над познанием, "пишет" о нем, тем самым становясь "автором", и того, кто осуществляет само познание, являясь его "героем". Обнаруживается не выявляемая в "мире теоретизма" внутренняя структура единого в двух лицах субъекта, которая показывает себя только в том случае, если собственно когнитивное отношение дополняется ценностным - этическим и эстетическим. Одновременно выявляется и особая структура эпистемологического акта, где предполагается временная, пространственная и смысловая *внезаходимость*, а традиционное бинарное отношение "субъект-объект" становится, как минимум, тренирующим: субъект относится к объекту через систему ценностных или коммуникативных отношений и сам предстает в двуединости "Я и Другой", "автор и герой", и уж если противостоит объекту, то только в таком качестве.

Тем самым обнаруживается не столько *научная, теоретизированная*, сколько собственно философская природа эпистемологии и даже ее близость к художественному сознанию. Бахтин это уже подметил, когда писал, что "в основе полуфилософских, полухудожественных концепций мира - каковы концепции Ницше, отчасти Шопенгауэра - лежит живое событие отношения автора к миру, подобное отношению художника к своему герою, и для понимания таких концепций нужен до известной степени антропоморфный мир - объект их мышления"⁴⁰.

Такой подход позволяет использовать в полной мере идеи Бахтина при рассмотрении проблемы "когнитивное - ценностное" в эпистемологии. Прежде всего необходимо учесть его замечание, в определенной степени справедливое и сегодня, об экспансии "единого сознания" - теории познания, которая "стала образцом для теорий всех остальных областей культуры", она как бы осуществляет "теоретическую транскрипцию" этики и эстетики, заменяя единство свершения события единством сознания.

Субъект-участник при этом превращается в безучастного, чисто теоретического субъекта, которому противостоит объект, и сам субъект понимается, познается как объект⁴¹.

Если же вспомнить, что сама теория познания создавалась по образцам естественно-научного знания, исключаяющего "живую историческую реальность", "мир жизни", то очевидно, что эти "натуралистические", "объективистские" образцы вошли и в другие типы знания, в частности этику и эстетику. При таком абстрактно-гносеологическом "теоретизме", при всем, казалось бы, логическом и теоретическом выигрыше, возникает, по Бахтину, "принципиальный раскол" на два мира, "абсолютно не сообщающиеся и не проницаемые друг для друга", - "мир, в котором объективируется акт нашей деятельности, и мир, в котором этот акт единожды действительно протекает, свершается". Акт нашей деятельности - это своего рода "двуликий Янус", "дурная неслиянность и невзаимопроницаемость культуры и жизни", которые могут быть преодолены и обретут единство только в оценке акта деятельности как моего "ответственного поступка", т.е. только при ценностном подходе⁴².

Само ценностное сознание дифференцируется, поскольку Бахтин осознает неравнозначность для познания этической и эстетической деятельности, полагая, что этическое определяет человека с точки зрения *заданного*, тогда как эстетическое - это всегда *данное*. Не существует специального теоретического долженствования: поскольку я мыслю, я должен мыслить истинно, так как этические нормы - это главным образом социальные положения, не затрагивающие объективной теоретической значимости. Эстетическое же творчество оказывается ближе к познанию, поскольку характеризует целостного человека в его реальной жизни и "преодолевают познавательную и этическую бесконечность и заданность тем, что относит все моменты бытия и смысловой заданности к конкретной данности человека - как событие его жизни, как судьбу его"⁴³. По мнению Бахтина, "в эстетический объект входят все ценности мира... Художественное задание устрояет конкретный мир: пространственный с его ценностным центром - живым телом, временной с его центром - душой и, наконец, смысловой - в их конкретном взаимопроникающем единстве"⁴⁴. Однако, при всей близости к жизни, и эстетическая деятельность бессильна уловить "единственную событийность", поскольку образы ее объективированы, а значит не причастны "действительному единственному становлению". И только "мысль, как поступок, цельна: и смысловое содержание ее, и факт ее наличности в моем действительном сознании единственного человека, совершенно определенное и в определенное время, и в определенных условиях, т.е. вся конкретная историчность ее свершения, оба эти момента, и смысловой и индивидуально-исторический (фактический), едины и нераздельны в оценке ее как моего ответственного поступка"⁴⁵.

Введя ценностные формы деятельности и заменив традиционного субъекта автором и героем, Бахтин тем самым существенно изменил смысл и значимость субъекта в традиционной оппозиции "субъект-объект". Он преодолевает опасность "симметрии", при которой субъект, поставленный в равные отношения с объектом, сам обретает некую "вещность". Новое видение субъекта - человека познающего - с необходимостью рождает новое структурное понятие - архитектонику. Познающий, т.е. активно действующий, участно поступающий со своего единственного и конкретного места, "стягивает" в свой центр "эмоционально-волевые тона и смыслы", этические и эстетические ценности и, наконец, пространственные и временные моменты⁴⁶. Пространство и время в архитектонике субъекта появляется у Бахтина как совершенно новая идея в отличие от вневременности и внепространственности "теоретизма", а также от господства чисто "натуралистической" трактовки этих фундаментальных компонентов человеческой

жизни и деятельности. Значимость этой идеи еще не осознана эпистемологами, она требует специального исследования.

Пространство, время, хронотон в гуманитарном знании. В эпистемологии, сформировавшейся под влиянием идей Декарта и Ньютона, атемпоральность, внеисторичность принимались как условия истинности и преодоления релятивизма⁴⁷. Сегодня, по мысли И.Пригожина и И.Стенгерс, происходит своего рода "концептуальная революция" - "наука вновь открывает для себя время". По-видимому, противопоставление "двух культур" в большой мере имеет своим основанием вневременной подход классической науки и ориентированный во времени подход социальных и гуманитарных наук⁴⁸. Изменение отношения к роли и смыслам времени ставит и перед эпистемологией задачу заново освоить понятия пространства и времени в контексте новых представлений о познании.

В традиционной теории познания, складывавшейся под влиянием идеалов, критериев, образцов естественно-научного знания, по- существу, отвлекались от времени. Как и в лежащей в ее основании ньютоновской картине мира, любой момент времени в прошлом, настоящем и будущем был неотличим от любого другого момента времени. Соответственно, рассмотрение чувственного и логического познания, категорий субъекта и объекта, природы истины и других проблем осуществлялось в *теории* познания, как правило, *без учета времени*. Это означало, что от всех временных признаков, свойств, определяемых временем, отвлекались, "очищая" познание, еще со времен Декарта, от всех изменяющихся, релятивных моментов. Изменение познания во времени - историчность - рассматривали за пределами собственно теории познания, преимущественно в истории науки, истории философии или в антропологических исследованиях.

Из работ 20-х годов, а также из записей Л.В.Пумпянского (лекции и выступления М.Бахтина, 1924-25 гг.) очевиден значительный интерес Бахтина к проблемам пространства и времени в этот период, что проявилось прежде всего как его обращение к этой проблематике в работах Канта, Бергсона, Когена, а также как самостоятельное переосмысление этих категорий в контексте философии поступка и концепции автора и героя⁴⁹.

Известно, что Кант стремился преодолеть сведение пространственных и временных отношений только к натуралистическому толкованию, определяя время как форму "внутреннего чувства, т. е. созерцания нас самих и нашего внутреннего состояния". "...Время есть лишь субъективное условие нашего (человеческого) созерцания... и само по себе, вне субъекта есть ничто"⁵⁰. Кантовское понимание времени не просто отрицание его физического существования, время для него - это "непосредственное условие внутренних явлений (нашей души)", определяющее отношение представлений в нашем внутреннем состоянии⁵¹.

Из этих высказываний видно, что Кант ставит проблему "субъективного", собственно человеческого времени, длительности наших внутренних состояний. Очевидно, что имеются в виду не биофизическая характеристика процессов психики и не субъективное переживание физического времени (например, один и тот же интервал переживается по-разному в зависимости от состояния сознания и эмоционального настроения), а время как "непосредственное условие внутренних явлений нашей души"⁵², бытийственная (объективная) характеристика нашей экзистенции.

Для эпистемологии весьма значима также кантовская идея априорности времени. Сегодня очевидно, что априорность представлений о времени укоренена в культуре, материальной и духовной деятельности человека. Известно, что каждое новое поколение обретает представления о времени не только а posteriori, как следствие собственной деятельности и опыта, но и а priori, как наследование готовых форм и образцов, уже

имеющихся представлений, в том числе и о времени. Априорное присутствие представлений о времени во всей структуре познания - это, безусловно, фундаментальное свойство самого познания, которое должно быть выявлено и зафиксировано в современной эпистемологии как базовое понятие. Рассматривая введение и трансцендентальную эстетику в "Критике чистого разума" и обращаясь к понятию априори, Бахтин не обвиняет Канта в идеализме, как это было принято у марксистов, а выражает определенное одобрение кантовской трактовке априорности. Это явствует из упоминавшихся уже записей бахтинских лекций: "Априорность в *Einleitung* понята очень чисто, не как доопытность (ни во временном - *Sic!* - ни в ценностном смысле: априорность не "выше" и пр.). Априорность в *Einleitung* есть только *методическое первенство в системе суждений* (курсив мой - Л.М.)"⁵³. И далее Бахтин совершенно определенно отмечает, что в доказательстве априорности представлений о пространстве, которое "нужно уже для восприятия", "Кант исходит из установки субъективного сознания, из кругозора, т.е. не из науки (например, геометрии)"⁵⁴. Таким образом, Бахтин как бы принимает кантовское "кругозорное пространство", необходимое для субъективного восприятия, но в то же время видит и недостаточность кантовской позиции, которая "геометрически целостного пространства не знает, так что название "эстетика" неожиданно оправдывается..."⁵⁵.

Как и у Канта, в идеях Бергсона, к которым Бахтин также обращался, привлекает важнейшая *методологическая* особенность исследования времени и пространства, существенная для понимания способов введения этих категорий в теоретико-познавательные тексты с целью преодоления атемпоральности гносеологии и господства натуралистических представлений о времени и пространстве в теориях познания. Можно предположить, что введение Бергсоном понятия длительности (*durée*) свидетельствует об определенной философской переориентации, связанной со становлением исторического самосознания науки, исследованием методологии исторического познания, с попытками описывать саму реальность как историческую. Было осознано, что время человеческого существования — это иная реальность, исследуемая и описываемая другими методами, нежели физическая реальность.

Бахтин не мог не заметить новизны бергсоновского подхода к времени как длительности, "интуиции *durée*" в связи с "жизненным порывом" - *élan vital*, но полагал, что это "некое эстетическое и теоретическое нечто", которое в лучшем случае можно "выжать" из "субъективного процесса свершения", однако невозможно принять как принцип для приобщения "единой и единственной историчности"⁵⁶.

Зная идеи Канта, Бергсона, Когена, а также, можно предположить, герменевтиков о времени, Бахтин тем не менее ищет и находит *свое* видение пространства и времени, которое несомненно значимо для современного понимания природы темпоральности и пространственности в познании. Отметим наиболее важные прозрения мыслителя, которые могли бы быть развернуты в ряд специальных программ.

Еще в 20-х годах при критическом осмыслении теоретизма в философии поступка Бахтин исходит из того, что вневременная значимость теоретического мира целиком вмещается в действительную историчность бытия-события. Действительный акт познания совершается не изнутри этого абстрактного мира, но как ответственный поступок, приобщающий вневременную значимость единственному бытию-событию и тем самым вписывающий его в конкретное время⁵⁷. В этом же тексте возникает совершенно удивительное слияние пространства-времени при рассмотрении "единственной причастности бытию с моего единственного места", где только я-для-себя "Я"; с этого места как основы моего не-алиби в бытии открываются мне ценностные моменты бытия⁵⁸. Очевидно, что эта единственность места (пространства) определяется и тесно

связанной с ней единственностью времени, осмысленного как бы пространственно. Бахтин соединяет участвующее сознание и "все мыслимые пространственные и временные отношения" в единый центр - "архитектоническое целое", и при этом оказывается, что мое активное "единственное место" не является только отвлеченно-геометрическим центром, но предстает как ответственное эмоционально-волевое конкретное многообразие мира, в котором пространственный и временной моменты - это действительно единственное место и действительно неповторимый исторический день и час свершения⁵⁹. Вместо физических характеристик и традиционного противопоставления "субъект-объект", ставшего главным "маркером" традиционного гносеологизма, перед нами открываются принципиально иные представления о взаимоположенности человека и мира. Они оформляются в понятие "архитектоника", концептуальные воплощения которого и собственно человеческие смыслы так необходимы для современной эпистемологии.

Эти идеи близки герменевтике, опыт которой имеет особую значимость для понимания в теории познания природы времени и способов его описания. Время осмысливается здесь в различных ипостасях: как темпоральность жизни, как роль временной дистанции между автором (текстом) и интерпретатором, как параметр "исторического разума", элемент биографического метода, компонента традиции и обновляющихся смыслов, образцов. Обращаясь к "временному целому героя", проблеме "внутреннего человека", Бахтин непосредственно рассматривает проблемы темпоральности жизни, полагая, что "жить - значит занимать ценностную позицию в каждом моменте жизни"⁶⁰. Размышляя о возможности познания внутреннего мира Другого, он отмечает, как в свое время Дильтей, почти полную аналогию между самопереживанием и переживанием и, в частности, между значениями временных и пространственных границ в сознании Другого и в самосознании. Вместе с тем, опираясь на феноменологический подход (вне теоретических закономерностей и обобщений), Бахтин проводит тонкое различие "значения времени в организации самопереживания и переживания мною другого"⁶¹, при этом оговаривает: конечно, здесь не математически и не естественно-научно обработанное время, а эмоционально-ценностное. Другой как объект всегда противостоит во времени и пространстве, но "Я", мое самосознание, как полагающее время и не совпадающее с самим собой, имеет "лазейку прочь из времени" - переживает себя вневременно. Трансгredientными, вневременными самосознанию моментами являются границы внутренней жизни, прежде всего *временные*: начало и конец жизни не даны конкретному самосознанию. Время не является управляющим началом даже в элементарном моем поступке, оно "технично для меня как технично и пространство (я овладеваю техникой времени и пространства)". Моя жизнь, мысли, поступки во времени имеют смысловую организацию, непосредственно данную опору в смысле, это "смысловое целое героя" как важнейший элемент архитектоники⁶².

Традиционно герменевтическая тема - биография и автобиография (в частности у Дильтея), связывающая по-своему жизнь и время в их ценностно-смысловом единстве, находит свой вариант решения и у Бахтина, хотя рассматривается она в контексте автора и героя эстетической деятельности, либо в исторической поэтике, теории романа. Бахтин понимает под биографией, жизнеописанием "ближайшую трансгredientную форму", в которой самосознание может объективировать себя и свою жизнь в тексте. Она задается изначально в координатах не "Я и Другой", а "двое Других", принадлежащих одному и тому же авторитетному центру ценностей. Бахтин осмысливает биографию в идеях ответственно участвующего мышления, и в таком случае она предстает не как произведение, а как "эстетизованный, органический и наивный поступок в принципиально открытом, но органически себе довлеющем ближайшем ценностно авторитетном центре".

тетном мире"⁶³. В разных типах биографий - "публичной овнешненности человека" - время представлено по-разному: временной тип - время раскрытия характера через изображение поступков, но не время становления и роста человека (Плутарх); аналитический, или систематический, тип - *разновременные* события для характеристики черт и свойств характера (Светоний)⁶⁴.

Вопрос о биографическом времени Бахтин обсуждает также в связи с автобиографическими работами И.Гете, широко представленными в его творчестве. Известно, что Гете, наряду с Достоевским и Рабле, был третьим героем бахтинского творчества, причем наиболее тесно связанным с проблематикой пространства и времени. Изображая события, эпоху, конкретных деятелей, Гете сознательно сочетал воспоминания, точку зрения прошлого с событиями, современными его работе над биографией. Бахтин подчеркивает, что для Гете важно не только воспроизводить мир своего прошлого в свете осмысленных представлений настоящего, но и само прошлое понимание этого мира, которое столь же значимо, как и объективный мир прошлого. Эти взаимопроникающие представления "не отделены от объективного предмета изображения, они оживляют этот предмет, вносят в него своеобразную динамику, временное движение, окрашивают мир живой становящейся человечностью... без всякого ущерба для объективности изображения мира"⁶⁵. Он пишет об умении Гете преодолевать безжизненные абстракции с явным одобрением, но вместе с тем признает, что, хотя в результате критики и "абстрактного реализма" эпохи Просвещения "мир стал беднее и суше" и сложилась "суженная концепция действительности", все-таки это позволило осуществить "закругление и оцельнение" реальности, помогло "реальности собираться и сгущаться в зримое целое нового мира"⁶⁶. Размышляя над особенностью гетевского опыта, Бахтин почувствовал одну из самых мучительных проблем теории познания: как, выходя в мир всеобщего и необходимого путем абстракций, сохранить "мир живой становящейся человечности", оставаясь при этом в сфере философского (а не психологического!) размышления и не попадая в "безысходность" релятивизма.

Богатые возможности для эпистемологии таит в себе также бахтинский текст о времени и пространстве в произведениях Гете, обладавшего "исключительной хронотопичностью видения и мышления", хотя умение видеть время в пространстве, в природе отмечалось Бахтиным также у О. де Бальзака, Ж.-Ж.Руссо и Вальтера Скотта. Он по-особому прочитал гетевские тексты. На первое место поставил его "умение *видеть время*", идеи о зримой форме времени в пространстве, полноте времени как синхронизме, сосуществовании времен в одной точке пространства, например, тысячелетнем Риме - "великом хронотопе человеческой истории". Вслед за Гете он подчеркивал, что само *прошлое* должно быть *творческим*, т.е. *действенным в настоящем*; видел, что Гете "разносил рядом лежащее в *пространстве* по разным *временным* ступеням", раскрывал современность одновременно как разновременность - остатки прошлого и зачатки будущего; размышлял о бытовых и национальных особенностях "чувства времени"⁶⁷.

Бахтина привлекло не только собственно понимание пространства и времени - полнота и связь времен, необходимость связи пространства и времени, творчески-активный характер времени, но именно гетевское *умение видеть* время, его высокая оценка работы видящего глаза в сочетании с мыслительными процессами, где "зримое уже было обогащено и насыщено всей сложностью смысла и познания"⁶⁸. С явным согласием Бахтин приводит мысль Гете о том, что отвлеченные суждения должны уступить место работе глаза, видящего необходимость свершения и творчества в определенном месте и в определенное время.

Очевидна близость этих идей Бахтину, его тексты полны терминов и понятий, созданных на основе зрительных метафор и представлений. Это: венаходимость (я

вижу себя вне себя), избыток видения и знания, кругозор и окружение, понимающий глаз, пустое видение, зрительное представление, объект эстетического видения, зрительная законченность и полнота, зримое пространство и другие. Его привлекала тема "человек у зеркала", которую он проблематизировал, подчеркивая "сложность этого явления (при кажущейся простоте)", как в отдельном отрывке, так и в весьма плодотворном, в частности для эпистемолога, наброске "К вопросам самосознания и самооценки"⁶⁹.

Сегодня уже существуют, но пока немногочисленные исследования этой стороны творчества Бахтина, - в частности, сошлюсь на раздел "Взгляд" в одной из работ В.Махлина, вписавшего особое бахтинское умение мыслить "единицей видения - человеком" в пространство европейской мысли, много лет пребывающей в метафоре зеркала и "понимающего глаза"⁷⁰. В последние годы осуществлены серьезные исследования роли "визуальной" или "окулярцентристской" парадигмы в истории философии, культуры эпохи Просвещения; рассмотрена зрительно-центристская интерпретация знания, истины, реальности, а также доминанты визуального мышления в онтологии и методологии естественных и социально-гуманитарных наук, в герменевтике при анализе "позиции, перспективы и горизонта"; выявлены особенности гуманитарного и философского "визуального дискурса" в целом⁷¹.

Для эпистемологии за этими идеями стоят несколько проблем. Это, во-первых, признание фундаментальности господствующего в культуре окулярцентризма и стремление его переосмыслить в связи с переоценкой роли чувственного познания и абстракций "мира теоретизма". Рождается новое понимание роли "гегемонии зрения", ньютоновской оптики, господствующей сотни лет и укорененной в интуиции современного человека. Идеи Бахтина при этом особо значимы в связи с осуществленной им реконструкцией мира "участного ответственно поступающего сознания", где роль "визуального мышления" познающего человека (в отличие от мира теоретизма с его трансцендентальным субъектом) принципиально меняется.

Во-вторых, что, в частности, непосредственно следует из бахтинского рассмотрения работ Гете, - это проблема бытийно-событийного понимания пространства и времени (в отличие от физических представлений), рассмотренная в связи с собственно человеческой способностью видения времени в пространственных формах, что предполагает не естественно-научное, физическое, а гуманитарно-антропологическое, ценностное и культурно-смысловое понимание этих форм. Такой поворот, иницирующий ряд новых программ исследования, может рассматриваться как один из возможных опытов освоения пространства - времени в современной эпистемологии.

Одна из таких конкретных программ, начало которой положил сам Бахтин, создавая историческую поэтику, - это переосмысление категорий пространства и времени в гуманитарном контексте и введение понятия хронотопа как конкретного единства пространственно-временных характеристик для конкретной ситуации. Как известно, разработка этой программы, как и самого понятия, продолжается сегодня, в частности, в наиболее значимых исследованиях американских ученых М.Холквиста, Г.Морсона и К.Эмерсон⁷².

Бахтин оставил своего рода модель анализа темпоральных и пространственных отношений и способов их "введения" в художественные и литературоведческие тексты, что может послужить образцом, в частности, и для исследования когнитивных текстов. Следует отметить, что, взяв термин "хронотоп" из естественно-научных текстов А.А.Ухтомского, Бахтин не ограничился натуралистическим представлением о хронотопе как физическом единстве, целостности времени и пространства, но наполнил его также гуманистическими, культурно-историческими и ценностными смыслами. Он

стремится обосновать совпадения и несовпадения понимания времени и пространства в систематической философии и при введении им "художественного хронотопа". Бахтин в необходимом примечании напоминает, что принимает кантовскую оценку значения пространства и времени как необходимых форм всякого познания, но в отличие от Канта понимает их не как "трансцендентальные", а как "формы самой реальной действительности". Он стремится раскрыть роль этих форм в процессе художественного познания, "художественного видения". Обосновывая также необходимость единого термина, Бахтин объясняет, что в "художественном хронотопе" происходит "пересечение рядов и слияние примет" - "время здесь сгущается, уплотняется, становится художественно-зримым; пространство же интенсифицируется, втягивается в движение времени, сюжета, истории. Приметы времени раскрываются в пространстве, и пространство осмысливается и измеряется временем"⁷³. То же самое в случае характеристики раблезианского хронотопа: "Время это *глубоко пространственно и конкретно*", или при анализе хронотопических ценностей: "время как бы вливается в пространство и течет по нему" (хронотоп дороги)⁷⁴. Вместе с тем, отмечая такой "взаимообмен" приметами, Бахтин совершенно определенно считает, что симметрия этих форм (при их единстве) необязательна для художественной реальности, так как время - "ведущее начало в хронотопе" и главной для него как исследователя предстала именно проблема времени.

Итак, зная из естествознания, в частности из трудов А.Эйнштейна, о единстве пространства и времени, Бахтин, вопреки научному и философскому стереотипу, следует за объектом исследования - художественной и культурно-исторической реальностью, настаивая на ведущей роли времени. Здесь видится определенное сходство с идеями Бергсона, который, исследуя особенности представления времени как длительности, заметил, что мы, "привыкшие к идее пространства, даже преследуемые ею", бессознательно "проецируем время в пространство, выражаем длительность в терминах протяженности, а последовательность выступает у нас в форме непрерывной линии или цепи, части которой соприкасаются, но не проникают друг в друга. ...Этот последний образ предполагает не последовательное, но одновременное восприятие *предыдущего и последующего*..."⁷⁵. Бергсон рассматривает время-длительность как самодостаточный, целостный и одновременно незавершенный процесс - главное основание человеческого бытия, истории и культуры. И так же ведущую роль времени, хотя и по другим соображениям, неоднократно отмечает Бахтин, например, говоря о хронотопичности внутренней формы слова как "опосредующем признаке, с помощью которого первоначальные пространственные значения переносятся на временные отношения (в самом широком смысле)"⁷⁶.

В контексте исторической поэтики Бахтина и выявления изобразительного значения хронотопов не должен остаться незамеченным феномен, обозначенный как *субъективная игра временем, пространственно-временными перспективами*. Это специфическое для художественной, вообще гуманитарной реальности явление - трансформация времени или хронотопа под воздействием "могучей воли художника". Как должен оценить и осмыслить этот опыт, не поощряемый наукой и здравым смыслом, эпистемолог? Что скрывается за лежащим на поверхности прямым смыслом: игра временем - это художественный прием, значимый лишь для художественного или фольклорного произведения. Столь пристальное внимание самого Бахтина к "субъективной игре" и богатство выявленных при этом форм времени заставляют предположить, что за художественным приемом есть и более фундаментальные свойства и отношения.

Именно в этом контексте Бахтин рассматривает "одну особенность ощущения времени" - так называемую историческую инверсию, при которой "изображается как уже бывшее в прошлом то, что на самом деле может быть или должно быть осуществ-

лено только в будущем, что, по существу, является целью, долженствованием, а отнюдь не действительностью прошлого"⁷⁷. Чтобы "наделить реальностью" представления об идеале, совершенстве, гармоническом состоянии человека и общества, их мыслят как уже бывшие однажды, перенося возможное, "пустоватое" будущее в прошлое - реальное и доказательное. В философских построениях этому могут соответствовать представления о "чистых источниках бытия", вечных ценностях и "идеально-вневременных формах бытия"⁷⁸.

Наиболее ярко "игра временем" проявляется в авантюрном времени рыцарского романа, где время распадается на ряд отрезков, организовано "абстрактно-технически", возникает "в точках разрыва (в возникшем зиянии)" реальных временных рядов, где закономерность *вдруг* нарушается. Здесь становятся возможными гиперболизм - растягивание или сжимание - времени, влияние на него снов, колдовства, т.е. нарушение элементарных временных (и пространственных) отношений и перспектив. Возможна также (особенно в романах позднего средневековья, наиболее ярко в "Божественной комедии" Данте) замена горизонтального движения времени его "вертикальным" представлением. Меняется сама логика времени. "Временная логика вертикального мира" - это понимание его как чистой одновременности, "сосуществования всего в вечности", т.е. по существу во вневременности, что позволяет временно-исторические разделения и связи заменить смысловыми, "внеременно-иерархическими", выйти на "вневременную потустороннюю идеальность", как в Дантовом мире, воплощающую саму сущность бытия⁷⁹.

Философский уровень размышлений Бахтина о "субъективной игре временем" позволяет продолжить эту тенденцию и выявить прежде всего его особое видение проблемы "сознание и время". У него нет места укорам художнику за невольное забвение объективного времени реального мира, но есть явное восхищение его фантазией в субъективной игре временем. Сознание полноправно и полноценно в своем *внутреннем*, имманентном ему времени, оно вовсе не оценивается точностью отражения, "считывания" времени и временного объекта. Бахтин, по-существу, содержательно, на материале исторической поэтики различил *(о)сознание времени*, которое как бы "обязано" быть объективным, и *время сознания*, не привязанное к внешнему миру, длянщееся по имманентным законам, которые "позволяют" инверсию прошлого, будущего и настоящего, допускают отсутствие вектора времени, его "вертикальность" вместо горизонтального движения, одновременность неодновременного, наконец, вневременность. Эти "невидимые миру" имманентные сознанию временные инверсии и "трансформации", по-видимому, носят более общий характер, но Бахтин *увидел* их в художественных текстах, где они органичны и получили столь концентрированную объективацию.

Вычлененные бахтинские идеи и представления близки феноменологическим размышлениям о сознании и времени, в частности, у Э.Гуссерля в "Феноменологии внутреннего сознания времени". Здесь заведомо не идет речь об объективном времени, так как феноменологический анализ не дает возможности обнаружить "даже самую малость объективного времени", но зато позволяет выявить и исследовать то, что обычно скрыто, - имманентные структуры и отношения *внутреннего сознания времени*. То, что мы принимаем за сознание объективного течения времени мира, длительности какой-либо вещи, это на самом деле *являющееся* время, *являющаяся* длительность; существующее же в сознании время как таковое - это имманентное время протекания сознания⁸⁰. Главная особенность признания темпоральности сознания наряду с *(о)сознанием* времени состоит в том, что сознание "внутри себя" *конституирует время*, синтезируя различные временные фазы и "схватывая" интервалы с наполняющим их содержанием, а также, как это предстало перед нами в работах Бахтина и недостаточно рассматрива-

ется самими феноменологами, осуществляя инверсии и различные "вольные" трансформации. Именно эти многообразные субъективные способности сознания конституировать, "творить" время необходимы для творчества и свободной от "нудительности" теоретизма мыслительной и познавательной способности. Для современной эпистемологии весьма значим опыт феноменологического понимания темпоральности сознания и сознания времени, поэтому именно в этом контексте интересно осмыслить идеи Бахтина о времени и хронотопе⁸¹. В целом размышления над текстами Бахтина о формах времени и пространства в художественных и гуманитарных текстах приводят к мысли о возможности превращения хронотопа в универсальную, фундаментальную категорию, которая может стать одним из принципиально новых оснований эпистемологии, до сих пор в полной мере не освоившей и даже избегающей конкретных пространственно-временных характеристик знания и познавательной деятельности.

Проблема истины в контексте «ответственно мыслящего» субъекта. Значение идей Бахтина о познании, субъекте, истине становится очевидным, если мы будем оценивать их с позиций общих проблем теории познания в контексте европейской философии и культуры, если мы учтем существование различных традиций в истории философии. Это традиция гносеологической, логико-методологической трактовки истины, сформировавшаяся в идеалах рационального теоретического, научного познания, и экзистенциально-антропологическая традиция, укорененная в проблеме бытия субъекта, связанная с познанием в целом, не мыслящая истины вне человеческого, личностного творчества, вне культуры. Первая традиция приложима только к идеализированному «миру теоретизма», где господствует абстракции сознания вообще, претендующие на выражение сущности и отвлечение от всего несущественного. При этом в разряд несущественного попадают важнейшие параметры человеческой личности и жизнедеятельности, ее социальной и культурно-исторической обусловленности, а преодоление психологизма и релятивизма достигается «хирургическим» способом — «удалением» самого человека из познания и его результатов.

Вторая - экзистенциально-антропологическая традиция познания и истины не имела в европейской философии, науке, культуре в целом такого значения, как первая, и именно прежде всего в этом они не равноценны. Она укоренена в проблеме бытия субъекта, которому открывается «непотаенное» как бытие сущего, а обладание истинной, в свою очередь, предстает как «условие возможности» бытия субъекта, выступает его онтологической характеристикой. Эта традиция отличается целостным подходом к результатам познавательной деятельности, поскольку принимает во внимание не только рациональное, но и иррациональное, не только истину, но и заблуждение, осуществляя содержательный анализ их смыслов. Такое видение проблемы возвышается над теоретической противоположностью истинного и ложного, истина видится как «формирующая человека, и как человека вообще, и как этого особенного человека»⁸². В этой традиции условием успеха - получения истины (разумеется, с учетом исходных сенсорных данных) являются личное творчество, поиск, риск, свобода ответственно мыслящего субъекта. Нельзя строить теорию истины, отвлекаясь от этого факта, выражающего сущностные параметры человеческого познания. Признать этот факт явно, не связывать истинность знания с элиминацией субъекта и его ценностей значит осуществить нетрадиционную для гносеологии проблематизацию истины. Как возможно получить объективную истину в контексте «участного мышления», свободно и ответственно мыслящего субъекта - вот один из возможных вариантов такой проблематизации. В истории философии существует не только резкое противопоставление этих традиций и стремление отвергнуть одну из них, но предлагаются и позитивно-критические про-

граммы, как у Бахтина, признающие правомерность каждой из них и намечающие пути их взаимодействия или возможного синтеза.

«Философия поступка» предполагала переосмысления традиционных гносеологических категорий, в частности, «истина» могла быть заменена⁸³ «правдой», поскольку «в своей ответственности поступок задает себе свою правду». Разумеется, речь идет не о замене гносеологической истины на экзистенциальную правду, но, скорее, об их дополнительности и самостоятельных сферах их применения как понятий. Представляется, что истина-правда, по Бахтину, получаемая на основе познания как ответственного поступка, обладает единством тех же самых моментов, что и поступок, не переставая быть при этом истинным знанием. Поступок, а следовательно, и поступок-мысль, «тягивает... и смысл и факт, и общее и индивидуальное, и реальное и идеальное, ибо все входит в его ответственную мотивацию...»⁸⁴.

По-новому предстает в рукописи «Ф философии поступка» и традиционная проблема - трансцендентальное сознание как гарант объективной истинности знания. Бахтин критически относится к «предрассудку рационализма», который противопоставляет объективное как рациональное - субъективному, индивидуальному, единичному как иррациональному и случайному. На самом деле логическое, трансцендентальное, оторванное от ответственного сознания, - это «темные и стихийные силы», и если мы действительно мыслим, то истинный результат «еияет заемным светом нашей ответственности». В отличие от трансцендентального сознания как внеиндивидуального, надсобытийного, «безучастного», которое, как традиционно утверждалось, только и может дать объективно истинное знание, Бахтин обращается к «участному мышлению». Оно и есть «эмоционально-волевое понимание бытия как события в конкретной единственности на основе не-алиби в бытии, т.е. поступающее мышление, т.е. отнесенное к себе как к единственному ответственно поступающему мышлению»⁸⁵. Он, безусловно, осознает, что такой подход таит в себе опасность релятивизма, поскольку если «жик события» определяется с единственного места участного, то сколько разных единственных мест, столько и разных «жиков события». Как же быть с истиной, «единой и единственной правдой»?

В поиске ответа на этот вопрос Бахтин настаивает на том, что правда события не есть тождественно себе равная содержательная истина, а единственная позиция каждого участника, правда его конкретного действительного долженствования. Для безучастного, незаинтересованного сознания осталась бы недоступной сама событийность события. Он считает печальным недоразумением, наследием рационализма представление о том, что правда может быть только истиной общих моментов, генерализируемых положений, индивидуальная же правда «художественно-безответственна». Индивидуальная правда, все «поступающее мышление» тесно связаны с эмоционально-волевым тоном, проникающим во все содержательные моменты мысли. Эмоционально-волевой тон - это должная установка сознания, нравственно значимая и ответственно активная, выражающая мысль-поступок, оценку содержания в его соотношении с познающим, в единственном событии бытия.

В эмоционально-волевом тоне содержится стремление выразить правду данного момента в переживании познающего. Очевидно, что эмоционально-волевая реакция неотделима от ее предмета, а предмет никогда не дан в своей «чистой индифферентной предметности», поскольку уже простое выделение его - это проявление эмоционально-волевой позиции, ценностной установки. Для Бахтина «отвлечение от себя - технический прием, оправдывающий себя уже с моего единственного места, где я, знающий,

становлюсь ответственным и долженствующим за свое узвание. Весь бесконечный контекст возможного человеческого теоретического познания- науки - должен стать ответственно узванным для моей причастной единственности, и это несколько не понижает и не искажает его автономной истины, но восполняет ее до нудительно-значимой правды”⁸⁶. Итак, заинтересованное, ~~участное~~” понимание признается как ~~условие возможности~~”, неотъемлемое от результата познания - истины.

Идеи Бахтина позволяют оптимистически отнестись к возможностям обновления и дальнейшего развития современной эпистемологии. Предложено неклассическое видение архитектоники человеческого познания, не исчерпывающегося абстрактным субъектно-объектным отношением, но вбирающем его лишь как часть фундаментальной целостности, где синтезируются не только когнитивные, но и ценностные - этические и эстетические, а также пространственно-временные, хронотопические отношения. В центре новой архитектоники познания сам человек - исторически действительный, участный, ответственно поступающий мыслью и действием. На этом основании и должна выстраиваться методология гуманитарного знания, в целом эпистемология XXI века, вбирающая не только идеалы естествознания, но и богатейший опыт наук о культуре, художественного видения мира.

¹ Rorty R. Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton, 1979; *Рорти Р.* Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997; Хаак С. Очередные похороны эпистемологии // Вопросы философии, 1995, № 7; Quine W.U. Epistemology Naturalized // Ontological Relativity and Essays. N.Y., 1969; Churchland P. Epistemology in the Neuroscience // The Journal of Philosophy. Vol. 84 (1987).

² Шпет Г.Г. Мудрость или разум? // Он же. Философские этюды. М., 1994. С. 316-317.

³ Там же. С. 254-255.

⁴ Шпет Г.Г. Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы // С. 38.

⁵ Там же. С. 121. Подробную разработку понятия "социальное" Шпет предпринял в Заключении к Части II "Истории как проблемы логики". См.: История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Материалы. В двух частях. М., 2002. С. 1011 - 1031.

⁶ На этот аспект понимания интенциональности у Гуссерля указывает Н.В.Мотрошилова (см. ее монографию "Идеи I" Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию". - М., 2003. С.206). В более ранней монографии также при анализе интенциональности мысль о "социальном бытии" у Гуссерля выражена еще более определенно: Гуссерль "обнаружил, что "бытийный" аспект сознания включает в качестве существенного компонента социальное бытие. Поэтому Гуссерль широко вводит тему "социального и исторического" в теорию познания". (Мотрошилова Н.В. Принципы и противоречия феноменологической философии. М., 1968. С. 91).

⁷ Шпет Г.Г. Внутренняя форма слова (этюды и вариации на тему Гумбольдта // Он же. Искусство как вид знания. Избр. труды по философии культуры. М., 2007. С. 326.

⁸ Шпет Г.Г. Язык и смысл // Логос, 1996, № 7. С. 81-82. См. также: "Определение "слова", из которого я исхожу, обнимает всякое, как автосемантическое, так и синсемантическое языковое явление. Это определение настолько широко, что оно должно обнять собою как всякое изолированное слово, "словарный материал", так и связанное, следовательно, период, предложение... или произвольно установленную часть" (Шпет Г.Г. Эстетические фрагменты // Он же. Сочинения. М., 1989. С. 402).

⁹ Автономова Н.С. Деррида и грамматология // Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000. С. 25, 37.

¹⁰ Хайдеггер М. Слово // Он же. Время и бытие. Статьи и выступления. М., 1993. С.303, 306, 309.

¹¹ Автономова Н.С. Мишель Фуко и его книга "Слова и вещи" // Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1977. С. 12.

¹² Шпет Г.Г. Эстетические фрагменты // Он же. Сочинения. М., 1989. С. 382.

¹³ Там же. С. 383-387.

¹⁴ Шпет Г.Г. Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы // Он же. Мысль и Слово. Избр. труды. С. 167, а так же 124, 126, 165.

¹⁵ Одна из первых работ: Кузнецов В.Г. Герменевтика и гуманитарное познание. М., 1991; об интерпретации см.: Микешина Л.А. Философия познания. Полемиические главы. М., 2002. Гл. VIII.

¹⁶ Шпет Г.Г. История как предмет логики // Историко-философский ежегодник '88. М., 1988. С. 299-300.

- ¹⁷ Шпет Г.Г. История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Материалы. В двух частях. М., 2002. С. 103-104; Кассирер Э. Философия Просвещения. М., 2004. С. 220.
- ¹⁸ Шпет Г.Г. История как проблема логики. С. 171.
- ¹⁹ Там же.
- ²⁰ Там же. С. 173.
- ²¹ Кассирер Э. Философия Просвещения. С. 240.
- ²² Там же. С. 236. По-видимому, именно это не одобрял Гердер, когда он писал о "пустых названиях трех или четырех форм правления, которые ведь никогда не бывают одними и теми же", и о том, что "государства построены не на одних словесных принципах", которые "не выдерживаются" (см. Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977. С. 251.
- ²³ Шпет Г.Г. Мудрость или разум? // Он же. Философские этюды. С. 304-305.
- ²⁴ Шпет Г.Г. Введение в этническую психологию // Он же. Сочинения. М., 1989. С. 487
- ²⁵ Там же. С. 448-449.
- ²⁶ Шпет Г.Г. Сознание и его собственник // Он же. Философские этюды. С. 114.
- ²⁷ Шпет Г.Г. Введение в этническую психологию. С. 555.
- ²⁸ Шпет Г.Г. - Д.М.Петрушевскому // Вопросы истории естествознания и техник., 1988, № 3. На это письмо, а также на различные основания понятия "идеальный тип" у Шпета и у М.Вебера. обратила мое внимание Т.Г.Щедрина.
- ²⁹ Гирц К. Интерпретация культур. М., 2004. С. 11; Geertz C. The Interpretation of Cultures. N.Y., 1973.
- ³⁰ Шпет Г.Г. Введение в этническую психологию. С. 514.
- ³¹ Garfinkel H. Studies in ethnomethodology. Englewood, Cliffs, 1967. См. также: Огурцов А.П. Этнометодология и этнографическое изучение науки // Современная западная социология науки. Критический анализ. М., 1988.
- ³² Бахтин М.М. К методологии гуманитарных наук // ЭСТ. С. 381-393; Он же. К философским основам гуманитарных наук // Собр. соч. в 7-ми т. Т. 5. М., 1996. С. 7-8.
- ³³ Махлин В.Л. "Систематическое понятие" (заметки к истории Невельской школы) // Невельский сб. Статьи и воспоминания. Вып. 1. К столетию Бахтина. СПб., 1996. С. 78-79.
- ³⁴ Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984-1985. М., 1986. С. 103. (В дальнейшем - ФП.)
- ³⁵ ФП. С. 82-89. Вместе с тем Бахтин понимает необходимость господства теоретизма на определенном этапе развития эпистемологии, поскольку, "если же в самом начале пути вступить на путь субъективного познания, мы сразу усложняем путь придатками эт<и>ческими, религ<и>озными, эстет<и>ческими. ...Преждевременное неметодическое сгущение может погубить всю дальнейшую работу". См.: Лекции и выступления М.М.Бахтина 1924-1925 гг. в записях Л.В.Пумпянского. Публ. Н.И.Николаева // М.М.Бахтин как философ. М., 1992. С. 241. (В дальнейшем - Лекции.)
- ³⁶ ФП. С. 96
- ³⁷ Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Время и бытие. Статьи и выступления. М., 1993. С. 353. Отметим, что Бахтин размышлял об истине в контексте философии поступка в 20-х годах, тогда как Хайдеггер обратился к проблемам истины в антропологическом аспекте только в 30-х годах XX века.
- ³⁸ Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопросы философии, 1989, № 9. С. 136-137.
- ³⁹ Николаев Н.И. Оригинальный мыслитель // Философские науки, 1995, № 1. С. 63; Nikolayev N. Bakhtin's Second Discovery in Philosophy: "Autor" and "Hero" with Reference to the Prototext of the Dostoevsky Book // Dialogue and Culture. Eighth International Conference on Mikhail Bakhtin. Univ. of Calgary, Canada. June 1997. Сам Бахтин намечал некоторые параллели между субъектом и автором-героем, когда писал: "Спокойствие, сила и уверенность автора аналогичны спокойствию и силе познающего субъекта, а герой - предмет эстетической активности (другой субъект) начинает приближаться к объекту познания". См.: Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности // он же. Эстетика словесного творчества. М., 1986. С. 169. (В дальнейшем - ЭСТ.)
- ⁴⁰ ФП. С. 155.
- ⁴¹ ЭСТ. С. 84-85.
- ⁴² ФП. С. 82-83.
- ⁴³ ФП. С. 156. При всей значимости идей Бахтина о соотношении когнитивного и ценностного, представляется, что он недооценивает роли практического разума, его влияния на теоретический разум, как это рассматривал Кант, возможно потому, что практический разум для Бахтина лишь одна из форм "теоретизма" См.: ФП. С.102.
- ⁴⁴ ЭСТ. С. 175.
- ⁴⁵ ФП. С. 82-83.
- ⁴⁶ ФП. С. 124; ЭСТ. С. 128.

- ⁴⁷ Потребность элиминировать, снять время могла иметь не только гносеологические, но и экзистенциальные предпосылки, например, по мнению Ф.Розенцвейга, страх перед смертью. См.: *Махлин В.Л. Я и Другой: к истории диалогического принципа в философии XX в. М., 1997. С. 32-33.*
- ⁴⁸ *Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М., 1986. С.35.*
- ⁴⁹ Лекции. С. 236-232.
- ⁵⁰ *Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 57-58.*
- ⁵¹ Там же. С. 57.
- ⁵² Там же.
- ⁵³ Лекции. С. 241.
- ⁵⁴ Там же. С. 241-242.
- ⁵⁵ Там же. С. 242. Имеется в виду, по-видимому, трансцендентальная эстетика Канта.
- ⁵⁶ ФП. С.97; Лекции. С. 239.
- ⁵⁷ ФП. С.89
- ⁵⁸ Там же. С. 116.
- ⁵⁹ Там же. С. 124-125.
- ⁶⁰ ЭСТ. С. 173.
- ⁶¹ Там же. С. 103.
- ⁶² Там же. С. 103-104, 128.
- ⁶³ Там же. С. 153., а также С.140, 152. Ср. с высказываниями В.Дильтея: "Автобиография - это высшая и наиболее инструктивная форма, в которой нам представлено понимание жизни". "Автобиография - это осмысление человеком своего жизненного пути, получившее литературную форму выражения". См.: *Дильтей В. Наброски к критике исторического разума // Вопросы философии, 1988, № 4. С.139-140; Dilthey W. Gesammelte Schriften, Bd. VII. Stutt.-Tub., 1973, S. 191-227.*
- ⁶⁴ ЭСТ. С. 176-180.
- ⁶⁵ Там же. С. 417 (примечания).
- ⁶⁶ Там же. С. 238-239; 418.
- ⁶⁷ Там же. С. 220, 223.
- ⁶⁸ Там же. С. 218.
- ⁶⁹ *Бахтин М.М. Собр. соч. в 7-ми т. Т. 5. М., 1966. С. 71, 72-79.*
- ⁷⁰ *Махлин В.Л. "Невидимый миру смех". Карнавальная анатомия Нового средневековья // Бахтинский сборник II. Бахтин между Россией и Западом. М., 1991. С. 162- 186.*
- ⁷¹ *Rorty R. Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton, 1979; Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997; Modernity and the Hegemony of Vision. Ed. by D.M. Levin. Berkeley, Los Angeles, London. Univ. of Califom. Press. 1993; Sites of Vision. The Discursive Construction of Sight in the History of Philosophy. Ed. by D.M. Levin. The MIT Press. Cambr., Mass.,L. 1997.*
- ⁷² *Holquist M. Dialogism. Bakhtin and his world. L., N.Y. 1990; Morson G.S., Emerson C. Mikhail Bakhtin. Creation of a Prosaics. Stanford Univ. Press. Califom., 1990.*
- ⁷³ *Бахтин М.М. Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике // Литературно-критические статьи. М., 1986. С. 121-122. (В дальнейшем - ФВХР.)*
- ⁷⁴ ФВХР. С. 241, 276.
- ⁷⁵ *Бергсон А. Собр. соч. Т.1. М., 1992. С. 93.*
- ⁷⁶ ФВХР. С. 283.
- ⁷⁷ Там же. С. 183.
- ⁷⁸ Там же. С. 184.
- ⁷⁹ Там же. С. 187-194.
- ⁸⁰ *Гуссерль Э. . Феноменология внутреннего сознания времени. Собр. соч. Т.1. М., 1994. С. 6-10.*
- ⁸¹ Другие аспекты проблемы "Бахтин и феноменология" см.: *Bernard-Donals M.F. Mikhail Bakhtin: between Phenomenology and Marxism. Cambridge univ. Press. 1992.*
- ⁸² *Зиммель Г. Истина и личность (Из книги о Гёте) // Логос. Международный ежегодник по философии культуры. М., 1912-1913. Кн. 1 и 2. С. 37-41.*
- ⁸³
- ⁸⁴ ФП. С. 103.
- ⁸⁵ ФП. С. 115.
- ⁸⁶ ФП. С. 118-119.

Глава 3. ФЕНОМЕН "Я" И СУБЪЕКТ В ФИЛОСОФИИ ДЕКАРТА

Картезианская установка в философии принципиально не может поставить присутствие человека под вопрос; она тогда заранее погубила бы себя в своем специфическом замысле.

М. Хайдеггер

Главное, что и позволяет нам как-то ухватить дух и движение мысли Декарта: этот человек принимал из мира только то, что им через себя было пропущено и только в себе и на себе опробовано и испытано, только то, что - Я!

М.К. Мамардашвили

Опыт Декарта, его идеи и 400-летняя их апробация не стали просто историей и не канули в Лету. Вновь и вновь возникает необходимость понять и переосмыслить субъектно-объектное видение мира, увидеть его неабсолютность, историчность, понять когда и как мир предстал в этом ракурсе и навсегда ли. По-видимому, еще надолго, и даже когда я пыталась понять пределы такого подхода, само выражение "мир предстал", которое я с легкостью и естественно употребила, тут же выдал субъектно-объектное видение. Осознать возможности и пределы этого укорененного во всей европейской культуре видения, а тем более найти способ преодоления и замены чем-то другим, не менее фундаментальным и эвристичным - это сродни освобождению от собственной кожи. Но такое состояние души и интеллекта не нами впервые переживается, Декарт пережил, испытал нечто подобное и решил новую для него задачу столь блестяще, что определил путь развития европейской культуры и цивилизации на столетия. Опыт гения не проходит бесследно и не ветшает, он и должен быть сегодня вновь (в который раз за века!) осмыслен, коль скоро возникли сходные задачи.

Сегодня существует необходимость прежде всего преодоления чрезмерной абстракции самой категории субъекта, ситуации, при которой в философии реальный живой процесс человеческого познания полностью заменен выхолощенными абстракциями, результаты оперирования с которыми безоговорочно экстраполируются на реальный процесс познавательной деятельности. Является ли это единственно возможным способом профессионального философского размышления о познании, или к "истине конкретного субъекта" (П. Рикёр) можно найти другие пути? Возможна ли радикальная модернизация рационалистической модели интеллекта, или она должна быть отброшена как избывшая себя? Как совместить эту модель и "человеческое в его непосредственности, таким, каким мы его видим" (Х. Ортега-и-Гассет) и не "провалиться" в релятивизм и иррационализм? Как от спасительного, привычного как поблажка самому себе абстрактного схематизма и теоретизма перейти к реальному познанию - текущему, изменчивому, историчному, индивидуальному, пребывающему в традиции, случайном, живых эмоциях, пристрастиях и интересах, принять его и, оставаясь в языке и мышлении философа, описать и объяснить в целостности? *Hic Rhodus, hic salta!*

Поиск ответа на эти вопросы привел меня к мысли посмотреть, как Декарт - основатель рационализма - от реального субъекта перешел к эмпирическому, а затем к *cogito*; какие способы абстрагирования он использовал и почему, не применяя понятия "субъект" в современном смысле, тем не менее содержательно сформировал эту категорию, как и в целом субъектно-объектный подход в метафизике. Какую роль в этом

процессе сыграло "Я" и какова его природа в cogito Декарта? Это тем более интересно, что он еще не пользовался категорией трансцендентального субъекта, хотя, пожалуй, последний уже просвечивал в декартовском философском Боге или намечался в cogito. Какова логика и последовательность шагов Декарта - рассмотрим не столько "исторически", сколько операционально.

Множественность "Я" в текстах Декарта

В текстах Декарта сосуществуют и взаимодействуют различные "Я", каждое из которых значимо и необходимо для его философии. Это авторское "Я", "Я" как res cogitans, "Я" как познающий самого себя и "Я" как познающий res extensa - природу, вещи, наконец, "Я" в cogito ergo sum - главный результат его метафизики.

Авторское "Я" Декарта. Оно присутствует явно, открыто во всех его текстах - методически-методологических, метафизических, этических и естественно-научных. Авторское "Я" не отчуждено от текста, предмета размышления и от читателя. Оно существует в текстах как вопрошающий, предъявляющий явно, эксплицирующий свои заблуждения, сомнения, что становится для него принципиальным, обретает статус метода. Это "Я" не заносчиво, оно открыто говорит о себе: "Сознавая свою слабость, "Я" решил в поисках знания о вещах твердо придерживаться такого порядка..."; оно доверительно: "Признаюсь, я родился с таким умом, что всегда находил величайшее удовольствие от занятий не в том, чтобы выслушивать доводы других, а в том, чтобы находить их собственными стараниями..."¹.

Выступая на заседании Психологического общества в 1896 году, посвященном 300-летию Декарта, Л.М. Лопатин характеризовал философа и как автора. Декарт искренен, задушевен и скромн, не приписывает себе гениальности и даже низко оценивает свои способности, в изложении ищет простоты и общедоступности. Но он может быть и суровым, высокомерным, поучающим и даже мистически убежденным в своей верховной миссии как полного преобразователя знания. Источник его веры в себя - глубокая вера в свой метод². Местоимения "мы", "вы", "наши" - это скорее форма общения с читателем, нежели действительная заинтересованность автора в чьем-либо рядовом мнении. "...Я не жду одобрения толпы и не надеюсь, что моя книга будет прочтена многими", - писал он в "Метафизических размышлениях".

Вместе с тем известно, что Декарт нуждался в дискуссии с другими учеными и философами, как бы равными по рангу и уровню интеллекта. Об этом говорит история опубликования "Метафизических размышлений" ("Размышлений о первой философии..."). Предвидя, что новые идеи и мысли вызовут возражения всякого рода, Декарт через своего друга Мерсенна, известного своей обширной перепиской с мыслителями XVII в., предоставил избранные места из рукописи Т. Гоббсу, П. Гассенди, а также ряду теологов, в том числе А. Арно, возражения которого были оценены автором как самые важные. Издание вышло в сопровождении семи возражений и ответов на них Декарта. "Это было первым критическим испытанием, - как отмечает Куно Фишер, - которое новая система должна была выдержать перед своим творцом и перед миром. Декарт желал подвергнуть свое учение подобному испытанию при первом его появлении в свет и, в качестве лучшего знатока его, быть его истолкователем и защитником"³.

Исследователи отмечают еще одну особенность "Я" Декарта как автора текстов. В соответствии с новым типом философствования, преодолением академически-схоластической манеры, он детально описывает свое духовное становление и эпизоды интеллектуальной и эмоциональной жизни. "...Я продолжал упражняться в принятом мною методе. ...Стараясь вообще располагать свои мысли согласно его правилам, я время от времени отводил несколько часов специально на то, чтобы упражняться в

приложении метода к трудным проблемам математики... И, кажется, преуспевал в познании истины более, чем если бы занимался только чтением книг и посещением ученых людей"⁴.

Всякий античный человек постеснялся бы быть столь откровенным и педантичным в изложении своей повседневности перед читателем. Но Декартово "Я" стремится выделиться, противопоставить себя всем другим "Я" и всему миру, что предстает не просто как особенность его текстов, биографии, личности, но и как основа картезианской методологии⁵. По существу, возникает проблема не авторского "Я", но "Я" как эмпирического индивида, представленного самим философом.

"Я" Декарта как эмпирический индивид. Значительную роль играет такое "Я" при разработке и исследовании принципов человеческого познания. Декарт специально оговаривает: "Многое мне предстоит еще рассмотреть... в отношении моей собственной природы, или природы моего ума; ...главное - попытаться выбраться из бездны сомнений, куда я погрузился в минувшие дни, и посмотреть, нельзя ли установить относительно материальных вещей что-либо достоверное"; или "...когда я пристальнее рассматриваю самого себя и исследую характер своих ошибок (кои одни только и указывают на мое несовершенство), я замечаю, что они зависят от двух совокупных причин, а именно от моей познавательной способности и от моей способности к отбору... - т.е. одновременно от моего интеллекта и моей воли"⁶.

Декарт убежден, что "нет более плодотворного занятия, как познание самого себя", что он должен иметь "смелость судить по себе о других"⁷, хотя и не приводит сколько-нибудь убедительных аргументов в пользу этого утверждения. Выявить правомерность такого приема представляется очень важным, и не только потому, что свою теорию познания Декарт строит, исходя из этого принципа, но и потому, что принцип является фундаментальным в целом для понимания природы "Я" и роли этого феномена в сознании и познании. Сразу оговоримся, что эта проблема не сводится у Декарта и вообще не может быть сведена к вопросу о психологическом методе интроспекции, самонаблюдения, поскольку не предполагает рефлексии над *переживанием*, но рассматривает единичного субъекта как конкретный "случай" познания. Кант, размышляя о соотношении внутреннего и внешнего опыта в *cogito ergo sum*, утверждает следующее: "Сознание самого себя в представлении о Я вовсе не созерцание, оно есть лишь *интеллектуальное* представление о самодеятельности мыслящего субъекта. Вот почему у этого Я нет ни одного предиката созерцания..."⁸.

Итак, лишь интеллектуальное представление о самом себе, но не какого-либо рода непосредственное ощущение и восприятие. И это подтверждается размышлениями самого Декарта, в частности, о понимании, осуществляемом его эмпирическим "Я". "...Восприятие воска не является ни зрением, ни осязанием, ни представлением, но лишь чистым умозрением, которое может быть либо несовершенным и смутным, каким оно было у меня раньше, либо ясным и отчетливым, каково оно у меня сейчас... Насколько ум мой склонен к ошибкам: ведь в то время как я рассматриваю все это про себя, тихо и безгласно, я испытываю затруднения в отношении самих слов и бываю почти что обманут в своих ожиданиях обычным способом выражения"⁹ или терминами обыденной речи. Это удивительное прозрение Декарта, увидевшего отрицательное влияние стереотипов обыденной речи, несовпадение понятий и выражающих их слов. Но в значительно большей степени интеллекту мешают предрассудки и мнения, усвоенные еще в детстве и влияющие на незрелый рассудок, утомляемость нашего ума, особенно, если он занят "интеллигибельными вещами". Однако Декарт верит в возможности своего эмпирического "Я", предлагая усвоить и действовать соответственно правилам для руководства ума и правилам метода. Первоначально философ был озабо-

чен только собственным "Я": "Никогда мои намерения не шли дальше попытки реформировать мое собственное мышление и строить на фундаменте, который принадлежит мне"¹⁰, и лишь затем встает вопрос, насколько принадлежащее единичному "Я" может стать всеобщим.

Это по отношению к "Я" Декарта подметил еще М. Хайдеггер, отмечая, что "со стороны похоже на то, как будто Я есть лишь подытоживающее обобщение и абстрагирование существа Я из всех отдельных человеческих Я. Особенно Декарт мыслит свое собственное Я явно как присущее обособленной личности (*res cogitans*, мыслящая вещь, как *substantia finita*, конечная субстанция)..."¹¹. Однако, как я уже подчеркивала, это проблема не только Декарта, но более общая традиционная проблема - диалектика единичного и общего в "Я", либо логическая проблема - возможность обобщения в "Я", имеющая также философский смысл. В первом случае к ней обращался Гегель, во втором, как представляется, наиболее интересно, - Г. Шпет.

Гегель неоднократно и совершенно определенно формулирует мысль о том, что единичность "*в такой же мере есть всеобщее*, и потому спокойно и непосредственно сливается с *имеющимся налицо* всеобщим, с нравами, обычаями..."; "Я" же предстает как особое "...всеобщее, в котором абстрагируются от всего особенного, но в котором вместе с тем все заключено в скрытом виде. Оно есть поэтому не чисто абстрактная всеобщность, а всеобщность, которая содержит в себе все"¹². Именно такого рода всеобщность дает возможность Декарту утверждать, что он имел "смелость судить по себе о других" или, по крайней мере, нам соглашаться, что он имеет такое право.

Шпет, размышляя также о характере общности в случае эмпирического "Я", выдвигает свои соображения в пользу особого рода обобщения в этом случае. В работе "Сознание и его собственник" - одном из наиболее значимых исследований проблемы "Я" в отечественной философии - Шпет прежде всего справедливо подчеркивает омонимию термина "Я" и выдвигает методологическое требование: омонимы не должны быть обобщаемы, а должны быть различаемы, детерминированы и значение каждого из них должно строго отграничиваться. Так, за "Я" могут стоять, по крайней мере, "мыслящая вещь", индивид, субъект, душа, личность, рассудок и другие подобные сущности, но в целом они входят либо в сферу эмпирического, как индивид, личность, душа, либо в сферу идеального как субъект, родовое (в логическом смысле) или общее "Я". И нельзя совершать подмену, как настаивает Шпет, заменяя "Я" субъектом познания, ибо "Я" соотносится со средой, а субъект с объектом.

Проблему "обобщения" "Я" Шпет рассматривает следующим образом. Изучая конкретную и единичную вещь, мы смотрим на нее как на "экземпляр", т. е. как на нечто "безличное", и переходим к еще более обезличивающим обобщениям. "Я" выделяется среди конкретных вещей тем, что оно не допускает образования общих понятий, выходящих за пределы единичного объема. Аристотелевская логика, на которой основана теория образования понятий через "обобщение", оказывается здесь явно недостаточной, так как имеет дело только с рассудочным мышлением, рассматривает формальное соотношение между объемом и содержанием понятий, между видом и родом, а всякая "единичность" и тем более единственность "Я" - это просто "анархический элемент", подрывающий ее устои.

Заметив, что к отождествлению отвлеченно-общего с "существенным" нет никаких оснований, кроме отрицания индивидуально-общего, Шпет напоминает, что "объем" может *сжиматься в идею*, преодолевая как пространственную протяженность, так и временную длительность. И каждая личность или "Я" также поддается такой трансформации в "идею". Это делается каждый раз, когда для одного и единственного устанавливаются *типическое*, как в случаях, например, идеала, всеобщего правила нравств-

венного поведения или воплощения в поэтический образ. Следовательно, возможен своего рода "идеальный коррелят", выражающий сущность эмпирического "Я", действительно, реально существующего и не являющегося обезличенным "экземпляром" традиционного логического "обобщения". Здесь возникает проблема значения и смысла, предполагающих выход в своего рода "третье измерение", и обнаруживается, что необходима интерпретация, истолкование того, что "Я" не "отрезано или не отвешано" только по объему, а вплетается в некоторое "сообщество", в котором занимает свое, только ему предназначенное и никем не заменимое место.

Итак, "Я" есть "незаменимый и абсолютно единственный член мирового целого, - оно, как говорил Лейбниц, "выражает всю вселенную", и оно предопределено ее предопределенностью. Но оно выражает ее с "своей точки зрения", которая может оставаться, действительно, *своей* только, будучи по существу свободной и произвольной..."¹³. Эта единственность каждого "Я" и приводит к невозможности формального "обобщения".

Размышляя о "Я" и признавая всю значимость этого феномена, Шпет вместе с тем считает необходимым специально подчеркнуть, что "в философии далеко не всеобщим является признание за сознанием специфически личного, субъективного характера, его принадлежности только Я. ...Новая философия как раз и начинается анализом сознания - *cogitatio*, но не видно данных, которые давали бы право руководящие в ней имена Декарта, Спинозы, Лейбница связывать с теориями субъективизма, или чтобы "рационализм" в целом признавал Я существенным для сознания"¹⁴. Это замечание, как и приведенные ранее мысли Шпета, существенно помогают понять природу декартовского эмпирического "Я" и его роль в рассуждениях философа. Даже называя весьма конкретные характеристики и свойства своего единственного эмпирического "Я", Декарт уже по существу выходит к его "идеальному корреляту", представляя себя как *типическое*, "изучая самого себя", считает возможным "судить по себе обо всех других". Именно на таком уровне абстракции эмпирического субъекта, обращаясь не к психологическим переживаниям, но, по выражению Канта, к "*интеллектуальным* представлениям о самодеятельности мыслящего субъекта", возможно введение таких конкретных "параметров", как бессознательные (в частности сновидения), дологические, допонятийные представления, нравственные, вообще ценностные ориентации, социокультурные предпосылки, коммуникативность и другие моменты "живого" познания, от которых отвлекаются при рассмотрении "сознания вообще".

Опираясь на эмпирического субъекта, Декарт решил целый ряд принципиальных задач и прежде всего сформулировал "Правила для руководства ума", имеющие конкретный эмпирический характер и реального адресата, а также изложил суть метода и правила морали, извлеченные из этого метода. Однако очевидно, что эти его труды не носят только прикладной характер, но включают также систему идей, по форме имеющих личностный, от авторского "Я", характер, но уже в значительной степени обладающих свойствами абстракции более высокого порядка - "мыслящей вещи", *res cogitans*.

"Я" как "*мыслящая вещь*". Уже в "Рассуждениях о методе" наряду с методическими рекомендациями Декарт обращается и к метафизическим проблемам (часть IV). И сразу же обнаруживается, что "доводы, доказывающие существование бога и человеческой души", нуждаются в другом "Я", более абстрактном, приобретающем идеальные характеристики. Казалось бы, Декарт осуществляет традиционную содержательную операцию - поиск истины, преодоление недостоверного мнения, на которое опирается эмпирическое "Я" в повседневной жизни, но объективно он выполняет радикальную

логики-методологическую операцию - переход на более высокий уровень абстрактного, теоретического рассуждения.

Его решение "отбросить как абсолютно ложное все, в чем я мог сколько-нибудь усомниться", все, что "узнано из чувств или посредством чувств", "освободить свой рассудок от господства дурных привычек", "сообщничества чувств" и "отрешиться от всевозможных предрассудков" - это поиск способов, путей освобождения от эмпирического "Я", поскольку это условие от мнения перейти к достоверному знанию, т. е. преодолеть релятивизм. Декарт открывает и реализует этот путь, отождествляя получение истины с сомнением и очищением от всего, чем располагает эмпирическое "Я", т. е. с освобождением от конкретных характеристик познающего человека. Однако в дальнейшем сомнение обретает радикальный характер и, как мне представляется, уже в связи не столько со стремлением к истине, сколько с потребностью перейти в сферу собственно мышления и соответственно представить "Я". Итак, одна цель - преодоление заблуждений, предрассудков, дурных привычек и обретение истины, которая предстает не только как достижение разумного, но и как нравственно оправданная. Другая цель, не менее значимая, но как бы не осознаваемая, а вернее, явно Декартом не формулируемая, - перейти к "идеальному корреляту" "Я" (воспользуемся термином Шпета).

Для этого потребовалось не только очиститься от заблуждений, от всех способов чувственного познания, предрассудков и представлений, полученных в повседневном опыте, но и освободиться от всего телесного, вообще от протяженности, движения, места, как сущностей иной природы, принимать их лишь как "вымыслы моего ума". Создана новая абстракция - "Я" как "мыслящая вещь", в отличие от "вещи протяженной", которая выведена за пределы сферы сознания и познания. Разделение и противопоставление состоялось. Итак, Декарт нашел свой путь "обобщения" "Я": в отличие от аристотелевской логики, по правилам которой "Я" должно быть обобщено как "экземпляр" по типу любой вещи, от "вида" к "роду", философ, вводя радикальное сомнение, учитывает разумную и нравственную природу "Я" и, более того, обосновывает принципиальное различие *res cogitans* и *res extensa* не просто логически, но по способу существования.

"Я" как *ego* в *cogito ergo sum*. Как известно, методическое сомнение позволяет Декарту выйти собственным путем и на проблему доказательства существования "Я". "...Из того, что я сомневался в истине других предметов, ясно и несомненно следовало, что я существую". И несколько ранее: "...Заметив, что истина *Я мыслю, следовательно, я существую* столь тверда и верна, что самые сумасбродные предположения скептиков не могут ее поколебать, я заключил, что могу без опасения принять ее за первый принцип искомой мною философии. ...Из этого я узнал, что Я - субстанция, вся сущность, или природа, которой состоит в мышлении и которая для своего бытия не нуждается ни в каком месте и не зависит ни от какой материальной вещи"¹⁵.

Декарт достаточно широко понимает "мышление" и, соответственно, "мыслящую вещь", которая сомневается, понимает, утверждает, отрицает, желает, не желает, представляет и чувствует, т. е. он и на этом уровне воспроизводит чувственное, но как "виды мышления" - "идеальные корреляты" ощущений и восприятий эмпирического "Я" на более высоком уровне абстракции. Вместе с тем за этим усматривается "Я" как определенная целостность, единство чувства и мышления, взятых в их идеализированном виде.

Декарт, по существу, проделывает двойной путь. Первоначально он, выявляя слабости чувственного познания, существование предрассудков, усвоенных в детстве, заблуждения как следствие возможности выбора - свободы воли, подвергает их критической рефлексии путем методического радикального сомнения и находит *мысль*, ко-

торая, не может быть подвергнута сомнению, она ясна, отчетлива, следовательно, достоверна и истинна. Найдя эту достоверную основу, "первый принцип", он движется в обратном направлении, восстанавливая и "реабилитируя" все то, что было подвергнуто сомнению, поскольку теперь есть исходное основание для понимания, объяснения и оценки различных идей и чувств, суждений и утверждений, определения их места и, так сказать, когнитивного статуса¹⁶.

При этом возникает вопрос: сохраняется ли уровень абстракции на этом пути, или происходит своего рода "смещение" - после выхода на высший уровень "Я" в *cogito* возврат к эмпирическому субъекту уже невозможен, поскольку утрата конкретных характеристик была условием конституирования "Я" как *cogito* и перехода на собственно философский уровень рефлексии. В свое время на эти моменты обратил внимание М. Бубер, рассматривая соотношение в рассуждении конкретных положений и высказываний разных степеней абстракции - элементарной и "радикальной". Обязательность их различия иногда маскируется тем, что философ ведет свое рассуждение как бы внутри конкретной и даже личной ситуации. Ярким примером тому может служить Декарт, который ведя рассуждение от первого лица, как бы излагает свой личный опыт. (Я уже рассматривала выше эту особенность Декарта - автора текстов.) Однако, как полагает Бубер, "Я" в картезианском *ego cogito* не есть живая психофизическая личность, от телесности которой лишь только теперь отвлекаются как от взятой под сомнение, но - субъект сознания как якобы единственной вполне присущей нашей природе функции. ...На самом деле *ego cogito* означает у Декарта не просто "Я обладаю сознанием", но "Я есть то, что обладает сознанием", т. е. является продуктом тройной абстрагирующей рефлексии"¹⁷. Это сознание, субъект сознания - "Я" и, наконец, отождествляемая с ним живая психофизическая личность. Бубер полагает, что конкретность, из которой исходит всякое философствование, невозможно обрести вновь на пути философской абстракции, и усилия Декарта на этом пути также тщетны. Естественно, что он, философ диалога, "знает" решение этой проблемы: "Я" живой личности познаваемо не в процессе выведения, но лишь в подлинном общении с "Ты". Однако такой подход не лежит в русле размышлений Декарта, который рассматривал себя познающего вне диалога с другими. Правда, рассуждая о ступенях мудрости, он писал, что третья ступень - это то, чему учит общение с другими людьми, а четвертая - чтение книг - как бы общение с их творцами. Разумеется, дело не только в непосредственных высказываниях философа, но в существе самой его концепции *cogito ergo sum*.

Философы обсуждают эту проблему. Так, М. Хайдеггер в "Преодолении метафизики", ставя вопрос о человеке, спрашивает: "Есть ли он простое Я, которое впервые по-настоящему утверждается в своем Я лишь через обращение к Ты, потому что существует в отношении Я к Ты? *Ego cogito*, мыслящее Я, есть для Декарта... присутствующее, не вызывающее вопроса, несомненное, всегда заранее уже известное знанию, подлинно достоверное... как то, что ставит все перед *собой* и тем "противопоставляет" другому"¹⁸, т. е. декартовский субъект не определяется отношением "Я" к "Ты", а сам определяет это отношение.

В наши дни В. Хёсле также констатирует, что "миру интересубъективности" в системе Декарта нет места. "Хотя Декарт вполне признает, что существуют и другие субъекты, ...в его философии отсутствует как методология опыта чужих Я, так и онтология интересубъективных отношений. Другое Я не имеет никакого методического или, тем более, онтологического значения в философии Декарта...". "...Начиная с Декарта, другой субъект, прежде всего субъект в декартовой системе, не имеет сколько-нибудь значимого места. В мире, который состоял бы из Бога, *res extensa* и одинокого Я, а именно медитирующего философа, согласно Декарту, не было бы никакого существ-

венного недостатка"¹⁹. Этот подход стал господствующим в философии Нового времени. Однако существует интереснейший опыт исследования интерсубъективности и происхождения представления о Другом *с помощью картезианского способа рассуждения*. Как бы развивая и реализуя возможности, таящиеся в философии Декарта, это осуществляет Э. Гуссерль в "Картезианских размышлениях", полагая, что Другой изначально дан мне как часть самого мира; интерсубъективность не сводится к отношению между субъектами, но укоренена в более глубоких, чем рефлексия слоях сознания, в сфере так называемого "пассивного синтеза", и в целом мое сознание априори интерсубъективно²⁰.

Декарт сам стремился понять "Я" cogito: "я знаю, что я существую и разыскиваю, каков именно я, знающий о своем существовании". Прежде всего "Я" понимается как субстанция, атрибутом которой является мысль, в отличие от немыслящей и протяженной вещи и от бесконечной, всеведущей, всемогущей, вечной, независимой субстанции - Бога. Вместе с тем "Я" как субстанция включает в себя как идеи телесных вещей, так и идею бесконечной субстанции Бога, ибо каким образом возможно узнать о сомнении, желании, несовершенстве, если не обладаешь идеей бытия более совершенного.

"Я" cogito укоренено в идее Бога, удостоверяющей возможность существования достоверного и истинного. Убедившись путем рефлексии в существовании Бога и признав в то же время, что все вещи зависят от него, а он не может быть обманщиком, поскольку совершенен, Декарт выводит отсюда то следствие, что все, постигаемое ясно и отчетливо, должно быть истинным. Этот вывод и становится основой для уверенности мыслящего "Я" в своем существовании. Почему не обойтись без идеи Бога в рефлексии разума, души "Я"? Религиозное самосознание философа не объясняет, как представляется, сути дела. За идеей Бога стоит необходимость "точки отсчета" - высшего совершенного уровня мышления и познания, потребность соотнести мышление эмпирического индивида с абсолютно совершенным, всевоплощающим сознанием, лишенным всех слабостей, несовершенств и заблуждений конкретного человека. Само "Я" cogito уже близко к нему в отличие от "Я" эмпирического. Идея Бога выполняет, по существу, функцию трансцендентального субъекта, непогрешимого и совершенного "сознания вообще". Итак, человек расколот внутри себя не только на мыслящую и телесную субстанции - уже как субъект он обретает свою эмпирико-трансцендентальную двойственность (термин М. Фуко), скрывающуюся за своего рода "дополнительностью" несовершенного индивида и совершенно Бога. Однако "субъектом оказывается при этом не полнота человеческого существа, а только cogito, наблюдающее, между прочим, и за человеком"²¹.

"Я" как субъект. Неявное введение субъектно-объектных отношений. До сих пор я не пользовалась понятием субъекта при рассмотрении собственно текстов Декарта, потому что у него нет этого термина в современном смысле, но только в средневековом значении, где "субъект", означающий сущее, скорее имел значение "объекта". Но почему общепризнанно, что именно благодаря Декарту и со времен Декарта подлинным "субъектом" в метафизике становится человек, его "Я"? Этот вопрос поставил Хайдеггер и детально его исследовал еще в начале века. Последующие размышления об этом, в частности у Рикёра, опираются на его подход как наиболее глубокий и разработанный.

Хайдеггер напоминает, что sub-iectum означает под-лежащее, лежащее-в-основе или пред-лежащее, лежащее в основании. Именно в этом качестве основания предстает человек, его "Я" в метафизике Декарта, т. е. сливается с субъектом, полностью замещает содержание этого термина. Хайдеггер осуществляет герменевтический подход к

текстам философа, основному тезису и его составляющим, предлагая нетрадиционную интерпретацию, которая позволяет не только эксплицировать субъект, способ его бытия и субъектно-объектные отношения, но и показать определяющее значение этих неявно присутствующих в текстах категорий для всей европейской культуры и философии. "Именно благодаря интерпретации, - отмечает П. Рикёр, - cogito открывает позади себя нечто такое, что мы называем **археологией субъекта**. Существование просвечивает в этой археологии, оно остается включенным в движение расшифровки, которое оно само порождает"²².

Прежде всего Хайдеггер настаивает на уточнении перевода самого термина cogitare, которое не всегда правомерно переводить как "мыслить", тем более что Декарт в особо важных случаях заменяет его словом *regere* - овладеть какой-либо вещью (здесь в смысле предо-ставления), способом поставления-перед-собой, "*пред-ставления*". В самом деле, в "Размышлениях о первой философии", например, мы постоянно встречаем ситуацию "пред-ставления": "эти общие представления относительно глаз, головы, рук и всего тела суть не воображаемые, но поистине сущие вещи"; "все это существует в моем представлении таким, каким оно мне сейчас видится"; "идеи или мысли об этих вещах представлялись моему духу"; "вещи сомнительные, непонятные и чуждые мне, как я заметил, представляются моему воображению отчетливее, нежели вещи истинные и познанные"²³; и другие. Декарт не только применяет постоянно это понятие, но дает и полную характеристику того, что он понимает под представлением как воображением: "из самой способности воображения, коей, как я познаю на опыте, я пользуюсь, когда мысли мои заняты этими материальными вещами, по-видимому, вытекает, что вещи эти действительно существуют; глубже вдумываясь в сущность воображения, я вижу: оно есть ничто иное, как применение познавательной способности к телу, как бы внутренне во мне присутствующему и потому существующему"²⁴.

Декарт считает важным различать представление (воображение) и чисто интеллектуальную деятельность, или понимание. Он показывает это различие на примере нашего представления треугольника, который мы не только понимаем как фигуру, состоящую из трех линий, но вместе с тем воображаем и созерцаем эти линии, как если бы они присутствовали перед нами. "...Этот модус мышления отличается от чистого постижения лишь тем, что мысль, когда она постигает, некоторым образом обращена на самое себя и имеет в виду одну из присущих ей самой идей; когда же мысль воображает, она обращена на тело и усматривает в нем нечто соответствующее идее - умопостигаемой или воспринятой чувством"²⁵. Кроме той телесной природы, которая является объектом чистой математики Декарт также "привык представлять", хотя менее отчетливо, множество других вещей, например, цвета, звуки, вкусы, боль и т.п.

Очевидно, что Декарт не только различает, но и придает важнейшее значение представлению как "роду мышления" и пониманию как интеллектуальной деятельности. Вместе с тем заметим, что последнее понятие неопределенно и нестрого, тем более что при "обращении духа на самого себя и рассмотрении идей, находящихся в нем", имеет место также *пред-ставление*, не обладающее наглядным, чувственным характером, но выражающее ту же *противо-поставленность*, что и в представлении идеи материальной вещи. На этой основе и может быть введено более общее понятие *пред-ставления в смысле поставления-перед-собой*. Именно это предельно общее понятие, позволяющее за буквальными, достаточно очевидными смыслами увидеть глубинные, фундаментальные смыслы метафизики познания, использует Хайдеггер, стремящийся понять становление субъекта и субъектно-объектных отношений в философии французского философа²⁶.

Декарт часто употребляет также слово *idea*, означающее в этом случае не только представленное неким представлением, но также само это представление, его акт и исполнение. Соответственно, Декарт различает три рода идей: 1 - представленное, которое к нам приходит, воспринимаемое в вещах; 2 - представленное, которое мы произвольно образуем сами из себя (образы воображения); 3 - представленное, которое в сущностном составе человеческого представления заранее уже среди прочего придано ему. Все эти значения вновь напоминают, что *cogitare* есть пре-до-ставление, пре-поднесение пред-ставимого²⁷. Всякое "я представляю нечто" выставляет одновременно "меня", представляющего, "передо мной". Другими словами - человеческое сознание есть в своем существе само-сознание и лишь в качестве такового возможно сознание предметов. Для представления как пре-до-ставления *самость* человека существенна как *лежащая-в-основе*. Она есть *sub-iectum*. Все способы поведения имеют свое бытие в таком представлении: всякое воление и занятие позиции, все аффекты, эмоции и ощущения. Итак, в этом прояснении "существа *cogitare* *выдает* себя основополагающая роль представления как такового. Здесь обнаруживается, *что такое* лежащее в основе, субъект, - а именно представление, - и *для чего* субъект есть *sub-iectum*, - а именно для существа истины"²⁸. Истиной при этом становится обеспеченность представления, т. е. *удостоверенность*, человек - "исключительный субъект", а сущее - достоверное, несомненное, истинно представленное сущее.

Соответственно, теперь требуется определенное опережающее обеспечение истины, и тем более что свобода, связанная Декартом с заблуждением, становится существенной, поскольку человек теперь не за верой в Откровение, но сам от себя каждый раз полагает необходимое и обязывающее. В этом контексте и Метод приобретает другие, метафизически значимые смыслы, не исчерпываясь суммой регулятивных правил и действий. Это обеспечивающий подход "к сущему как к противостоящему, чтобы удостовериться его как объект для субъекта", чтобы, по Декарту, "напасть на след истинности (достоверности) сущего и идти по этому следу". Важно и значимо также и то, что человек, задающий "меру сущему, сам от себя и по себе определяя, что вправе считаться сущим", - это "не обособленное эгоистическое Я, а "субъект", чем сказано, что человек вступает на путь ничем не ограничиваемого представляюще-вычисляющего раскрытия сущего"²⁹.

Если сущее теперь признается таковым только тогда, когда оно поставлено перед представляющим и устанавливающим его человеком, то мир предстает как некоторая *картина*. "...Естественный свет моего ума показывает мне ясно, - пишет Декарт, - что идеи суть во мне как бы *картины или изображения* (курсив мой. - Л. М.), которые, правда, могут легко отклоняться от совершенства породивших их вещей..."³⁰. И опять за этой, казалось бы, частной мыслью необходимо, вслед за Хайдеггером, увидеть фундаментальное изменение в видении мира в Новое время. Оно предполагает новоевропейскую картину мира, к сути которой относится "составность, система", целостность. "Картина мира, сущностно понятая, означает таким образом не картину, изображающую мир, а мир, понятый в смысле такой картины. ...Составить себе картину чего-то значит: поставить перед собой само сущее так, как с ним обстоит дело, и постоянно иметь его так поставленным перед собой. ...Где мир становится картиной, там к сущему в целом приступают как к тому, на что человек нацелен и что он поэтому хочет соответственно преподнести себе, иметь перед собой и тем самым в решительном смысле пред-ставить перед собой. ... Составляя себе такую картину, однако, человек и самого себя выводит на сцену, на которой сущее должно впрямь представлять, показывать себя, т. е. быть картиной. Человек становится репрезентантом сущего в смысле предметного"³¹. Комментируя эти идеи Хайдеггера, Рикёр отмечает, что *cogito*, таким образом,

не является абсолютом, оно принадлежит только определенному историческому времени - эпохе картины мира, когда человек выводит себя на сцену собственного представления. Поэтому недостаточно обсуждать только "Я", присутствующее в *cogito*, герменевтический подход выводит на свет события, лежащие в основе европейской культуры и связанные со становлением "гуманизма"³².

Очевидно, что герменевтический подход Хайдеггера к текстам и терминам дает новые и плодотворные результаты, поскольку позволяет перевести на другой "язык" собственные высказывания Декарта, "учительно говорящего на языке средневековой схоластики", "накладывающего прежние начала метафизической мысли на новое". В результате хайдеггеровской интерпретации становится ясным, почему главный тезис Декарта стал основополагающим для новой европейской философии и культуры в целом. Он стал предпосылкой и основанием "скрещивания" глубинных процессов превращения мира в картину и человека в субъект, оформления субъектно-объектного видения мира и познания - тем самым осуществления его "гуманизации", или "гуманистической" интерпретации, т. е. введения "человеческого измерения" в философию и науку. Итак, именно философия Декарта, где даже свое собственное отдельное "Я" мыслится в свете представления и представленного, полагает *subiectum* как собственно *субъект*, а объекты-вещи как собственно *объекты*. Субъектно-объектное отношение получает статус противосто-яния, оппозиции, чего не было до становления картезианского подхода.

"Историзм" субъектно-объектного отношения и заданность его только в определенном - картезианском - "контексте" необходимо подчеркнуть особо, поскольку сегодня остается господствующей позицией абсолютизация этого отношения, и уже как бы и не мыслится, что познающий человек в мире может осуществляться как-то иначе, не как субъект в субъектно-объектных отношениях, что в познании и деятельности вообще с необходимостью присутствуют и субъектно-субъектные (интерсубъективные) отношения. Забывается, что "субъектно-объектное отношение не выходит за рамки новейшей европейской истории метафизики, никоим образом не значимо оно для метафизики вообще, совершенно не значимо для своего начала в Греции (у Платона)"³³.

Уже отмечалось, что Хайдеггер видел принципиальное заблуждение Декарта в том, что, стремясь в *cogito ergo sum* видеть радикальное начало, он вместе с тем оставляет полностью неопределенным способ бытия *res cogitans*, бытийный смысл *sum*. По существу, Декарт поставил на место бытия человека его мышление и сущностью человека стало не бытие, а познание; бытие же предстает для него в виде предмета познания. На место бытия встает субъектно-объектное отношение, каждый элемент которого овеществляется как *res cogitans* и *res extensa*³⁴. Разумеется, с Хайдеггером можно спорить, поскольку именно мышление открывает человеку бытие и в этом смысле оно онтологично. Однако вся история философии Нового времени подтверждает правоту Хайдеггера в том отношении, что проблема бытия субъекта и его сознания здесь почти не разрабатывалась, хотя самому *cogito* предшествует "слой" бытия, что требует своего уяснения, тем более потому, что бытие часто трактовалось только как бытие объекта в смысле *res extensa*.

Присутствие "Я" не ставится под вопрос

Эта мысль Хайдеггера, взятая мною также как эпиграф, принципиальна для оценки теории познания Декарта. "Ставится под вопрос - или еще меньше того, остается за скобками и не осмысливается - всегда только знание, сознание вещей, объектов или, далее, субъектов, и то лишь для того, чтобы сделать еще более убедительной предвосхищаемую достоверность; *но само присутствие никогда под вопрос не ставится*. Картезианская установка в философии принципиально не может поставить присутствие

человека под вопрос; она тогда заранее погубила бы себя в своем специфическом замысле"³⁵. И дело не только в том, что в основу истинности как достоверности закладывается принципиальный тезис рационализма *ego cogito ergo sum*, но и в том, что во всей системе рассуждений присутствует человек с его чувствами, разумом, волей, сомнениями, предрассудками и моралью.

Декарт не стремится решить проблему истинности, достоверности, исключая эмпирического субъекта, но ищет способы преодоления его несовершенства, заблуждений и предрассудков, разрабатывая для этого правила для ума и правила метода, стремится обыденное сознание поднять до уровня научного. Казалось бы, именно эта интенция Декарта вместе с его рационалистическими принципами должна была лечь в основание европейского рационализма и Просвещения. Но произошла своего рода абберрация: его критика чувственного познания, "радикальное сомнение", рациональные принципы в дальнейшем огрубляются, абсолютизируются; поиск средств осознания познавательных возможностей человека, способов преодоления ошибок и заблуждений "выродился" в утопическое представление о чистом *ratio*, обеспечивающем объективную истинность знания. Иными словами, именно элиминация человека из метафизики познания стала рассматриваться как условие истинности-достоверности, а последовательные рационалисты становятся более картезианцами чем сам Декарт.

Итак, если воспользоваться метафорой В. Дильтея, вместо человека в многообразии его сил и способностей - этого "воляще-чувствующе-представляющего существа" - Локк, Юм, Кант и их последователи конструируют такого познающего субъекта, в жилах которого течет не настоящая кровь, а "разжиженный сок разума в виде чисто мыслительной деятельности"³⁶. Декарт же, наряду с разумом, методом и правилами, методическим сомнением и достоверностью-истиной, сохраняет у эмпирического субъекта предпосылки и предрассудки, свободу воли и заблуждения, а также мораль и "моральную достоверность".

Предпосылки и предрассудки по Декарту. Одно из его открытий - обнаружение гетерогенности "живого" знания, укорененного в самой жизни. Он описывает, по существу, три формы предпосланности и "пред-знания" (сам он их так не называет): 1 - предрассудки и предубеждения; 2 - здравый смысл и "вечно истинные положения"; 3 - слова и их значения, т. е. язык. О роли слова, языка, тем более в их предпосылочной функции, он говорит очень мало, но выявляет весьма существенные проблемы. Отмечается, что "слова, имеющие значение только по установлению людей", "...не имея никакого сходства с вещами, которые они обозначают, тем не менее дают нам возможность мыслить (*concevoir*) эти вещи". Даже если рассматривать все молча, слова обыденной речи все-таки почти сбивают с толку. Они даже могут быть одной из причин заблуждений (четвертая причина, указанная в "Первоначалах философии"); она заключается в том, что "мы закрепляем наши понятия в словах, неточно соответствующих вещам. ...Мысли почти всех людей вращаются скорее вокруг слов, чем вокруг вещей"³⁷.

Таким образом, зная всю необходимость слова и языка, которые, не имея непосредственного сходства с предметами, помогают понимать их, Декарт вместе с тем считает необходимым указать на ошибки и сложности словоупотребления, на то, что будущи предпосланными мысли, слова могут исказить, передать ее неточно, стать причиной заблуждения. Разумеется, его мысли об языке весьма скромны и не затрагивают всерьез ни семантико-семиотических, ни культурно-исторических проблем, но вместе с тем они включены в общий "контекст" эмпирического субъекта и связываются с проблемой истины-достоверности.

Проблема предрассудков и предубеждений занимает у Декарта более значимое место, чем вопрос о слове и языке. Он специально вычленяет их, признает обязатель-

ными в обыденном знании, но оценивает только отрицательно и требует освобождения от них. Предрассудки мешают интеллекту стать чистым восприимчивым истинного знания, всегда существуют "препятствия в виде предрассудков", т. е. "такие истины ясно воспринимаются, но не все одинаково всеми: этому мешают предрассудки". "Происходит это... не потому, что способность познания у одного человека имеет больший охват, чем у другого, но ...быть может, такие общие понятия противны предвзятым мнениям некоторых людей... в то же время некоторые другие, свободные от подобных предрассудков, воспринимают эти истины с высочайшей степенью ясности"³⁸.

Предрассудки и предубеждения нашего детства столь значимы, что Декарт называет их в "Первоначалах философии" "первой и основной причиной наших заблуждений". В раннем возрасте душа человека столь "погружена в тело", что воспринимая многое ясно, ничего никогда не воспринимает отчетливо, вследствие чего наша память заполнена множеством предрассудков. Так, душа считала, что гораздо больше субстанции или телесности заключается в камнях и металлах, чем в воде или воздухе; воздух она считала за ничто; звезду не больше пламени свечи; Земля неподвижна и ее поверхность плоская - и еще "тысячью других предубеждений омрачена наша душа с раннего детства". Но даже когда мы стали правильнее пользоваться нашим разумом, когда "душа уже не так подвластна телу и ищет правильного суждения о вещах", мы не можем забыть эти предубеждения - это вторая важная причина наших заблуждений. И как следствие рефлексии предрассудков, Декарт дает четкие методические рекомендации: "...Для серьезного философствования и разыскания истины всех познаваемых вещей прежде всего следует отбросить все предрассудки, или, иначе говоря, надо всячески избегать доверяться каким бы то ни было ранее принятым мнениям как истинным без предварительного нового их исследования"³⁹. Необходимо пересмотреть имеющиеся у нас понятия и признать за истинные только те, которые нашему разуму представятся ясными и отчетливыми.

За отрицательным отношением к предрассудкам стоит также критическое отношение к традициям. Признавая всю значимость чтения книг для общения с их творцами и приобретения мудрости, Декарт тут же предостерегает от "пагубной хитрости писателей", заблуждений и предрассудков, которые они нам могут навязать. Соглашаясь с сильным влиянием традиций - "обычай и пример для нас более убедительны, чем какое-либо достоверное знание", - он тут же защищает это достоверное знание-истину, считая, что "на такие истины натолкнется скорее отдельный человек, чем целый народ"⁴⁰.

Однако Декарт не предлагает просто отбросить предрассудки и традиции, он, как я уже отмечала, представленные в них понятия, которыми за неимением других человек руководствуется в повседневности, считает необходимым заменить ясными и отчетливыми, т. е. достоверными. Вот это признание значимости и роли для обыденного сознания "предварительных", житейских понятий-предрассудков и стремление научиться с помощью "правил для руководства ума" и метода заменять их на достоверное знание - вот именно это, в конечном счете, характеризует подход Декарта к предрассудкам. Он осознает сам факт того, что понимающий всегда подходит к тексту или вещи, событию с определенным предрассудком (пред-мнением, пред-знанием) и осуществляет, как это позже назовет Хайдеггер, "набрасывание смысла" на основе предварительных понятий, которые позже заменяются более уместными.

Я полагаю, что именно этот существенный момент отличает позицию Декарта в трактовке предрассудков от полной их дискредитации Просвещением, где негативная оценка закрепляется в категоричной форме. С одной стороны, идущее от Декарта отрицательное отношение к предрассудкам, а главное его идея методически дисциплиниро-

ванного пользования разумом для преодоления заблуждений, стали важнейшей для Просвещения предпосылкой; но, с другой стороны, в этот период утрачивается понимание роли предрассудков как пред-суждений (предварительных суждений), что осознавалось и принималось во внимание Декартом. Он оказывается как бы ближе к позиции философской герменевтики XX в., где и предрассудки и традиции в познании и понимании получили свою реабилитацию. Не отбрасывание предрассудков, но поиск оснований их законности, поскольку *"предрассудки (Vorurteile) отдельного человека в гораздо большей степени, чем его суждения (Urteile), составляют историческую действительность его бытия"*⁴¹. Требование Просвещения - преодолеть все предрассудки - само разоблачает себя как предрассудок. "Разум существует для нас лишь как реальный исторический разум, а это означает только одно: разум не сам себе господин, он всегда находится в зависимости от тех реальных условий, в которых проявляется его деятельность. ...В действительности не история принадлежит нам, а мы принадлежим истории"⁴². Мне представляется, что эти аргументы герменевтики обязательно должны учитываться сегодня при оценке традиций и предрассудков понимающего и познающего человека.

В отличие от предрассудков, которые рано или поздно должны быть заменены достоверными понятиями, Декарт выделяет устойчивые предпосылочные компоненты в реальном знании. Это здравый смысл и знания, которые он называет "вечно истинными положениями". Он неоднократно говорит о значении этих опорных форм, "располагающих" познание и мышление. Здравым смыслом наделены все люди, "способность правильно рассуждать и отличать истину от заблуждения - что, собственно, и составляет... здравомыслие, или разум (raison), - от природы одинакова у всех людей... Ибо недостаточно просто иметь хороший ум (esprit), но главное - это хорошо применять его"⁴³, а здравый смысл сочетать с ученостью. Здравый смысл опирается на так называемые "вечно истинные положения", к которым Декарт относит такие, как "из ничего ничто не может произойти", понятия о протяженной, делимой, движимой природе, равно и понятия о чувствах боли, цвета, вкуса и других. Познание не может осуществляться без таких положений, но, разумеется, и они должны быть подвержены сомнению, поскольку для выявления истинных понятий, необходимо "предпринять серьезную попытку отделаться от всех мнений, принятых мною некогда на веру, и начать все сначала с самого основания". И вот здесь Декарт выходит на проблему, серьезное обсуждение которой произойдет лишь в первой половине XX в. Я имею в виду известное выступление Дж. Э. Мура в "защиту здравого смысла" и дискуссию по этому поводу, в которой, в частности, приняли участие Л. Витгенштейн и Н. Малкольм.

Среди обсуждавшихся была и проблема, которая, как мне представляется, имеет свой "прообраз" в рассуждениях Декарта; она может быть сформулирована следующим образом: существуют ли такие эмпирические высказывания, в отношении которых не может возникнуть сомнение, и если да, то почему? На первый взгляд, Декарт, применяя метод "радикального сомнения", считает возможным все объявить заблуждением, в том числе и "вечно истинные положения", т. е. как бы отвечает на поставленный вопрос отрицательно. Но если вчитаться внимательнее, то выясняется, как подчеркивал еще К. Фишер, что Декарт в этом случае "заботится только о собственном интеллектуальном укладе, а не о мире, его сомнение направлено только против значимости наших представлений, а не против состояний мира, и поэтому оно является не практическим, а исключительно *теоретическим*..."⁴⁴, что подтверждает и сам Декарт, полагавший, что сомнение должно быть ограничено лишь областью созерцания истины, а что касается жизненной практики, то мы часто вынуждены следовать взглядам, которые лишь вероятны.

Как мне кажется, это оказывается близким тому, как поставленную проблему решает Витгенштейн. Он исходит из того, что существуют пропозиции, которые "непоколебимы" и "устойчивы", принимаются без проверки, по отношению к ним невозможно сомнение, поскольку они подобны стержням, вокруг которых вращаются все наши вопросы, на них основываются наши размышления и исследования. У каждого из нас свой набор таких квазиэмпирических пропозиций, которые имеют условный характер, не допускают сомнения и выступают в роли обязательных оснований, без которых невозможно выносить суждения, осуществлять расчеты, задавать вопросы и т. д. Они задают пределы, в которых происходит понимание и познание. В отличие от Декарта, Витгенштейн придает фундаментальное значение существованию эмпирических положений, в которых мы не сомневаемся и которые, меняясь в составе, сохраняют свой статус. Обучение, начиная с детства, основано на доверии, а сомнение приходит после веры. Нельзя экспериментировать, если нет чего-то несомненного, исследование, если оно не основано на положениях, в истинности которых нельзя усомниться, является невозможным⁴⁵.

Итак, и Декарт, и, спустя три с половиной века, Витгенштейн прошли свой путь к достоверности. Каждый по-своему признает исходные эмпирические положения, принятые на веру, и каждый размышляет о движении от веры в них к сомнению. Но осмысливают и оценивают их статус и роль по-разному. Декарт требует не принимать их как основания, но прежде методом сомнения выявить их достоверность и, главное, находит фундаментальное достоверное суждение - *cogito ergo sum*, которое становится основанием оснований. Витгенштейн же сами эмпирические пропозиции, принятые исходно на веру как несомненные рассматривает необходимым основанием и предпосылкой всякого понимания и суждения. Сомнение в их достоверности приходит позже как самостоятельная проблема, и проверка их будет осуществляться опять на основании новых, принятых как несомненные, эмпирических пропозиций. Декарт не усматривает в положениях опыта, предпосылках и предрассудках необходимую и положительную связь мышления и познания с культурой. Витгенштейн не может игнорировать этого влияния, даже если оно представлено как очевидности здравого смысла, практические навыки и умения, неявное личностное знание⁴⁶. И вместе с тем Декарта и Витгенштейна несомненно объединяет главное: сближение знания и сомнения, разведение знания и догматической уверенности.

Воля, свобода, истина. Опыт Декарта в соотнесении этих трех феноменов при рассмотрении познания и самого "Я", субъекта интересен не только в историко-философском, но и в собственно гносеологическом плане. Он рассматривает волю и свободу как интеллектуальные сущности, от которых нельзя отвлечься, абстрагироваться, поскольку они определяют саму природу мышления и познания субъекта, соотношение истины и заблуждения. В связи с этим философ различает два вида мыслительной деятельности: "Один из них - восприятие, или действие разума, другой - воление, или действие воли. Ведь, чувство, воображение и чистое разумение - все это лишь различные модусы восприятия, подобно тому как желать, испытывать отвращение, утверждать, отрицать, сомневаться - это различные модусы воления"⁴⁷. Таким образом, наряду с рассудком для суждения требуется и воля, в целом же восприятие, воление и все модусы как восприятия, так и воления относятся к мыслящей субстанции. Свободу ума философ связывает с возможностью управления, которое не может быть жестким и категоричным, поскольку "мысль моя радуется возможности уйти в сторону, и она не терпит, когда ее ограничивают пределами истины. Пусть будет так: ослабим пока как можно больше поводья, дабы несколько позже вовремя их натянуть и тем самым легче привести свою мысль к повиновению"⁴⁸.

Дарованная Богом воля как свобода решений достаточно обширна и совершенна, не заключена ни в какие границы, она обширнее разума, постигается без доказательств, внутренним опытом. Не считая волю простым произволом субъекта по отношению к внешнему миру, Декарт утверждает, что идеи как образы предметов, получаемые "через посредство чувств, никоим образом не зависят от моей воли". Он различает "степени свободы", причем самая низкая степень - это безразличие, когда никакой довод не склоняет к одной из сторон, что свидетельствует скорее о недостатке знания, чем о совершенстве воли. Важным для Декарта наблюдением является следующее: "Когда я пристальнее рассматриваю самого себя и исследую характер своих ошибок (кои одни только и указывают на мое несовершенство), я замечаю, что они зависят от двух совокупных причин, а именно от моей познавательной способности и от моей способности к отбору, или, иначе говоря, от свободы выбора (*ad arbitrii libertate*) - т.е. одновременно от моего интеллекта и моей воли"⁴⁹. Заблуждения рождаются, по-видимому, из того, считает Декарт, что воля, будучи обширнее интеллекта, не удерживается в тех же, что и интеллект, границах, но распространяется также на то, что я не понимаю. Вот почему заблуждение - это "неправильное употребление свободного решения"; необходимо пользоваться свободой, не только принимая решение и доверяя выбору, важно помнить, что в силу той же свободы мы можем и не соглашаться с сомнительными вещами и тем самым оберегаться от заблуждения. "...И коль скоро при вынесении суждений я удерживаю свою волю в таких границах, что даю ей свободу проявлять себя лишь в отношении того, что интеллект предъявляет ей как ясное и отчетливое, я никоим образом не могу ошибиться"⁵⁰. При этом, разумеется, он полагает, что всякое ясное и отчетливое восприятие - от Бога, а все, что от него исходит, истинно.

Итак, Декарт вводит свободу разума и воли как когнитивные феномены в "механизмы" самой познавательной, мыслительной деятельности. Но за этим стоит и чисто культурное событие - освобождение духа европейского человека, "гуманизация": человек сам становится гарантом достоверности познаваемого, сам себе обеспечивает истину как нечто характеризующее его знание. Свобода, как обнаруживает Декарт, тесно связана с достоверностью и истиной. В нашем веке эту идею, как известно, разрабатывал Хайдеггер в своих статьях об истине. Рассматривая "основы осуществления правильности", он утверждал, что *"сущность истины есть свобода"*, сущность при этом понимается "как основа внутренней возможности того, что... признается известным". Однако не означает ли это "оставить истину на произвол человеку?" Не принижается ли в таком случае истина "до субъективности человеческого субъекта"? Но такой подход от здравого смысла не видит сущностной связи между истиной и свободой. Свобода - это не только произвол отвергать при выборе тот или иной вариант, но она есть "основа внутренней возможности правильности", "допуск в раскрытие сущего как такового". В таком случае истина - это не признак правильного предложения, которое высказывается человеческим "субъектом" об "объекте" и потом где-то, неизвестно в какой сфере, имеет силу, но истина есть раскрытие сущего, благодаря которому существует открытость⁵¹. Итак, основанием истины знания, выявления истинного (действительного) предмета предстает сам субъект как целостность, не сводимая к гносеологическому абстрактному субъекту. Это один из подходов к теме свободы и истины в XX веке, и, как мне представляется, в нем наиболее слышны мотивы декартовского варианта развития этой темы, тесно связанной с "живым" человеческим познанием.

Единство метода и правил морали. Из "Письма автора к французскому переводчику" и "Метафизических размышлений" известно как высоко Декарт ценил "правильную жизнь" и этику - "высочайшую и совершеннейшую науку о нравах; она предполагает полное знание других наук и есть последняя ступень к высшей мудрости";

"ведь если бы я всегда ясно понимал, что такое истина и добро, я никогда не колебался бы в выборе того или иного суждения или действия; в таком случае, хотя я и совершенно свободен, я никогда не мог бы находиться в состоянии безразличия"⁵². Для тех же, кто владеет обычным и несовершенным знанием, философ предлагает прежде всего составить себе "правила морали, достаточные для руководства в житейских делах", и "первой заботой должна быть правильная жизнь"⁵³. Именно эту задачу он решает в "Рассуждении о методе", кратко излагая основные правила "несовершенной морали, которая могла быть только временной, пока не было лучше".

Эти "временные правила нравственности" состоят, коротко, в следующем: 1 - подчиняться законам и обычаям моей страны, блюсти религию, руководствоваться наиболее умеренными мнениями, избегая крайностей; 2 - оставаться возможно более твердым и решительным в своих действиях и, приняв даже сомнительное мнение, неуклонно следовать ему, как если бы оно было достоверным; 3 - стремиться побеждать скорее себя, чем судьбу, и менять скорее свои желания, чем порядок мира, поскольку нет ничего, что было бы целиком в нашей власти, кроме наших мыслей. Из приведенных выше рассуждений Декарта следует, что правильный выбор в познании я могу сделать, только если различаю *одновременно что есть истина и добро*; достаточно правильно судить, чтобы хорошо поступать. "Временные правила морали" он *извлекает из метода*, поскольку, "перестраивая помещение", т. е. разрабатывая свою концепцию, он должен ими руководствоваться, чтобы "не быть нерешительным в действиях, пока разум обязывает быть таковым в суждениях, и чтобы продолжать жить как можно счастливее..."⁵⁴. В "Первоначалах философии" он различает два вида достоверности: первая - моральная уверенность, достаточная для того, чтобы управлять нашими нравами, или достоверность вещей, в которых мы обычно не сомневаемся, хотя в смысле абсолютном правила, в которых мы уверены, может быть, и неверны; вторая - достоверность, которая получается тогда, когда мы думаем, что вещь именно такая, какой мы ее представляем в суждении. Это - дарованная Богом способность отличать истинное от ложного, которая не может вводить нас в заблуждение, если мы правильно ею пользуемся. Такова достоверность математического доказательства. "Моральная достоверность" означала высшее состояние личной убежденности человека в истинности данного положения. Термин пришел из теологии, но как важнейшее понятие философии XVII в. принималось не только Декартом, но также Лейбницем и Локком. Многие идеи "физики гипотез" Декарта могут претендовать на статус морально достоверной истины, но не абсолютно достоверного знания.

В целом справедливо считают, что Декарт не прилагал специальных усилий для разработки *теории морали*. Его "временные правила" Х.Ортега-и-Гассет справедливо называл "конвенциональной моралью"⁵⁵. Однако, если в целом оценивать позицию Декарта, что представляется наиболее верным, она окажется достойной внимания и сегодня - прежде всего потому, что философ тесно связывает познание и нравственные нормы. Для осуществления целостностного подхода к этой проблеме необходим анализ также естественнонаучных работ Декарта. Именно такое исследование осуществляла в отечественной литературе Л.М.Косарева, к сожалению, безвременно ушедшая из жизни в период ее интереснейших исследований генезиса и социокультурных предпосылок науки Нового времени. Прежде всего она показала, что работы Декарта пронизаны идеями стоиков и эпикурейцев, что в первую очередь проявилось в тесной связи метода познания природы и метода правильной, добродетельной жизни. "Знать природу, чтобы правильно жить" - это убеждение Эпикура и стоиков полностью разделяет и Декарт, и в его "правилах морали", сформулированных в "Рассуждении о методе", просвечивают их "максимы", имеющие сходное словесное выражение. Это - "жить как можно счаст-

ливее", отдаваясь познанию природы; признавать неумолимость законов природы, которые выступают "воспитателем" сдержанности, мужества, последовательности, ответственности; понимать, что никому из людей неподвластен внешний мир, включая и собственное тело; во власти человека - только мир внутренний, мир его мыслей. Главный тезис Декарта - *cogito ergo sum* воспринимался и им самим и его современниками не просто как абстрактное метафизическое суждение, но как нравственная максима, а физические представления и в целом становление механистической исследовательской программы оказываются тесно связанными с этикой⁵⁶.

* * *

В целом очевидно, что Декарт, выявляя различные ипостаси "Я" и осуществляя рефлексию над ними, вовсе не стремился решить проблемы познания, в частности, истинности, достоверности, путем исключения эмпирического субъекта, и само присутствие целостного познающего человека никогда им под вопрос не ставилось. Декарт искал способы преодоления заблуждений и предрассудков, несовершенства разума, разрабатывая для этого "правила для ума" и правила метода, стремится обыденное сознание поднять до уровня научного. Казалось бы, именно эта интенция Декарта вместе с его рационалистическими принципами должна была лечь в основание европейского рационализма и Просвещения. Но произошла своего рода абберрация: его критика чувственного познания, "радикальное сомнение", рациональные принципы в дальнейшем огрубляются, абсолютизируются; поиск средств осознания познавательных возможностей человека, способов преодоления ошибок и заблуждений "выродился" в утопическое представление о чистом *ratio*, обеспечивающем объективную истинность знания. Иными словами, именно элиминация человека из метафизики познания стала рассматриваться как условие истинности-достоверности, а последовательные рационалисты предстали более картезианцами, чем сам Декарт.

¹ Декарт Р. Соч. в 2-х т. Т. 1. М., 1989. С. 91, 108.

² Лопатин Л. М. Философские характеристики и речи. М., 1995. С. 25.

³ Фишер К.. История новой философии. Декарт: его жизнь, сочинения и учение. СПб., 1994. С. 423; см. также: С. 239-242.

⁴ Декарт Р. Соч. в 2-х т. Т. 1. С. 267.

⁵ Хёсле В. Гении философии нового времени. М., 1992. С. 12-13.

⁶ Декарт Р. Соч. в 2-х т. Т. 1. С. 51, 46..

⁷ Там же. С. 423, 252.

⁸ Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 177. Сходную мысль высказал Д. Юм в "Трактате о человеческой природе" (см. Кн. первая "О познании". М., 1955. с. 344).

⁹ Декарт Р. Соч. в 2-х т. Т. 2. С. 26-27.

¹⁰ Там же. С. 258.

¹¹ Хайдеггер М. Преодоление метафизики // *Он же*. Время и бытие. М., 1993. С. 185.

¹² Гегель. Соч. Т. IV. М. - Л., 1935. С. 163; Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1975. С. 123; Гегель. Работы разных лет в двух томах. Т. 2. М., 1971. С. 61-67.

¹³ Шпет Г. Г. Сознание и его собственник (Заметки) // *Он же*. Философские этюды. М., 1994. С. 41. См. также: С. 20-40.

¹⁴ Там же. С. 80.

¹⁵ Декарт Р. Соч. в 2-х т. Т. 1. С. 269.

¹⁶ Это отмечает П.П. Гайдено. См. ее раздел в монографии "Новейшие течения и проблемы философии в ФРГ" (М., 1978.). С. 71.

¹⁷ Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 363-364.

¹⁸ Хайдеггер М. Преодоление метафизики // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М., 1991. С. 216. См. также Примечание 7 В.В. Биbihина. С. 230.

¹⁹ Хёсле В. Гении философии нового времени. М., 1992. С. 34, 123.

²⁰ Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998. Размышление V; *Husserl E. Cartesianische Meditationen // Husserliana. Gesammelte Werke. Bd. 1. Den Haag, 1950.*

- ²¹ См. комментарий В.В. Библихина к статье "Время картины мира" // *Хайдеггер М.* Время и бытие. С. 412.
- ²² *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М., 1995. С. 33. Термин "археология субъекта" принадлежит М. Мерло-Понти.
- ²³ *Декарт Р.* Соч. в 2-х т. Т. 2. С. 17-18, 25.
- ²⁴ Там же. С. 58.
- ²⁵ Там же.
- ²⁶ Замечу, что использование понятия "воображение" вместо "представления" в последнем издании второго тома Декарта (М., 1994) часто приводит к утрате этой фундаментальной идеи, выявленной Хайдеггером и приводящей непосредственно к обоснованию феномена картины мира.
- ²⁷ *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // *Он же.* Время и бытие. С. 123.
- ²⁸ Там же. С.126.
- ²⁹ Там же. С. 132-133.
- ³⁰ *Декарт Р.* Избранные произведения. М., 1950. С. 360.
- ³¹ *Хайдеггер М.* Время картины мира // *Он же.* Время и бытие. С. 49-50.
- ³² *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. С. 353-354.
- ³³ *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // *Он же.* Время и бытие. С. 149.
- ³⁴ *Heidegger M.* Sein und Zeit. Tübingen, 1960. S. 12. См. комментарий: *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. С. 350-351; *Гайденок П.П.* Хайдеггер и современная философская герменевтика // Новейшие течения и проблемы философии в ФРГ. С. 36-37.
- ³⁵ *Хайдеггер М.* Основные понятия метафизики // *Он же.* Время и бытие. С. 342-343.
- ³⁶ *Дильтей В.* Введение в науки о духе. Опыт построения основ для изучения общества и истории // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX - XX вв. Трактаты, статьи, эссе. М., 1987. С. 111.
- ³⁷ *Декарт Р.* Соч. в 2-х т.Т. 1. С. 180, 346-347.
- ³⁸ Там же. С. 308, 334.
- ³⁹ Там же. С. 347.
- ⁴⁰ Там же. С. 82-83, 89, 253-255.
- ⁴¹ *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 329.
- ⁴² Там же. С. 328-329.
- ⁴³ *Декарт Р.* Соч. в 2-х т. Т. 1. С. 250-251.
- ⁴⁴ *Фишер К.* История новой философии. С. 322-323; *Декарт Р.* Соч. в 2-х т. Т. 1. С. 314.
- ⁴⁵ *Витгенштейн Л.* О достоверности // Вопросы философии, 1991, № 2; *Малкольм Н.* Мур и Витгенштейн о значении выражения "Я знаю" // Философия, логика, язык. М., 1987. С. 256-262; см. также: *Полани М.* Личностное знание. На пути к посткритической философии.. М., 1985. Автор подвергает критике "принцип всеобщего сомнения" и стремится обосновать, что "программа всеобъемлющего сомнения терпит крах и своей неудачей свидетельствует о том, что любая рациональность корениться в доверии" (С. 297).
- ⁴⁶ *Козлова М.С.* Вера и знание. Проблема границы // Вопросы философии, 1991, № 2. С.64.
- ⁴⁷ *Декарт Р.* Соч. в 2-х т. Т. 1. С.327.
- ⁴⁸ Там же. Т. 2. С. 25.
- ⁴⁹ Там же. С. 46.
- ⁵⁰ Там же. Т. 1. С. 315. Т. 2. С. 51.
- ⁵¹ *Хайдеггер М.* О сущности истины // Философские науки, 1989, № 4. С. 96-99.
- ⁵² *Декарт Р.* Соч. в 2-х т. Т. 2. С. 48.
- ⁵³ Там же. Т. 1. С. 308-309.
- ⁵⁴ Там же. С. 263-266.
- ⁵⁵ *Ортега-и-Гассет Х.* История как система // Вопросы философии, 1996, № 6. С. 84.
- ⁵⁶ *Косарева Л. М.* Социокультурный генезис науки нового времени. Философский аспект проблемы. М., 1989. С. 46-56, 128-134;

Глава 4. ПРИНЦИП ДОВЕРИЯ ЧЕЛОВЕКУ ПОЗНАЮЩЕМУ. АРГУМЕНТЫ ЗА И ПРОТИВ

...Мы несокрушимо убеждены в том, что все сообщаемое нашим аппаратом познания соответствует *истинным* данным внесубъективного мира.

К. Лоренц

Объективность так называемого идеального наблюдателя как раз и закрывает доступ к интуитивному знанию о жизненном мире.

Ю. Хабермас

Традиционно проблема доверия индивидуальному субъекту рассматривалась либо без учета особенностей объекта, либо преимущественно как возможность получения достоверного знания о природном материальном объекте, изучаемом естественными науками. Сама достоверность понималась как достоверность *отражения, копирования, описания*, которые могли быть проверены опытным путем. Опыт гуманитарного знания, духовной культуры в целом по существу не принимался во внимание, более того, рассматривался как ведущий к искажениям, иррациональности, произволу субъективности, господству ценностей и неприменимости (в силу их неопределенности) критериев достоверности (истинности).

Особенности объекта в науках о духе, культуре, как известно, являются серьезным предметом исследования в герменевтике. Объект как внутренний духовный мир (Дильтей), бытие, которое есть мы сами (Хайдеггер), реальность как текст, соответственно - проблемы его понимания и интерпретации. Это переводит вопрос о достоверности в другую сферу - сферу субъекта как "условия возможности" истинного знания, доверия субъекту понимающему и интерпретирующему.

Мы вынуждены доверять субъекту, поскольку он не вне, но внутри познаваемого мира, структурируемого субъектом в соответствии с его целями. Искусственная отчуждаемость, противо-поставленность миру или нахождение внутри него предстают как нарабатанные *приемы*, которые затем онтологизируются. Как меняется роль субъекта и оценка его активности? Доверие предстает как единственно возможная позиция, но оно не сводится к наивному доверию показаниям органов чувств и мышлению, а предполагает осознание предпосылок и пределов такого доверия, включает самооценку и самокритику, в целом критику как неотъемлемый атрибут познавательной деятельности вообще, не только научного познания.

Стремление включить темпоральные и исторические параметры познавательной деятельности, обратиться к "человеческой истине", эмпирическому, в отличие от трансцендентального, субъекту привело к необходимости, как уже указывалось, сформулировать и обосновать *принцип доверия субъекту* как целостному человеку познающему. Напомню его содержание: *анализ познания должен явным образом исходить из живой исторической конкретности познающего, его участного мышления и строиться на доверии ему как ответственно поступающему в получении истинного знания и в преодолении заблуждений*. Устремленности субъекта познания к истине - это своего рода "презумпция" (Б.И.Пружинин), которая имеет серьезные онтологические основания в когнитивной, социокультурной и личностно-индивидуальной сферах. Косвенно здесь присутствует требование Декарта иметь в виду не эгоистическое Я, творящее произвол, а сущностное выражение человека познающего, которое и будет позже обозначено категорией "субъект". Впрямую же в формулировке этого принципа и в используемых понятиях "живой исторической конкретности" познающего, "участного ответственного мышления" мною созна-

тельно учтен опыт отечественной философии, и прежде всего это касается положений и принципов "философии поступка" М.Бахтина, его фундаментальной программы, предполагавшей разработку систематической философии познания в контексте экзистенциально-антропологической традиции. Используется также опыт герменевтической философии в целом, применяемый не только к текстовым реальностям, но и к человеку познающему¹.

Некоторые историко-философские предпосылки проблемы

Глубокие традиции, идущие от античности, – это скепсис и недоверие к "произволу" субъекта и, соответственно, стремление элиминировать его или в лучшем случае заменить его предельно абстрактным субъектом, сознанием (или человеком) вообще. В свое время в "Memento mori" Л.И.Шестов напомнил, что Плотин, рассуждая об идее человека и об идее Сократа, пожалел, видно, Сократа, "не захотел топить его в общем понятии человека", вдруг почувствовал, что это тот Сократ, который учил Платона и был отравлен афинянами, и что "без живого Сократа философии никак не обойтись"². Мне представляется принципиальным моментом в начале XXI века, опираясь на опыт этого сложнейшего и драматического времени и на идеи экзистенциально-антропологической традиции, признать фундаментальную, неотъемлемую и продуктивно-эвристическую роль эмпирического, целостного субъекта философии познания, оказать ему *доверие*. Одновременно в современной философии познания должны быть осмыслены и учтены опыт и аргументы, выдвинутые скептицизмом.

Скептицизм как история "недоверия" человеку познающему. Тысячелетия в философии господствовала позиция, традиционно обозначаемая как скептицизм – недоверие к нашим познавательным возможностям, хотя само слово исходно не содержит этого смысла (греч. σκεπτικός), а означает лишь "ищущий, рассматривающий, исследующий". Этот "элемент недоверия" ввел Пиррон, обобщив подобные идеи в особое учение и осуществив воздержание от суждения (ἐποχή). Он, по Диогену Лаэртию, "ничего не называл ни прекрасным, ни безобразным, ни справедливым, ни несправедливым и вообще полагал, что истинно ничего не существует... ничто не есть в большей степени одно, чем другое"; "на всякое слово есть и обратное"³.

Античные скептики опровергали догматы всех школ, стремились не высказывать собственных догматических суждений, доказывали, что притязания различных философских, вообще теоретических построений на абсолютную истинность неправомерны, а истинность всех знаний античности относительна. Недостоверность всякого знания обосновывалась тем, что чувства вводят нас в заблуждение, мы можем воспринимать несуществующее - галлюцинации, сны, иллюзии; нас обманывает и разум, неспособный разрешить апории. Необходимо воздерживаться от высказывания "абсолютной истины", тогда как разной степени рассудительные, правдоподобные или "вероятностные" высказывания имеют право быть. По существу, речь шла о неопределенности, существующей в познании, поскольку в равной степени существуют аргументы как за способность человека достичь достоверное знание, так и против такой возможности.

Секст Эмпирик соединяет скептицизм с эмпиризмом, в особенности в "Пирроновых положениях", трактатах "Против ученых". Он допускает возможность согласия с некоторыми вещами на основе чувственных представлений, чисто эмпирически, им реабилитирован опыт, восстановлен в правах здравый смысл, а невозмутимость, атараксия представлены как результат воздержания от суждений по поводу истины. Античный скептицизм с его исследовательской, ищущей устремленностью и разочарованием в результатах не разрушает философию, но предлагает познающему быть невозмутимым, воздерживаться от суждений об истине, теории, следовать опыту, обычаям, здравому смыслу и бла-

горазумию; в споре с другими философскими школами, в первую очередь со стоицизмом, стремится преодолеть догматизм как форму некритического философствования, религиозных учений, определенного типа ментальности в целом. Очевидно, что такое понимание скептицизма имеет позитивный смысл, неотъемлемо от самой сути научного исследования, должно быть сохранено как одно из оснований *принципа доверия субъекту*, который осознает необходимость выполнения определенных требований скептицизма.

Известно, что античный скептицизм оказался как бы "забыт" на сотни лет, и, как традиционно считается, в средневековье был "заменен" господствовавшим догматизмом. Последний основывался на том, что всем глубоко верующим людям абсолютная, всеобъемлющая истина доступна, а заблуждаются в познании не верящие в Бога и Откровение. Но в свете современных исследований эта традиционная трактовка ситуации во времена средневековья должна быть переосмыслена. В переплетении философии и религии, средневековой науки и теологии обнаруживается не только лежащий на поверхности догматизм, но особое со-бытие разума и веры, рационально-логического и допонятийного, иррационально-мистического. Как показала С.С.Неретина, философия оставалась "всеобщелогическим мышлением о началах. И одним из ее начал была вера". К своему удивлению разум "обнаружил веру как одну из своих способностей", но и сам средневековый разум был особенным. "Некатегориальный, этически направляемый, мистически ориентированный средневековый разум оказался одним из важнейших логических составляющих современного мышления, прорастая в современных требованиях обращенности к оригиналам: текстам, субъект-субъектным отношениям, личностям"⁴. За таким видением стоит представление об изменении понимания как разума (соответственно – типа рациональности), так и самой философии, их отношения к вере. Вера, духовность, этические оценки (правильное поведение – правильное мышление) становятся необходимыми для разума и познания. Они разрушают невозмутимость и принципиальную неопределенность позиции античного скептика, беспристрастность познающего, но предпочтения определяются теперь не заблуждениями или частным человеческим интересом, но *верой* во Всемогущего, Абсолютный Разум. Теперь считается, что только через оправданное, обоснованное пристрастие и можно овладеть Истиной. Итак, средневековье осуществило уникальную "когнитивную практику", в которой разум получает особую силу от собственно человеческих качеств и ценностей – веры, глубины духовных переживаний, этических поощрений или запретов. Стремление античных скептиков к полной "невозмутимости" в суждении и познании сменилось страстностью и верой, которые искали разумную опору в средневековой логике. И в Новое время картезианцы А.Арно и П.Николь начнут "Логику Пор-Рояля" с вопроса о соотношении веры и разума, олицетворением которого представала логика, а сам он по-прежнему считался первым и главным⁵.

Однако развитие европейской науки требовало преодоления догматизма, более определенного различения знания и веры, признания когнитивной значимости "метода сомнения". В XVI-XVII вв. скептицизм возрождается и как обращение к трудам древних, прежде всего Секста Эмпирика, и как дальнейшее развитие идей этой традиции. Они представлены в высокой оценке античного скептицизма и критике средневекового догматизма Эразмом Роттердамским; в трудах французского гуманиста XVI в.С. Кастеллиона о необходимости - сам Бог предписал сомневаться - и об искусстве сомнения и веры, о коренном отличии веры и знания; в трактате французского философа и врача Ф. Санчеца "Ничего не известно" (1581), где критикуются схоластические методы, а эксперимент и критика признаются единственными критериями науки, где указываются основные препятствия на пути постижения истины - несовершенство органов чувств, недоступность нашему восприятию всей действительности, бесконечность объектов, существующих во взаимосвязи и изменении.

Особое место в этом ряду занимает М.Монтень, для которого философствовать - значит сомневаться. В его "Опытах" скептицизм, сочетаемый с эпикуреизмом и направленный против схоластики и догматизма, предстает не как гносеологическая доктрина, но как рациональный метод, позволяющий через личный опыт раскрыть человеческую природу в целом. Напомню, что П. Гассенди, не только философ, но и ученый, также развивал идеи скептицизма, особое значение придавая опыту как критерию для проверки суждений и основы научного знания в целом. Высоко оценивал идеи Секста Эмпирика философ XVII в. П.Бейль, сочетавший скептицизм, воздержание от суждений, тезис о равносильных аргументах за и против с признанием "естественного света" всеобщего разума и абсолютной истинности самоочевидных аксиом математики и логики. Именно с этих позиций он критически относился к системам Декарта, Спинозы, Лейбница. Вместе с тем, в определенном смысле сохраняя позитивную интенцию античных скептиков, названные выше представители скептицизма вовсе не были иррационалистами и не стремились дискредитировать научное знание. Они лишь трезво оценивали возможности и особенности человеческого познания, не отрицая значимости самого человека познающего.

Скептические идеи и сомнения относительно деятельности ума развивал, как известно, Д. Юм, полагавший, что всякое знание вырождается в вероятность, поскольку существует неопределенность в самом предмете познания (первое сомнение), проявляется слабость нашей способности суждения (второе сомнение), имеется возможность ошибки при оценке достоверности (третье сомнение). "Думая об естественной погрешности своего суждения, - писал Юм, - я меньше доверяю своим мнениям... если же я пойду еще дальше и буду подвергать анализу каждое свое суждение о собственных способностях, то результатом этого согласно требованию всех правил логики будет... полное исчезновение веры и очевидности"⁶. Его скептицизм достигал крайних форм, особенно в сочетании с крайним эмпиризмом и отрицанием онтологического значения принципа причинности. Но вместе с тем Юм не принимал идею "полного" скептицизма, не соглашался, "что все недостоверно и наш рассудок *ни к чему* не может применять *никаких* мерил истинности и ложности... вопрос этот совершенно излишен и ни я, ни кто-либо другой никогда не придерживался этого мнения искренне и постоянно"⁷.

Он исследовал, каким образом наши ум и чувства сохраняют всегда определенную степень уверенности относительно познаваемого предмета, каким образом мы сохраняем некоторую степень веры, достаточную как для обыденной жизни, так и для философских целей. Сегодня идеи Юма оценены в новых контекстах и предстают как репрезентативный реализм, либо индуктивный фаллибилизм, либо онтологический и гносеологический феноменализм. Выясняется, что его тексты содержат высказывания, которые могут быть значимы для современной философии и методологии науки, в частности, проблема аналитического и синтетического, индукции, демаркации науки и метафизики, проблема "чужих сознаний" и природы человека. Исследователи, например, австралийский историк философии Дж.Пассмор, стремятся выделить в юмизме и скептические и не скептические, реалистические тенденции⁸. Следует особо подчеркнуть, как это сделал Рорти, что XVII век "дал скептицизму новые виды на жизнь за счет своей эпистемологии, а не философии ума. Любая теория, которая рассматривает познание с точки зрения точности репрезентации и которая полагает, что достоверность может быть рационально присуща только репрезентациям, делает скептицизм неизбежным"⁹. Скептицизм превращается в культурную традицию, что тесно связано с возникновением нового философского "жанра" – системы, связывающей субъект и объект, "примирение" которых стало целью философской жизни.

В целом скептицизм на протяжении тысячелетий прошел путь от школ, самостоятельных систем к существованию в форме идей, пронизывающих в той или иной степени

большинство философских учений и отражающих стремление понять, как соотносятся разум, его сомнения и критическая рефлексия с убежденностью и верой в возможности человека познавать мир. Размышляя о скептицизме, скептиках и сомневающих, И.И.Лапшин полагал, что скептицизм подвергает "сомнению самую возможность философии, если под задачей философии понимать прежде всего *стремление привести человеческое знание к стройному единству, свободному от внутренних противоречий и согласующемуся с данными мира опыта*"¹⁰. Если эту тенденцию перевести на уровень личностных черт философа-скептика, то прежде всего его мышление характеризуется стремлением к разнообразию в философском познании, к концентрированию внимания на различном, индивидуальном, текучем и одновременно неспособностью останавливаться на постоянном, устойчивом, универсальном, единообразном. Кроме того, у скептика проявляется склонность к сближению реального и нереального, сна и действительности, изменение "чувства реального" – ослабления к реальному и усиления к "незавражденному"¹¹. Очевидно, что Лапшин противопоставляет эти тенденции, разводит их как положительное и отрицательное и не предполагает, что они могут существовать в единстве в мышлении реального познающего человека, близкого самой противоречивой действительности. Однако, характеризуя скептицизм в целом как "состояние духа" мыслителя, он находит для него и "добрые" слова: благодетелен для философского развития, потому что освобождает от устаревшей традиции; указывает на все тонкости и изощрения мысли, контрастные сопоставления, "будит философскую мысль от догматической дремоты", делает "прекрасную прививку интеллектуального яда"; наконец, "скептицизм носит в себе изрядную дозу великой *иронии* над резонерством, самомнением и тупым педантизмом догматиков"¹². Таким образом, он понимает, что нарисованная им благостная картина непротиворечивой философии – это лишь некий идеальный и в этом смысле искусственный образ. Реальное философское мышление, как он сам показал на материале истории философии, вбирает в себя все эти противоречия и нуждается в скептицизме как "интеллектуальной прививке" против догматизма. Мыслящий, познающий человек обретает способность к сомнению, скепсису и самоиронии с необходимостью, и это одно из фундаментальных его свойств, укрепляющих к нему *доверие*, а не разрушающих его способность познавать действительность, которая вовсе не покоится на догматической, несомневающейся позиции.

Традиция Протагора. В античности существовала и другая традиция, связанная с оценкой когнитивных возможностей человека, но в отличие от скептицизма не получившая столь широкого распространения, поскольку в ней усматривался очевидный релятивизм, неприемлемый для рационалистического мышления. Я имею в виду идеи Протагора и его единомышленников, предшествовавшие скептицизму и известные как софистика. Знаменитый тезис Протагора "человек есть мера всем вещам – существованию существующих и несуществованию несуществующих" (по Диогену Лаэртскому) сегодня обретает новое социальное и гуманистическое звучание, вызывает к жизни новые или забытые смыслы категории субъекта познания. До недавнего времени однозначно квалифицировавшийся в нашей литературе как субъективистский, этот тезис в действительности содержит не понятые в полной мере реальные смыслы, имеющие непосредственное отношение к природе истины. Хайдеггер, еще в 30-х годах размышляя над тезисом Протагора, непосредственно связывал его с сущностью человеческого познания. Корректность его интерпретации тезиса обусловлена тем, что ей предпосылается анализ исторического изменения трактовки субъекта, субъектности в древнегреческой философии. Согласно Хайдеггеру, осмысливая Протагорово изречение, мы должны "думать по-гречески" и не вкладывать в него более позднее понимание человека как субъекта. Для греческого философа "человек есть мера", поскольку он пребывает в круге доступного, несокрытого, непотаенного (*алетейи*). Непотаенность сущего ограничена "разным (для каждого человека) кругом внутримирового опыта". И именно "человек каждый раз оказывается мерой присутст-

вия и непотаенности сущего благодаря своей соразмерности тому, что ему ближайшим образом открыто, и ограниченности этим последним, - без отрицания закрытых от него далей и без самонадеянного намерения судить и рядить относительно их бытия или небытия"¹³.

Откуда происходит то господство субъективного, которое правит всем новоевропейским человечеством и его миропониманием? - задается вопросом Хайдеггер и напоминает, что прежде "sub-jectum" означало "лежащее-в-основе", "предлежащее". И только со времени Декарта именно человек (а не вещь, предмет, как прежде) входит в роль подлинного и единственного субъекта, человек становится собственно "лежащим-в-основании". Он "задает сущему меру, сам от себя и для себя определяя, что вправе считаться сущим... Однако нельзя все-таки забывать: человек здесь - не обособленное эгоистическое Я, но субъект, и этим сказано, что человек вступает на путь ничем не ограничиваемого представляюще-исчисляющего раскрытия сущего"¹⁴. Итак, если у Протагора Хайдеггер подчеркнул момент ограничения непотаенности сущего разным для каждого человека "кругом внутримирового опыта", то у Декарта он отмечает несведение человека, который есть "мера", к "обособленному эгоистическому Я", причастность его как субъекта к неограниченному раскрытию сущего.

И в том и в другом случае, при всем различии в понимании тезиса "человек есть мера всем вещам...", предполагается причастность человека, субъекта к "внутримировому опыту", что представляется принципиальным моментом для понимания тезиса, его связи с истиной. Именно здесь таится возможность предотвратить абсолютизацию "эгоистического Я", реализующего "право воли к власти назначать, чему быть истиной и чему быть ложью", когда "субъективность не просто вышла из всяких границ, она сама теперь распоряжается любым видом полагания и снятия ограничений"¹⁵. Разумеется, наше понимание Протагорового тезиса сегодня также имеет своей необходимой предпосылкой определенное истолкование категории "субъект", в котором, по-видимому, преобладает новоевропейское рационалистическое видение и в полной мере не осознаются возможности познающего человека как субъекта, т. е. "лежащего-в-основе", как "Я", которое определяется принадлежностью к "непотаенному, несокрытому"; истина и "мера" также осмысливаются в соотношении с "кругом непотаенного". Но главной для принятия принципа доверия субъекту остается фундаментальная мысль о том, что основанием истины знания, выявления истинного (действительного) предмета предстает сам субъект как целостность, несводимая к гносеологическому и абстрактно-рационалистическому субъекту.

Итак, сам субъект предстает правомерным и необходимым основанием для истины: как соответствия знания предмету и соответствия предмета понятию. Субъект - основание, поскольку он есть представленность социального и культурно-исторического опыта, предметно-практической деятельности, через которые и очерчивается "круг непотаенности", доступности сущего и удостоверяется истина. Человек не обладатель истины и не ее распорядитель, но "условие возможности" и основание ее понимания и выявления либо в предмете, либо в знании.

По существу, вся история философии, в той мере в какой она обращена к познанию, это история поиска ответа на вопрос "доверять ли возможностям человека познающего?" и бесконечное выдвижение и обсуждение аргументов за и против. Я не ставила перед собой задачу в ходе обоснования *принципа доверия субъекту* рассмотреть все эти аргументы в историко-философском и ином знании, что на самом деле невозможно. Скорее я хочу выяснить аргументы в поддержку принципа доверия субъекту в современном знании.

**Принцип доверия субъекту:
аргументы за и против**

Правомерность принятия *принципа доверия субъекту* находит существенную поддержку в основных положениях эволюционной теории познания, или эпистемологии. Обширные исследования в первую очередь зарубежных, а также отечественных ученых в этой области позволяют вычленить главные аргументы в пользу принципа доверия человеку познающему, одновременно подчеркнув их относительный характер.

Аргументы от эволюционной теории познания. Вся аргументация от эволюционной теории познания базируется на следующих исходных посылах: человек принадлежит природному миру и должен рассматриваться наряду с другими его составляющими; само приспособление к этому миру и вся жизнь человека есть процесс познания; модели эволюции и самоорганизации сложных систем необходимо применять и к познавательной деятельности человека. На основе этих предпосылок и родились аргументы, поддерживающие правомерность постановки самого вопроса о доверии познающему человеку.

Аргумент первый. Размышляя о доверии познающему субъекту, необходимо исходить из взвешенного методологического положения "гипотетического реализма" (Д.Кэмпбелл) о том, что следует опираться на предположение о существовании реального мира, структуры которого могут быть частично познаны, состоятельность же самого предположения может быть проверяема. И Лоренц и Фоллмер многократно повторяют мысль о том, что наши истины – это не "абсолютные истины", но "рабочие гипотезы", которые мы должны быть готовы сменить, отбросить, если они противоречат новым фактам, но тем не менее познающий человек каждый раз продвигается вперед, углубляя и уточняя свои знания о реальном мире. При таком подходе снимаются неоправданные ожидания полного совпадения или полного несовпадения реального мира и нашего представления о нем и, соответственно, познавательная деятельность субъекта и доверие ему не оцениваются эталоном "абсолютной истины". Это аргумент гносеолого-методологический.

Аргумент второй. К познавательной деятельности человека должны быть корректно применены положения о врожденных структурах, а также об априорных и апостериорных формах. Сегодня представляется интересным в контексте вопроса о доверии человеку познающему обратиться к проблеме врожденных когнитивных структур, которую Лоренц еще в 1941 году соотнес с идеями Канта об априори. Он обратил внимание на то, что философ не предполагал существования *соответствия*, а тем более логической связи, между вещью в себе и априорными формами созерцания, а также категориями мышления. И тем более Кант не считал, что может быть естественно-научное обоснование не только собственно идеи априорности, но и, что особенно важно, понимания этой идеи как "априорности" эволюционно сформированной системы органов чувств, познавательных способностей в целом, предшествующих познавательному опыту индивида и делающих этот опыт возможным. Лоренц утверждал, что биологи всегда предполагают реальную взаимосвязь между вещью в себе и феноменами нашего субъективного опыта. "...Действительная взаимосвязь между вещью в себе и специфической априорной формой ее явленности детерминирована тем фактом, что последняя сложилась как адаптация к законам вещи в себе в процессе тесного взаимодействия с этими постоянно действующими законами на протяжении сотен тысяч лет эволюционной истории человечества. Такая адаптация обеспечила наше мышление внутренней структурой, в значительной степени соответствующей реальностям внешнего мира"¹⁶.

Размышляя об этой проблеме, Г.Фоллмер, один из ведущих представителей эволюционной теории познания сегодня, также пришел к выводу, что Канту не удалось свести воедино структуры опыта и познания и что следует поддержать высказанное Д.Кэмпбеллом положение о необходимости эволюционной интерпретации кантовского синтетического априори. На вопрос "откуда происходят априорные формы созерцания и понятия" Фоллмер отвечает совершенно определенно: структуры познавательных способностей человека – продукт эволюции, они являются врожденными и наследуемыми, неза-

висимыми от всякого *индивидуального* опыта. При этом "формы созерцания и категории соответствуют миру как субъективные, внедренные в нас задатки и их использование точно согласуется с законами действительности просто потому, что они сформированы эволюционно в ходе приспособления к этому миру и его законам. Врожденные структуры делают понятным то, что мы можем делать соответствующие и одновременно независимые от опыта высказывания"¹⁷. Субъективные познавательные структуры, хотя и не в полной мере, но согласуются с реальными структурами, что и делает возможным выживание человека. Таким образом, этот аргумент говорит о том, что доверие познающему субъекту подкрепляется существованием эволюционно сформированного "априори" – определенным образом развитых у человека познавательных органов и способностей, ориентирующихся на объективные свойства, структуры и закономерности действительности.

Аргумент третий. Из предыдущего следует, что врожденные структуры познания – это *адаптивные* структуры. Одним из важных механизмов выступает адаптация, которую предугадывал еще И.Гете в "Учении о свете": если бы глаз не был подобен солнцу, как могли бы мы увидеть свет? Хотя это подобие напоминает подобие мозга и ядра грецкого ореха, по Парацельсу, но если правильно понять, то можно увидеть здесь мысль, близкую эволюционной эпистемологии. Для нее познавательный аппарат является результатом эволюции, субъективные структуры познания "подогнаны" и адаптированы к миру, совпадают, хотя бы частично, с реальными структурами, что делает возможным выживание.

Ученые этого направления утверждают, что человек хорошо оснащен для познания, большинство программ уже встроено с рождения, например, пространственное видение – способность интерпретировать изображение двумерной сетчатой структуры трехмерным образом или чувство постоянства, которое позволяет распознавать объекты, "объективировать" мир, абстрагировать, строить классы и понятия. Разумеется, необходим и более поздний индивидуальный опыт, который дает дополнительные "подпрограммы" и новые данные. Все это говорит не о полной природной гарантированности успеха познавательной деятельности, но тем не менее о ее добротной эволюционно-адаптивной обусловленности, объективной соотнесенности с реальным миром когнитивных способностей и познавательных практик человека.

Аргумент четвертый. К.Лоренц, излагая в известном исследовании "Оборотная сторона зеркала" "гносеологические пролегомены", выступает против понимания субъективного как предубежденного, предрассудочного, зависящего от случайных оценок. В действительности, полагает известный этолог, человек обладает фундаментальной способностью в той или иной мере учитывать, компенсировать и даже исключать (выводить за скобки) влияние внутренних (физических и ментальных) состояний и переживаний на познание внешней действительности. Эта способность и складывающийся образ действительности, однако, напоминают то, что знает о мире и своей добыче грубый примитивный охотник, т.е. только то, что представляет практический интерес. Но этому знанию наших органов чувств и нервной системы, подчеркивает Лоренц, мы можем *доверять*¹⁸.

Аргумент пятый. Эволюционная теория познания, опираясь на "гипотетический реализм", существенно уточняет проблему возможности объективного познания. Исследуя приспособительный характер познавательного аппарата, она выявляет не только его ограниченность, но и достижения. Фиксируя константные и принципиальные параметры, этот аппарат способен отражать объективные структуры "адекватно выживанию", определенно соответствуя реальности, по крайней мере изоморфно. Структурный изоморфизм, или взаимно-однозначное подобие, субъективных перцептивных форм и объективных параметров реального мира в полной мере подтверждается исследованиями "биоэпистемологов". Фоллмер поясняет эту ситуацию в понятиях "проективной теории познания", которая отрицает возможность дедуктивного следования от образа к проецируемому предмету, настаивает на получении образа как *копии* реального мира, что характерно для

теории познания как отражения, но говорит об изоморфности объекта и образа, согласовании образа и объекта лишь в отдельных аспектах (это может быть, по-видимому, и гомоморфизм) и в конечном счете о возможности получения из образа лишь *гипотетической* информации о проецируемом объекте. Итак, каждое восприятие, каждая "проекция" – это правомерная попытка реконструкции реального мира, которая носит, разумеется, гипотетический характер, требует проверки и доказательства или опровержения. Эволюционное учение о познании, по существу, подтверждает принципиальные положения теории познания как отражения, которые близки к естественно-научному объяснению возможности познания, но в то же время существенно их корректирует, поскольку делает базовыми понятиями "проективность", "изоморфизм". "гипотетический реализм" и даже, хотя и в неразвитой форме, вводит понятия "интерсубъективность" и "кооперативное восприятие", подчеркивая коммуникативность познания. В этой концепции объективность познания не связывается жестко с получением "копии" реальности, осознается, что восприятие, задавая предметные смыслы сенсорным данным, т.е. выдвигая гипотезу, осуществляет первичную, базисную *интерпретацию* данных и поэтому является определенным достижением, конститутивным для познания. Как подчеркивает Фоллмер, уже в восприятии имеется сложное взаимодействие врожденных способностей, созревания и обучения, что должно учитываться в теории познания¹⁹. Тем самым дается принципиально конструктивная оценка роли самого познающего человека уже на уровне чувственного познания. Если не принимать во внимание тот факт, что наш познавательный аппарат эволюционировал коррелятивно объективным структурам и процессам реального мира, признавать лишь некоторую его "отражательную" способность, то, в соответствии с требованиями Бэкона, Декарта, в целом классического рационализма и абстрактной гносеологии необходимо максимально "очищать" зеркало наших познавательных структур и самого человеческого ума от искажающих знание свойств и способностей субъекта. Принять же позиции эволюционистов значит признать самого целостного человека с его сформировавшимися познавательными структурами как "условие возможности и необходимости" для успешной познавательной деятельности, получения объективной истины.

Вместе с тем в эволюционной эпистемологии, показывающей как формируются условия возможности достоверного человеческого знания, осознается ограниченность органов чувств, а также исходных образов восприятия и повседневного опыта. Традиционные аргументы, подтверждающие это, общеизвестны, но выдвигаются новые факты и соображения, вовсе не сводящиеся к критике и развенчиванию возможностей чувственного познания.

Аргумент шестой. Доверяя человеку познающему, следует помнить, что наш познавательный аппарат "адекватен" для тех условий, в которых он был развит в ходе эволюции, однако он может не соответствовать более поздним реальным структурам и не всегда годится для правильного понимания каждой из них, что в общем виде достаточно тривиально. Вместе с тем все еще недостаточно осмыслен тот факт, что познающий человек реализует свои возможности в "мире средних размерностей", мезокосме, что и евклидова геометрия и физика Ньютона соответствуют этому миру, а Кант создал "теорию познания мира средних размерностей", не осознавая или не располагая информацией о том, что научное познание может выходить за пределы опытного, а познавательные структуры адаптированы к реальному миру. Особого рода "серединность" нашего положения считал необходимым учитывать и У.Куайн, полагавший, что "нашими концептуальными началами являются объекты среднего размера, находящиеся от нас на среднем расстоянии, и наше знакомство с ними и со всем остальным оказывается посередине культурной эволюции человечества"²⁰. Следует отметить, что неукоснительное требование теории познания как теории отражения постоянно сверяться с чувственным опытом и с практической деятельностью неявно говорит о непонимании пределов мира средних размерностей, в которых

существует человек, об абсолютизации его чувственно-практических возможностей. Это находит выражение также и в том, что при познании и обучении не учитывают присутствие "коренной интуиции" человека мезокосма (Фоллмер), что без соответствующего осмысления применяются повседневный язык, язык классической науки и классическая логика, сформировавшиеся именно для описания мира средних размерностей. Эти явления, а также неоправданно преувеличенные ожидания, в частности, получения "абсолютно истинного", а не гипотетического знания, ведут к пессимизму и скептицизму, отрицанию возможности достоверного знания и разрушают доверие к человеку познающему.

В действительности же признание необходимости выхода за пределы опыта и непосредственного чувственного познания, что происходит при создании науки, выдвигает проблему доверия человеку познающему на новом уровне и в новых формах. И это очевидно, поскольку именно наука преодолевает ограниченность "грубого знания" для выживания человека, сформировавшегося для определенных условий "среднего мира", но создает науку сам человек и тем самым выходит на принципиально иной уровень познавательной деятельности, где определяющими становятся уже коэволюционные факторы – биологические и социокультурные процессы в их единстве и взаимодействии. Наука развивается в этих новых условиях, включающих не только естественные факторы, но деятельность человека в обществе и новый уровень развития его мышления и специальных познавательных средств. Здесь также познание носит гипотетический характер и требует постоянной проверки и апробации, но восприятие (по Р.Грегори) носит *кооперативный* характер и все научное познание базируется на intersubъективной, коллективной деятельности. С этой точки зрения реконструкции науки намного ближе к действительности, чем индивидуальный опыт, ее обращение к опытным данным значительно расширяется, выходя далеко за пределы средних размерностей в сферы микромира или космоса, резко возрастает информация, существенно уточняются получаемые данные.

Таковы основные аргументы эволюционной теории познания, позволяющие справедливо оценить принцип доверия субъекту как конструктивный в философии познания. Разумеется, эволюционная эпистемология предстает, по существу, только в качестве естественно-научной концепции эволюции познавательных способностей и никак не может рассматриваться в роли философской теории познания, тем более что развитие познавательных способностей – это коэволюционный процесс, в котором культура с момента ее возникновения играет не менее фундаментальную роль в развитии человеческой способности адекватно воспринимать мир. Но в любом случае эволюционная эпистемология дает существенные основания для утверждения принципа доверия субъекту.

Исходя из фундаментальных работ Лоренца, Кэмпбелла, Фоллмера и других эволюционных эпистемологов, отечественные философы сегодня, реализуя коэволюционный подход, также предоставляют аргументы в пользу корректно понимаемого принципа доверия субъекту познания как целостному человеку познающему. Прежде всего существенно изменилось само представление о развитии познания, традиционно рассматриваемом, особенно в отечественной теории познания, как процесс постепенного расширения и углубления наших знаний о мире, их кумуляции в отрыве от эволюции когнитивной системы человека, базового единства природного и социокультурного начал. Когнитивно-информационный подход, а также когнитивная психология и эволюционная эпистемология представляют познание как целостный – физиологически-ментальный процесс генно-культурной коэволюции. Очевидно, что для современной эпистемологии опоры на математическое и физическое знание или на социально-гуманитарные науки недостаточно, необходимо серьезно привлекать результаты исследований эволюционной биологии, нейробиологии, нейропсихологии, позволяющих учитывать эволюцию когнитивной системы человека и процессы, обуславливающие адекватное представление реального мира.

Именно эти данные укрепляют, как мы видели, доверие к человеку познающему и раскрывают его реальные возможности познания в становлении.

Исследуя эти проблемы и опираясь на многие отечественные и зарубежные исследования, И.П.Меркулов делает существенный для философии познания вывод: хотя "новые поведенческие стереотипы и мыслительные стратегии возникают в результате активности сознания, сами инновационные формы этой активности находятся под контролем генетических факторов. ...Генетические механизмы лежат в основе не только общей способности людей решать проблемы – они также обеспечивают их сознание и мышление специфическими правилами, которые необходимы для быстрого овладения социокультурным миром"²¹ Такое видение познавательной деятельности как сочетания природного и культурно-исторических начал позволило выйти на новые пути при изучении становления и совершенствования когнитивных форм, развития возможностей адекватного постижения мира субъектом и понимания самой природы истинного знания, что определяет и степень доверия познающему человеку. Один из таких новых подходов, по крайней мере для отечественной философии познания, - историческая эпистемология как часть эволюционной эпистемологии в целом. В частности, исследуя познание в этом ключе и рассматривая формирование "пропозициональной" парадигмы в античной эпистемологии, Меркулов показал, как довербальные средства постепенно дополнялись и вытеснялись все более артикулированным словесным языком, как архаическое мышление могло переносить абсолютное *доверие* к показаниям органов чувств на слова и порождать магию слова, отождествляя с ним реальные вещи и события. В дальнейшем, по-видимому, логически реконструировав особенности архаического мышления, Платон обратился к идеям и идеальному как средству представления и реконструкции видимого космоса, превращения его в предмет артикулированных знаний. Подобное свойство мышления породило одновременно возможность будущего научного воображения и творчества, что также должно быть осмыслено с позиции *принципа доверия субъекту*, поскольку предполагает оценку достоверности знаний о действительности, получаемых путем воображения, возможной мысленной "деформации" (например, абстрагирования или моделирования) объекта или гипостазирования (онтологизирования) логико-вербальных структур. Однако в этом случае мы должны обратиться уже к истории *научного* познания.

Природа и сущность деформаций, осуществляемых человеком познающим

Один из аргументов рациональности эпохи Просвещения и классической науки, требующей удаления субъекта из научного познания, - это его "произвол", нагруженность сознания всевозможными "идолами" и предрассудками, в целом ценностно ориентированными предпочтениями, а также его воображение и "отлет" от действительности, которые искажают результаты познавательной деятельности, в конечном счете мешают получению истинного знания. Сторонники этой позиции, стремясь к "адекватному отражению", недооценивали продуктивность воображения, не видели объективной необходимости во многих случаях специальных приемов воображения как "искажения", деформации, которые не только допускает, но специально и целенаправленно осуществляет познающий человек, в частности, исследователь в научном поиске. По существу, все эмпирические и теоретические методы и приемы познания, разработанные и примененные субъектом познания, - это не столько методы буквально понимаемого отражения, как у наивных реалистов или в диалектико-материалистической теории познания, или адекватные описания, дескрипции, на чем настаивают не только логические позитивисты, но и феноменологи. Напротив, часто это приемы и способы своеобразной деформации реальных объектов, осуществляемой целенаправленно, преднамеренно и функционально.

Научное воображение и проблема доверия субъекту. Один из наиболее распространенных способов "отхода" от действительности и в этом смысле "искажения" ее – это создание различных *фикций*, своего рода виртуальных объектов в научном познании. Как известно, для этого наиболее успешно применяются многообразные виды абстракции и идеализации, в результате которых возникают фикции особого рода – идеальные объекты, модели, в которых находят выражение предельные состояния, процессы, свойства. По существу, вся научно-познавательная деятельность может быть рассмотрена как деятельность, создающая и применяющая фикции в качестве своего рода "посредников" для репрезентации действительных фрагментов реальности (непосредственных вещей).

Кроме общепринятых форм и методов создания и применения фикций, в истории искусства и науки встречается множество конкретных, особенных приемов и их результатов. На это обратила особое внимание, в частности, П.П.Гайденко, на богатом историческом материале рассматривая науку в контексте культуры и связывая создание фикций непосредственно с различными культурными феноменами. Потребность в деформациях и умение их осуществлять в соответствии с законами визуального восприятия прежде всего возникли в искусстве. Известно, что изображение перспективы требовало совершенно определенных, обоснованных искажений. Например: рисуя параллельные в действительности балки на потолке, необходимо было изобразить их сходящимися; усиление экспрессии, передача эмоций и страсти достигались искажением лиц, фигур и поз, как в маньеризме. А. Дюрер, исследуя природу изображения перспективы, специально ставил вопрос о том, как сделать правильно искажение вещи, рисуя ее в перспективе. Напомню, что блестящие примеры выразительности и символизма через искажения и деформации дает уже в нашем веке творчество С.Дали.

Вслед за исследователями этой проблемы и художниками, Гайденко приходит к выводу о том, что есть как бы два основания для такого экспериментирования. Первое – это широкие возможности для создания фантастических, искусственных и в этом смысле совершенно новых форм, новых комбинаций, свойств, объектов, что сродни магическому искусству и алхимии. В них выражаются жажда овладения миром, обретения власти над природой, способность изменять предмет по своему усмотрению, что демонстрирует возможность преобразования действительности, а значит - могущество человека познающего. Второе – это признание возможной иллюзорности видимого мира, что в полной мере выражено, например, в тексте Б. Грасиана, которого цитирует Гайденко: "...В мире все шиворот-навыворот, а потому кто смотрит на знанку, тот видит правильно и понимает, что на деле все противоположно видимости"²². Следовательно, различные деформации или иллюзорные приемы рассматриваются не только как творческие приемы, но и как возможные пути преодоления *видимостей*, в которых предстает человеку реальный мир.

В новоевропейской науке в момент ее становления, XVI - XVII вв., воображение, порождающее различные деформации, также становится весьма заметным явлением. В соответствии с природой теоретического знания ученые стремятся устанавливать законы подобных деформаций, что, например, проявилось в создании проективной геометрии, которая позволяла получить новые результаты евклидовой геометрии. Вводятся приемы, чуждые античной геометрии и основанные на воображении и деформации, в частности, это деформация фигур, образующихся при пересечении конуса плоскостью (Ж.Дезарг, Б.Паскаль); такие фикции, как бесконечно удаленные точки и бесконечная прямая, которые позволили найти общий закон конструирования и подвести под общий род множество различных математических объектов, в частности, эллипс, параболу и гиперболу или конус и цилиндр. Таким образом, достигается необходимое: от индивидуальных свойств объекта переходят лишь к тем свойствам, которые принадлежат всем объектам и инвариантны относительно проекций. Философский смысл этих процессов, подчеркивает Гайденко, состоит в том, что все фигуры становятся равноправными, одновременно исчезает

различие вещи и ее образа, копии, все становится относительным и отношение встает на место субстанции. И в живописи, вводящей перспективу, и в проективной геометрии присутствует *доверие к иллюзии*, основанное на интересе к "деформации", к искажению естественного, к условным, - чтобы не сказать фиктивным, - конструкциям, создаваемым человеком, ощутившим могущество своей субъективности"²³.

В этой интереснейшей статье, рассматривающей возросшую роль воображения, создание виртуальных объектов (фикций), деформацию реальных объектов, т.е. важнейшие предпосылки нового типа мышления и мировосприятия в становлении новоевропейской науки, одновременно неявно продемонстрировано принципиально новое понимание самого субъекта познания, его природы, функций и возможностей. Парадоксальна сама ситуация, которую я вижу в следующем. Традиционная теория познания развивалась, критически осмысливая познающего эмпирического субъекта, чей процесс познания надлежало подвергнуть методу сомнения (по Декарту) и чье мышление необходимо было очистить от "идолов" (по Бэкону), различных "химер", порождаемых неправильным употреблением названий или противоречащими друг другу идеями (по Локку). Недоверие субъекту часто выражалось в скептическом отношении к воображению, когда оно стремится занять место рассудка. Так, для Локка "воображение, этот куртизан, знает столько приемов обмана, столько способов придать окраску, видимость и сходство, что человек, который не остерегается принимать что-либо, кроме самой истины... обязательно попадет в сети. ...Это уничтожает то огромное расстояние, которое разделяет истину и ложь..."²⁴. Воображение, фантазия не для науки, где должен господствовать рассудок, строгий, "очищенный" от фикций ум, опирающийся в эмпирическом познании на чувства, опыт, логические методы. Разумеется, введение Кантом понятия продуктивного (наряду с репродуктивным) воображения, признание того, что "воображение есть необходимая составная часть самого восприятия", чувственного познания в целом, а также понимание им воображения как способности души, лежащей в основе всякого априорного познания²⁵, изменили оценку роли воображения, но недоверие субъекту, пользующемуся воображением, осталось, особенно в эмпирических науках и обыденном сознании. Парадокс состоял именно в том, что, полагая *элиминацию* субъекта, его "произвола" и фантазии условием объективной истинности знания, классическая наука в своих основаниях имела создаваемые именно воображением субъекта деформации, искажения (не "копии"!), а также фикции и виртуальные объекты, подобные бесконечной прямой, бесконечно удаленной точке, абсолютно твердому (черному) телу, несжимаемому газу и другим воображаемым "химерам", которые могли участвовать в так называемых "мысленных", т.е. идеальных, воображаемых, придуманных исследователем экспериментах, лежать в основании открываемых законов природы. Презирая эмпирические, "нематематизированные" науки за неточность, приближенность, отсутствие строгости, вместе с тем математики и представители математической физики постоянно сами имели дело с воображением. По Лейбницу, считавшему, что воображение представляет собой соединение восприятий различных внешних чувств, универсальная математика – это "логика воображения", требующая точного определения²⁶.

Эти интересные проблемы воображения и деформации образов ставят перед нами непростые вопросы: во-первых, должны ли мы ориентироваться лишь на требования здравого смысла, принимая *принцип доверия субъекту*, или доверие должно распространяться и на те случаи, когда субъект явно нарушает эти требования, как в случаях преднамеренных "деформаций" в научном поиске. Во-вторых, не вступает ли в столкновение принцип доверия с размытостью границ разумного, рассудочного и неразумения, близкого, по Фуко, безумию. Безусловных, однозначных ответов на эти вопросы, по-видимому, нет, и мы можем рассмотреть лишь некоторые их аспекты. В первом случае, как мне представляется, следование здравому смыслу вызывает доверие скорее в обыденном, а не научном соз-

нании, где поиск требует выхода за пределы стереотипов и концептов здравого смысла. Доверие субъекту проверяется именно в таких ситуациях, где нет "поручней безопасности" здравого смысла, как доверие его интуиции, творчеству и воображению. Если доверие, например, в процедуре интерпретации или выдвижения новой гипотезы, будет базироваться на таком стереотипе здравого смысла, как стереотип "единственно правильной доктрины", то оно будет отождествляться с догматизмом субъекта. Доверять можно именно потому, что человек познающий обладает способностью делать выбор в неопределенной ситуации, критически осмысливать результаты познания - в целом, по выражению Бахтина, "поступать ответственно мыслью".

Принцип доверия в контексте проблемы "разумения-неразумения" (М.Фуко). Проблема, выраженная во втором вопросе - не вступает ли в противоречие принцип доверия с неопределенностью границ между разумным и "неразумением," - выводит нас к теме, которая обычно лежит за пределами эпистемологии и классической теории познания, но сегодня для постмодернизма стала особым предметом внимания, как, в частности, в исследованиях М.Фуко. Его парадоксальная позиция - до XIX века не было безумия и психических болезней, психиатрия создала их - заставляет по-новому, не "чисто психологически", но философски отнестись к оппозиции "разумение-неразумение" и увидеть скрытые проблемы "здорового познания" и разума. Ограниченному пониманию конечного ума человека "недоступна даже неполная, преходящая истина видимой стороны вещей; для его безумия открыта лишь их изнанка, теневая сторона, прямо противоположная их истине," - вот идея, близкая многим философам прошлого. "...Нет безумия безотносительно к разуму, истина же разума сводится к тому, чтобы на миг приоткрыть безумие, которое он отрицает, и в свою очередь раствориться, затеряться в безумии"²⁷. Это неразрывная пара, составляющие которой постоянно меняются своими местами и служат друг другу мерой. Безумие способно подражать разуму, а природа использует безумие как "обходной путь разума": того, чего не может добиться от нашего разума, она добивается от безумия.

Фуко во многом характеризует безумие, я бы сказала, с гносеологической стороны, поскольку в полной мере использует для этого понятие истины. "Современный человек со времен Ницше и Фрейда, - утверждает Фуко, - находит в глубинах своего "Я" опровержение любой истины: при нынешнем своем знании о самом себе он способен понять собственную неустойчивость и увидеть, где ему угрожает неразумие..."²⁸, в отличие от человека XVII века, который "неколебимо уверен" в непосредственно представленной ему разумом истине. Эта мысль Фуко о развитии саморефлексии и критическом отношении современного субъекта к своему пониманию истины - еще один аргумент в пользу *принципа доверия субъекту*. Возникновение образа как результат работы воображения, фантазии - это еще не момент неразумия, ведь последнее может родиться только тогда, когда этому образу спонтанно будет придано значение всеобъемлющей и абсолютной истины, когда используется "язык разума", но ограниченный пространством видимости, образующий ошибочное сочетание целостного образа и универсального дискурса. "Безумие начинается там, где замутняется или затемняется отношение человека к истине"; "в соответствии с различными формами доступа к истине будут существовать и различные типы безумия"²⁹. Нарушение отношений с истиной может быть в пределах восприятия или когда предметы воображаемые принимаются за реальные, или когда затруднен доступ к истине.

Согласно классической концепции, "опыт неразумия в безумии" отрицает присутствие истины в человеке, тогда как позитивизм, т.е. одна из современных позиций, считает "объективным и непреложным фактом, что истина безумия - человеческий разум", и соответственно полностью пересматривает классическую концепцию. В психологии, еще начиная с XIX века, подчеркивает Фуко, было принято, что "центральный момент объективизации человека есть именно момент его перехода к безумию. Безумие - это самая чистая, самая главная и первичная форма процесса, благодаря которому истина человека пе-

реходит на уровень объекта и становится доступной научному восприятию. Человек становится *природой* для самого себя лишь в той мере, в какой он способен к *безумию*. Безумие как стихийный переход к объективности - конститутивный момент становления человека как объекта"³⁰.

Вывод Фуко в конце исследования наиболее значим для понимания природы познания и оценки возможностей субъекта с позиции принципа доверия. "Безумие существует лишь как конечный миг творчества - творчество неустанно вытесняет его за свои пределы; *где есть творчество, там нет места безумию*; и однако безумие современно творчеству и творению, ибо кладет начало времени его истины. Миг, когда вместе рождаются и достигают свершения творчество и безумие, есть пролог того времени, в котором мир оказывается подсуден произведению и ответствен за то, чем он является перед его лицом"³¹. Этот вывод подкреплен ссылкой на Ницше, Ван Гога и Арто, гениально сочетавших творчество и безумие. Таким образом, в этой экстремальной ситуации, когда границы состояний не ясны, проявляется еще одно основание принципа доверия когнитивным способностям человека. "Неразумие" может проявить его близость к природе, представленной в нем самом, обнаружить максимум его способностей, а также открыть возможности воображения и фантазии в предельном случае познания и творчества.

Телесность человека познающего как основание доверия ему

Целостный подход к субъекту познания предполагает единство трансцендентального и эмпирического в нем. В свою очередь эмпирическое предполагает не только вид знания, но укорененность самого субъекта в природных реалиях и прежде всего обладание телесностью. Сегодня нас уже не может удовлетворить понимание субъекта как чистого сознания. Свойства такой фундаментальной составляющей субъекта, как *тело* человека познающего, существенно значимы для процесса познания в целом, и потому тело нельзя полностью передавать в ведение физиологии и психологии, полагая, что это не предмет философии. Как отмечал М. Мерло-Понти в "Феноменологии восприятия", "...всякое значение рассматривалось как акт мышления, как операция чистого Я, и если интеллектуализм легко брал верх над эмпиризмом, то сам он был не способен отразить разнообразие нашего опыта, долю бессмыслия в нем, случайное совпадение содержаний. Опыт тела приводит нас к признанию полагания смысла, ...идущего не от универсального конструирующего сознания... В нем мы учимся распознавать это сочленение сущности и существования..."³². В *философской* литературе сегодня представлен материал, позволяющий пересмотреть позиции классической теории познания, хотя, обращаясь к деятельности органов чувств, она в определенном смысле также учитывала фактор тела.

Рассматривая теорию науки с эпистемолого-антропологической точки зрения, Апель К.-О. полагал, что картезианское субъектно-объектное отношение недостаточно для обоснования этой позиции, поскольку чистое сознание объекта, взятое само по себе, не может "извлечь значение из мира". Сознание, которое в своей сущности не "центрировано", должно заставить себя стать центральным, т.е. существующим как единое целое здесь и сейчас, как телесная, вещественная вовлеченность (*bodily engagement*) когнитивного сознания. Он называет такое вовлеченное сознание также телесным, вещественным а priori (*bodily a priori of knowledge*) и полагает, что оно как "знание через вовлеченность" находится в комплементарном отношении к "знанию через рефлексию", противоположному ему. Весь опыт, включая даже теоретические руководства, эксперименты естественных наук, есть преимущественно знание через телесную, вещественную вовлеченность, тогда как, например, теория формации - преимущественно знание через рефлексию. Эпи-

стемологическая антропология считает телесную вовлеченность (*man's bodily engagement*) необходимым условием всего познания и поэтому должна "поднять" другие условия познания также к статусу *a priori*. Итак, Апель вводит понятие "телесное *a priori*", или "*a priori* тела", которое необходимо для антрополого-эпистемологического подхода, а также для выяснения специфики наук о культуре³³.

Известна также позиция М.Полани, который в своей концепции неявного личностного знания рассматривает опыт данной личности, модификации ее существования как ее "личностный коэффициент". Такое знание приобретается конкретным человеком только в практических действиях и в значительной мере представляет собой жизненно-практический опыт, а также знание о своем *теле*, его пространственной и временной ориентации, двигательных возможностях, выступающее своего рода *парадигмой неявного знания*, поскольку "во всех наших делах с миром вокруг нас мы используем наше тело как инструмент"³⁴. На концепцию Полани, как он сам отмечал, оказала влияние идея, высказанная Мерло-Понти, который "невыразимое" объяснял тем, что "логика мира" хорошо известна нашему телу, но остается неизвестной нашему сознанию; тело знает о мире больше, чем "Я" как субъект, обладающий сознанием³⁵.

Ставшая классической концепция тела и телесности Мерло-Понти более, чем какая-либо другая дает нам аргументы в пользу доверия человеку познающему, который предстает не абстрактным, но целостным субъектом в единстве трансцендентального и эмпирического, укорененным в особой форме бытия - телесности. "Я" - не только дух и сознание, но и "вырастающее из мира тело", обладающее соответствующим опытом, обретающее объемное значимое знание и одновременно основу всего знания о мире как бы из "центра" мира. "...Я обладаю осознанием моего тела с точки зрения мира, что тело, будучи в центре мира, является незримой точкой, к которой обращены лики всех объектов, то столь же верно и то, что мое тело - это ось мира: я знаю, что у объекта много сторон, так как я мог бы обойти их кругом, в этом смысле я обладаю осознанием мира при посредстве моего тела"³⁶. Для познания значима сама особенность тела как объекта, который не покидает субъекта, но является всегда ему под одним углом зрения, отражая постоянство со стороны самого субъекта, а не окружающего мира. Внешние объекты наблюдаются с помощью тела, но вот свое тело как целостный объект субъект не наблюдает со стороны, если только с помощью зеркала, но это лишь подобие осязаемого тела. Этот специфический объект, который как бы и не объект, ибо субъект включен, а не противопоставлен, определяет возможность воспринимать, представлять те стороны реальных объектов, которые органы чувств не воспринимают, не видят непосредственно. Таким образом, постоянство тела, всегда присутствующего для познающего человека, является первым и главным "воплощением бытия", посредником и средством общения с миром, "неявным горизонтом нашего опыта", "мерой всего" и "универсальным измерителем". Анализ пространственности "собственного тела", формирующейся, начиная с детства, "телесной схемы", телесного опыта, позволяющего определять верх-низ, правое-левое, убеждает, что без этой "антропологической добавки" человек не воспринимает пространственно-временные отношения. "Мое тело вовсе не является для меня всего лишь фрагментом пространства; не обладай я телом, пространство для меня не существовало бы"³⁷; тело не существует в пространстве или во времени, оно с ними слито, принадлежит им и имеет "неопределенные горизонты, таящие другие точки зрения". Итак, тело человека - это общий всем людям "способ обладания миром", в котором они учатся распознавать "сочленение сущности и существования"³⁸.

Эти идеи являются базисными для феноменологии восприятия по Мерло-Понти, существенно "оживившему" саму проблематику восприятия, философское осмысление которого позволяет заново увидеть не только природу чувственного познания, но и сами когнитивные возможности человека познающего, обнаружить новые аргументы и основа-

ния в пользу доверия ему. Восприятие не может рассматриваться лишь как *одна из* форм чувственного познания, исчерпываемая рядоположенными формами восприятия или указанием на его целостность. Это суть самого эмпирического субъекта, синтезирующая когнитивная форма, в которой сенсорные данные предстают в их категориальной "обработке", в задаваемых предметных смыслах, тем самым осуществляется выход за их пределы на основе "парадигмы тела", опыта жизнедеятельности и культуры, повседневного и специального знания. Разумеется, задаваемые в восприятии предметные смыслы носят гипотетический характер, само восприятие "превращается в дело формирования и проверки гипотез" (Р. Грегори), как и научное познание, но это не значит, что тем самым исчезает доверие человеку познающему, а только подчеркивает сочетание и взаимодействие достоверного и гипотетического, доверия и сомнения как естественных и культурно-обусловленных его свойств.

Я уже отмечала утверждение К.Лоренца о том, что человек обладает фундаментальной способностью учитывать, компенсировать и даже исключать (выводить за скобки) влияние внутренних (физических и ментальных) состояний и переживаний на познание внешней действительности. Эта проблема получила поддержку и развитие в контексте темы изменений и преобразований телесного сознания и памяти, или *габитуса*. Как известно, это понятие, используемое Бергсоном, Бурдые, широко применяется сегодня в социологической и философской литературе, обозначая некую совокупность "установок", предрасположенностей (*dispositions*) поступать, думать, чувствовать и оценивать определенным образом, причем *спонтанно*, без расчета, не по предписанным правилам и не по приказу какого-либо дирижера. Габитус как система когнитивных и мотивационных структур - "продукт истории", обуславливающий активное присутствие в настоящем прошедшего, "прошлой личности" (Дюркгейм) и устремляющийся в будущее путем воспроизведения многообразных "структурированных практик"³⁹.

Если Бурдые подчеркивает устойчивость и постоянство габитуса, то другие исследователи обращают внимание на относительность и изменчивость этой системы предрасположенностей, показывают сочетание устойчивости и динамичности габитуса, опирающегося на опыт и одновременно формирующий его, что весьма значимо для понимания когнитивных возможностей субъекта и доверия ему. Исследователи феноменологии тела и телесного сознания полагают, что если габитус - история, то история изменений и преобразований телесного сознания и памяти. Преобразование опыта может осуществляться как изменение его ожидаемой формы или аспекта, когда преобразовываются смыслы габитуса, "осажденные" в результате предыдущего опыта, и создаются новые. Более радикальным является случай *ошибки в восприятии* или обмана, когда разные этапы опыта оказываются в противоречии, когда возникают сомнения в самих существующих в опыте, следовательно габитусе, смыслах⁴⁰. Все эти случаи сопровождаются изменениями в системе установок и предрасположенностей, что существенно совершенствует познавательные возможности субъекта. К способности учитывать влияние внутренних состояний на восприятие внешнего мира, о котором говорил Лоренц, добавляются выводы о динамике идущего от культуры и истории габитуса как "осажденного" и изменяющегося опыта в "глубине" тела и телесного сознания, который также учитывается и компенсируется познающим субъектом.

¹ Впервые эта необходимость была зафиксирована мною при рассмотрении новых подходов в познании и необходимости изменения "уровня абстракции" в теории познания и эпистемологии. См.: Микешина Л.А., Опенков М.Ю. Новые образы познания и реальности. М., 1997. С. 64.

² Шестов Л.И. Memento mori // Соч. в 2-х томах. Т.1. С. 224.

³ Диоген Лаэртский.. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М. 1979. С.379, 383 (книга IX, 61, 74).

⁴ Неретина С.С. Верующий разум. К истории средневековой философии. Архангельск, 1995. С.350, 351-352.

- ⁵ Арно А., Николь П. Логика, как искусство мыслить, где помимо обычных правил содержатся некоторые новые соображения, полезные для развития способности суждения. М., 1991.
- ⁶ Юм Д. Трактат о человеческой природе. Кн. Первая. М., 1995. С. 268.
- ⁷ Там же. С. 269.
- ⁸ Passmore G. Hume's intentions. Cambridge, 1952. См. также: Телебаев Г.Т. Интерпретация юмизма в современной немарксистской философии (обзор) // Историко-философский ежегодник '89. М., 1989.
- ⁹ Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997. С.84.
- ¹⁰ Лапинин И.И. Философия изобретения и изобретение в философии. Введение в историю философии. М., 1999. С. 51.
- ¹¹ Там же. С. 53.
- ¹² Там же. С. 73.
- ¹³ Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 264-265.
- ¹⁴ Там же, с. 290.
- ¹⁵ Там же, с. 306.
- ¹⁶ Лоренц К. Кантовская доктрина априори в свете современной биологии // Эволюция. Язык. Познание. М., 2000. С. 18; Лоренц К. Обратная сторона зеркала. Опыт естественной истории человеческого познания // Он же. Обратная сторона зеркала. М., 1998. С. 251.
- ¹⁷ Фоллмер Г. Эволюционная теория познания. Врожденные структуры познания в контексте биологии, психологии, лингвистики, философии и теории науки. М., 1998. С. 159.
- ¹⁸ Лоренц К. Обратная сторона зеркала. С. 249-250.
- ¹⁹ Фоллмер Г. Эволюционная теория познания. С. 120-121.
- ²⁰ Куайн У. Слово и объект. М., 2000. С. 20.
- ²¹ Меркулов И.П. Когнитивная эволюция. М., 1999. С. 45, 32-33. См. также: Меркулов И.П. Формирование "пропозициональной" парадигмы в античной эпистемологии // Эволюция. Язык. Познание. М., 2000; Эволюционная эпистемология: проблемы, перспективы. М., 1996.
- ²² Гарсиан Б. Карманный оракул. Критикон. М., 1984. С.117. Цит. по: Гайденок П.П. У истоков новоевропейской науки // Науковедение. 1999. № 2. С. 116.
- ²³ Гайденок П.П. У истоков новоевропейской науки. С. 121.
- ²⁴ Локк Дж. Об управлении разумом // Соч. в трех томах. Т. 2. М., 1985. С. 258.
- ²⁵ Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 111, 511.
- ²⁶ Лейбниц Г.В. Соч. в четырех томах. Т. 3. М., 1984. С.373.
- ²⁷ Фуко М. История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997. С.50, 52.
- ²⁸ Там же. С. 170.
- ²⁹ Там же. С. 248.
- ³⁰ Там же. С. 512. Интересна самооценка безумца, о которой пишет М.Мерло-Понти: "За бредовыми состояниями, навязчивыми идеями и выдумками безумца скрывается его знание о том, что он бредит, что он сам предает себя заблуждениям, что он лжет и, в конечном счете, он не является безумцем, он думает, что он таков" См.: Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999. С. 170.
- ³¹ Фуко М. История безумия в классическую эпоху.. С. 524.
- ³² Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 196-197.
- ³³ Apel K.-O. Scientistics, Hermeneutics, Critique of Ideology: An Outline of a Theory of Science from an Epistemological-Anthropological Point of View // The Hermeneutics Reader. Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present. N.Y. 1994.
- ³⁴ Polanyi M. Sense-giving and Sense-reading // Intellect and Hope: Essays in the Thought of Michel Polanyi. Darham, 1968. P. 404; Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии. М., 1985. С. 93-94.
- ³⁵ Merleau-Ponty M. Phenomenology of Perception. N.Y., 1962. P. 326 and others; Polanyi M. The structure of consciousness // Brain. Journ. of Neurology. Vol. 88. Part 4. 1965. P. 808.
- ³⁶ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 119.
- ³⁷ Там же. С. 142.
- ³⁸ Там же. С. 196, 197. Разумеется, все эти особенности тела тесно связаны с его одушевленностью, оно "ведет учет видимого мира", потому что видение - это "данная мне способность быть вне самого себя". Это возможно потому, что глаз - "окно души" - совершает чудо, открывая ей то, что существует вне ее. См.: Мерло-Понти М. Око и дух. М.,1992. Фундаментальные идеи французского философа, как и сама проблематика, в последние десятилетия были восприняты и развиваются отечественными философами. См.: Круткин В.Л. Онтология человеческой телесности. Ижевск, 1993; Подорога В.А. Феноменология тела. М., 1995; Суворова О.С. Человек: душа и тело, смерть и бессмертие. М., 1995; Быховская И.М. "Человек телесный" в социокультурном пространстве и времени. (Очерки социальной и культурной антропологии). М., 1997.
- ³⁹ Бурдьё П. Структуры, habitus, практики // Современная социальная теория: Бурдьё, Гидденс, Хабермас. Новосибирск, 1995. С.17-19; Бергсон А. Материя и память // Он же. Собр. соч. Т.1. М., 1992. С.269 и др.

⁴⁰ *Шюес К.* Анонимные силы габитуса // Логос. Философско-литературный журнал. № 10 (1999). С. 20.

Глава 5. ЭМПИРИЧЕСКИЙ СУБЪЕКТ И КАТЕГОРИЯ ЖИЗНИ

Живые системы - это когнитивные системы, а жизнь как процесс представляет собой процесс познания.

У.Матурана

Познание же, поскольку оно - удар импульса или опосредствование осознанной практической жизни, происходит отнюдь не из собственного творчества чистых интеллектуальных форм, его носителем является динамика жизни, соединяющая нашу реальность в себе с реальностью мира

Г.Зиммель

Философия познания нуждается в обогащении понятийного аппарата в связи с расширением представлений о рациональности и включением в когнитивные тексты наряду с трансцендентальным субъектом эмпирического субъекта познания. Необязательно изобретать новые термины, речь идет скорее о признании правомерности использования многих уже известных понятий в таких пограничных философских сферах, как герменевтика, феноменология, философская антропология, учения о культуре и языке. Все шире в эпистемологию входят понятия текста, смысла, значения, понимания и интерпретации, а также интенциональности, интерсубъективности и коммуникации, жизненного мира и жизни в ее небиологическом значении.

Обращение к жизни как феномену культуры и истории обусловлено, во-первых, необходимостью постижения изначального опыта восприятия реальности и выявления непосредственного, дорефлексивного знания, предшествующего разделению на субъект и объект, во-вторых, осознанием недостаточности, неполноты абстракции чистого сознания - логической конструкции, в конечном счете лишаящей человека познающего тех связей, которые соединяют его с реальным миром. Введение понятия "жизнь" означает признание значимости эмпирического субъекта как наделенного жизнью индивиду. Единичное-всеобщее в таком случае предстает как живое бытие реальности, обладающей темпоральностью, связностью и целостностью. Обращение к феномену жизни предполагает расширение сферы рационального, введение новых его типов и, соответственно, понятий и средств концептуализации, а также принципов перехода иррационального в рациональное, порождение новых форм иррационального, что осуществляется постоянно в любом познании и должно быть также признано законной процедурой в научном познании в целом.

Жизнь как категория философии

Как многозначное и синтетическое, понятие жизнь меняет свое содержание в зависимости от области применения. В биологических науках жизнь понимается как одна из форм существования материи, осуществляющая обмен веществ, регуляцию своего состава и функций, обладающая способностью к размножению, росту, развитию, приспособляемости к среде. В гуманитарных текстах это понятие приобрело культурно-исторические и философские значения, в которых на первый план выходят интуитивно постигаемые первичность жизненной реальности, ее темпоральность, событийность и непрерывность течения. Формируется новое, вбирающее в себя оба подхода содержание понятия жизни на стыке учений о биологической и культурной эволюции -

в идее коэволюции, а также в идеях геннокультурной теории и эволюционной эпистемологии.

Риккерт о "философии жизни". Традиционно всех, кто размышлял над феноменом "жизнь", относят к представителям "философии жизни", называя имена Ницше, Дильтея, Зиммеля, Бергсона, Шпенглера, Клагеса, Ортеги-и-Гассета, и, как представляется, весьма искусственно возводят ее в ранг самостоятельного философского направления иррационалистического толка. Определяющую роль в таком вычленении философского направления, по-видимому, сыграла работа Г.Риккерта "Философия жизни. Изложение и критика модных течений философии нашего времени" (1920), где он писал о столкновении разных подходов к этому феномену, которые следует четко различать. "Философия жизни", о которой идет речь, - это не учение о некоторой "части мира" наряду с другими и не род "жизнепонимания" как познания смысла человеческой жизни, но скорее попытка при помощи только понятия жизни построить целостное видение мира, в основе которого она находится. "Жизнь должна быть поставлена в центр мирового целого, и все, о чем приходится трактовать философии, должно быть относительно к жизни. Она представляется как бы ключом ко всем дверям философского здания. Жизнь объявляется собственной "сущностью" мира и в то же время органом его познания. Сама жизнь должна из самой себя философствовать без помощи других понятий, и такая философия должна будет непосредственно переживаться"¹. Эта доведенная до крайности, по-видимому, самим Риккертом "точка зрения *имманентности жизни*" вряд ли была представлена у кого-либо из других философов.

В действительности для названных выше философов понятие жизни хотя и было значимо и необходимо, но не являлось самоцелью и скорее служило другим, различным для каждого из этих философов задачам. Так, Дильтей вводит это понятие, разрабатывая методологию исторического познания, наук о культуре и не замыкается на нем; Зиммель лишь в последние годы жизни обращается к этой проблеме, после серии основных работ по социологии и культуре; Шпенглер лишь отчасти нуждается в нем при разработке фундаментальной проблемы морфологии истории. Вместе с тем каждый из них предлагает свое видение как проблемы, так и места категории жизни в культурно-исторических исследованиях, примыкающих к философии. Сам Риккерт, прежде чем дать обстоятельную критику философии жизни как он ее представляет, также размышляет о понятии жизни, которое "все больше проникает в философию". На первом месте "жизненная этика", затем эстетика, требующая живого искусства, философия религии - живого Бога, даже логика нуждается в живом мышлении, а принцип жизни проникает в метафизику. "Только абсолютно, непосредственное и перводанное, улавливаемое интуицией без всякого участия понятий, есть истинно реальное, и глубочайшая сущность мира, непосредственно пережитая или увиденная, тоже есть жизнь. Та действительность, которой занимаются обыкновенные "науки", опускается по сравнению с пережитой жизнью до степени всего лишь явления или рационализованного, и потому недействительного, продукта, имеющего второстепенное значение"². Философия жизни, по Риккерт, обладает всем необходимым, чтобы стать целостным учением, так как жизнь является "принципом мирового целого", что "пригодно для основы философии как "универсальной науки" и что позволяет разрабатывать не только проблемы бытия, но и ценностей. Для нее недоступна лишь "форма системы", понимаемой в старом смысле, мир как Все-Жизнь (All-Leben) "не умещается ни в какую систему". Это положение, по существу, и есть начало критики, которая продолжится как рассмотрение "беспринципности жизненной философии интуиции", формы и содержания жизни, как критика "биологического принципа" содержания и ценности, соотношения жизни и культуры.

Искусственное конституирование "философии жизни" как некоего самостоятельного философского направления, делающего "ставку только на жизнь", и, соответственно, дальнейшая *оценка* его как "иррационального" помешали, по существу, правильно понять смысл философского поиска нетрадиционных форм выражения феномена жизни за пределами ее биологических смыслов, в контексте культуры и истории, духовного мира человека. Как это часто бывает в истории мысли, философы приняли критику философии жизни, но ее положительные оценки, которые даны Риккертом в последнем разделе "Правда философии жизни", оказались как бы не замеченными и не "проросли" в мышлении философов-рационалистов. Однако он дал весьма значимые и сегодня принципиальные оценки философии жизни и самой категории, которые состоят в следующем:

- философия жизни показала, что "мир бесконечно более богат, чем то, что без остатка входит в понятие рассудка". Поскольку у философии нет иного способа познавать мир, как подводить его под понятия, она никогда не откажется от логического и рационального. "Поэтому там, где стремление к рациональному, научному пониманию целого ведет к тому, что весь мир превращается в только рациональный, только научный мир, указание на живую жизнь, которая всегда иррациональна и, если угодно, сверхрассудочна, действительно имеет непреходящее значение"³.
- критика философами жизни "мнимо естественно-научных", "рационалистически-метафизических догм" может быть оценена как "освобождающее деяние". "Она расширила наш горизонт; мир, ставящий нам проблемы, стал благодаря этому обширнее. Выступает на сцену новый материал, которого не видел рационализм, более того, - который скрывался им"⁴.
- необходимо видеть обе стороны; забывать о богатстве жизни и действительности, борясь с ее хаосом, - это ошибка рационализма и интеллектуализма. Но антирационализм и антиинтеллектуализм философии жизни не менее односторонен. "Положительная теоретическая ценность философии жизни для человека науки главным образом ограничивается все-таки тем, что указывает ему на новый *материал*, требующий обработки в понятиях и предостерегает философа, чтобы он не "разделялся" слишком скоро с жизнью"⁵.
- философия жизни обосновывает и реализует такие принципиальные подходы, как "развитие живой жизни против консервативного принципа неподвижности, характерного для математически-физического мышления"; на первый план выдвигается не только жизнь, но и ценности, они тесно связаны друг с другом. Однако в целом философия жизни "не разрешает никаких проблем, но ставит мышление перед новыми задачами, а это уже много значит"⁶.

Эти идеи Риккерта несомненно значимы для философии познания, стремящейся расширить понятийный аппарат и сферу рационального учения о человеке познающем в контексте жизни и культуры. Стремление осмыслить жизнь в ее новом значении - это не отрицание рационального подхода, но необходимость найти новые формы рациональности, не сводящиеся к "образцам", господствовавшим в механистическом естествознании и формальной логике. За этим стояло обращение к иной онтологии - человеческой духовности, укорененной в культуре, искусстве, "жизненном мире", к иной традиции - экзистенциальной и гуманитарно-герменевтической, культурно-исторической. Они ведут свое начало не только от немецкого романтизма, упоминаемого, как правило, в первую очередь, но, по-видимому, от Сократа и диалогов Платона, от "Исповеди" Августина, идеалов гуманистов Ренессанса, в Новое время от Гете, Шлейермахера и

Дильтея - всех тех, кто в философских размышлениях не ограничивался интеллектуальным опытом естествознания, но обращался к духовному, чувственному и эстетическому опыту человека, к поэзии, филологии и истории, гуманитарному и художественному знанию в целом.

Поиск новых форм рациональности и способов ее выражения, прежде всего и в частности обращение к феномену жизни, были и остаются тесно связанными с необходимостью постижения изначального фундаментального опыта восприятия реальности человеком - непосредственного, неэксплицированного знания, предшествующего разделению на материю и сознание, субъект и объект, а также с пониманием недостаточности формально-логического дискурса для постижения этого явления без привлечения таких приемов, как интуиция, вживание, вчувствование и понимание. Обращение к категории "жизнь" необходимо также в связи с осознанием недостаточности, неполноты абстракции чистого сознания, сознания вообще, cogito - логической конструкции, в конечном счете исключающей эмпирического субъекта из тех связей, которые соединяют его с реальным миром.

Европейские традиции исследования феномена жизни. В европейской культуре и философии существуют традиции исследования феномена жизни, по-разному сочетающие биологические, психологические и культурно-исторические аспекты проблемы. Необходимо учитывать особенность ситуации и в самой европейской науке XIX века, где формировались новые представления, предполагавшие введение категории "жизнь" как базовой в новых областях знания. Это время, когда как бы осознается неполнота существующего научного знания, ориентированного на математику, физику и механику, и когда "науки о живом", в первую очередь биология с ее дискуссиями между дарвинистами и антидарвинистами, овладевают воображением и умами ученых и философов. "Биологизм" становится неким знаком антимеханицизма, обращения к живому, к самому человеку и чаще всего не носит специального характера, но лишь окрашивает терминологию, направление мысли и аргументацию. Именно это сказалось в трактовке категории "жизнь" у Ницше и Бергсона⁷. В то же время формирование науки о культуре, в отличие от наук о природе, разработка их общей методологии, принципов и понятий стали предпосылкой разработки категории "жизнь" в контексте гуманитарного знания, в частности, в трудах Дильтея, Зиммеля и Шпенглера.

Уже Шопенгауэр, исследуя "мир как волю и представление", вводит понятие жизни в связке понятий "воля", "время (настоящее, теперь)". Именно в образе жизни является для представления желание воли, воля тождественна воли к жизни, если есть воля, то будет и жизнь. Воля - это внутреннее содержание, существо мира, а жизнь, видимый мир, явление - только зеркало воли. Он стремится "рассматривать жизнь именно философски, т.е. по отношению к ее идеям"; жизни свойственно выражать себя в индивидах - мимолетных, выступающих в форме времени явлениях того, что само в себе не знает времени, но принимает его форму, чтобы объективировать свою сущность. При этом формой жизни служит только настоящее, а будущее и прошедшее находятся только в понятии, в связи познания⁸.

Ницше, который часто рассматривается как представитель "биологического" подхода к жизни, признавая необходимость такого ее определения - например, как "известного количества сил, связанных общим процессом питания" ("Воля к власти"), - в действительности рассматривает преимущественно ее собственно человеческие смыслы. Она предстает как наиболее знакомая форма бытия - воля, но в отличие от Шопенгауэра Ницше говорит о воли к власти, стремлении к максимуму чувства власти, но сама жизнь только *средство* к чему-то: она есть *выражение* форм роста власти. По Ницше, сознание, "дух" - только средство и *орудие* на службе у высшей жизни, у подъема

жизни. Во всяком организме как целом *сознательный* мир чувств, намерений, оценок является лишь небольшим "отрывком", который нельзя считать целью целого феномена жизни. Наивно было бы возводить удовольствие, или духовность, или нравственность, любую другую частность из сферы сознания на степень верховной ценности и с помощью их оправдывать "мир". Вместе с тем именно эти "средства" были взяты как цель, а жизнь и повышение ее власти были, наоборот, низведены до уровня средств. В связи с этим в "Воле к власти" Ницше ставит вопрос: должна ли господствовать жизнь над познанием, над наукой, или познание должно преобладать над жизнью? Он безусловно уверен, что жизнь есть высшая господствующая сила, познание предполагает жизнь и заинтересовано в сохранении жизни. Риккерт считал, что Ницше проявил "глубокое прозрение" в понимании непосредственно живого в отличие от "мыслимой жизни", в осознании непостижимого, называемого жизнью, которое "не входит ни в какое теоретическое или научное словесное значение". Ницше "сумел придать слову "жизнь" смысл, сверхнаучно доводящий до сознания огромную атеоретическую важность того, что не может быть подведено ни под какое понятие. Эта важность *чувствуется* у Ницше непосредственно, даже если она логически не постигается. Это... еще не наука, но нечто научно значительное, так как указывает на границы научного мышления; поэтому всякий, кто смешивает понятия с действительностью жизни, также в философском смысле может многому научиться у Ницше"⁹.

Проблема соотношения жизни и истории занимает особое положение в работах этого философа, поскольку она связана с заботой о здоровье человека, народа и культуры. Необходимая "гигиена жизни" направлена против "исторической болезни", заглупления жизни историческим. История состоит на службе у жизни, но если она в избытке, то жизнь разрушается и вырождается, а вслед за нею вырождается и сама история. Когда история служит минувшей жизни так, что подрывает дальнейшую жизнь и в особенности высшие ее формы, тогда историческое чувство народа не сохраняет, а бальзамирует жизнь. Размышляя об этом в работе "О пользе и вреде истории для жизни", Ницше выявляет пять отношений, в которых является опасным для жизни пересыщение эпохи историей: контраст между внешним и внутренним, ослабляющий личность; иллюзия справедливости; нарушение инстинктов народа, задерживающее его созревание; вера в старость человечества; опасная ирония эпохи к самой себе, влекущая цинизм и эгоистическую практику, подрывающую жизненные силы. Человек нуждается в "окутывающем облаке и пелене тумана", в некотором "предохранительном безумии", нельзя позволять науке господствовать над жизнью, "покоренная" жизнь в значительно меньшей мере является жизнью и обеспечивает жизнь в будущем, чем прежняя, управляемая не знанием, но инстинктом и могучими иллюзиями¹⁰. Эта идея звучит и в ином варианте: нелогичное необходимо. Даже разумнейший человек нуждается от времени до времени в природе, т. е. в своем *основном нелогичном отношении ко всем вещам* ("Человеческое, слишком человеческое"). Эта потребность, как и двойственность *аполлонического и дионисийского* начал, рождает искусство - иллюзию, без которой невозможна жизнь. Страх и ужасы существования вынуждают древнего грека заслониться от них блестящим порождением грез - олимпийскими богами в ореоле радостной жизни, - "соблазняющих на дальнейшую жизнь" ("Рождение трагедии из духа музыки")¹¹.

Итак, жизнь для Ницше, понимаемая как воля к власти в природном и человеческом смысле, предстает "первичной реальностью", главной ценностью, основанием и предпосылкой "духа" и познания. "Первичность" особо подчеркивается им в "Антихристе", где, обращаясь к истинному и единственному христианину - Иисусу, его, по выражению К.Ясперса, "жизненной практике", философ обнаруживает, что Христос говорит лишь о самом глубоком, внутреннем - жизни, истине, свете. Все остальное - дейст-

вительность, природа, язык - наделены для Христа лишь ценностью знака, подобия; жизнь как опыт противится для него словам, формулам, законам, догматам символам веры. Жизнь он знает и принимает до всего - культуры, государства, гражданского общества и распорядка, труда и "мира". Именно такое глубинное понимание жизни как подлинной природной основы человека близко Ницше, он исходит из него, наделяя при этом новым, главным звучанием: жизнь как воля к власти. Это специфическая воля к аккумуляции силы: в этом рычаг всех процессов жизни в ее вечном течении и становлении. Все, что *над* ней, *вне* и *позже* нее - это "порча", вырождение, декаданс в людях, умах, мыслях, чувствах, действиях¹². Эмоциональная категоричность Ницше вплоть до *нигилизма* и разрушения ценностей оправдана, как могут быть поняты и оправданы прозрение и душевная боль, "крик души" человека, осознавшего "вырождение" европейской культуры, разрушение единства аполлонийского и дионисийского начал, господство как "высших" ценностей рассудочности, упорядоченности и регламентированности - чуждых жизни как воли к власти, искусственных, вневременных ей форм. Очевидно, что "природность" жизни у Ницше не понимается буквально биологически, она рассматривается как "основание" человека культуры и социума, исследуется как феномен вечного течения и становления, раскрывающий свое содержание в понятиях воли, воли к власти, ценности, истории, "вечного возвращения", покоренной жизни, "порчи", декаданса и в других не столько натуралистических, сколько культурологических терминах.

Бергсон обращается к категории жизни на перекрестке нескольких предпосылок: критического отношения к господствующей в механистическом естествознании идее универсализма причинно-следственной связи, в действительности не исчерпывающей всего богатства отношений в мире; признания "самопроизвольных действий", различных типов детерминизмов, а также не единого и непрерывного опыта (Кант), но "различных планов опыта"; наконец, признания разных сфер реальности и особой - "живой материи", которую нельзя постичь механистическими и математическими приемами и которая представляет собой не "механические часы", но органическое целое, сходное в своей целостности с живым организмом. Именно эта целостность определяет у Бергсона и само понятие жизни, и время как ее сущностную составляющую. Органическое видение мира рождает важнейший "образ", необходимую метафору - "жизненный порыв", который выражает неукротимое стремление ("потребность творчества") действовать на неорганизованную материю. В "Творческой эволюции", посвященной главным образом этой теме, описывается "порыв", который, встречая сопротивление косной материи, организует бесконечно разнообразные тела, различные линии эволюции, переходит от поколения к поколению, разделяясь между видами и индивидами, не теряя в силе, но скорее увеличивая свою интенсивность. Созидающие, творческие усилия жизни - это постоянное преодоление инерции материи, никогда не завершающаяся борьба организующей силы с первичным хаосом. Жизненный порыв принимает две основные формы - инстинкт и интеллект, которые служат цели выживания организмов. Интеллект, приступая к исследованию жизни, рассматривает живое как инертное по аналогии с механистической концепцией всей природы, он характеризуется естественной неспособностью понимать жизнь. Инстинкт же, если будет осознана его ограниченность, но одновременно и близость к жизни, может обрести вид интуиции, при помощи которой "жизнь сама с собою говорит", постигается непосредственно. Философия должна объединить "частные интуиции", осуществить то, что не может наука с ее традиционными средствами классического рационализма, - синтезировать интеллектуальные и интуитивные, эмоциональные, этические и эстетические, а также допонятийные, дологические знания и установки человека¹³.

Важнейшая характеристика жизни - время - у Бергсона представлена как *длительность (durée)*, реальное время, принципиально отличающееся от условного понимания времени, которое создается наукой с помощью схем, понятий и принципов для измерения временных процессов (что рассмотрено мною в главе 11). Эту реальную длительность, ее развертывание человек *испытывает и констатирует*, а ее части и элементы объединяются с помощью *памяти*. Психологическое понимание времени естественно вытекает из утверждения Бергсона о том, что жизнь относится к психологическому порядку. Живая длительность постигается в созерцании и переживании, время, являясь объективным, течет как бы через субъект, но независимо от него самого, от его деятельности и переживания, он его лишь "испытывает" как данность. Длительность предстает как основа всех сознательных, духовных процессов, как продолжение того, чего уже нет, в том, что еще есть, следовательно, жизнь представлена только прошлым (благодаря памяти) и настоящим, но не будущим. В дальнейшем Бергсон выдвинул гипотезу о том, что вся Вселенная должна рассматриваться как дрящящаяся с различными ритмами длительности, свойственными разным уровням реальности¹⁴. Его "биологизм" метафоричен, это скорее язык и способ изложения философских и психологических идей, нежели разработка собственно биологических знаний. В целом, развивая представление о жизни как жизненном порыве, длительности, Бергсон стремился увидеть возможности новой онтологии, освоение которой можно было бы осуществить не столько средствами специальных наук, сколько философией, охватывающей более широкий и богатый опыт, который включает в себя внутренний духовный опыт человека и требует новых, "внеаучных" и "неклассических" представлений.

Жизнь как категория наук о духе

Биологические смыслы и даже аллюзии в понимании жизни отсутствуют у Дильтея, для которого эта категория становится фундаментальной при разработке методологии наук о культуре (о духе) и "критике исторического разума". В "Введении в науки о духе" (1883) он размышляет о трудностях и неудачах знаменитой исторической школы (ее известными представителями были Б.Нибуэр, Я.Гримм, Ф.Савиньи и А.Бек), которая, опираясь на чисто эмпирические методы исследования, не создала никакого объяснительного метода и не смогла поэтому "выстроить самостоятельную систему наук о духе". Спротивляясь перенесению на историю естественно-научных принципов и методов, как это делали О.Конт, Дж. Ст. Милль и Г.Бокль, "историческая школа не пошла дальше бессильных протестов от имени воззрения, более жизненного и глубокого, но оказавшегося не способным ни к саморазвитию, ни к самообоснованию, в адрес воззрения, более скудного и приземленного, зато мастерски владеющего анализом"¹⁵.

Дильтей: жизнь как жизнеосуществление в истории и культуре. Он ставит перед собой задачу философски обосновать принципы исторического познания и в целом конкретных наук об обществе, исходя из "внутреннего опыта" и фактов сознания, связанных с ним. Именно это он называет теоретико-познавательной точкой зрения, полагающей, что "наш образ природы в целом оказывается простой тенью, которую отбрасывает скрытая от нас действительность, тогда как реальностью как она есть мы обладаем, наоборот, только в данных внутреннего опыта и в фактах сознания"¹⁶. Однако его не удовлетворяет причинно-следственная модель сознания, мир научных абстракций, из которого исключен сам человек, не удовлетворяет и сконструированный Локком, Юмом и Кантом субъект, в жилах которого течет "разжиженный сок разума как голый мыслительной деятельности". Он стремится к "человеку как целому", в многообразии его сил и способностей, как "воляще-чувствующе-представляющему существу" и принимает в качестве метода опыт, в котором каждая составная часть абстрактного мышления соотносится с *целым* человеческой природы, как она предстает в языке и исто-

рии. Важнейшими составляющими нашего образа действительности и нашего познания ее являются, по существу, "живое единство личности, внешний мир, индивиды вне нас, их жизнь во времени, их взаимодействие"¹⁷. Все это, как и познание исторических взаимосвязей, может быть объяснено из *целого* человеческой природы и на основе *жизни* как входящих в круг *жизнеосуществления*. Дильтей, развивая "феноменологию метафизики", доказывает, что метафизика как наука невозможна, поскольку она исходит из приоритета познавательного отношения к миру и постулирования сверхпытной реальности, из того, что все подчинено единому логическому порядку - как структура мира, так и структура мышления. Но "познание не является первичным способом конструирования реальности, оно всегда имеет дело с реальностью конституированной, осмысленной в актах жизнеосуществления. Логическая очевидность, последовательность умозаключений всегда вторичны по отношению к целокупности жизненных отношений, в которых создается мир, доступный познанию"¹⁸.

Вернуть целостного человека в науки о духе и в познание в целом возможно лишь через обращение к жизни, данной во внутреннем опыте как нечто непосредственное и целостное. Как подчеркивал Фришейзен-Колер, для Дильтея философия - это "рефлексия жизни на самое себя", а переживание, чувство жизни, жизненный опыт, жизненное отношение обозначают "внутреннее восприятие нашей души, непосредственное впечатление возникающих в сознании фактов и состояний того, что является самым достоверным для нас... Эта самодостоверность внутреннего опыта - единственный прочный и неприкосновенный фундамент"¹⁹. Именно на него как несомненное и истинное должно опираться в познании, поскольку объективное познание внешнего мира всегда может быть спорным, суждения о том, что лежит в основе явлений, всегда носят гипотетический характер.

Дильтей руководствовался главным принципом - познать жизнь из нее самой и стремился представить мышление и познание как имманентные жизни, полагая, что внутри самой жизни формируются объективные структуры и связи, с помощью которых осуществляется ее саморефлексия. Каковы эти структуры и связи и соответствующие им категориальные определения, какова жизнь как действительность, как *историческая* форма бытия? Как дается жизнь другого и какими методами она постигается? Ответы на эти вопросы стали условием построения новой теории знания, учитывающей специфику внутреннего опыта - переживания жизни.

Основополагающим для всех определений жизни, по Дильтею, является ее *темпоральность*, проявляющаяся в "течении жизни", одновременности, последовательности, временного интервала, длительности, изменения. *Переживание* времени определяет содержание нашей жизни как беспрестанное движение вперед, в котором настоящее становится прошлым, а будущее - настоящим. Собственно настоящего никогда не существует, мы лишь переживаем как настоящее то, что только что было. Время существует только в единстве с содержанием - наполняющей его человеческой деятельностью, историей и культурой. (См. также главу 12). Никакая интроспекция не может постичь "живое время", его сущность, человек познает себя и других через понимание и только в истории, а не посредством интроспекции; необходимы иные, существующие в философии и в науке о культуре герменевтические способы.

Жизненный процесс, по Дильтею, состоит из внутренне связанных друг с другом переживаний как особого рода действительности, которая существует не в мире, но во внутреннем наблюдении, в сознании самого себя. Каждое отдельное переживание соотносено с "Я", во всем духовном мире мы находим связность - категорию, возникающую из жизни, являющуюся структурой, связывающую переживания. Духовная жизнь возникает на почве физического мира и является высшей ступенью эволюции,

предполагая связные переживания. Но с переживанием мы уже переходим из мира физических феноменов в сферу духовности и тем самым в область наук о духе. В целом знание о духовном мире складывается из взаимодействия переживания, понимания других людей, исторического постижения субъектов истории, из объективного духа²⁰.

Способы понимания различаются в зависимости от типа проявления жизни. К первому отнесены образования мысли, в частности, понятия и суждения, которые высвобождены из переживания, а понимание направлено только на содержание мысли и ничего не говорит о скрытой подоснове и полноте душевной жизни. Другой тип проявления жизни - поступок, в котором следует отличать состояние душевной жизни, выражающееся в поступке, от жизненной связи, в которой коренится это состояние. Поступок выражает лишь часть нашего существа, возможности которого он своим свершением уничтожает, и, соответственно, поступок также высвобождается из подосновы жизненной связи. Наконец, существует такое проявление жизни, как выражение переживания, которое относительно душевной связи может сказать больше, чем интроспекция. Выражение переживания "поднимается из глубин, не освещенных сознанием" и оценивается не в познавательных оценках "истинно" или "ложно", но с позиций правдивого или неправдивого суждения. Именно на границе между знанием и действием открываются глубины жизни, недоступные наблюдению, рефлексии и теории. Различные типы проявлений жизни и их своеобразное сочетание определяют тот факт, что каждая жизнь имеет свой собственный смысл, а непосредственным выражением осмысления жизни становится биография, наиболее "инструктивная" форма, в которой представлено понимание жизни. Это "праклеточка истории", в которой ход жизни осознается самостью в последовательности, и исторические категории вырастают из нее²¹.

Дильтей озабочен проблемой "непроницаемости" жизни для познания, он осознает, что естествознание обладает своим "всеобщим схематизмом" в понятии причинности, господствующей в физическом мире и в специфической методологии, и стремится разработать иные категории, необходимые для новой методологии, определения нашего отношения к жизни через понимание. Это категории значения, ценности, цели, развития и идеала, причем "значение", имеющее непосредственную связь с пониманием, - это всеохватывающая категория, благодаря которой постигается жизнь как целое. Она характеризует отношение элементов жизни к целому, коренящемуся в сущности жизни. Любой жизненный план как знак особого рода - это выражение понимания значения жизни, и можно даже провести аналогию с конструированием смысла и значений слов и предложений при конструировании значения элементов жизни из их взаимосвязи. Особыми возможностями познания жизни обладает поэзия, которая связана с "комплексом действий жизни", с переживаемым или понимаемым событием. Поэт вновь создает в своих переживаниях отношение к жизни, утраченное при интеллектуальном подходе и под воздействием практических интересов. Глубины жизни, недоступные наблюдению и рассудку, извлекаются на свет. В поэзии не существует метода понимания жизни, явления жизни не упорядочены, она становится непосредственным выражением жизни как свободное творчество, придающее зримое событийное выражение значимости жизни. В отличие от поэта историк, также стремящийся познать жизнь, выявляет и упорядочивает взаимосвязь действия, осознает реальный ход событий жизни. Здесь выясняется очень важный момент: проявления жизни одновременно предстают как репрезентация всеобщего. История обнаруживает себя как одна из форм проявления жизни, как объективация жизни во времени, организация жизни в соответствии с отношениями времени и действия - никогда не завершаемое целое²².

Исследователи идей Дильтея подчеркивают, что в отличие от других философов жизни он совершенно определенно рассматривал жизнь в качестве жизнеосуществления под углом зрения истории культуры и общественно-исторической деятельности, полагая при этом, что она первична по отношению к эпистемологическим конструкциям. Эти поиски позволяли Дильтею преодолевать не только представления о традиционном теоретико-познавательном субъекте, сконструированном Локком, Юмом и Кантом, но и критицизм неокантианцев. Одновременно он стремился обнаружить связь со "спекулятивной" философией, отмечая у Фихте понимание "Я" не как субстанции, а как жизни, деятельности, динамизма, распознавая в гегелевском "духе" жизненность подлинно исторического понятия.

Науки о духе - выражение сознающей себя жизни. По Гадамеру, действительные мосты к жизни были наведены прежде всего близким для Дильтея мыслителем Йорком фон Вартенбургом, разрабатывавшим такое понятие жизненности, которое объемлет и спекулятивный и эмпирический подходы. Особенно значима его идея структурного соответствия жизни и самосознания, которую уже развивал в "Феноменологии духа" и в рукописях последних лет жизни Гегель. Между жизнью и самосознанием была подмечена некоторая аналогия, прежде всего в том, что живое существо отличает себя от мира, но и включает в себя все необходимое от этого мира; так же самосознание все и каждое делает предметом своего знания, но знает в этом самое себя. Жизненное не может быть познано предметным сознанием, в него нельзя проникнуть извне; его можно испытать только изнутри, способом самоощущения, погружения внутрь собственной жизненности. Граф Йорк соответствие жизни и самосознания не только сохраняет как метафизическую взаимосвязь, следуя Гегелю, но принимает его как методологический принцип, возвращаясь к жизни с теоретико-познавательной целью. Необходим такой образ мысли, в котором жизнь и история принимаются в принципиальном единстве, а действительность теряет навязанную метафизикой изначальную разделенность на дух и природу. Всему миру присуща жизненность; история и культура возвращаются в природу, "вновь становятся землей". Размышляя об этих проблемах в "Истине и методе", Гадамер приходит к выводу о том, что граф Йорк помог увидеть в дальнейшем связь между гегелевской феноменологией духа и гуссерлевской феноменологией трансцендентальной субъективности, что выразилось в обращении Гуссерля от объективности науки к "жизненному миру" и категории жизни²³.

Естествознание как наука, полагал Гуссерль, ничего не может сказать нам о наших жизненных нуждах, о смысле или бессмысленности всего человеческого существования. Наука утрачивает свою жизненную значимость, поскольку забыт смысловой фундамент естествознания, человеческого знания вообще - "жизненный мир" как мир "субъективно-соотносительного", в котором присутствуют наши цели и устремления, обыденный опыт, культурно-исторические реалии, не тождественные объектам естественно-научного анализа. Введение понятия "жизненный мир" позволило Гуссерлю существенно расширить сферу познавательной деятельности субъекта. Он критикует философию Нового времени за то, что она, по существу, отождествила познание с его частным, хотя и важным видом - научным познанием, тогда как познание во всей его широте включает "разум и неразумное, несозерцаемое и созерцаемое", охватывает всю сферу предикативных и допредикативных суждений, различные акты веры. Стремление обратиться к "точке зрения жизни", особенно проявившееся в поздней философии Гуссерля, привело к постижению "жизни сознания", его отдельных переживаний, а также скрытых, имплицитных интенциональностей сознания как целостности во всей ее бытийной значимости. Но, по существу, речь шла уже не столько о сознании или субъективности, сколько о выходе за пределы сознания к универсальной деятельности - "дей-

ствующей жизни". По Гадамеру, "жизнь" для Гуссерля - это не только "безыскусная жизнь" естественной установки, но она также трансцендентально редуцированная субъективность как источник всех объективаций. Основатель феноменологии сделал возврат к жизни универсальной философской темой, не сводимой к методологическим проблемам наук о духе. "Жизненный мир" и смыслополагание как основа всякого опыта изменили представление о понятии научной объективности, представшей как частный случай²⁴. Обращение к "деятельной жизни", по существу, свело на нет противоположность между природой и духом. Используя понятие "жизнь", Гуссерль стремился преодолеть наивность и мнимость контрверзы идеализма и реализма, показать внутреннюю сопряженность субъективности и объективности как "взаимосвязи переживаний", что говорит о его общности с Дильтеем в стремлении к "конкретности жизни". Но, в отличие от графа Йорка, оба они, противопоставляя себя метафизике, не обнаруживают "спекулятивного" содержания понятия "жизнь", его связи с метафизической традицией. *"В действительности у обоих мыслителей осталось неразвернутым спекулятивное содержание понятия жизни"* (курсив Гадамера - Л.А.)²⁵. "Раздвоение науки и философии жизни в дильтеевском анализе исторического сознания" имело своей причиной "непреодоленное картезианство, из которого он исходит. Его теоретико-познавательные размышления об основоположении наук о духе в действительности не смыкаются с исходными посылками его философии жизни"²⁶.

Безусловно значимы оценки Дильтея, его философии жизни и методологии истории, данные Р.Ароном - философом истории и социологом, который, по собственному признанию, прошел путь Дильтея, по-своему решая те же проблемы. "Весь диалектический путь, которому мы хотим следовать, он прошел. От отрицания философии истории через критику исторического разума он приходит к философии человека. ... В его работах действительно содержится... критика исторического познания, относительность этого познания, исторический характер всех ценностей, абсолютность становления и относительность истины и, наконец, в начале и в конце исследования - философия человека как исторического существа"²⁷. Именно в этом контексте Арон рассматривает философию жизни Дильтея как стремление осуществить синтез и преодолеть противостояние рационализма и эмпиризма, умозрения и жизни, что возможно лишь при "чистом, интегральном описании", которое "объективно схватывает" познание как целое и "находит разум, имманентный интуиции".

Из осуществленного Ароном обстоятельного критико-конструктивного анализа главных идей, принципов и результатов философских исканий Дильтея я выделю, таким образом, то, что может быть названо методологическими аспектами учения о жизни. Хотя французский философ не пользуется понятием герменевтики и не говорит явно о переходе Дильтея от аналитической психологии к герменевтике, но фактически в его "Критической философии истории" (1938) это достаточно полно показано и обосновано, в частности, при размышлении о категории жизни. Прежде всего уточняется соотношение категорий субъекта, объекта и жизни: абстрактный субъект должен быть заменен "живым"; жизнь есть субъект, но вместе с тем она есть целое и, чтобы описать "жизнь-субъект" и процесс познания, необходимо обратиться к "психическому целому", которое является предметом наук о духе. И здесь выясняется, что речь идет о жизни-субъекте и жизни-объекте одновременно. "Науки о духе изучают постоянное движение от чувственного к психическому: мы оживляем объект, данный нам чувственно, путем интерпретации его значения. Такой научный подход в то же время характерен и для человеческой природы, ибо он представляет собой возврат к первичному действию самой жизни: переходя от внутреннего опыта к его выражению, мы возвращаемся от выражения к жизни"²⁸.

Итак, в отличие от наук о природе, конструирующих искусственные системы и поэтому имеющих последовательный, линейный характер, науки о духе зависят друг от друга, здесь целое имманентно частям, исследование идет по *кругу* от части к целому, от целого к части. Арон невысоко оценивает такую "круговую методологию", но вынужден признать, что для наук о духе она необходима, поскольку они предполагают "рефлексию человека над самим собой, рефлексию, которая сопровождает прожитую жизнь", иными словами, "науки о духе служат выражением сознающей себя жизни". Это означает, что они сохраняют свою специфику и не только особенности содержания, способы его передачи, но и "характерную позицию субъекта", как жизни-субъекта в одно-временном статусе жизни-объекта.

Преобладание у Дильтея герменевтического подхода к категории жизни и жизнеосуществлению проявляется и в обновлении старых и введении новых понятий, раскрывающих проблему жизни, на что обращает внимание Арон, поддерживая в целом расширение понятийного аппарата наук о духе, хотя он и не видит в этом герменевтического подхода. Среди категорий укажу на такие, как "выражение жизни", "индивидуальное целое" ("целое действия"), "экспрессия (экстериоризация) жизни". Расширены значения или специально уточнены понятия: "дух", который "не парит над материальными вещами, а связан с почвой, с потребностью, с силой"; "объективный дух" - он не является моментом развития между субъективным и абсолютным духом, проявлением разума или универсального, но есть "проявление психического целого, ибо субъект эволюции - сама жизнь". Вводятся и специально эксплицируются понятия репрезентации, действия, энергии, становления, длительности. Особое внимание, как Дильтеем, так соответственно и Ароном, уделяется герменевтическим категориям понимания и значения, без которых невозможно раскрыть содержание жизни и всей проблематики.

Одна из трудных проблем наук о духе - "как познать жизнь, которая не поддается непосредственному схватыванию, так как она есть непрерывная эволюция? Внимание останавливает поток и таким образом получает не жизнь, а форму"²⁹. Понять жизнь можно только в последовательности ее состояний, с помощью понятия "значение", поскольку между различными формами реальности - физической и психической - существует "мир смысла". Категория значения позволяет осуществить синтез цели, ценности, установки жизненного опыта, что необходимо целостному видению историка, для его созерцания и ретроспекции; последнее существенно, так как "доступность пониманию появляется и существует только ретроспективно"³⁰. В целом, несмотря на то, что Арон не претендует на подробное изложение "теории категорий жизни", ему удалось с привлечением не только основных текстов, но особенно фрагментов, существенно прояснить понятийный аппарат дильтеевской философии жизни, конструктивно-критически оценив его труды и усилия, тем более что он сам искал решение на этом же пути.

Категория жизни в онтологическом и культурно-историческом аспектах

Хайдеггер в период работы над своим главным трудом "Бытие и время" исследовал проблему жизни, анализируя "суть тенденции Дильтея" (кассельские доклады, 1925), не оцененной в то время философами. Проблема смысла человеческой жизни - одна из фундаментальных проблем всей западной философии, но что это за действительность - жизнь? Ответ на этот вопрос и становится для Хайдеггера определяющим при рассмотрении проблемы в целом. Дильтей выделяет в жизни определенные структуры, но он не ставит вопрос: каков же смысл бытия как нашего собственного бытия здесь? Феноменология также определяет человека как взаимосвязь переживаний, удерживаемых в совместности единством "Я" как центра актов. Вопрос о бытийном характере этого "центра" не ставился.

Хайдеггер стремится прояснить в человеке феноменологически определяемые бытийные характеристики, увидеть человеческое бытие таким, каким являет оно себя в "повседневном здесь-бытии". Изначальная данность здесь-бытия в том, что оно пребывает в мире. Жизнь и есть такая действительность, которая пребывает в этом мире, причем так, что она обладает этим миром. Всякое существо обладает окружающим миром не как наличествующим рядом, но как раскрытым, развернутым для него³¹.

Жизнь и ее мир никогда не бывают рядоположенными, жизнь *обладает* своим миром. Каким образом мир дан? Первоначально не как объект теоретического познания, но как окружающий мир, предметы - первично это не объекты теоретического познания, а вещи, с которыми мы имеем практические отношения. Существование жизни здесь определяется со-существованием других действительностей с тем же бытийным характером - это другие люди. Человек в повседневности не принадлежит самому себе. "Бытие-в-мире - это совместное бытие друг с другом"; "я ближайшим образом и прежде всего дан мне самому", "попадаюсь навстречу самому себе". "По большей части мы - это не мы сами. Скорее, мы живем изнутри того, что говорит=ся... из того, как вообще смотрят на вещи, чего требуют. Вот такая неопределенность и правит существованием здесь... Эта *всеоткрытость*, правящая существованием людей друг с другом здесь, со всей отчетливостью показывает нам, что мы - это по большей части не мы сами, но другие, - нас живут другие"³².

Можно ли путем такого описания прийти к понятию жизни и как мое собственное здесь-бытие может быть дано в целом? Хайдеггер видит в этом проблему, так как если жизнь предстала в целом, как готовая, то она окончилась, ее более нет; если она длится, "живая", то не может быть взята как завершенность, целостность. Жизнь в существенном отношении незавершена, перед ней всегда остается еще часть. Выход из этой трудности он видит в преодолении понимания жизни как процесса, взаимосвязи переживаний, которая где-то прервется. Существование здесь, или здесь-бытие должно быть понято как *бытие временем*, где "время - это не что-то такое, что происходит во мне в мире, но то, что я есмь сам... Человеческая жизнь не проходит во времени, но она есть само время"³³. Именно время, которое необходимо уразуметь как реальность нас самих, определяет целостность жизни и в то же время определяет мое собственное бытие в каждый его момент. Такое понимание ставит вопрос об историчности жизни или бытия историчным, где история означает такое совершение, какое есть мы сами, такое, где мы сами тут же. Очевидно, что Хайдеггер предложил свой - онтологический - вариант категориального осмысления жизни и способ введения этого понятия в текст феноменологического, а не упрощенно-обыденного, эмпирически-интуитивного философского рассуждения, тем самым преодолевая столь нежелательную "иррациональность", а по существу признавая легитимным другой тип рациональности, явленный, в частности, в феноменологии и ее абстракциях.

Зиммель, посвятивший последнее в своей жизни исследование "созерцанию жизни", по-своему осознавал логические трудности "понятийного изображения жизни", опасности вмешательства психологии, но не считал возможным молчать, предполагая, что, обращаясь к жизни, мы достигаем того слоя, где находятся "метафизические корни самой логики". Как и Дильтей, Зиммель за исходный пункт принимает размышление о природе времени, отмечая, что субъективно *переживаемая* жизнь ощущается реально во временном протяжении. "Время есть жизнь в отвлечении от ее содержаний, поскольку лишь жизнь из вневременной точки настоящего по двум направлениям трансцендирует любую действительность и тем самым реализует временную длительность, т.е. само время"³⁴. Жизнью он называет такой способ существования, который не ограничивает свою реальность настоящим моментом, полагая ирреальным прошлое и бу-

душее; его прошлое действительно существует в настоящем, а настоящее в будущем. Непрерывный поток жизни протекает через индивидов, "скапливается" и обретает в них четкую форму, в которой индивид противостоит как себе подобным, так и окружающему миру. Но "жизнь стремится прорвать всякую органическую, душевную, вещную форму" и выйти за собственные пределы; она всегда есть ограниченное образование, постоянно преодолевающее свою ограниченность. "Жизнь одновременно неизменна и изменчива", "оформлена и разрывает форму", связана и свободна; "глубочайшей сущностью жизни является то, что она простирается вовне, полагает свои границы, возвышается над собою и выходит за свои пределы"³⁵. Как прафеномен жизни, самосознание, "Я" противостоит самому себе, делает себя предметом знания и судит себя, оставаясь самим собой.

Зиммель постоянно отмечает, что логически трудно уловить "единство в самовозвышении", пребывании жизни в себе самой и в постоянном оставлении пройденного; она предстает как непрестанная борьба против исторической завершенности и формальной застылости любого содержания культуры. Итак, сущность жизни видится в трансцендировании, выходе за ее пределы, в непрерывном процессе преодоления замкнутости индивидуальной формы. Жизнь всегда есть "более-жизнь", а на уровне духа она "более-чем-жизнь" (по Л.Ионину это псевдоним культуры) и даже в своей абсолютности она может существовать только как "более жизнь".

Содержательное отношение к жизни как собственной жизни субъекта выявляет, по Зиммелю, еще два концептуальных момента: действительность жизни и ее долженствование. Фундаментальность и правомерность выделения первого безусловна, второе - долженствование - требует специального обоснования, поскольку его следует понимать не только как этическое, моральный долг, но как совершенно общее "агрегатное" состояние создания жизни. Речь идет не об идеальном требовании долженствования, происходящем из внешнего, по Канту, порядка, но о "живом" долженствовании, бытийность которого так же не может быть выведена, как бытийность действительности. "Долженствование вообще" обладает объективной значимостью, оно так же не имеет цели, как "действительность вообще" не имеет причины. В своем непрерывном течении жизнь создает свои содержания как в одном, так и в другом образе; долженствование есть такой же способ, каким жизнь сознает себя, каким является действительность. Это такой же "первичный модус", как действительность, посредством которого индивидуальное сознание переживает жизнь в целом. Долженствование определяет ритм жизни, которая не делает скачков - отдельных нравственных поступков, но постоянно порождает одно состояние из другого, проистекающее не из требований дня, а из глубочайшей собственной жизни как "идеальная линия долженствования"³⁶.

Зиммель убежден, что укоренением долга в жизни дана значительно более радикальная объективность, чем этого может достигнуть рациональный морализм, которому известно лишь долженствование, достигнутое волей. Если же долженствование - "идеальный ряд жизни", то очевидно, что какой бы ни была действительность, над каждым бытием и событием возвышается идеал, образ того, каким он должен быть в этой жизни. Такое понимание долженствования позволяет преодолеть механическое видение душевной жизни, когда по соответствию отдельного действия правилам или нормам судят о человеке в целом. На самом деле в каждом поведении человека "продуктивен" *весь* человек, а каждое мгновение, событие жизни есть вся жизнь; не часть жизни или "сумма частей", а ее целостность, содержащая все следствия своего прошлого и напряжения своего будущего, совершает каждое действие и поступок.

Понятие жизни в ее "непреодоляемом конфликте" с формой стало у Зиммеля базисным для объяснения динамики и развития культуры. Невозможно дать жизни стро-

гое понятийное определение, ибо логическим действием не выявляется, а скорее скрывается сущность жизни. Ее иррациональность может быть, хотя бы отчасти, схвачена в понятиях только в том случае, если жизнь приобретет те или иные формы - нормы культуры. Понятие формы фиксирует различные образования жизни, претендующие на устойчивость и даже вневременность и проявляющие стремление существовать сами по себе, независимо от жизни, требующие для себя самостоятельных прав и значения. Но жизнь - непрерывный поток, она быстро выходит за пределы, поставленные той или другой формой, иными словами, вступает в конфликт с культурой, нарастание и разрешение которого есть путь обновления всей культуры. Жизнь с необходимостью структурируется, она "обречена" вечно воплощаться в формах, выражать себя в культуре, а затем, разрешая конфликт, сбрасывать старые формы, чтобы принять новые³⁷.

Особенно тесно понятия "жизнь" и "культура" взаимосвязаны в широко известной морфологии культуры Шпенглера. В определенном смысле его видение жизни существенно дополняет и обогащает идеи Бергсона и Зиммеля. Общее представление Бергсона о "жизненном порыве", который в бесконечной "творческой эволюции" преодолевает косность материи, организует бесконечное разнообразие тел, видов, поколений, у Шпенглера на уровне жизни как истории наполняется богатейшим содержанием и многообразием форм культуры. Созидющие, творческие усилия жизни, по Бергсону, в концепции Шпенглера предстают как историческое формотворчество народов и культур, которых он насчитывает восемь (египетская, индийская, вавилонская, китайская, арабская, греко-римская, западно-европейская и культура майя), равноценных по уровню зрелости. Общая идея Зиммеля - жизнь как вечное воплощение в формах культуры и их преодоление - также, по существу, обретает историко-культурное содержание по Шпенглеру. Последний представил историю как жизнь "организма", развитие которого осуществляется в формах культуры, каждая из которых проходит этапы: юность, расцвет, упадок и смерть как превращение в цивилизацию. Вряд ли можно буквально понимать идеи Шпенглера как натуралистический подход к жизни и культуре, на чем настаивал, например, Коллингвуд³⁸. Это, скорее, стремление преодолеть "механистическую картину" жизни, под влиянием идей Гёте увидеть культуры как "организмы", как действительность, "созерцаемую в ее образах, а не в ее элементах", наконец, развернуть морфологическую аналогию с историей отдельного человека, животного, дерева или цветка, скорее как метафору, нежели собственно биологическое объяснение³⁹.

Жизнь, называемая Шпенглером образом, в котором протекает осуществление возможного, должна быть ощущаема как имеющая определенное направление - судьбу. Идея судьбы требует жизненного, а не научного опыта, предполагает органическую логику, логику жизни, направления, а не застывшего и протяженности. Настоящая история как жизнь имеет судьбу, но никаких законов. Мимо судьбы молчаливо проходили все создатели рассудочно построенных систем мира, как Кант, потому что, утверждает Шпенглер, "они не умели прикоснуться к жизни своими абстракциями". Ставшая, превратившаяся в неорганическое, "застывшая в формах рассудка судьба" - это уже *alter ego* - абстракция причинности как нечто рассудочное и законосообразное, подчинившее все живое становление неподвижному ставшему. Но нельзя отделаться от момента судьбы в живом миростановлении, жизнь, бытие и подвластность судьбе - все сливается в одно. Необходимость судьбы - это *логика времени* как глубоко *собственного* факта внутренней достоверности. Для Шпенглера "собственное", "время", "судьба" - синонимы, все живое, жизнь обладает особым, нефизическим направлением-временем и движением; живое неделимо и необратимо, однократно, никогда не повторимо, что и составляет сущность судьбы⁴⁰.

Если для Шпенглера, полагавшего жизнь основой каждой культуры, сама смена культур определяется "извне" и субъектом истории становится отдельная культура, то для Ортеги-и-Гассета основой истории, исходным понятием стала жизнь человеческого индивида в его "обстоятельствах" (*circunstancia*). В разработке категории жизни он шел от Шопенгауэра, Ницше к Дильтею и Зиммелю. Он также стремился ввести "жизненные" начала в систему философских рассуждений, отстоять первичность "жизненного разума" по отношению к "чистому разуму". Категория жизни стала основой его "рационализма" - концепции, в которой он, в дискуссии с картезианством и релятивизмом, стремился переосмыслить природу европейской рациональности, выявить и осмыслить ее новую форму, где деятельность разума выступает как момент жизнедеятельности в целом, в соотношении ее рациональных и спонтанных проявлений. Для Ортеги неприемлемы ни рационалистический абсолютизм, "спасающий разум и уничтожающий жизнь", ни релятивизм, "спасающий жизнь за счет испаряющегося разума". Разум предстает как "инструмент" истолкования жизни, дающий истину каждому в его индивидуальных обстоятельствах, выявляющий совокупность смыслов и идей об окружающем мире. Жизнь - это способ радикального бытия, фундаментальное явление, предшествующее всей науке и культуре, вбирающее в себя "все имеющееся": математические уравнения и философские понятия, любые вещи и события, Универсум и самого Бога. Это первичная реальность, индивидуальный "образ бытия", то, что существует без права передачи и чего никто не может сделать за конкретного человека. Жизнь дана нам изнутри, она переживается как "выстрел в упор", сама себя "пожирающая деятельность", сущность которой - текущее изменение, т.е. *время*. Как Дильтей и Хайдеггер, Ортега признает, что переживание времени определяет содержание нашей жизни, но это не космическое бесконечное время, а время человека, которое на пути к цели "истекает", ибо необратимо. Жить - значит жить здесь, сейчас, пребывать в парадоксальной реальности, где нам надо решать *что мы будем* в том бытии, где нас еще нет, в "начинании будущего бытия". Человек предстает как исторический, развертывающий жизненное творчество, а "жизненный разум" обретает историческую ипостась в отличие от внеисторического и сверхжизненного "чистого разума". Такое видение требует "денатурализации" всех понятий, относящихся к человеческой жизни и ее формам, понимания того, что человек не просто дух или тело, но "специфически человеческая драма", в ходе которой меняются ориентиры и ценности, творятся "мировоззрения" и ситуации, конструируются "мир" и будущая реальность жизни. Каждая жизнь являет собой определенную *перспективу*, точку зрения на Вселенную, а индивид - человек, народ, эпоха - предстает как "орган" постижения истины, обретающей тем самым жизненное, историческое измерение. Ортега по-своему трактовал отношение жизни и культуры, исходя из существования "двойного императива" - "биологического" как законов жизни и духовного. Культура не только трансвитальна, но она подчиняется и законам жизни, она вырастает из жизненных корней субъекта, является спонтанностью, "субъективностью". Всесоздающая жизнь в определенные моменты преклоняется перед своим творением - культурой, но до определенных пределов, не позволяющих считать культуру превыше жизни. Культура жива, пока она получает приток жизни от человека, иначе она засыхает, костенеет, вырождается в формальное "священнодействие". Она не должна стремиться заменить спонтанность жизни чистым разумом, поскольку культура абстрактного интеллекта не является самодостаточной жизнью, это лишь "островок в море первичной жизненности", на которую должен опираться чистый разум⁴¹.

В целом очевидно, что за термином "жизнь" в философском контексте стоит не столько логически строгое понятие или тем более категория, сколько концепт, который содержит некий феномен, не редуцируемый к строго логической форме, но имеющий

глубокое, культурно-историческое и гуманитарное содержание. Как бы ни менялись контекст и теоретические предпосылки осмысления и разработки этого понятия, именно оно, при всей многозначности и неопределенности, дает возможность ввести в философию представление об историческом человеке, существующем среди людей в единстве с окружающим миром, позволяет преодолеть абсолютизацию субъектно-объектного подхода, существенно дополнить его "жизненным, историческим разумом", выйти к новым формам рациональности. С введением в философию познания рационально осмысленной категории "жизнь", тесно связанной, как мы видели, с эмпирическим субъектом, происходит расширение сферы рационального, введение новых его типов и понятий, средств концептуализации, а также принципов перехода иррационального в рациональное, что осуществляется постоянно в естественно-научном и гуманитарном познании и должно быть также признано в качестве законной процедуры в развитии философского знания и теории культуры.

Признание значимости жизни, жизнеосуществления "исторического человека", иначе - эмпирического субъекта, предполагает пласт живой реальной субъективности⁴², связанной с особым типом рациональности, фиксирующей проявление единично-всеобщей жизни. При признании всеобщности индивидуально-единичного, эмпирического субъекта одновременно признается и включенность его как формы *течения жизни* в социум, приобретение культурно-исторического содержания, наполняющего человеческую жизнедеятельность. По существу Хайдеггер, размышляя о поисках Дильтея и графа Йорка, точно сформулировал задачу: "категориально взять в охват историческим и возвысить "жизнь" до адекватного научного понимания"; "понять "жизнь" в ее исторической связи развития и воздействия как *способ*, каким человек *есть*, как возможный *предмет* наук о духе и *тут же* как *корень* этих наук"⁴³. Все эти моменты, несмотря на сложность их рационально-логического постижения, необходимы также для становления и дальнейшей концептуализации философии познания в целом.

¹ Риккерт Г. Философия жизни. Киев, 1998. С. 275.

² Там же. С. 281.

³ Там же. С. 428.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 433.

⁶ Там же. С. 434. Наиболее точная оценка этой работы Риккерта, как мне представляется, дана Хайдеггером: "...Риккерт обрушился на философию жизни с поверхностными нападками, которые не способствуют успехам научного исследования, однако - это очень показательно! - в принципе верны. ...Но ведь философия жизни как раз и хочет выстроить понятие жизни, разработать ее понятийность". См.: Хайдеггер М. Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни. Десять докладов, прочитанных в Касселе (1925) // 2 текста о Вильгельме Дильтее. М., 1995. С. 156.

⁷ Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М., 1994; Бергсон А. Творческая эволюция. М., 1998.

⁸ Шопенгауэр А. Собр. соч. Т. 1. М., 1992.

⁹ Риккерт Г. Философия жизни. С. 430.

¹⁰ Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1990.

¹¹ Там же.

¹² Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству // Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1990; Ясперс К. Ницше и христианство. М., 1994.

¹³ Бергсон А. Собр. соч. Т. 1. М., 1992; Он же. Творческая эволюция. М., 1998. С. 194-206.

¹⁴ Там же. С. 194-206.

¹⁵ Дильтей В. Введение в науки о духе. Опыт полагания основ для изучения общества и истории // Собр. соч. Т. 1. М., 2000. С. 272; Dilthey W. Introduction to the Human Sciences // Selected Works. Vol. 1. Princeton, New Jersey, 1991. P. 48.

¹⁶ Там же. С. 273-274; *ibid.* P.50. Из этого следует, что, вопреки Канту, Дильтей "наивно" убежден, что возможно познание реальности *как она есть*, стоит только обратиться к внутреннему опыту, в отличие от наивного реализма, обращающегося к внешнему опыту.

¹⁷ Там же. С.274; *ibid.* P. 50-51.

¹⁸ Это подчеркивает современный исследователь Дильтея Н.С.Плотников (*Плотников Н.С. Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея. М., 2000. С. 57*), но еще раньше в научной биографии Дильтея немецкий исследователь М. Фришейзен-Колер писал о том, что для этого мыслителя "прежде всякого мышления о жизни дана сама жизнь и заключенные в ней невыразимые, никогда неисчерпываемые мыслью переживания внутреннего опыта" (*Фришейзен-Колер М. Вильгельм Дильтей как философ // Логос. Книга первая и вторая. М., 1912-1913. С. 326*).

¹⁹ Там же. С. 329.

²⁰ *Дильтей В.* Наброски к критике исторического разума. Сокращенный пер. с нем. А.П.Огурцова // Вопросы философии, 1988, № 4. С. 136-138.

²¹ Там же. С. 141-142.

²² *Дильтей В.* Категории жизни // Вопросы философии. 1995. № 10. С.135-139.

²³ *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 302-305. О графе Йорке см. также: *Михайлов И.А.* Ранний Хайдеггер: Между феноменологией и философией жизни. М., 1999. С. 54-24.

²⁴ *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология // Вопросы философии. 1992. № 7. См. также: *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. С. 293-301.

²⁵ Там же. С. 301.

²⁶ Там же. С.281, 288.

²⁷ *Арон Р.* Критическая философия истории. Эссе о немецкой теории истории // Избранное: Введение в философию истории. М.-СПб., 2000. С. 16-17.

²⁸ Там же. С. 45.

²⁹ Там же. С. 50-51.

³⁰ Там же. С. 52. Детальная экспликация понятий "значение", "понимание" даны Ароном в Комментарий к этой работе (С. 206-207).

³¹ *Хайдеггер М.* Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни. С. 139, 161-162.

³² Там же. С. 164.

³³ Там же. С. 171-172.

³⁴ *Зиммель Г.* Избранное. Т. 2. Созерцание жизни. М., 1996. С. 14.

³⁵ Там же. С. 17.

³⁶ Там же. С. 117-118, 120-124.

³⁷ Там же. С. 15-19, 21-25.

³⁸ *Коллингвуд Р.Дж.* Идея истории. Автобиография. М., 1980. С.173-175. Здесь же см. оценки Зиммеля, Дильтея и других

³⁹ *Шпенглер О.* Закат Европы. Новосибирск. 1993. С. 61-62, 161 и другие, поскольку ссылки на И.Гете как истинного философа встречаются многократно и имеют для Шпенглера принципиальный характер.

⁴⁰ Там же. С. 48, 77, 181-183, 186-187.

⁴¹ *Ортега-и-Гассет Х.* Тема нашего времени // *он же.* Что такое философия? М., 1991. С. 3-30, 37-41, 45-47; *он же.* Избран. труды. М., 1997. С. 190-191, 247-248, 252.

⁴² За этим понятием стоит не только реальный индивид, но и изменение, жизненная подвижность его субъективности, которая есть "продукт культурной ситуации", когда изменяются типы переживаний и "происходит развитие не просто психологии, а *самой души*". См.: *Гелен А.* Новый субъективизм // Thesis. Т. 1. Вып. 3. Мир человека. М., 1993. С. 156.

⁴³ *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997. С. 402, 397.

Глава 6. ФОРМИРОВАНИЕ СУБЪЕКТА ИНТЕРПРЕТИРУЮЩЕГО: ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЕ СМЫСЛЫ ОБРАЗОВАНИЯ

...Бытие духа в существенной степени связано с идеей образования.

Г.-Г. Гадамер

...Мир во времени и пространстве поставлен под знак школы. Время, и притом как историческое время, так и биографическое время отдельной человеческой жизни, имеет смысл постольку, поскольку это есть время педагогической переделки человека. Пространство ойкумены - место для всемирной школы.

С.С.Аверинцев

Каким образом я должен преобразовать свое "Я", чтобы получить доступ к истине?

М. Фуко

Теоретическое осмысление традиционных гносеологических категорий в контексте герменевтики выдвигает на первый план субъекта интерпретирующего в отличие от субъекта отражающего. Ситуация существенно меняется: в случае отражения мы имеем дело с доступным наблюдению событием, не предполагающим обязательности коммуникативного действия, тогда как при интерпретации - с доступным пониманию объективированным значением, требующим участие субъекта в коммуникативном действии¹. Можно предположить, что характер деятельности субъекта как целостного человека интерпретирующего, существенно зависит от его внутреннего и социокультурного опыта, знания, деятельности, что в свою очередь в значительной степени определяется *образованием*. В этом случае последнее, таящее в себе два глубинных смысла отображения и образца (Гадамер), предстает как *форма жизни* (К.Ясперс), *формообразование* человека (Платон) и наиболее полно выражено в Пайдеи древних греков, объединяющей образовательные, воспитательные идеи и культуру. Очевидно, таким образом, что феномен образования не исчерпывается когнитивными и педагогическими составляющими, но имеет глубинные герменевтические смыслы, формируя, образуя "понимателя" и истолкователя.

Образование как "подъем ко всеобщему"

Традиционно образование понимается как овладение прежде всего интеллектуальными аналитическими знаниями в совокупности с рецептурной информацией, определенными практическими умениями и навыками. Преобразование природных задатков и возможностей понимается преимущественно как совершенствование чистого разума, рассудочных процедур и операций, а также как накопление индивидом специальных знаний из различных областей, определяемых институционально. Такой подход, как представляется, укоренен в идеалах классической рациональности, отождествляющей "образованного" индивида с теоретическим субъектом, усовершенствованным интеллектом, освобожденным от природных несовершенств и иррациональности эмпирического субъекта². Господствующее в классической науке и, соответственно, в гносеологии представление о субъекте познания как "сознании вообще", трансцендентальном

сознании накладывало отпечаток и на понятие субъекта образования, задача которого рассматривалась как освобождение от иллюзий и "бремени страстей" - в целом от всего собственно человеческого. Позже это представление усугубилось развитием профессионализации, что привело, по выражению А. Уайтхеда, к "целибату интеллекта, который отказывается от созерцания всей совокупности фактов"³.

Возвращение субъекта в образование. Когда сегодня пишут о необходимости "возвращения субъекта в образование", то, безусловно, имеют в виду в качестве субъекта целостного человека, а не только его рассудок, накапливающий теоретические и практические знания и навыки. При этом предполагается преодоление и самой традиционной модели образования, построенной на кумулятивистских представлениях, а также антитезе "технология - искусство", которая все еще господствует в нашей культуре. Однако этот целостный человек не должен быть понят как "обыкновенный человек" - абстракция некоего безликого человека, личностные черты которого, как и индивидуальная лепта, вносимая в наше бытие, безвозвратно утрачиваются при таком подходе.

Ф. Майор, известный деятель ЮНЕСКО, размышляя о "новой странице" в культуре и образовании, настаивал на преодолении такого "обезличенного" подхода. В каждом человеке живет несколько потенциальных личностей, любую из которых можно развить и воспитать. И именно "образование в самом широком смысле можно назвать средством, позволяющим каждому... обыкновенному человеку, стать личностью, активным членом общества, искателем правды и выразителем этой правды, способным, пусть даже неосознанно, помочь каждой общине, каждому сообществу сделать шаг к лучшей жизни"⁴. Такой подход к образованию - это не только дань времени, но более глубокое определение его сущности, не сводимой только к технологии передачи и усвоения знания, но включающей специфически человеческий способ его целостного преобразования на пути "возрастания к гуманности" (И. Гердер).

В наше время эту функцию чаще всего передают самостоятельному процессу воспитания, оставляя образованию передачу накопленного предшествующими поколениями знания и профессионализацию. Определенные воспитательные эффекты и процессы социализации рассматриваются при этом как "побочный" продукт. В действительности же то, что в образовании считается лишь сопутствующими моментами - вхождение в культуру, социализация и гуманизация, - является для общества не менее значимым, чем собственно овладение общим и специализированным знанием. Последнее предстает не только в своей прямой просветительной функции, но и как наиболее эффективный способ гуманизации и внедрения эталонов социальной деятельности человека и общества, именно поэтому прежде всего нуждающегося в массовом образовании. Гадамер предпосылает "основам философской герменевтики" анализ феномена образования как "ведущего гуманистического понятия" прежде всего потому, что образование позволяет ощутить глубокую духовную эволюцию, понять и признать существование традиций и предпосылок, которые, как и соответствующие понятия, "таят в себе бездну исторических коннотаций"⁵.

Какими особенностями и возможностями обладает образование, позволяющее осуществлять социализацию человека и гуманизацию общества? Ответ на этот вопрос может быть найден при рассмотрении ряда фундаментальных философских проблем и прежде всего не теряющей своей значимости гегелевской трактовки природы образования на основе понимания индивидуального "Я" как укорененного во всеобщем. В культуре и социуме осуществляются два встречных процесса, из которых складывается образование: первый, по Гегелю, подъем индивида ко всеобщему опыту и знанию, поскольку человек *не бывает* от природы тем, *чем он должен быть*; второй - субъективизи-

зация всеобщего опыта и знания в уникально-единичных формах "Я" и самосознания. Рассмотрение образования в этих двух ракурсах, где одновременно признается "всеобщий" характер "Я" и самостоятельное значение "живой" индивидуальной субъективности вне всеобщих форм, дает возможность выявить герменевтические смыслы образования.

Гегелевская трактовка образования как отчуждения природного бытия и подъема индивида ко всеобщности предполагает прежде всего соответствующее понимание самого индивида как "Я" и в конечном случае как субъекта образования. Субъективность предстает здесь как определенность всеобщего; имея целью свободу, она способна развернуть себя в культуре и истории, на основе "принципа духа и сердца" развиваться "до степени предметности, до степени правовой, нравственной, религиозной, а также и научной деятельности"⁶. По Гегелю, субъективность предстает в ее деятельной сущности, внутренней активности и процессуальности как "интерсубъективная" деятельность, разворачивающая себя в культуре и истории. Образовывающая себя субъективность становится всеобщностью высшего рода, конкретным бытием всеобщего, индивидуализацией его содержания. Единичность "*в такой же мере есть всеобщее*, и потому спокойно и непосредственно сливается с *имеющимся налицо* всеобщим, с нравами, обычаями..."⁷ и, следует добавить, с языком, общими и специальными знаниями, традициями - культурой в целом.

Субъективность как бы подготовлена к вступлению в мир образованности и отчуждению от природного мира, что становится условием ее бытия. Сама сущность образования состоит в превращении человека в духовное существо. Однако подъем ко всеобщности не ограничивается теоретическим образованием в противоположность практическому, речь идет об определении человеческой разумности в целом. На это особое внимание обращает Гадамер, для которого идеи Гегеля об образовании, в частности изложенные в "Философской пропедевтике", особенно значимы. Требование всеобщности реализуется в практическом образовании как умение отвлечься от самого себя, дистанцироваться от непосредственных личных влечений и потребностей, частных интересов, увидеть и понять то общее, которым в этом случае определяется особенное. Таким образом, совершаемый в образовании подъем ко всеобщему - это подъем *над собой*, над своей природной сущностью в сферу духа, но в то же время мир, в который "врастает" индивид, - это реальный мир, он образуется культурой и прежде всего языком, системой символов и смыслов, а также повседневностью, опирающейся на обычаи, традиции, обыденное сознание в целом. В таком случае индивид, "Я" предстает как особое "...всеобщее, в котором абстрагируются от всего особенного, но в котором вместе с тем все заключено в скрытом виде. Оно есть поэтому не чисто абстрактная всеобщность, а всеобщность, которая содержит в себе все"⁸.

Это положение Гегеля из "Науки логики", проясняющее трактовку "Я" как всеобщего, не только имеет принципиальное значение для понимания его концепции образования, но и позволяет преодолеть абсолютизацию абстрактного и всеобщего в трактовке субъекта познания и образования, учесть герменевтический опыт, предполагающий культурно-исторические составляющие эмпирического субъекта. Если "Я" как субъект образования - "всеобщность, которая содержит в себе все", то прежде всего речь должна идти о том, как образование "поднимает ко всеобщему" от природной сущности чувственные формы познания, особенно восприятие и основанные на нем такие базовые познавательные операции, как репрезентация и интерпретация, обеспечивающие не только считывание, но и осмысление и понимание реалий в контексте культуры. Здесь не может идти речь о механическом "культивировании задатков", поскольку в процессе образования как вхождения в культуру меняется вся сфера чувств-

венного познания индивида в целом, что и приводит к новому смыслополаганию и пониманию действительности. Анализ изменений под влиянием образования таких базовых операций познавательной деятельности, как восприятие и репрезентация, убеждает в справедливости такой точки зрения.

Изменение базовых операций познания под влиянием образования (на примере репрезентации). Фундаментальный характер репрезентации как использования в познавательной деятельности посредников (знаковых систем, моделей, любых "когнитивных артефактов") обусловлен тем, что она входит во все сферы познания через внешние средства репрезентации, в первую очередь через символические системы в языке, науке, искусстве. Известно, что именно мы сами создаем или выбираем то, что может считаться репрезентацией, и наше перцептивное и когнитивное понимание мира в значительной степени формируется и изменяется под воздействием создаваемых нами репрезентаций. В свою очередь, наши формы восприятия, способы видения и понимания, от которых зависят виды репрезентации, трансформируются в зависимости от того, какие образцы репрезентаций предписываются нам культурой и внедряются практикой и образованием.

Именно такой подход к восприятию и репрезентации разрабатывал американский философ М. Вартофский, стремившийся преодолеть чисто натуралистическую трактовку восприятия. В работах "Рисунок, репрезентация и понимание", "Восприятие, репрезентация и формы деятельности: на пути к исторической эпистемологии" он справедливо отмечал, что большая часть современной "философии перцепции" продолжает исходить из архаичных моделей ощущений XVII в., которые принял и здравый смысл. Широко распространенные концепции "перцептивного постоянства", "адекватности репрезентаций перспективы", а также "экологическая оптика" Дж. Гибсона, - это представления, покоящиеся преимущественно на подобных моделях и естественных предпосылках, не учитывающие влияния практики и культуры. Вартофский обосновывает другую точку зрения, представляющую перспективную не только для развития теории восприятия и репрезентации, но в целом для понимания природы человеческого познания как имманентного бытию субъекта. Согласно его концепции, человеческое восприятие, имея универсальные предпосылки как биологически эволюционировавшая сенсорная система, вместе с тем является исторически обусловленным процессом. Оно зависит от интерпретационных принципов, предрасполагающих нас к тому, что нам предстоит увидеть, и управляется канонами, принятыми в культуре.

Вартофский не рассматривает специально проблему образования как "восхождения ко всеобщему" и отчуждения от природного бытия, но его оригинальная концепция восприятия и репрезентации позволяет понять некоторые фундаментальные аспекты этого процесса. В частности, он вводит понятие "визуальное понимание" как его осуществление на основе канонов визуальной репрезентации. Оно приобретает не только в практике, но и при получении образования, поскольку ему можно учить и ему можно научиться; оно стимулируется соответствующими "словесными индикаторами". При этом обучение не носит чисто технологического характера, "визуальное понимание" как владение канонами и образцами предполагает в целом принадлежность к определенной культуре, системе образования, передающего эти каноны и образцы репрезентации.

Репрезентация, как отмечает философ, вовсе не стремится к адекватности и не "регрессирует" в направлении к "подлинному объекту", а скорее направлена от него к канонам и образцам, обладающим большей степенью конвенциональности, соответствующей эволюции различных форм деятельности, практики, поэтому не может быть сведена к простому сходству и отображению. Репрезентация предстает *конвенциональ-*

но принятым установлением тождества, которое кажется "правильным", поскольку соответствует принятому набору форм и образцов. Так, в рисовании наклонный круг репрезентируется на плоскости эллипсом, но воспринимается при этом как круг, что является, по выражению Вартофского, "культурным фактом". При этом визуально-кистевой навык *рисования* по законам перспективы эллипса непосредственно связан с видением его по законам такой репрезентации.

В свою очередь, визуальное понимание находится в прямой зависимости от практики и приобретенных навыков рисования в соответствии с каноном, а сами каноны в европейской культуре выведены из геометрической оптики Ньютона. Обнаруживается важный факт: теория геометрической оптики и изображение в рисунке перспектив стали фундаментальными канонами нашего визуального понимания, или "здорового смысла", поэтому могут оказывать влияние на наше визуальное восприятие окружающей среды. "...Само визуальное поле - пространство нашей визуальной деятельности, человеческой практики, включающей в себя зрительное восприятие мира, - это конструктор, предопределенный нашей перцептивной практикой, в частности практикой создания рисованных репрезентаций видимого мира"⁹.

Таким образом, полученные в ходе обучения и воспринимающей деятельности навыки изображения перспективы и в целом способ видения, соответствующий геометрической оптике, стали фундаментальной компонентой европейского образования. В каждом новом поколении индивидов "восхождение ко всеобщему" происходит прежде всего на уровне базовых отношений и процессов в сфере восприятия. Образование здесь может быть понято как овладение различными наборами канонов и образцов репрезентации и "гуманизирующей практики", в свете которых и предстает действительность. Сам же индивид через эти базовые формы образования входит в сферу собственно человеческого, отчуждаясь от природного "наивного" видения и формируясь как принадлежащий не столько природному, сколько социальному бытию. Происходит то, что классически выражено Гегелем в "Феноменологии духа": "...Индивидуальность *образованием* подготавливает себя к тому, что есть она *в себе*, и лишь благодаря этому она *есть в себе* и обладает действительным наличным бытием; насколько она образованна, настолько она действительна и располагает силой. Хотя самость знает, что она здесь действительна как *"эта"* самость, тем не менее ее действительность состоит единственно в снятии природной самости..."¹⁰.

Формообразование восприятия и опосредующих его репрезентаций - это и есть первый и важнейший акт процесса образования, который в свою очередь оказывает влияние на само содержание образования, поскольку изменяет способ видения самой действительности и принципы ее интерпретации. Перед нами, по существу, герменевтический круг для визуального понимания, а именно: рисуем так, как научились в соответствии с канонами восприятия, а видим так, как рисуем. Однако это не частный случай образования или всего лишь некий пример, но сама его сущность.

Образование как "восхождение ко всеобщему" на уровне восприятия, осуществляющегося в принятых в культуре репрезентациях, предстает как категория бытия, а не знания и переживания, что было отмечено еще М. Шелером в "Формах знания и образования". Именно здесь становится очевидной правота его утверждения, что "образование - это "не учебная подготовка к чему-то", к профессии, специальности, ко всякого рода производительности, и уж тем более образование существует *не ради* такой учебной подготовки. Наоборот, всякая учебная подготовка "к чему-то" существует для образования, лишенного всех внешних "целей" - для самого *благообразно* сформированного человека"¹¹.

Образование как приобщение к образцам и "символическому универсуму". Образование, разумеется, не существует вне знания, однако речь должна идти об определенном типе знания, которое Шелер называет "образовательным знанием". Это знание, происхождение которого уже невозможно установить, оно полностью усвоено, о нем не нужно вспоминать, оно всегда здесь как "вторая натура", кожный покров, а не одежда, которую можно надеть или снять. Оно предполагает не "применение" понятий, правил, законов, но *обладание* вещами и непосредственное видение вещей в определенной форме и смысловом контексте, т. е. их *понимание* и *осмысление*. У человека "образованного" уже в становлении опыта происходит упорядочивание, расчленение по образам, формам, уровням самой целостности мира; и вещи стоят перед ним в осмысленной, правильной форме, причем сам он не сознает того, что придало им форму. Настоящее образовательное знание всегда точно знает то, что оно не знает. Шелер дал четкое определение этого понятия: "Образовательное знание - это приобретенное на *одном* или немногих хороших, точных образцах и включенное в систему знания *сущностное знание*, которое стало формой и правилом схватывания, "категорией" всех случайных фактов будущего опыта, имеющих ту же сущность"¹².

Одновременно с формообразованием восприятия и опосредующих его репрезентаций в ходе образования осуществляется усвоение фундаментальных смыслов, бытующих в культуре и социуме. Исследования последних десятилетий, проведенные, в частности, П. Бергером и Т. Лукманом в области социологии знания и социального конструирования реальности, показали, что образование предполагает обязательное усвоение существующей в культуре системы легитимаций - объяснения и оправдания институционального порядка, различных его форм и ступеней. Легитимация имеет когнитивный и нормативный аспекты, это вопрос не только ценностей, но и знания. Она не только предписывает, как поступать и действовать, но и объясняет, почему вещи являются такими, каковы они есть. Различные уровни легитимации включают систему языковых объективаций человеческого опыта, теоретические утверждения и развитые теории, наконец, что особенно значимо, - "символические универсумы".

Последние представляют собой "системы теоретической традиции, впитавшей различные области значений и включающей институциональный порядок во всей его символической целостности. ...Символический универсум понимается как матрица всех социально объективированных и субъективно реальных значений; целое историческое общество и целая индивидуальная биография рассматриваются как явления, происходящие в рамках этого универсума"¹³. Символический универсум интегрирует самые различные значения, существующие в повседневной жизни; классифицирует феномены в определенных категориях иерархии бытия, определяя сферу социального в этой иерархии; упорядочивает историю, связывая коллективные события в единое целое, включающее прошлое, настоящее и будущее. С его помощью осуществляется интеграция разрозненных процессов и событий, все общество включается во всеобъемлющий смысловой мир¹⁴. Очевидно, что одно из фундаментальных следствий образования - приобщение к таким символическим универсумам как уровню легитимации, способам "объяснения" и "понимания", т.е. смыслополагания и интерпретации. "Восхождение ко всеобщему" в образовании предстает как восхождение к универсуму смыслов, в целом как интериоризация эталонов социальной деятельности.

Однако интериоризация элементов всеобщего - это лишь одна, хотя и важнейшая, составляющая процесса образования как утверждения всеобщего в единичном. Именно на эту сторону дела обратил главное внимание Гегель, рассуждая об образовании. Но существует и не менее значимый момент - субъективизация всеобщего, осуществляемая на уровне уникально-конкретного бытия данного "Я". В этом случае реаль-

ные субъективно-индивидуальные проявления "Я" - бессознательное, неявное знание, разные формы пред-понимания, индивидуальные эмоции и переживания - эти и другие формы, традиционно именуемые иррациональными, существенно обогащают всеобщее, "привязывают" его к реальной жизни, наполняют образование живыми смыслами.

Размышляя о роли экстерииоризации духовного мира субъекта в процессе легитимации, Бергер и Лукман приходят к выводу о том, что источники разных форм легитимности, в частности символического универсума, сами коренятся в конституции человека. Он открыт миру, непрерывно "конструирует" его, проецируя свои собственные значения на реальность, соотнося интериоризацию и экстерииоризацию. Соответственно, как уже отмечалось, и процесс образования включает не только вхождение во всеобщее, но и субъективизацию всеобщего опыта и знания в единичной форме "Я" и самосознания.

Образование как субъективизация всеобщего опыта и знания

Очевидно, что интериоризация социальных смыслов - один из фундаментальных моментов образования, определяющих успех понимания всего того, что должно усваиваться в ходе образования. Проблема понимания в контексте образования обычно рассматривается в психологическом либо методологическом значениях, однако при общеподходном подходе к образованию понимание предстает как философско-герменевтическая проблема, требующая своего осмысления в этом контексте. С точки зрения семантической концепции, понимание - это интерпретация, представляющая собой индивидуальное смыслополагание и смыслопорождение, т. е. определенного рода субъективизация, придание уникально-единичного характера всеобщему знанию и опыту, к которому "восходят" в образовании. На какой основе осуществляется такое понимание и интерпретация? И здесь мы снова встречаемся с герменевтическим кругом: смыслы, которые придаются элементам всеобщего знания и опыта, базируются на внутреннем мире субъекта, его предшествующем знании и переживании. Они образуют, с позиции семантической концепции понимания, "индивидуальный смысловой контекст"¹⁵. В свою очередь этот индивидуальный смысловой контекст - открытая, постоянно изменяющаяся система - сформировался под воздействием текстов, предметов культуры, различных форм знания и деятельности, т. е. в результате интериоризации, усвоения элементов всеобщего знания и опыта на предыдущих этапах процесса образования. Очевидно, что при таком подходе к образованию обнаруживается особая роль выявляемых герменевтикой различных неявных форм пред-знания, пред-понимания, пред-рассудков, которые также входят в индивидуальный смысловой контекст и обеспечивают понимание всего того, что содержится и осуществляется в образовании.

Понимание субъекта, истины и каноны образования. Субъект образования предстает как человек, непрерывно интерпретирующий, расшифровывающий глубинные смыслы, которые стоят за очевидными, поверхностными смыслами, раскрывающий уровни значений, которые скрываются за буквальными значениями. Эта деятельность мышления в процессе образования оказывается не менее значимой, чем обычная кумуляция знаний, которую она существенно дополняет. Внутренний духовный мир субъекта - это целый мир представлений и образов, погребенных, по выражению Гегеля, в ночи "Я". Они не могут быть исключены из смыслополагающей и смыслопостигающей деятельности субъекта в ходе образования. Однако и до сих пор в нашей парадигме образования все эти формы допонятийного, дологического и довербального "заклеймены" как иррациональное, "внезаконное". Это, безусловно, связано с господствующей традицией в европейской культуре - трактовать субъекта познания как "сознание вообще", а соответственно субъект образования представлять как сознание,

"очищаемое" от всех искажающих, иллюзорных представлений, вообще от свойств и предпосылок реального эмпирического субъекта.

Напомню, что Дильтей, размышляя о таком субъекте, иронизировал: в жилах гносеологического субъекта течет "не настоящая кровь, а разжиженный сок разума в виде чисто мыслительной деятельности". По существу, и само образование в идеалах Просвещения представало как процесс такого "очищения", а образовательным идеалом становилась "гуманность" в абстрактной форме *одинакового* во всех людях разумного существа. Солидаризируясь с Дильтеем, Шелер считал, что это большое заблуждение не только XVIII, но и XIX столетия (а я должна сказать, что и XX века), и, размышляя о философской природе образования, он резко выступал против этой односторонней, абстрактно-рациональной идеи гуманности, ибо "дух" уже *в самом себе* индивидуализирован", а наряду с образованием ума существует "образование сердца, образование воли, образование характера"¹⁶.

Эта фундаментальная проблема не исчерпывается обычным признанием "индивидуальных особенностей" человека, получающего образование. Речь должна идти о процессах понимания, осмысления, наконец, переживания, происходящих на индивидуальном уровне, тесно связанных с познанием истины и предшествующих собственно "восхождению ко всеобщему" в образовании. Как известно, эта идея нашла блестящее выражение у Платона в притче о пещере, получившей новые смыслы в интерпретации Хайдеггера. Образно представленное движение человека познающего к истине - от теней на стене к предметам в свете костра, к реальным вещам в солнечном свете за пределами пещеры и, наконец, его возврат к тем, кто тени по-прежнему принимает за сущее, стремление вывести их из пещеры к солнцу - позволяет выявить ряд проблем, относящихся к субъекту, постигаемой им истине и процессу образования.

Из притчи о пещере следует, что познающий человек с необходимостью должен проходить этапы своего освобождения от "почитаемого им со всей привычностью за действительность", от круга повседневности, который он принимает за меру, за пространство постижения и суждения и который служит "упорядочивающим законодательством для всех вещей и отношений". Это - смена "местопребывания" и того, что в нем присутствует как открытое, непотаенное; переучивание и приручение к новой истине и форме жизни - в целом то, что Платон называет "Пайдейя", а Хайдеггер переводит как "образование" в его изначальном смысле, как "руководство к изменению всего человека в его существе". Между истиной и "образованием" обнаруживается сущностная связь, которая состоит в том, что "существо истины и род ее перемены только и делают впервые возможным "образование" в его основных очертаниях"¹⁷.

Из этого мы можем сделать вывод о том, что человек, который стремится постичь истину, должен быть подготовлен к этому, т. е. образован, а "образование", напоминает Хайдеггер, есть вместе и формирование, и следование определенным образцам. Образование предстает как обретение свободы доступа к непотаенному, или алетей, истине. Так понимаемая свобода становится "условием возможности" получения истины и необходимым компонентом *категории* субъекта познания, как и субъекта образования.

Истина, или область непотаенного, доступа к сущности, становится зависимой от "степеней свободы" и "местопребывания" познающего; каждой ступени освобождения, т. е. "образования", соответствует своя область непотаенного, свой род истины (от теней на стене пещеры до мира под солнцем). Приобщение к истине, как уже известной (образец видения и понимания), так и вновь получаемой, требует от субъекта не просто активности, но целенаправленных, организованных усилий и определенных душевных сил, на что, по существу, указывают и Платон и Хайдеггер. Притча о пещере говорит о

том, что непотаенное должно быть вырвано из потаенности, в известном смысле быть похищено у нее. Истина исходно означает вырванное из той или иной потаенности. Это происходит не только при движении из пещеры к солнечному свету, но и при обратном спуске в пещеру и борьбе освободившегося человека с господствующей там, так называемой, истиной, т. е. борьбе против стереотипов и "притязания низкой "действительности" на свою единственность" и за освобождение пленников пещеры, их приобщение к "непотаеннейшему". Необходимость "борьбы за истину" оказывается, таким образом, сущностным признаком ее получения и тесно связана с образованием человека.

Эта мысль обсуждается Хайдеггером также в "Основных понятиях метафизики", где истина рассматривается как "глубочайшее противоборство человеческого существа с самим сущим в целом, оно не имеет ничего общего с доказательством тех или иных положений за письменным столом. ...Сама истина есть добыча, она не просто налична, напротив, в качестве открытия она требует в конечном счете *вовлечения всего человека* (курсив мой. - Л.М.). Истина соукоренена судьбе человеческого присутствия (Dasein). ...Греческое понятие истины открывает нам внутреннюю связь владычества сущего, его утаенности и человека, который... сообщает сущему его собственную истину"¹⁸. Таким образом, вне человека и независимо от него не может быть получена истина, причастная к сущему, а образование и истина, по Хайдеггеру, "сливаются в сущностное единство".

Но тогда возникает вопрос: каков бытийный статус истины как алетейи, непотаенного, и как с этим статусом связано образование? Ответ на него Хайдеггер также находит как "невывыказанное в сказанном" у Платона. Непотаенность раскрывается как основная черта сущего, это изначальное существо истины, однако по Платону понятая непотаенность оказывается также сопряженной с вглядыванием, восприятием, мышлением и высказыванием, в чем Хайдеггер усматривает определенное противоречие и двусмысленность. Поскольку Платон вводит понятие идеи, то непотаенность, алетейя "попадает в упряжку к идее", которая делает "возможным явление всего присутствующего во всей его зримости". "...Отныне существо истины не развертывается как существо непотаенности из его собственной бытийной неполноты, а переключается на существо идеи. ...Печать существа истины как правильности высказывающего представления становится господствующей для всей западной мысли. ...Истина уже больше не есть в качестве непотаенности основная черта самого бытия, но вследствие ее впряжения в упряжку идеи стала правильностью, отныне и впредь - характеристикой познания сущего"¹⁹. От идеи зависит правильно увидеть "вид" существующего, согласовать познание с самой вещью, тем самым изменяется существо истины, она превращается в адекватность, правильность восприятия и высказывания, т. е. становится характеристикой человеческого знания, а не сущего. Хайдеггер обращает внимание на то, что и у Аристотеля встречается такая двусмысленность, поскольку он непотаенность рассматривает как всеохватывающую основную черту всего сущего и одновременно полагает, что "ложное и истинное не находятся в вещах... а имеются в (рассуждающей) мысли..."²⁰

Отмеченное Хайдеггером "раздвоение" понимания истины в истоках европейской философии и установление господства трактовки истины как правильности представления, высказывания, "соответствия положению дел" создали возможность полного отвлечения от познающего человека - субъекта, сама элиминация которого в классической науке стала рассматриваться как условие получения объективной истины. Отвлечение от познающего человека стало также возможным после того, как в науке явным или неявным образом были приняты допущения об идеальном исследователе - никогда не ошибающемся и не заблуждающемся, в совершенстве владеющем всеми методами,

имеющем идеальные приборы и условия исследования, не испытывающем влияния эмоций, воздействия природных, социальных и культурных факторов.

Именно такое представление о субъекте и истинном знании существенно повлияло на каноны познания и образования. Такой идеальный субъект превращался в могущественное наблюдающее "сознание вообще", которое можно было, имея в виду как предпосылку, вывести за пределы познавательной деятельности и рассуждения о ней, что и было сделано. Познание предстало как накопление "чистого" знания об объекте, а также о методах его получения и проверки на адекватность, соответствие действительности. Истина перестала иметь какое-либо отношение к человеку, существу, бытию, но стала "правильностью", адекватностью, т. е. лишь характеристикой предметного и методологического, дескриптивного и прескриптивного знания. Это сильное допущение, "объективируя" познание, имело и положительные последствия, поскольку создало возможность применения математики - серьезного прогресса в научном познании, но при этом исчезли "непосредственное усмотрение", человеческое "добывание истины", была утрачена связь с жизнью человека, ее смыслом и ценностями.

Формальное знание, "жизненный мир" и коренные интуиции субъекта образования. Процесс "объективации", изгнания субъективности из науки породил серьезные последствия для всей европейской науки, образования и культуры. На это, в частности, указал Э. Гуссерль, который придавал процессам "объективации" и "натурализации" фундаментальное значение, поскольку видел в них причину кризиса наук, в целом "радикального жизненного кризиса европейского человечества". Однако кризис - это лишь "кажущееся крушение рационализма". В действительности "причина затруднений рациональной культуры заключается... не в сущности самого рационализма, но лишь в его *овнешнении*, в его извращении "натурализмом" и "объективизмом"... в отчуждении... рационального жизненного смысла"²¹.

Гуссерль проследил процесс исключения субъективности, объективации и математизации в европейской науке, показав, что значительная заслуга в осуществлении этого процесса принадлежит Галилею. Последний осуществил замещение единственно реального, данного в опыте мира - мира нашей повседневной жизни - миром идеальных сущностей, что и стало основанием математизации. Галилей был убежден, что при таком подходе мы можем преодолеть субъективизм и открыть *безотносительную истину*, в которой каждый, кто владеет этими методами, может убедиться. Теперь научная, объективная истина состояла "исключительно в констатации фактичности мира, как физического, так и духовного", отринув, по существу, "человеческие по своему характеру истины".

Высоко оценивая заслуги Галилея, Гуссерль вместе с тем спрашивает: "Но может ли мир и человеческое существование обладать истинным смыслом в этом мире фактичности...?"²². Этот вопрос значим не только для науки, но и для образования, базирующегося прежде всего на естественно-научном знании. Естествознание как наука ничего не может сказать нам о наших жизненных нуждах, о смысле или бессмысленности всего человеческого существования. Наука утрачивает свою жизненную значимость, поскольку забыт смысловой фундамент естествознания, человеческого знания вообще - "жизненный мир" как мир "субъективно-соотносительного", в котором присутствуют наши цели и устремления, обыденный опыт, культурно-исторические реалии, не тождественные объектам научного анализа.

Как общая дорефлексивная предпосылка всякого действия и всякой теоретической конструкции, "жизненный мир" стоит на стороне субъекта и всегда связан с его целеполагающей деятельностью. Он предпослан в качестве действительности до всякой идеализации, дан в качестве некоего неопровержимого утверждения. "Этот действи-

тельно созерцаемый, опытный и в опыте постигаемый мир, в котором практически разворачивается вся наша жизнь, сохраняется неизменным в своей собственной сущностной структуре, в собственном конкретном каузальном способе бытия независимо от того, постигаем ли мы его непосредственно или с помощью каких-то искусственных средств"²³.

Введение понятия "жизненный мир" позволило Гуссерлю существенно расширить сферу познавательной деятельности субъекта. Он критикует философию Нового времени за то, что она, по существу, отождествила познание с его частным, хотя и важным видом - научным познанием. Игнорировался тот факт, что познание включает также вненаучные и донаучные формы, разум и неразумное, созерцаемое и несозерцаемое - в целом охватывает сферу не только теоретических, но и эмпирических суждений, различные акты веры и модальности верования, а также обыденный опыт и культурно-исторические реалии. Эта мысль, высказанная по отношению к познавательной деятельности, в не меньшей степени относится к образованию, весьма важна для вычленения проблемного поля общей теории образования, а также признания фундаментальной значимости донаучного и вненаучного знания для понимания природы и проблем образования. Только на основе преодоления тенденции отождествления познания с *научным* познанием можно выявить, в частности, такие серьезные проблемы образования, как противоречия между формальным знанием, транслируемым в образовании, и коренными интуициями субъекта образования.

Несовпадение между ними отмечает, в частности, Г. Фоллмер, разрабатывающий идеи эволюционной теории познания. Так, сегодня в программах образования неявно предполагается, что именно механическая картина мира соответствует интуиции эмпирического субъекта с его повседневным опытом. Следовательно, преодоление механистического менталитета человека европейской культуры - это кардинальное условие дальнейшего развития его интеллекта, а также самой науки. Однако исследования последних лет в психологии, педагогике и особенно в эволюционной эпистемологии показали, что интуиция европейца базируется не столько на механистическом видении мира, сколько на более глубинных представлениях, в большой мере связанных с миром средних измерений - мезокосмом, о чем уже говорилось выше. Именно мезокосмические структуры являются наблюдаемыми для человека, однако познание не сводится к наблюдаемости. Считая, что все познание начинается в мезокосме, Фоллмер вместе с тем полагает, что только восприятие и опыт несут на себе печать мезокосма, тогда как теоретическое познание выходит далеко за его пределы, нуждаясь при этом в мезокосмических следствиях, которые можно проверить опытным путем²⁴.

Можно было бы ожидать, что ньютоновская механика ближе всего к мезокосмическому опыту эмпирического субъекта, но исследования, проведенные психологами, не подтверждают этого, на что и обращает внимание Фоллмер. Тестирование студентов американских колледжей, предварительно прослушавших курс физики, показали, что многие из них используют интуитивное представление о движении, которое противоречит принципам ньютоновской механики и тем более современным представлениям, основанным на квантово-релятивистских идеях. В частности, учение о движении, которому практически следуют учащиеся, соответствует представлениям аристотелевской физики, а также средневековой "теории импетуса", разработанной Буриданом. Эти физические учения не являются просто ложными, но скорее представляют собой ту физику, которая описывает экономным образом мезокосмический опыт. Ложные с точки зрения современной науки представления о движении восходят к иллюзиям восприятия, механизмы которого приспособлены к мезокосму и генетически обусловлены. Необходимое глубинное перестраивание интуиции зависит, по-видимому, не от биоло-

гической передачи информации и генетической способности мозга, а от передачи информации через культуру. Размышления об этих идеях эволюционной теории познания приводят к ряду выводов о том, что представляет собой допонятийный, интуитивный уровень познания, каковы его структура и изменения на основе передачи информации через культуру и какие дидактические следствия могут быть сделаны для теории образования.

По-видимому, радикальные изменения в сфере обучения и образования в целом, формирующие новый интеллект, - это в значительной мере программы, разрабатывающие приемы и операции преобразования коренной интуиции. При этом открытым остается вопрос: какую интуицию надо формировать у учащихся - механическую вместо аристотелевской или сразу представления, основанные на идеях теории относительности, которые также будут в дальнейшем развиваться. Ответ на этот вопрос следует искать в конкретных исследованиях, проводимых сегодня.

Одним из интересных и плодотворных исследований такого рода является программа, выполненная лабораторией Массачусетского технологического института под руководством профессора С. Пейперта, который исходит из того, что использование очень мощной компьютерной техники и ее идей открывает новые возможности в учении, мышлении, в эмоциональном и когнитивном развитии. Он также признает, что Аристотелевы представления о движении хорошо согласуются с большинством ситуаций из нашего обыденного опыта, тогда как механические или Ньютоновы представления о движении сложны и явно противоречат множеству наших интуитивных представлений относительно того, каким является мир. Учащиеся практически никогда не имеют дела с движением, о котором рассуждал Ньютон, т.е. с движением без сопротивления, вечным, "пока не остановят". Иными словами, Пейперт ставит одну из фундаментальных проблем обучения: как соотнести абстрактное, идеализированное представление о движении с реальными, житейскими представлениями учащихся, с их коренной, исходной интуицией? Как помочь интуитивному овладению механическим движением до усвоения уравнений и формальных предпосылок? Как задать в юном возрасте интуитивный контекст дальнейшего использования уравнений? Как найти способы, которые облегчили бы личностное овладение не только механическим движением и его законами, но и общими понятиями об этих законах? Все это предполагает принципиальное изменение исходной, коренной интуиции.

Как показало исследование группы Пейперта, компьютер в этом случае может оказать двоякую помощь. Во-первых, интуитивные представления о реальности могут быть воплощены в программе и тогда они становятся более доступными для оценки и рефлексии. Во-вторых, исследование Пейперта выявило глубокие антропологические смыслы использования компьютера, который может решить проблемы реструктурирования интуиции, сложившейся в ходе эволюции познавательных способностей, продолжить эту эволюцию, воздействуя на познавательные способности в качестве ассимилированного культурой фактора²⁵.

Забота как фундаментальная предпосылка формообразования субъекта интерпретирующего

Размышляя, по существу, над этими же проблемами, но обращаясь к другим аспектам, М.Фуко в лекциях, прочитанных в Коллеж де Франс, делает главным предметом внимания давний принцип "заботы о самом себе" и его частный случай - "познай самого себя", полагая их коренными для герменевтического подхода к субъекту и понимания природы истины, а также образования. По Сократу, "познав самих себя, мы одновременно познаем заботу, в которой нуждаемся, а без такого познания мы никогда

этого не поймем"²⁶. "Забота о самом себе" предстает как основа рационального поведения в любой форме активной жизни. Сама мысль о необходимости определенной "технологии" обращения со своим "Я" для постижения истины была известна грекам еще до Платона, а из двух диалогов Платона "Алкивиад" можно вычленить глобальную теорию "заботы о себе". Главное - это забота о душе, и надо постоянно заботиться о ее совершенствовании, "и душа, если она хочет познать самое себя, должна заглянуть в душу, особенно же в ту ее часть, в которой заключено достоинство души - мудрость..."²⁷. Платоновская и неоплатоническая традиции исходят из того, что "забота о себе" обретает свое завершение в самопознании, которое как высшее и независимое выражение "Я" обеспечивает доступ к истине, а постижение последней говорит о божественном начале в самом себе. "Забота о себе" предполагает переключение взгляда с внешнего мира, с других на самого себя, наблюдение за тем, что происходит внутри твоей мысли. Известно, что именно Сократ восстановил единство знания и жизни, связь образования с воспитанием высоких моральных качеств и утверждал, что обретение добродетели - "долг каждого, кто намерен не только управлять собой и тем, что ему принадлежит, и проявлять об этом заботу, но и заботиться о государстве и его интересах"²⁸.

Сегодня в мире социального распада эти идеи вновь предельно актуальны, как и учение о Пайдее Платона, воодушевленного стремлением воспитывать людей в добродетелях. Существуют разные ее интерпретации, например, Сократа или софистов, или отождествление Пайдеи с философией, историей, рассмотрение Пайдеи как "генетической морфологии идеальных отношений человека и полиса"²⁹. К идеям "века расцвета педагогики" как к насущной необходимости обращались древнеримские мыслители Цицерон и Сенека, и именно здесь рождается близкое Пайдее понятие *humanitas*, на что в наше время обратил внимание Хайдеггер. "На что же еще направлена "забота", как не на возвращение человека его существу? Какой тут еще другой смысл, кроме возвращения человеку (*homo*) человечности (*humanitas*)? ...Значит это "гуманизм": раздумье и забота о том, как бы человек стал человеческим, а не бес-человечным, "негуманным", т.е. отпавшим от своей сущности"³⁰. Разумеется, необходимо учитывать, что понимание гуманизма существенно зависит от истолкования природы, истории, мира, человека и свободы. В этом известном исследовании гуманизма, а также феномена заботы в "Бытии и времени" Хайдеггер придает им бытийно-исторический, онтологический смысл. "Perfectio человека, становление его тем, чем он способен быть в его освобожденности для его наиболее своих возможностей (в наброске), есть "произведение" заботы"³¹. Таким образом, герменевтические смыслы образования глубоко укоренены в европейской философии и культуре и одновременно предстают как предельно современные.

Продолжая традиции, Фуко полагал, что забота - это определенный образ действий, осуществляемый по отношению к самому себе, для своего "очищения" и преобразования, а также совокупность практических навыков, закрепленных в истории западной культуры, философии морали. Это - "техника" медитации, запоминания прошлого, изучения сознания, контроля за представлениями, появляющимися в сознании. "Забота о себе" равнозначна заботе о своей душе, она должна способствовать развитию умения заботиться о других, наконец, управлять ими³². Развивая идеи древнегреческих философов о культуре своего "Я", Фуко прослеживает их изменения в более позднее время, подчеркивает, что западная философия предпочла самопознание заботе о себе. Это, безусловно, связано с господствующей традицией в европейской культуре - трактовать субъект познания, а соответственно и субъект образования как "сознание вообще", очищенное от всех "искажающих", иллюзорных представлений, вообще предпосылок реального эмпирического субъекта. Французский философ несомненно прав, когда ут-

верждает, что именно картезианство, как когда-то Сократ в диалогах Платона, вновь переместило акцент "заботы о себе самом" на самопознание.

Значимость этого замечания, как мне представляется, в полной мере выявляется при обращении к текстам самого Декарта, для которого значительную роль играет "Я" как эмпирический индивид при разработке и исследовании принципов человеческого познания. Декарт убежден, что "нет более плодотворного занятия, как познание самого себя", что он "вправе судить по себе обо всех других"³³, однако в значительной степени интеллекту мешают предрассудки и мнения, усвоенные еще в детстве и влияющие на незрелый рассудок, а также утомляемость нашего ума, особенно, если он занят "интеллектуальными вещами". Здесь, по-видимому, у Декарта и возникает необходимость "заботы о себе", что можно проиллюстрировать следующим образом.

Его решение "отбросить как абсолютно ложное все, в чем я мог сколько-нибудь усомниться", все, что "узнано из чувств или посредством чувств", "освободить свой рассудок от господства дурных привычек", "сообщничества чувств" и "отрешиться от всевозможных предрассудков" - это поиск способов "заботы о себе", условий возможности перейти от мнения к истинному знанию. Для этого потребовалось не только очиститься от заблуждений, от всех способов чувственного познания, предрассудков и представлений, полученных в повседневном опыте, но и освободиться от всего телесного, вообще от протяженности, движения, места как сущностей иной природы, принять их лишь как "вымыслы моего ума". Это позволило создать новую абстракцию - "Я" как "мыслящей вещи", в отличие от "вещи протяженной", но само присутствие целостного познающего человека никогда им под вопрос не ставится. Декарт ищет способы преодоления несовершенства разума, заблуждений и предрассудков, разрабатывая правила для ума и правила метода, заботясь не только о себе, но и о других, стремясь обыденное сознание поднять до уровня научного.

Итак, Декарт, решая сложнейшие задачи на пути обоснования *cogito ergo sum*, стремится с помощью методического сомнения "познать самого себя" и именно в этой форме очень активно осуществляет "заботу о самом себе", но преимущественно в сфере интеллекта, как его "очищение" и совершенствование. По существу, и само образование в идеалах Просвещения представало как процесс такого "очищения", а образовательным идеалом становилась "гуманность" в абстрактной форме одинакового во всех людях разумного существа. Как отмечал Фуко, в картезианский момент истории - начале современной истории истины - познание становится единственным способом постижения истины, когда от субъекта больше не требуется ни модификации, ни изменения его бытия. "В современную эпоху истина уже не в состоянии более служить спасением субъекту. Знание накапливается в объективном социальном процессе. Субъект воздействует на истину, однако истина не воздействует больше на субъект. Связь между доступом к истине и требованием преобразования субъекта и его бытия им самим была окончательно прервана, а истина стала представлять собой автономное развитие познания"³⁴. Несмотря на то, что в течение многих веков "забота о себе самом" являлась основополагающим принципом таких образцов морали, как эпикурейская, стоическая и другие, а в XVII в. "забота о себе", о собственной нравственности рассматривалась как условие получения истинного научного знания, понятие "заботы о себе" отошло в тень, стало представляться в отрицательном свете, означая скорее эгоизм, уход в себя, крайний индивидуализм.

Такая ситуация беспокоила многих философов, особенно принадлежащих к герменевтически-антропологической традиции. Размышления Фуко также лежат в этом русле, когда он справедливо настаивает на том, что принцип "заботы о себе" предельно современен: не только потому, что в полной мере истина не может существовать без

обращения к субъекту, но и потому, что в познании истины осуществляется сам субъект, реализуется его бытие. Этот принцип органически связан с духовностью, понимаемой Фуко как поиск, опыт, деятельность, посредством которых субъект осуществляет в себе самом преобразования, необходимые для постижения истины. Духовность - это очищение, аскеза, отречение, обращение взгляда внутрь самого себя, изменение бытия, представляющие ту цену, которую субъект должен заплатить за постижение истины. В связи с этим Фуко высказывает ряд существенных идей, предельно значимых для понимания герменевтической природы педагогики, образования в целом. Он говорит о том, что обычная педагогика страдает недостаточностью. "Забота о себе" должна проявляться в течение всей жизни человека, во всех деталях и мелочах его деятельности, чего не гарантирует педагогика. Вместе с тем ставится вопрос о необходимости Другого - как посредника и наставника-исполнителя преобразования индивида, его формирования как субъекта. Другой необходим, чтобы вывести индивида из невежества, оборачивающегося некритическим восприятием представлений, "разбросанностью во времени" и безвольной "жизнью на самоотек"; необходимо вмешательство наставника, поскольку невежество не имеет воли заботиться о своем "Я". Учитель, - говорит Сократ в "Алкивиаде II", - "это тот, кого заботят твои дела". Значимо и то, что именно на стороне наставника, учителя находятся истина и обязательства, которые она налагает.

Особое место Фуко отвел философу как посреднику и переосмыслил его роль в давних традициях европейской культуры. Философ должен "интегрироваться в повседневный образ жизни", постепенно превращаясь в "жизненного советчика". Возможно, он и прав, поскольку считает, что философия - это совокупность принципов и практических навыков, применяя которые человек может иметь возможность должным образом проявлять заботу о себе или о других. Очевидно, что функции философии французский философ тесно сближает с функциями педагогики, особенно в формировании духовности как "заботе о себе самом" и в самореализации субъекта³⁵.

Но в таком случае на передний план выдвигаются именно герменевтические функции и идеи философии, когда познавательная модель на основе субъектно-объектных отношений, ориентированная на восприятие предметов, сменяется идеей познания, опосредованной языком и соотнесенной с действием, но главное - принимающая во внимание взаимосвязь повседневной практики и коммуникаций с их познавательными результатами, достигаемыми интерсубъективно. Эта взаимосвязь может быть представлена как форма жизни или жизненный мир, как практика, языковые игры, диалог, традиции - все они обретают ранг, сравнимый с рангом эпистемологии. Размышляя об этом, Хабермас полагал, что "целенаправленная практика и языковая коммуникация берут на себя скорее *другую* понятийно-стратегическую роль, чем та, которая выпала на долю саморефлексии в философии сознания. ...Ориентация на результаты работы сознания сменяется ориентацией на объективации, осуществляемые в действиях и языке"³⁶. Философия могла бы не быть судьей или "местоуказчиком" для наук и культуры, но могла бы стать посредником, "интерпретатором, обращенным к жизненному миру", способствовать возобновлению того "взаимодействия когнитивно-инструментальных моментов с морально-практическими и эстетически-выразительными", которое было утрачено в предшествующие периоды.

Если идеи Хабермаса помогают позитивно истолковывать герменевтические смыслы образования, то позиция Р.Рорти, нашедшая отражение в известной монографии "Философия и зеркало природы", определяет герменевтический подход как принадлежащий неклассическому (несистематическому) типу философствования, который он назвал наставлением (*edification*), имея в виду тот же термин, что известен как *Bildung* - образование или формообразование, по Хайдеггеру. Для Рорти за наставлени-

ем стоит переход к новому, лучшему способу разговора или дискурса, переинтерпретация знакомого в незнакомых терминах и тем самым превращение нормального (традиционного) дискурса в аномальный (нетрадиционный). Философами-наставниками, в отличие от философов-систематиков, Рорти называет Витгенштейна, Дьюи, Хайдеггера, Гадамера (герменевтика в целом), Деррида, которые не стремятся к созданию "систем", отрицают универсальную соизмеримость и окончательный словарь и не хотят, чтобы их словарь был институционализирован, а сочинения соизмеримы с традицией; они хотят предотвратить превращение философии в науку³⁷.

Таким образом, "наставление может заключаться в герменевтической деятельности по установлению связей между нашей собственной культурой и некоторой экзотической культурой или другим историческим периодом, или между нашей собственной дисциплиной и другой дисциплиной, которая... преследует несоизмеримые с нашими цели в несоизмеримом с нашим словаре"³⁸. Тем самым преодолевается и догматическое отношение к нашему словарю (преимущественно от Платона и Декарта), как бы имеющему "привилегированную связь" с реальностью, а не являющемуся одним из многих способов описания. Для образования субъекта интерпретирующего эти особенности наставничества несомненно значимы, поскольку дают возможность выбраться из-под гнета общепринятой доктрины или языка (языковой игры) и "вытащить нас из нашего старого Я".

Такой подход реализуется, по-видимому, только гуманитарной традицией в образовании, но этого не может сделать обучение естественным наукам, которые исходят из определенности и однозначности научного языка. Поскольку в традиционном образовании ориентировались на образцы и критерии истины естествознания, то образование, по Рорти, было сведено к обучению результатам нормального исследования. В связи с этим напомним критику Просвещения, "тоталитарного как ни одна из систем", данную М.Хоркхаймером и Т.Адорно: "Неистина его коренится не в том, в чем издавна упрекали его романтически настроенные противники, не в аналитическом методе, не в редукции к элементам, не в разрушении посредством рефлексии, но в том, что для него всякий процесс является с самого начала уже предрешенным"³⁹, т.е. интерпретирующий субъект опирается только на нормальный дискурс в рамках принятой рациональной доктрины, в пределах господствующего (платоновского) языка (языковой игры).

Разумеется, изучение описания мира на основе данных естественных наук и усвоение нормального дискурса и традиционного языка - это обязательное начало образования как "окультуривания", но вместе с тем нельзя считать человека образованным, если он владеет только нормальным традиционным дискурсом, образование предполагает относительность дескриптивных словарей различных времен, традиций и исторических событий, поэтому необходимо переходить к усвоению и даже разработке других проектов. В этом смысле, замечает Рорти, возможность герменевтики (анормальный дискурс) всегда "паразитирует" на возможности эпистемологии, а "наставление всегда использует материалы, поставляемые современной культурой"⁴⁰. Незнание рациональной традиции и оперирование только аномальными дискурсами означает недостаток образования, но стремление догматически ориентированного рационального дискурса "блокировать дорогу" наставнической философии также не может быть поддержано, поскольку ее суть - "выполнение социальной функции, ...предотвращение заблуждения, по которому человек смешивает себя с понятием того, что он знает о себе или о чем-либо еще, за исключением необязательных описаний"⁴¹.

Размышляя о герменевтических смыслах образования и проблемах становления интерпретирующего субъекта, я не имела, разумеется, в виду существования прямолинейных связей между образованием субъекта и его способностью к интерпретации, ее

содержательным характеристикам. Обобщены лишь принципиальные моменты в этих сложных процессах, дальнейшее развитие которых предполагает взаимодействие философии и теории педагогики не на внешнем, дисциплинарном, но на фундаментальном уровне, где вопросы педагогики восходят к философским идеям, а сама педагогика предстает как прикладная философия.

Такой подход близок идеям русского ученого-педагога, философа С.И.Гессена, который стремился явить "практическую мощь философии, показать, что самые отвлеченные философские вопросы имеют практическое жизненное значение, что пренебрежение философским знанием мстит за себя в жизни не менее, чем игнорирование законов природы"⁴². Эти области знания и феномены культуры должны идти навстречу друг другу, обмениваясь идеями, "техниками", сочетая теоретическое и практически-прикладное "умение", столь необходимое в новом веке - веке образования.

¹ Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2000. С. 38.

² Так, К.Ясперс, размышляя об образовании, утверждал, что его "стержень - дисциплина в качестве умения мыслить. А среда - образованность в качестве знаний", что противоречит его же утверждению об образовании как *форме жизни*, явно не сводящейся к умению мыслить (Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 358.)

³ Уайтхед А.Н. Избр. работы по философии. М., 1990. С. 259. Критически осмысливая рационализм, он пишет об "антирационализме науки" в том случае, когда она принимает во внимание только близкую ей группу абстракций и методологию, игнорируя все остальное. "...Подлинный рационализм должен всегда выходить за свои пределы и черпать вдохновение, возвращаясь к конкретному. Самодовольный рационализм является, таким образом, одной из форм рационализма. Он означает произвольную остановку мышления на определенном ряде абстракций" (Там же. С. 263).

⁴ Майор Ф. Новая страница. М., 1994. С. 35.

⁵ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 50-52.

⁶ Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М., 1977. С. 325; *он же*. Система наук. Часть первая. Феноменология духа. СПб., 1992. С. 253, 283.

⁷ Гегель. Соч. Т. IV. М.-Л., 1935. С. 163.

⁸ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1975; *он же*. Работы разных лет в двух томах. Т. 2. М., 1971. С. 61-67; Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 50-56.

⁹ Вартофский М. Модели. Репрезентация и научное понимание. М., 1988. С. 226, см. также 166-181, 183-206, 211-216, 227-234. *Modernity and the Hegemony of Vision*. Berkley-Los-Angeles-London, 1993.

¹⁰ Гегель. Система наук. Часть первая. Феноменология духа. СПб., 1992. С. 263-264.

¹¹ Шелер М. Формы знания и образования // *он же*. Избр. произв. М., 1994. С. 31-32.

¹² Там же. С. 37.

¹³ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995. С. 157-158.

¹⁴ Там же. С. 162-169.

¹⁵ Никифоров А..Л. Семантическая концепция понимания // Загадка человеческого понимания. М., 1991. С. 74-75; см. также: *Bohman J. New Philosophy of Social Science. Problems of Indeterminacy*. Oxford, 1994. P. 102-115.

¹⁶ Шелер М. Формы знания и образования // Избр. произведения. С. 34.

¹⁷ Хайдеггер М. Учение Платона об истине // *Он же*. Время и бытие. Статьи и выступления. М., 1993. С. 348-351.

¹⁸ Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопросы философии, № 9, 1989. С. 136-137.

¹⁹ Хайдеггер М. Учение Платона об истине. С. 356-357.

²⁰ Аристотель. Метафизика // Соч. в четырех томах. Т.1. М., 1976. С. 188. (VI, 1027b, 25).

²¹ Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Вопросы философии, № 3, 1986. С. 115.

²² Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная философия // Вопросы философии, № 7, 1992. С. 139.

²³ Там же. С. 166. К обсуждаемым идеям Платона, Аристотеля, Хайдеггера и Гуссерля, имеющим непосредственное отношение не только к познанию, но и образованию, я уже обращалась ранее. См.: Микешина Л.А., Опенков М.Ю. Новые образы познания и реальности. М., 1997. С. 81-89.

- ²⁴ Фоллмер Г. Эволюционная теория познания. К природе человеческого познания // Культура и развитие научного знания. М., 1991. С. 141-148.
- ²⁵ Papert S. Mindstorms. Children, Computers, and Powerful Ideas. Basic Book. N.Y., 1980.
- ²⁶ Платон. Собр. соч. в 4-х т. Т. 1. М., 1990. С. 256.
- ²⁷ Там же. С. 262-263.
- ²⁸ Там же. С. 265. См. также "Апологию Сократа". К. Поппер, рассуждая вслед за Сократом о роли учителя и заботе об учениках, сожалел, что в современном образовании нет отношений дружбы между учителем и учеником, но напоминал: принцип "не навреди" (то есть "дай молодым то, в чем они срочно нуждаются, чтобы стать от нас независимыми и способными делать свой выбор") - этот девиз был бы весьма достойной целью для нашей системы образования... Вместо этого за образец принимаются "более высокие", типично романтические, а на самом деле нелепые цели, например такие, как "полное развитие личности". См.: Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. II. М., 1992. С. 318-319.
- ²⁹ Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека (эпоха великих воспитателей и воспитательных систем). М., 1997.
- ³⁰ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Он же. Время и бытие С. 196. Отмечу интересное исследование "первого римского гуманизма" в аспекте проблем образования, осуществляемое сегодня отечественным молодым ученым. См.: Батлук О.В. Цицерон и философия образования в Древнем Риме // Вопросы философии, 2000, № 2; Он же. Философия образования Сенеки: кризис цicerоновского идеала // Вопросы философии, 2001, № 1.
- ³¹ Хайдеггер М. Бытие и время. Пер. В. Бибихина. М., 1997. С. 199. См. § 39, 41, 43.
- ³² Фуко М. Герменевтика субъекта // Социо-логос. Вып. 1. М., 1991. С. 284-285; 289-290.
- ³³ Декарт Р. Избр. произведения. М., 1950. С. 548, 262.
- ³⁴ Фуко М. Герменевтика субъект. С. 288.
- ³⁵ Там же. С. 286, 292-296, 311.
- ³⁶ Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2000. С. 19-20.
- ³⁷ Подробно эти проблемы рассматриваются, например, в исследовании: Usher R., Edwards R. Postmodernism and Education. L.- N.Y., 1994. P. 119-135 a. others.
- ³⁸ Рорти Р. Философия и зеркало природы. С. 226.
- ³⁹ Хоркхаймер М., Адорно Т.В. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. Пер. с нем. М. Кузнецова. М. - СПб., 1997. С. 40.
- ⁴⁰ Рорти Р. Философия и зеркало природы. С. 270.
- ⁴¹ Там же. С. 280.
- ⁴² Гессен С.И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. М., 1995. С. 20. Изданный впервые в эмиграции в 1923 году и переизданный на родине только в 1995 году этот труд не устарел и по-прежнему является уникальным и плодотворным синтезом педагогики и философии.

Глава 7. ВЕРА И ДОСТОВЕРНОСТЬ В ПОЗНАНИИ

Моя рациональность, присущая мне способность к рациональному мышлению есть лишь часть, частичная функция моего бытия. Когда же я "верю"... то в веру вступает все мое бытие, целостность моего бытия.

М.Бубер

...Вера, основанная на желании, является законным, а быть может, и неизбежным средством для достижения истины, поскольку это достижение зависит от нашего личного участия.

У.Джеймс

...Никого и никогда нельзя убедить рациональными доводами в истинности того, что в конечном счете уже не присутствует в неявной форме в комплексе верований этого человека.

У.Матурана

Современное развитие теории познания, введение новых средств, методов, расширение предметного поля этой области философии предполагают трактовку познания как процесса, включенного в исторически определенные формы предметно-практической деятельности и коммуникации. Изучение соотношения знания и веры предстает как восполнение определенного дефицита понятий, существующего в эпистемологии. Исследования, осуществленные в отечественной философии, а также доступность работ зарубежных философов, в первую очередь герменевтиков, Л.Витгенштейна, Э.Гуссерля, М.Бубера, К.Ясперса, русских философов И.А.Ильина, Н.А.Бердяева и других позволяют более полно выявить место веры и ее когнитивные возможности в понимании культурно-исторической природы познания и субъекта. Необходимость использования понятия веры как субъективной уверенности в эпистемологии достаточно обоснована, реальный факт существования этого феномена в познавательной деятельности не отрицается, но гносеологический, логико-методологический статус, социокультурные, в частности коммуникативные, истоки веры - это проблемы, требующие исследования. Традиционно вера рассматривается в связи с достоверностью и сомнением, в соотношении со знанием, представление о которых меняется, разумеется, в разных философских практиках, обогащая целостный опыт. Но есть также опыт фундаментального понимания веры и достоверности как неотъемлемого свойства человека, его бытия среди людей.

Герменевтика, феноменология: выяснение природы веры и достоверности

Философы этих направлений исследуют феномен веры, ищут основания и условия достоверности не в эмпирическом подтверждении, не в логической доказательности, обоснованности, но в самом субъекте, предстающем в человеческой целостности, в его "жизненном мире", во временном, историческом контексте, неотчуждаемом от языковой деятельности, мира языка в целом.

Поиск условий и оснований веры и достоверности. Стремление преодолеть психологизм или осмыслить, переоценить тот феномен в познании, который принимается за психологизм, если "понижается" уровень абстракции и субъект предстает в его времен-

ных, собственно человеческих особенностях, - характерная черта поисков условий достоверности, осуществляемых герменевтиками. Специфика их подхода состоит в том, что речь по существу идет о достоверности гуманитарного познания, которая приравнивается к достоверности понимания и интерпретации текстов. При этом осознается, что главенствующая роль в понимании принадлежит языку и что "процедуры" истолкования не укладываются в какие-либо формально-логические правила. Отсюда внелогическое понимание и природы достоверности (Ф.Шлейермахер, В.Дильтей). Дильтей, расширивший герменевтику до "органонона наук о духе" (выражение Х.-Г.Гадамера), исходит из того, что понимание не может быть репрезентировано формулами логических операций. Он подчеркивал их недостаточность, неполноту и считал необходимым обратиться к целостному человеку, его жизнедеятельности, опыту, языку и истории. Понимание нельзя трактовать, по убеждению Дильтея, просто как процедуру мысли, оно вырастает в первую очередь из интересов практической жизни и общения, из "связи человеческого с индивидуализацией"¹

Известно, что преодолению рационалистической, классической теории познания с ее расчлененностью на субъектно-объектные отношения и возвращению к конкретности жизни, а соответственно, к иному пониманию истины и достоверности знания немало способствовали исследования Э.Гуссерля. Как и Дильтей, Гуссерль видит основу "новой науки о духе" и достоверность познания в "жизни" или "жизненном мире", который является сферой непосредственно очевидного и в этом смысле первичного. Важно подчеркнуть, что для Гуссерля "жизненный мир" - это "круг уверенностей", к которым относятся с давно сложившимся доверием и которые в человеческой жизни приняты в качестве безусловно значимых и практически апробированных до всех потребностей научного обоснования². Это - достоверные, очевидные предпосылки всякого познания (в том числе и научного), имеющие бóльшую значимость по сравнению с ценностью объективно-логическими очевидностями. Именно очевидности "жизненного мира" и выступают у Гуссерля критерием достоверности. Таким образом, идея рассмотрения достоверности в связи с дорефлективными представлениями о "жизни", "жизненном мире" предстает как определенная традиция, на разные лады развиваемая в работах Гуссерля и герменевтиков.

У Хайдеггера эта тема обретает иной смысл прежде всего потому, что перестает рассматриваться в контексте определения исторического бытия и, соответственно, "наук о духе", основанных на понимании. Само понимание при этом предстает в новом качестве: оно не просто функция от человеческого жизненного опыта или методологический идеал, но изначальная бытийная характеристика самой человеческой жизни как бытия-в-мире³. Такой поворот темы придает ей фундаментальный характер, тем более что радикально меняется трактовка роли субъекта, обладающего пред-пониманием, поскольку ему особым образом открывается бытие всего сущего. Пред-мнение, пред-понимание субъекта - это не пустая "генерализация" абстрактной всеобщности, но глубинный горизонт субъекта, предопределяющий уверенности (достоверности), а также "условия возможности" знания в его сущностных параметрах. Размышляя над тезисом Протагора "Человек есть мера всех вещей...", Хайдеггер утверждал, что именно "человек каждый раз оказывается мерой присутствия и непотаенности сущего благодаря своей соразмерности тому, что ему ближайшим образом открыто, и ограниченности этим последним - без отрицания закрытых от него далее и без самонадеянного намерения судить и рядить относительно их бытия или небытия"⁴. Человек здесь не эгоистическое "Я", но субъект, причастный к "внутримировому опыту", "лежащий-в-основании" достоверности и знания как буквально понимали греки "sub-jectum". Знание и сопровождающие его несомненности предстают укорененными не только в предметном мире, но и в бытийности самого субъекта, в целостном контексте языка и культурно-исторического опыта. Тональность таких размышлений созвучна позициям позднего Витгенштейна. Размышления Витгенштейна о вере, сомнении и достоверности не утратили своей значимости и, как представляется, не оценены в полной

мере исследователями данной проблематики. Работа "О достоверности"⁵ - исследование в традиции позднего Витгенштейна - в полной мере выражает порожденную им антипозитивистскую тенденцию в аналитической философии. Возникнув как философия обыденного языка, мало интересующаяся философией науки, эта ветвь сблизилась по своим интенциям и подходам с фундаментальной традицией, представленной столь отличным от позитивизма направлением, как герменевтика⁶.

Однако отметим, что дело не только в круге специфических проблем, в обращении к новым для Витгенштейна и его последователей темам, но и в том, как они прочитываются и решаются. Проблема достоверности (веры, уверенности, несомненности) предельно показательна в этом отношении. При ее исследовании отход Витгенштейна от логического позитивизма более чем очевиден. В логическом позитивизме понятие достоверности применялось для характеристики посылок выводов в дедуктивной логике. Другой аспект - рассмотрение достоверности в соотнесении с вероятностью в контексте индуктивной логики, где речь идет о степени достоверности либо уверенности, несомненности, как в случае субъективной вероятности⁷.

Таким образом, достоверность здесь понимается как характеристика знания (высказывания, суждения) - доказательного, обоснованного либо с помощью логической связи с высказываниями, истинность которых доказана, либо путем эмпирического подтверждения. Исследования позднего Витгенштейна близки другой традиции, где познание не сводится к науке, к естествознанию, но имеется в виду обыденное, опытное, жизненное знание, а также гуманитарное - филологическое, теологическое, историческое, - далекое от рационально-логических норм ("образцов научности"), созданных в естествознании. Здесь складывалось иное понимание достоверности и ее условий, что наиболее ярко проявилось в различных направлениях герменевтики.

По-видимому, именно в этом ключе - доверия субъекту как здесь-бытию и бытию-в-мире, как фундаментальной под-основе познания - должна быть понята достоверность по Витгенштейну. Именно при таком подходе особую значимость обретают очевидности здравого смысла, практические навыки и умения, различного рода уверенности идущие от повседневности и "жизненного мира". По мнению М.С.Козловой, "в работе "О достоверности" Витгенштейн и обратился главным образом вот к этому комплексу уверенностей, привычных ориентаций, предваряющих, фундирующих знание "снизу", но не поддающихся "тематизации" в языке знания, а главное - уже не допускающих своего обоснования. Это - предел обоснования, "невыразимое"⁸.

Достоверность, уверенность, вера как "формы жизни". Такая постановка проблемы более всего сближает Витгенштейна с некоторыми интенциями феноменологии и герменевтики. Как уже отмечалось, он не рассматривает логико-гносеологический статус достоверности, но исследует ее укорененность в "допредикативных" феноменах, на уровне более глубинном, чем субъектно-объектные отношения. "...Мне бы хотелось, чтобы эту уверенность рассматривали как (некую) форму жизни. ...Я хочу понять ее как что-то находящееся по ту сторону обоснованного и необоснованного; то есть словно нечто животное"⁹. Стремясь к этому Витгенштейн раскрывает достоверность в ее социокультурных, коммуникативных аспектах. Жизнедеятельность в целом, а не только познание или общение невозможны без веры, доверия, принятия как достоверного. Опирайтесь на некоторые достоверности, несомненности - это и есть "форма жизни" и ее условие.

Усвоение "картины мира" в детстве, основанное на доверии взрослым - это тоже "форма жизни", а не чисто познавательная процедура, не просто знания, но реальные действия на основе уверенности в том, что говорят взрослые. "Ребенок приучается верить множеству вещей... учится действовать согласно этим верованиям. Мало-помалу оформляется система того, во что верят; кое-что в ней закрепляется незыблемо, а кое-что более или менее подвижно. Незыблемое является таковым не потому, что оно очевидно или яс-

но само по себе, но поскольку надежно поддерживается тем, что его окружает"¹⁰. Достоверность как уверенность - феномен не из области знания как такового: "знание" и "уверенность" принадлежат к разным категориям (§ 308). Она - условие и "форма жизни", бытия среди людей. Наша уверенность в чем-то означает не индивидуальную достоверность, "не только то, что в этом уверен каждый порознь, но и то, что мы принадлежим к сообществу, объединенному наукой и воспитанием"¹¹. Итак, достоверность не объясняется, не обосновывается, не доказывается - она принимается как данность, условие и "форма жизни" человека среди людей.

Что такой подход принципиален для Витгенштейна подтверждается другими его размышлениями и, в частности, записками о "Золотой ветви" Дж.Фрезера. Английский этнолог, по существу, оценивает магию как своего рода теоретическое построение, однако ложное в своих объяснениях внешнего мира, т.е. не выдерживающее сравнения с естественно-научными теориями и гипотезами. Витгенштейн не согласился с такой "прогрессивной" постановкой вопроса, как позже и К.Леви-Стросс, обосновавший нетрадиционное понимание мифа и утверждавший, что логика мифического мышления не может рассматриваться в сравнении с логикой современного мышления как ошибочная, примитивная, так как она столь же взыскательна, как и логика, на которой основывается логика позитивного мышления, но зависит от символики и содержания мифа¹².

Витгенштейн также не принимает идею сопоставления магии и теории как "этапов" в понимании и объяснении мира: "Заблуждения возникают тогда, когда магию начинают истолковывать научно"¹³. Для него важна ритуальность, бытийность магии, которая поэтому не форма знания (объяснения), но "форма жизни", не оцениваемая в оппозиции "истинно - ложно". "Фрезеровское изображение магических и религиозных воззрений неудовлетворительно: он представляет эти воззрения как заблуждения. ...Сама идея объяснения обычаев... кажется мне ошибочной, - пишет Витгенштейн, - ...здесь можно только описывать и говорить: "такова человеческая жизнь" "¹⁴.

Разумеется, Витгенштейн и в этих заметках, говоря о магии как о "жизни", имеет в виду и язык, ибо и "в наш язык вложена целая мифология", а изменения значения в ритуалах магии "происходят и со словами нашего языка"¹⁵. Как известно, саму речевую деятельность, говорение, "языковые игры" Витгенштейн также рассматривал как "формы жизни". "Выбранный термин "языковая игра" призван подчеркнуть, что **говорение** на языке представляет собой компонент некоторой деятельности, или некоторой формы жизни", - писал он в "Философских исследованиях"¹⁶. А позже, в текстах "О достоверности" "языковая игра" понимается им уже "как сама жизнь". Она есть и поэтому не обосновывается.

Итак, достоверность-уверенность может быть понята как "форма жизни", но и "языковые игры" - это тоже "формы жизни". Таким образом, феномен достоверности рассматривается, по сути дела, в контексте "языковых игр", которые предстают не в собственно лингвистическом смысле, но также как "формы жизни", культурно-исторические, социальные по своей природе. И здесь вновь обнаруживается близость Витгенштейна к герменевтике, усматривающей "жизнь", "бытие" за языковыми формами, стремящейся, по Хайдеггеру, услышать, как в языке "говорит само бытие".

Достоверность и "языковые игры". Для Витгенштейна возможность верования и сомнение относительно существования чего-либо обретают смысл только в некоторой "языковой игре", принадлежат ей как существенные черты. И "ошибка" и "надежное свидетельство" играют "совершенно определенную роль в наших языковых играх"¹⁷. При этом достоверность-уверенность коренится как в бытийных смыслах "языковой игры", так и в ее правилах и нормах. Через "языковые игры" достоверность обнаруживает свою человечески-бытийную природу, и так происходит прежде всего потому, что это, как отмеча-

ется в "Философских исследованиях", - целое, состоящее из языка и действий, в которые он вплетен.

Такое "вплетение" соответственно предполагает внелингвистический контекст, т.е. прежде всего повседневность и самые различные виды и формы деятельности - бытия среди других. Через "языковую игру" достоверность проявляет свою обязательность как условие успешной деятельности, общения, поведения людей - бытия в целом. "Языковые игры", будучи простейшими, примитивными, по Витгенштейну, формами языка, предстают не только как удобная абстракция, дающая ключ к пониманию сложных языковых форм, но одновременно и как "сама жизнь", ее фундаментальные отношения и события, предполагающие нечто несомненное для тех, кто знаком с этими "языковыми играми".

Свидетельством того, что проблематика достоверности переводится Витгенштейном в жизненно-бытийный план, служит неприятие им очевидности как оправдания, свидетельства самой уверенности, несомненности, присутствующей в "языковых играх". Дело не в том, что определенные предложения являются непосредственно очевидными и истинными для нас и не в некотором видении, усмотрении с нашей стороны, а в самих наших действиях, лежащих в основаниях "языковой игры"¹⁸. И вновь перекликаются темы, подходы и способы проблематизации у Витгенштейна и герменевтиков. Образ "игры", используемый им, у Гадамера, например, обретает более широкую, освобожденную от субъективности значимость, принимаемую "как путеводная нить онтологической экспликации". "Понятие игры включает в себя онтологическую проблему. Ведь в этом понятии объединяются игровое переплетение явления и понимания, даже языковая игра нашего жизненного опыта, как они были представлены Витгенштейном в его метафизически-критическом анализе"¹⁹.

"Снятие субъективности" как "языковых игр", так и достоверности - это стремление очевидно и у Витгенштейна, хотя он и говорит о "**субъективной достоверности**" (§ 194). Этого рода достоверность, будучи субъективной, т.е. неотъемлемой от субъекта уверенностью, несомненностью, вместе с тем общезначима и имеет социокультурную природу. "А то, что для меня нечто несомненно, основывается не на моей глупости или легковерии", то, что "мы вполне уверены в этом", непосредственно связано с нашей принадлежностью к одному сообществу и культуре.

Размышляя о субъективных аспектах проблемы достоверности, Витгенштейн избегает психологизма, поскольку рассматривает ее в человечески-бытийном (коммуникативном) общелогическом и философско-лингвистическом аспектах. Он считает необходимым отметить, что не согласие людей, их точек зрения определяет истинность или достоверность, поскольку "истинным или ложным может быть то, что люди говорят, а в языке люди согласны. Но это - не согласие мнений, а согласие форм жизни"²⁰.

Другой аспект проблемы "достоверность и языковые игры" - связь несомненностей, уверенностей и правил "языковых игр". Среди общих высказываний Витгенштейна о правилах "языковых игр" исследователи отмечают и такие особенности этих правил, как то, что правила управляют ходами в игре; их нарушение означает выход за пределы данной игры, ее прекращение. Существуют определенные ходы, которые играющий обязан делать, поскольку играет в определенную "языковую игру". Например: описание и изменение объекта, формулирование и проверка гипотез, описание результатов экспериментов, перевод с одного языка на другой и т.д. Место единой идеальной логики языка, отражающей структурные основы мира, занимают системы правил многочисленных "языковых игр". В следовании образцам и правилам "языковых игр" соединены условия коммуникации и соответствия реальности²¹.

Как связаны правила "языковых игр" и достоверность? Прежде всего это правила особого рода: "языковая игра" по правилам означает соответствие определенным образцам действия и идеалам. Достоверно то, что соответствует образцам действия, поскольку

через них и осуществляется выход на реальность в системе определенных коммуникаций. Тем самым достоверность не остается в сфере только предметного знания, но проявляет себя и как характеристика определенных действий по правилам "языковой игры". Усвоение таких правил не сводится к простому их "выучиванию", а предполагает практическое освоение в совместной деятельности, участие в "языковых играх" и различных их ходах. В таких играх-практиках усваиваются не только правила, обеспечивающие достоверность, но сами значения слов, поскольку для Витгенштейна "...значение слова есть способ его употребления. Ибо этот способ есть то, что мы усваиваем, когда данное слово впервые входит в наш язык"²².

Как справедливо подчеркивает З.А.Сокулер, размышляя о природе достоверности по Витгенштейну, "достоверность, как и значение, не есть свойство, присущее предложениям самим по себе, но определяется их употреблением"²³. Достоверность не связана с количеством аргументов и доказательств, но присутствует там, где нельзя ошибаться. Это не психологическое видение достоверности, а логическое, однако это "логическое" понимается Витгенштейном не традиционно (не формальнологически), но как описание правил и норм "языковых игр", когда отсутствие ошибки есть условие возможности практической реальной деятельности. Сомнения и ошибки невозможны там, где вера переплетается с деятельностью, поведением, решениями людей и сомневаться можно только тогда, когда есть допущения, принятые без сомнения. Игра в сомнение заранее предполагает достоверность²⁴.

Эпистемологический статус веры

В последние десятилетия тема "рациональной" (нерелигиозной) веры, веры и знания широко обсуждалась в самых различных контекстах²⁵. Однако меня интересует собственно эпистемологический статус веры с учетом ее ценностной и социокультурной природы, в ее соотношении с сомнением, знанием и пониманием, истиной. Предполагается, как необходимое, рассмотрение проблемы предпосылок и оснований веры и существующей в связи с этим дискуссии.

Вера и знание. В концепции К.Поппера о "трех мирах" в метафорической форме зафиксировано, по существу, два основных значения понятия знания, причем предлагаемая им трактовка не совпадает с классической проблемой "мнение - знание", или "докса - эпистеме". Речь идет, во-первых, о знании как "состоянии сознания", или "ментальном состоянии"; во-вторых, о знании как "объективном содержании мышления", представленном объективированными единицами знания, а также дискуссиями, критическими спорами и т.п. При этом знание в объективном смысле "не зависит от чьей-либо веры или диспозиции соглашаться, утверждать или действовать. ...Оно есть знание без познающего субъекта"²⁶. Эти положения широко известны, цитируются и критикуются в нашей литературе, однако сама проблема несовпадения двух значений понятия знания при правомерности каждого из них, как представляется, не получила конструктивной оценки. Во многих исследованиях по-прежнему смешиваются эти два значения знания и в этом не усматривается какая-либо проблемность. Сам Поппер обходится здесь достаточно прямолинейным и категорическим решением: эпистемология как учение о научном познании должна заниматься только объективным знанием; знание в субъективном смысле не имеет к науке никакого отношения.

Очевидно, что такая постановка вопроса не может удовлетворить гносеолога, для которого возможность теории познания в принципе обусловлена именно познавательной деятельностью субъекта и его знанием. Итак, не отрицая, разумеется, существования объективированного знания, необходимо продолжить обоснование эпистемологического статуса знания, именуемого "состоянием сознания", его тесной связи с верой. При этом предполагается выяснение его философского (а не психологического) значения, правомерно-

сти и необходимости использования в текстах о научном познании. Поппер считает продукты "второго мира" - состояния сознания - неприемлемыми для анализа научного познания, потому что они, по его утверждению, не обладают статусом знания, но являются субъективной *верой*. Отсюда представители традиционной теории познания - Дж.Локк, Д.Беркли, Д.Юм, И.Кант и даже Б.Рассел - это, по Попперу, "философы веры", а не исследователи знания, поскольку они исследуют его в смысле "я знаю", "я мыслю", выражающем субъективную веру, а не "критическое предпочтение".

Эти положения Поппер обсуждает и при рассмотрении проблемы истины. Известно, что в правомерность теории истины как соответствия фактам он поверил лишь после разработки А.Тарским "металогической", или объективной, концепции истины на основе введения семантического метаязыка. Все остальные теории истины трактуются Поппером как субъективистские, поскольку истолковывают знание только как особого рода ментальное, духовное состояние, как некоторую диспозицию или как особый вид веры. Поппер привлекает внимание к действительно существующей, реальной проблеме, обсуждавшейся в логической и философской литературе на протяжении десятилетий, проблеме, тесно связанной с задачей преодоления наивного реализма, некоторых представлений обыденного сознания. В самом деле, можно ли считать, например, утверждение "я знаю" достоверным, т.е. что оно отражает реальное ментальное состояние субъекта и обладает статусом знания? А если это только "особый вид веры", то что есть знание субъекта и какую роль играет в его становлении и функционировании вера?²⁷

Представляются интересными результаты рассмотрения этих вопросов в известной дискуссии Дж.Эд.Мура, Н.Малкольма и Л.Витгенштейна, особенно выводы, полученные последним. Поводом послужила статья Мура "Защита здравого смысла", в которой он обсуждает правомерность утверждений "я знаю", "я достоверно знаю, что...", "мы знаем об истинности этих суждений" применительно к высказываниям, принадлежащим к "мировоззрению здравого смысла", как выражениям ментального состояния говорящего. Например, это такие "трюизмы", как "Земля существовала долгие годы в прошлом", "в настоящее время существует живое человеческое тело, которое является моим телом", и многие подобные им, о которых в рамках здравого смысла все могут сказать "я знаю, что...", "я достоверно знаю, что это истинно". Подобные убеждения принадлежат здравому смыслу, они не просто истинны, но *достоверно* истинны, и этого не могло бы быть, если хотя бы один член человеческого рода не *знал* об этом.

Очевидные, на первый взгляд, утверждения выявили целый ряд трудностей и проблем, прежде всего потому, как показал Н.Малкольм, что выражение "я знаю..." употребляется в самых различных смыслах и ситуациях: как заявление о наличии доказательств, о проверке результатов, о своей авторитетности, как средство, используемое, чтобы убедить или успокоить собеседника, выразить согласие, подчеркнуть, что он помнит и т.д. По мнению Малкольма, Мур и его последователи "абсолютизировали идею, что человек путем размышления над своим ментальным состоянием может определить, знает он что-либо или только имеет соответствующее мнение. Они, таким образом, неправильно представляли себе большую часть содержания концепта знания"²⁸.

Таким образом, в этой дискуссии опровергается или, по крайней мере, ставится под сомнение наивнореалистическое, на уровне обыденного сознания представление о том, что утверждение "я знаю" самоочевидно и что субъект на основе самоанализа, рефлексии может достоверно судить о состоянии своего сознания: обладает или не обладает он истинным знанием. Вместе с тем очевидно, что проблема переведена на лингвистический уровень и речь по существу идет не столько о том, обладает ли субъект знанием, сколько о способе фиксации и вербального удостоверения состояния его ментальности. Одновременно дискуссия выявила ряд интересных и принципиальных моментов, еще недостаточно разработанных и по сей день. В первую очередь имеются в виду

теоретические результаты, полученные Витгенштейном и зафиксированные в работе "О достоверности". "Человек часто бывает околдован словом, - пишет Витгенштейн. - Например, словом "знать"²⁹. Демистификация выражения "я знаю..." и обнаружение на его месте "я верю..." вдохновили Витгенштейна на размышления не только о знании, но и о вере, ее природе, конструктивной роли в бытии и познании субъекта. Обсуждая проблемы, поставленные Муром, он приходит к важному выводу: "Когда Мур говорит, что он знает то-то и то-то, он на самом деле перечисляет только те эмпирические пропозиции, которые принимаются нами без всякой проверки и которые, таким образом, играют особую роль в системе наших эмпирических пропозиций"³⁰. Итак, ставится вопрос об особой эпистемологической роли высказываний, принимаемых на веру.

Конструктивная роль веры в познании. Эта дискуссия привела к потребности выявить, в чем состоит конструктивный характер веры и какие виды достоверностей, субъективной уверенности охватываются этим понятием. Следует отметить, что существование веры в познавательном процессе не вызвано лишь отсутствием или недостатком информации, это - частный случай, момент веры, не носящий всеобщего характера, а главное - не объясняющий механизмы и причины ее возникновения. Можно бесконечно наращивать объем информации, но ее усвоение и использование по-прежнему будут основаны на предположениях, в той или иной степени принятых на веру.

Из работы Витгенштейна "О достоверности" видно, что он придает фундаментальное значение существованию эмпирических предложений, в которых мы не сомневаемся. Прежде всего всякое обучение, начиная с детства, основано на доверии. "...Будучи детьми, мы узнаем факты... и принимаем их на веру"; "ребенок учится благодаря тому, что верит взрослому. Сомнение приходит после веры"³¹. Но и развитая форма познания - научное познание - также покоится на вере в некоторые эмпирические высказывания. "Нельзя экспериментировать, если нет чего-то несомненного... Экспериментируя, я не сомневаюсь в существовании прибора, что находится перед моими глазами..."; "на каком основании я доверяю учебникам по экспериментальной физике? У меня нет основания не доверять им... Я располагаю какими-то сведениями, правда, недостаточно обширными и весьма фрагментарными. Я кое-что слышал, видел и читал"³². Эмпирические высказывания, которые мы принимаем как несомненные, сопутствуют нам всю жизнь, предстают как личностное знание, как "картина мира", усвоенная в детстве. Они обладают, по крайней мере, двумя неотъемлемыми свойствами. Во-первых, системность - существенное качество нашей веры, тесно связанное с системностью самого знания, принадлежащего многим людям. "Когда мы начинаем верить чему-то, то верим мы не единичному предложению, но целой системе предложений..."; и озаряет нас "не единичная аксиома, а система, в которой следствия и посылки взаимно поддерживают друг друга"; "наше знание образует большую систему. И только в этой системе единичное имеет ту значимость, которую мы ему приписываем"³³.

Другая особенность наших несомненностей - это *неявная* форма их существования. "Те предложения, которые для меня безусловны, я постигаю отнюдь не в явной форме. Я потом могу обнаружить их в качестве оси, вокруг которой вращается тело..."; такова природа и "картина мира", "ибо она оказывается само собою разумеющимся основанием его исследования и как таковая не формулируется"³⁴.

Не рассматривая всех аспектов данной проблемы в концепции Витгенштейна, отметим, что для него, в конечном счете, "я знаю" совпадает с "я верю", а также "я верю тому, что я знаю"; вера не только сопровождает, обуславливает знание, но часто в индивидуальном познании заменяет его. Однако категории "знание" и "достоверность" различаются и не являются для него двумя "психическими состояниями", вроде "предполагать" и "быть уверенными", речь идет именно о субъективном знании, а не о состоянии уверенности³⁵.

Исследуя проблему на логико-лингвистическом уровне, Витгенштейн обратил внимание не только на ее конструктивный характер в познании, но также на социально-коммуникативную природу веры, возникающей как необходимое следствие нашего бытия среди людей, на ее неотторжимость от познавательного процесса в целом. Такая позиция представляется весьма плодотворной и конструктивной. Таким образом, были намечены основные подходы к феномену веры как субъективной уверенности и достоверности, требующему дальнейшего исследования.

Интересный опыт рассмотрения этой проблемы представлен в изданной К.Ясперсом в середине нашего века серии лекций под названием "Философская вера", где идет речь как о вере вообще, для которой используется определение "философская", так и о религиозной вере. Напоминая о фундаментальной кантовской мысли - явленности нашего бытия, которое расщеплено на субъект и объект, философ пишет, что "то же относится к вере. Если вера не есть ни только содержание, ни акт субъекта, а коренится в том, что служит основой явленности, она может быть представлена лишь как то, что не есть ни объект, ни субъект, но оба они в едином, которое в разделении на субъект и объект есть явление"³⁶. "Вера едина в том, что мы разделяем на субъект и объект, как вера, исходя из которой мы верим, и как вера, в которую мы верим"³⁷. Она "объемлет" субъект и объект, коренится в том, что служит основой явленности. Таким образом, мы имеем достаточно оснований, чтобы рассматривать веру как укорененную в бытии, "объемлющем" нас и предшествующем "расщепленности" на субъект-объект, в которых оно явлено нам. Вместе с тем вера - "осознание бытия из его истоков посредством истории и мышления"³⁸. Ясперс говорит об этом, ссылаясь на идею С.Кьеркегора об историчности веры, ее исторической неповторимости, утверждая, что всеобщность "истинной веры" нельзя представить как общезначимое содержание, "удостовериться в ней можно только исторически, посредством движения во времени"³⁹. Это осознается философской верой, которая "не имеет прочной опоры в виде объективного конечного в мире, потому что она только пользуется своими основоположениями, понятиями и методами, не подчиняясь им. Ее субстанция всецело исторична, не может быть фиксирована во всеобщем... должна в исторической ситуации все время обращаться к истокам. Она не обретает покой в пребывании. ...Она не может ссылаться на самое себя как на веру в окончательной инстанции. Она должна явить себя в мышлении и обосновании"⁴⁰. Эти утверждения Ясперса предполагают обращение к другой значимой проблеме - выяснению самой природы обоснования веры и знания.

Предпосылки и основания веры как субъективной уверенности. Утверждение о том, что вера - это то, что не имеет достаточных оснований, широко распространено в размышлениях философов о вере. Этой позиции придерживался и Витгенштейн, который отмечал, что "трудность заключается в том, чтобы понять отсутствие основания у нашей веры"⁴¹. При такой трактовке возникает определенное отрицательное отношение к феномену веры, стремление к ее полной элиминации из познавательной деятельности субъекта, а тем более из системы знания. Выявление же конструктивной природы веры возможно лишь в случае признания существования объективных оснований субъективной веры. Это отметил еще Дж.Локк, позиция которого представляется мне наиболее убедительной. С его точки зрения "вера стоит сама по себе и на своих собственных основаниях. Она не может быть снята с этих оснований и помещена на основание познания. Эти два основания так далеки от того, чтобы быть одним и тем же, или от того, чтобы иметь что-нибудь общее, что, когда вера доведена до достоверности, она разрушается. Тогда это уже более не вера, а знание"⁴². Итак, и вера и знание имеют основания, но их основания различны.

Один из вариантов рассмотрения вопроса об основаниях представлен у М.Бубера в работе "Два образа веры", где речь идет о вере как доверии какому-либо человеку пусть и без "достаточных оснований", а также о вере как признании истинности чего-либо без достаточных оснований. Но в обоих случаях невозможность обоснования указывает не на

недостаток интеллектуальных способностей, но на то, что это отношение - вера - по самой сути своей не строится на "основаниях" и не следует из них, хотя всегда можно найти какие-либо причины или основания, хотя бы задним числом. Однако это не значит, что мы имеем дело с "иррациональными феноменами". Бубер полагает, что способность к рациональному мышлению - лишь "частичная функция моего бытия, когда же я "верю" - одним или другим образом, - то в веру вступает все мое бытие, целостность моего бытия. В самом деле, вера становится возможной лишь потому, что в отношении, называемое "верой", вовлечено все мое бытие"⁴³. Такое "бытийное" понимание веры представляется принципиальным, что подтверждается и размышлениями Витгенштейна, с которыми совпадают идеи Бубера.

Возвращаясь к обсуждению проблемы оснований в эпистемологическом ключе, подчеркну, что различие в основаниях носит не просто частный характер, но обладает фундаментальным значением, а изменения в степени и характере обоснованности противоположно направлены. Знание получает свой статус в результате логического оформления, обоснования, проверки, доказательства достоверности и истинности, и лишь в таком качестве оно обретает не только когнитивную, но и социальную значимость, начинает функционировать в культуре, включаться в коммуникации и различные формы деятельности. Вера же, как мне представляется, базируется совсем на другом - на социокультурной, коммуникативной апробации, социальной санкции и общезначимости того, во что верят. И лишь затем может возникнуть необходимость рефлексии и критики оснований субъективной уверенности, сам пересмотр которых будет осуществляться на базе новых социально апробированных "несомненностей".

При таком подходе вера не противопоставляется жестко знанию, а эпистемологический статус веры, ее функции в познавательной деятельности не оцениваются однозначно отрицательно. Подтверждения этой позиции я нашла, в частности, у И.А.Ильина в работе тридцатых годов "Путь духовного обновления" (глава "О вере"). Он называет "предрассудком", требующим критической переоценки, положение о том, что только знание обладает достоверностью, доказательностью, истинностью, а вера не более чем суеверие, или "вера всуе", напрасная и неосновательная. В доказанное не надо верить, оно познается и мыслится, верить же можно лишь в необоснованное, недостоверное. Отсюда отрицательное, пренебрежительное отношение к вере, требование "просвещения" и борьбы с суевериями.

Критикуя эту упрощенную позицию, Ильин не только отмечает, что за этим, по существу, стоит гонение на христианство, но, что важно в нашем контексте, говорит о "целом гнезде недоразумений и ошибок", скрывающихся за ней. Прежде всего он отличает настоящих ученых, которые не абсолютизируют результаты науки, прекрасно понимая, что многое из принимаемого за истинное знание не имеет окончательного обоснования и полной достоверности, от "полуобразованных" людей и "полунауки" (по Ф.М.Достоевскому). В последнем случае к науке относятся догматически, и "чем дальше человек стоит от научной лаборатории, тем более он иногда бывает склонен преувеличивать достоверность научных предположений и объяснений. *Полуобразованные люди* слишком часто *верят* в "науку" так, как если бы ей было все доступно и ясно; чем проще, чем элементарнее, чем площе какое-нибудь утверждение, тем оно кажется им "убедительнее" и "окончательнее"; и только настоящие ученые знают границы своего знания и понимают, что *истина* есть их *трудное задание* и *далекая цель*, а совсем не легкая, ежедневная добыча"⁴⁴. Настоящий ученый помнит о постоянном изменении картины мироздания, в чем убеждает история науки, он "духовно скромн" и, добиваясь максимальной доказательности и точности, помнит, что полной достоверности у науки нет, что нельзя переоценивать отвлеченные схемы и мертвые формулы, верить в них, а не в живую, бесконечно глубокую и изменчивую действительность. Именно этим Ильин объясняет, что истин-

ная ученость часто ведет к вере в Бога, и приводит серию высказываний об этом крупнейших ученых мира.

Итак, по Ильину, знание и вера не исключают друг друга, и это фундаментальное утверждение он стремится подтвердить еще одним, очень важным с моей точки зрения, рассуждением о двух видах опыта, лежащих в их основе. Границы науки - чувственный опыт, который она стремится объяснить естественными законами, в чем и состоит ее метод. Но она не должна принимать этот опыт как всеобъемлющий и бесспорный, не должна отрицать существование и важность другого опыта и другого метода, из которого и вырастает, по существу, феномен веры. Первый источник и вид опыта - внешние ощущения, связанные с состоянием тела, показаниями органов чувств, - признается людьми односторонними, ограниченными, обращенными только во вне (он называет их материалистами), которые исходят из установки "как если бы не было никакого другого опыта", либо не могут заметить другой опыт и другой источник - внутренний. Это - духовный опыт, духовные умения, духовная очевидность, от которых зависит судьба человека, целых поколений и национальных культур и пренебрежение которыми привело к духовному кризису, переживаемому современным человечеством. Человеку одновременно с чувственными ощущениями даны "внутренние акты" - "душевные чувствования", переживания, воображение, воля, энергия мысли - духовный опыт в целом, служащий источником не только религиозной веры, но духовной культуры в целом с ее нравственными, жизненными ценностями⁴⁵.

Вера и верования как компоненты личностного знания и "жизненные феномены". Вглядимся внимательнее в процессы, рассматриваемые Ильиным, и, соответственно, выделим основные предпосылки и основания веры, понимаемой как доверие, "которое не противостоит познанию, а вплетено в саму его структуру, является неотъемлемой предпосылкой, постоянно подтверждаемой общественной практикой"⁴⁶. Начнем с того, что вера составляет обязательный компонент личностного знания и в то же время сама базируется на нем. Введенное М.Полани понятие "личностного знания" как неотчуждаемого от деятельности "личностного коэффициента" позволяет увидеть важную составляющую субъекта познания в целом. Для Полани это невербализованное знание, представленное как индивидуальные навыки и умения, практическое знание, как знание о пространственной и временной ориентации, двигательных возможностях нашего тела - своего рода "инструмента" взаимодействия с миром вокруг нас. Очевидно, что подобного рода знание неотделимо от субъективной уверенности в нем, независимо от способов и степени подтверждения и проверки⁴⁷.

Но Полани оставил без внимания другие формы личностного знания, где вера также присутствует и имеет объективные основания. Прежде всего - это доверие к показаниям органов чувств, которое коренится в чувственно-практической деятельности человека. Вопрос об адекватности восприятия решается прежде всего в опыте, а в дальнейшем обретает статус субъективной уверенности. Важнейший источник веры субъекта на уровне чувственного познания - это категоризация действительности как отнесение объектов к определенному классу вещей, событий, выдвижение своего рода "объект-гипотез", наделяющих смыслами сенсорные данные.

Следует подчеркнуть высокую сложность и взаимосвязь этих процессов восприятия, что является в свою очередь причиной многообразия предпосылок и оснований субъективной веры. Так, при чувственном воспроизведении действительности в личностном знании субъекта не только фиксируются реальные объективные свойства пространства и времени, но становится возможным воображаемое, "идеальное" движение в них, причем в различных направлениях. Кроме того, дискретное может быть принято за непрерывное; для установления причинно-следственных отношений соединяются события, происходящие в разное время; один предмет обозначается через другой; осуществляется кате-

горизация "по сходству" несходных в целом вещей для образования "видов", "типов", форм и т.д. Это еще не теоретические абстракции, они не могут быть отделены как от субъекта, так и от конкретного контекста⁴⁸. Безусловно, на этом этапе восприятия, где широко используются воображение и гипотеза, вера как принятие на веру тех или иных представлений играет существенную роль.

Не менее важным является формирование перцептивной установки как доверия и предрасположенности к определенным оценкам и деятельности - своего рода модели ожидаемых сенсорных событий, являющейся выражением предшествующего опыта субъекта. Проблема соотношения веры и установки требует особого рассмотрения.

Важная особенность этих объективных предпосылок и оснований субъективной веры - их социокультурная обусловленность, порождаемая включенностью субъекта в определенное социальное бытие, коммуникации, в культурно-исторические условия в целом. Субъективная уверенность возникает на уровне восприятия не только как результат собственно сенсорных процессов, апробации данных в деятельности, но и как принятие на веру социального опыта в целом, "образцов" и установок, представленных в культуре.

Однако эти моменты веры, как и сама категоризация и установка, ускользают от внимания гносеолога, и происходит это в первую очередь потому, что они существуют в перцепции неявно, неосознанно, а сама деятельность по построению предметного образа редуцирована и сокращена. В то же время, по-видимому, именно эти неосознаваемые, не-вербализованные компоненты как знания, так и веры являются фундаментальными в общей структуре личностного знания, хотя и не исчерпывают его содержания в целом.

Обращение к исследованиям социальной феноменологии дает возможность говорить и о других компонентах личностного знания и субъективной веры, складывающихся в такой сфере, как повседневная деятельность и мышление субъекта. Так, концепция "повседневного мышления" австрийского философа и социолога А.Шюца привлекает внимание анализом "наличного знания, которое до поры до времени воспринимается как нечто само собою разумеющееся, хотя в любой момент оно и может быть поставлено под сомнение". Принципиальна также мысль о том, что "несомненное предшествующее знание с самого начала дано нам как типичное", при этом конструкты здравого смысла, используемые для типизации, "имеют по преимуществу социальное происхождение и социально санкционированы"⁴⁹.

Шюц подчеркивает коммуникативную природу многих "параметров" повседневного мышления, в частности, его самоочевидность и непроблематичность. По отношению к повседневному действию утверждается, что в рамках референтной группы (мы-группы) "большинство личностных и поведенческих типов действия воспринимаются как нечто само собой разумеющееся (пока нет свидетельств в обратном) - как набор правил и предписаний, которые не опровергнуты до сих пор и, предполагается, не будут опровергнуты в будущем"⁵⁰. В противоположность традиционной феноменологической редукации (воздержанию от суждений о существовании или несуществовании объектов внешнего мира) Шюц в качестве одной из главных предпосылок восприятия называет "естественную установку", т.е. воздержание от всякого сомнения в существовании объектов мира и в том, что мир мог бы оказаться иным, чем он представляется активно действующему индивиду⁵¹.

Подход Шюца не бесспорен, но важно, что в его концепции ухватываются некоторые универсалии общечеловеческого повседневного мышления и деятельности, в частности такие, как вера и понимание. Поэтому критика его позиций с точки зрения "историзма повседневности", изменяющегося характера труда и социальных обстоятельств, как представляется, не достигает цели⁵². Таким образом, изучение повседневности, обыденного сознания - в целом нашего восприятия, нормального течения жизни и деятельности в контексте социокультурного мира дает возможность выявить новые фундаментальные харак-

теристики нашего познания, в частности, увидеть "встроенность" субъективной веры во все процессы познания и жизнедеятельности.

Из этого следует, что вера и верования могут быть рассмотрены как "жизненные феномены", имеющие свои функции в контексте бытия. Именно такой подход, вопреки господствующему в философии "интеллектуализму", предлагает Х.Ортега-и-Гассет, сопоставляющий роль и место идей и верований в бытии человека, показывающий значимость различения понятий "мыслить о чем-то" и "считаться с чем-то" для прояснения структуры человеческой жизни. Идеи как результат интеллектуальной деятельности и воображения включают в себя и обыденные мысли и строгие научные теории - все то, "что приходит в голову" человеку. Он их творит, распространяет, оспаривает и даже способен умереть в борьбе за них, но, как утверждает философ, не может *жить* ими. В отличие от реальной жизни, которую мы проживаем, идеи принадлежат сфере интеллектуальной жизни, которая обладает "конститутивной ирреальностью". Идеи поддерживают друг друга и образуют некое целое - определенную умственную конструкцию, систему идей, между которыми всегда существует как непреодолимая дистанция расстояние от реального до воображаемого. Таким образом, заключает Ортега-и-Гассет, "по ту сторону реального мира вырастает мир, состоящий исключительно из одних только идей; творцом же этого мира является человек, несущий ответственность за него"⁵³. Это математический, физический, религиозный миры, а также миры морали, политики, поэзии, жизненного опыта, организованные на основе некоторого порядка и плана, но как воображение и интерпретация они остаются лишь "внутренними" мирами, "образами" реальности, сопоставляемыми, но никогда полностью не совпадаемыми с самой реальностью - "внешним" миром. Так, "мир физики, - подчеркивает философ, - остается для физика не реальностью, а воображаемым миром, в котором он живет в своем воображении, одновременно существуя в подлинной и первичной реальности своей жизни"⁵⁴.

В отличие от идей, *верования* не являются плодом наших размышлений, мыслями или суждениями, они совпадают с самой реальностью как наш мир и бытие. Как и Витгенштейн, Ортега полагает, что верования - это "наиболее глубинный пласт нашей жизни"⁵⁵. "...Верования есть все то, что мы безоговорочно принимаем в расчет, хотя и не размышляем об этом. В силу нашей уверенности, что то, с чем мы считаемся, существует и соответствует нашему верованию, мы ведем себя автоматически в соответствующей ситуации, принимая в расчет эту данность"⁵⁶. В нашей жизни мы руководствуемся огромным количеством верований, подобных тому, что "стены непроницаемы" и нельзя пройти сквозь здания или что земля - это твердь и т.п. Но бывают ситуации, для которых не оказывается коренных верований, и тогда в неких "прорехах, или пустотах, верования" человек создает себе идею, которая рождается из сомнения.

Верования - это другой жизненный феномен, нежели идея, мы в них *пребываем* как "пребываем в уверенности"; о них не размышляют, но с ними всегда считаются. Вера, набор убеждений конституируют человека, лежат в основании нашей жизни. "Вера не является операцией интеллекта, а есть функция живого организма как такового, состоящая в ориентации поведения и действий человека"⁵⁷. Являясь основанием жизни, базисной предпосылкой и условием наших действий, верования присутствуют в нас не в осознанной форме, а как "скрытое значимое нашего сознания". "...Они ставят нас в присутствие самой реальности. Все наше поведение, в том числе и интеллектуальное, определяется системой наших подлинных верований. Ими мы "живем, движемся и существуем". По этой причине мы их обычно не осознаем, не мыслим, но они воздействуют на нас как латентно значимое всего того, что мы делаем или мыслим явно"⁵⁸. Как и Витгенштейн, Ортега подчеркивает скрытый, латентный характер верований как эмпирических представлений и суждений.

Верования унаследованы как традиции, принимаются в готовом виде как "вера наших отцов", система прочных, принятых на веру объяснений и интерпретаций, "образов" реальности, действующих в жизни предков. Среди самых значимых в европейской культуре является вера в разум и интеллект. Как бы она не менялась и не критиковалась, человек по-прежнему рассчитывает на действенность своего интеллекта, активно конституирующего жизнь. Однако Ортега считает необходимым различать веру в интеллект и веру в идеи, порожденные нашим интеллектом. Если вера в разум остается непоколебленной, то отношение к конкретным идеям постоянно изменяется, вплоть до их отвержения. Философ вводит понятие "коллективной веры", признавая коллективно установленное, социально действенное состояние веры, которое предстает как "социальная догма". Она не остается неизменной, и даже самые фундаментальные верования, например, европейцев претерпевают своеобразную трансформацию в истории культуры. Так, в средние века человек жил Откровением, верой во всемогущее, всеведущее существо, которое просветит, наставит, поможет справиться с трудностями жизни и не оставит один на один с окружающим миром. Но в Новое время эта вера перестала быть "живой", пребывая в ней, европейец уже не ощущал и не надеялся на ее благотворное воздействие на жизнь. На смену пришла новая, "живая", спасительная вера в разум, в Декартову идею о рациональной структуре мира, которой соответствует организация человеческого физико-математического разума⁵⁹. И вновь, но уже в XX веке, европейское сообщество почти утрачивает коллективную веру в этот разум, в науку, ее ценность. Это произошло главным образом потому, что физико-математический разум, при всех блестящих достижениях в изучении природы, безуспешно пытается (или даже не пытается) познать **жизнь** в ее целостности, "человеческое в его непосредственности", он бессилен перед этой реальностью и, по убеждению Ортеги, почти не коснулся ни в натуралистической, ни в "спиритуалистической" форме человеческих проблем. По-видимому, необходимо обратиться к "жизненному и историческому разуму", хотя, признает он, науки о духе, о культуре не смогли вызвать в европейце той веры, которую в свое время породили естественные науки. Причину этого он видит в том, что к жизни - этой иной, не природной реальности - философы применили "старую доктрину бытия". Необходимо понять, что жизнь - это радикально иная реальность, включающая в себя и формирующая все другие реальности. Она не может мыслиться по-элейски, как субстанция, потому что главное в ней - это процесс, изменение, "драма"⁶⁰.

Вера и сомнение. Это классическая тема, особое значение ей придавали со времен Декарта. Ортега-и-Гассет также размышлял о природе сомнения в контексте учения об идеях и верованиях и приходил к выводам, в определенной степени парадоксальным. Для него сомнение - это "способ верования и принадлежит оно к тому же самому пласту в архитектонике жизни. Как и в веровании в сомнении *пребывают*. ...Сомнение наследует от верования способ бытия того, в чем пребывают, то есть того, что мы не создаем и не устанавливаем. ...Мы верим в наши сомнения"⁶¹. Сомнение открывает нам неустойчивую, двуликую, двусмысленную реальность, мы сомневаемся потому, что пребываем в альтернативе двух верований, сталкивающихся между собой, а со-существование двух противоположных верований переходит в со-мнение. Итак, сомнение есть также "способ верования".

Способы преодоления сомнения как закрепления верований исследовал Ч.Пирс, полагавший, что имплицитно все умы владеют правилами перехода от сомнения к вере при том же самом познаваемом объекте. Этому предпослано знание о различии между ощущением сомнения и ощущением верования. Ощущения верования связаны с укорененными привычками, сомнение не обладает подобной особенностью. Сомнение - это состояние беспокойства и неудовлетворенности, заставляющее действовать с целью его устранения, порождающее желание перейти к состоянию верования - спокойного и удовле-

творенного. Итак, сомнение, усилие для его преодоления - это стимул исследования и достижения цели - "верования, о котором мы будем думать, что оно истинно"⁶².

По Пирсу, существует четыре метода закрепления верования. Поскольку верование имеет природу привычки, то один из этих методов - *метод упорства*, когда отгораживаются от всех влияний и признания правоты чужой точки зрения. К нему близок и *метод авторитета*, который всегда будет управлять "массой человечества". Проблема в этом случае состоит в том, как закрепить веру не только в индивидууме, но и в сообществе, например, государственные структуры могут применить произвол - запугать и заставить замолчать всех тех, кто отвергает установленное верование. Сущность *априорного метода* заключается в том, чтобы думать так, как вы склонны думать, следуя своим собственным - метафизическим или иным - принципам, пока верования в правильность не разрушатся "грубыми фактами". Наконец, *научный метод* - это метод, "в соответствии с которым наши верования были бы определены не чем-то человеческим, но некоторым внешним постоянным фактором, чем-то таким, на что наше мышление не оказывает никакого воздействия... Искомый метод должен быть таким, чтобы он приводил к единому решению всех тех, кто им пользуется..."⁶³. В отличие от остальных методов научный метод не приводит с необходимостью к сомнению, неявно предполагающему не менее двух противоречащих предложений, поскольку в этом случае существует лишь одно высказывание, репрезентирующее объект и не вызывающее реальных сомнений. Очевидно, что Пирс считает эпистемологически оправданным рассмотрение взаимодействия сомнения и верований как в обыденном познании, где представлены свои "методы", а скорее нестрогие приемы закрепления верований, так и в научном, где вырабатываются собственные способы закрепления верований, не зависящие от произвольных мнений и не сводящиеся к упрощенным правилам перехода от сомнения к верованиям.

Таким образом, признание конструктивной роли веры в повседневности, в познавательной и преобразующей деятельности дает возможность по-другому оценить соотношение веры и сомнения в познании. По-видимому, нельзя однозначно решать вопрос в пользу сомнения, если даже речь идет о научном познании, широко использующем критико-рефлексивные методы. За этим, по сути дела, стоит вопрос о степени доверия убеждениям, интуиции ученого, его творческому воображению. Очевидно, что эти проблемы имеют не только эпистемологическое значение, но выходят и на важнейшее направления в других областях, например, на создание когнитологии как науки о знании экспертов, а также когнитологических программ, в которых личностное профессиональное знание эксперта переводится в информацию для ЭВМ, сохраняющую индивидуальную "знаниевую" окраску и смысловые обертоны.

Необходимость такого отношения к личностному знанию, содержащему множество верований, по существу, предвидел М.Полани. Столь внимательный к неявному знанию, субъективной вере, он не приемлет объективистский подход, требующий соответствия познания строгим нормам, расценивая его как неразумный. Истинное познание основано на признании за субъектом права создавать знание соответственно собственным суждениям, опирающимся на творческие потенции и неявное знание ученого. Без этого "личностного коэффициента", отражающего приверженность определенной культуре, языку, "интеллектуальную страстность", не могут реализоваться творческий поиск и сама наука.

Признание эвристической значимости неявного знания в свою очередь влечет за собой введение субъективной веры, поскольку "неявное знание не может быть критическим. ...Систематическая критика применяется лишь к артикулированным формам, которые мы можем испытывать снова и снова"⁶⁴. Полани не согласен с дискредитацией веры только как субъективного проявления, не позволяющего знанию достичь всеобщности. Сегодня возникла необходимость вновь признать, что вера как субъективная уверенность

является источником знания. По его мнению, необходимость сомнения, провозглашенная, в частности, Декартом, обрела прочность предрассудка, который должен быть сам подвергнут критике. И тогда выяснится, что сомнения могут оказаться необоснованными, фанатическими и догматическими; допущение или недопущение сомнения само есть акт веры - мысль, перекликающаяся с трактовкой сомнения у Ортеги. Скептические предубеждения мешают верить свидетельствам в пользу той или иной идеи, а в "естественных науках нет таких достоверных эвристических принципов, которые бы рекомендовали веру или сомнение в качестве пути к открытию"⁶⁵.

Как видно, Полани имел определенные основания сказать о том, что "программа всеобъемлющего сомнения терпит крах и своей неудачей свидетельствует о том, что любая рациональность коренится в доверии"⁶⁶. Вместе с тем очевидно и другое: речь может идти только о единстве и взаимодействии доверия и сомнения в научном познании, именно так здесь реализуется рациональность. Обращение к Канту, которое осуществляет Полани, стремясь показать неоднозначность мысли "разум должен подвергать себя критике", следует рассматривать в единстве с кантовским учением о единстве теоретического и практического разума. Как отмечал Э.Ю.Соловьев, "вопрос о границах достоверного знания был для Канта не только методологической, но и этической проблемой (проблемой "дисциплины разума", которая удерживала бы науку и ученых от сциентистского самознания)"⁶⁷. Субъект должен осознавать границы и возможности теоретического разума, в связи с чем возникает необходимость интеллектуальной честности, сознательной моральной направленности самого мышления. По-видимому, именно здесь - в моральном сознании познающего субъекта коренятся условия рационального соотношения веры и сомнения, возможность реализации конструктивных функции субъективной уверенности. Ученый, если он нравственно зрелая личность, нуждается только в знании, а не в опеке знания, ибо относительно "цели" и "смысла" он уже обладает внутренним моральным ориентиром⁶⁸.

Согласно новой трактовке Э.Ю.Соловьева, известное положение Канта "я должен был устранить знание, чтобы получить место для веры", сформулированное немецким философом в предисловии ко второму изданию "Критики чистого разума", неточно отражает саму кантовскую позицию. В действительности он требовал осознания ограниченности достоверного человеческого знания и освобождения места для чисто моральной ориентации (для веры как нравственного убеждения), для доверия к безусловным нравственным очевидностям⁶⁹. Именно практическое нравственное сознание смиряет непомерные претензии теоретического разума на "всезнание", устанавливает моральные запреты на определенные формы и направления интеллектуальной активности, в том числе моральные запреты на веру или сомнение, отвергает использование субъектом теоретического разума в корыстных целях в любой сфере деятельности. Одним из проявлений конструктивной функции субъективной уверенности является ее тесная связь с пониманием. Вера - компонент таких феноменов, как пред-понимание, пред-рассудок, особый случай "предпосланности" понимания.

Вера и понимание. Идущее еще от Августина утверждение "надо верить, чтобы понимать, и понимать, чтобы верить", сегодня, по-видимому, наряду с религиозным смыслом обрело и герменевтическое звучание и для П.Рикера, например, это уже максима герменевтического истолкования⁷⁰.

В данном случае обращается внимание на один аспект этой многогранной проблемы - соотношение веры и понимания в контексте коммуникаций. Во всем спектре трактовок понимания - от понимания как усвоения (постижения) смысла до понимания как придания, приписывания смысла - сохраняется значение такого компонента, как предпосылочное знание, на базе которого осуществляется диалог, взаимодействие сознаний либо интерпретация "материала", не обладающего смыслом заведомо. Особый интерес пред-

ставляют те предпосылки, которые принимаются на веру как непроблематичные, обеспечивая понимание текстов или действий в межсубъектных отношениях.

Среди такого рода феноменов прежде всего привлекают внимание те, что носят имплицитный характер и не фиксируются в теоретико-познавательных исследованиях. По существу, все рассмотренные ранее формы веры, представленные неявно в чувственном познании или в "повседневном мышлении", так или иначе обеспечивают и процесс и результат понимания. Исходя из этого, рассмотрим случаи для понимания как действий, так и текстов, причем с учетом причин и обстоятельств возможных несовпадений объективных смыслов и субъективных намерений участников коммуникаций.

Обратимся вновь к "социологии повседневности" Шюца, рассматривавшего понимание действий в контексте социального взаимодействия. Даже простейшие из них используют, как он считает, "набор повседневных конструкторов", основывающихся на субъективной уверенности, или вере, что мотивы, приписываемые Другому, типично те же, что и у меня в типично тех же обстоятельствах. Это позволяет осуществлять субъективную смысловую интерпретацию типового поведения Другого. Конструкт таких типичных ожиданий, принимаемый на веру и не эксплицируемый, лежит в основе повседневного мышления и используется для проектирования поведения современников⁷¹. Очевидно, что субъективная уверенность является необходимой, хотя и неявной предпосылкой в этой ситуации.

Однако ситуация осложняется, если понимание действий необходимо в непосредственном общении-взаимодействии. Происходит как бы расщепление смысла действия, т.е. он "окажется различным: а) для самого действующего лица; б) для взаимодействующего с ним партнера, с которым он имеет общий набор целей и релевантностей (а также, добавим, представлений и установок, принятых на веру. - Л.М.); в) для наблюдателя, не включенного в это отношение"⁷². Из этого Шюц делает важные выводы: повседневное мышление дает нам лишь вероятную возможность понять действие Другого; чтобы увеличить эту вероятность, необходимо искать тот смысл, который имеет действие для самого действующего субъекта.

Вероятностный характер понимания тесно связан с неявно включенной верой в истинность "конструкта типичных ожиданий", тем не менее для повседневного мышления это неизбежная форма приписывания и "расшифровки" смыслов действия Другого. Как складывается ситуация, если объектом понимания являются не действия, а тексты, включающие неявные предпосылки, принятые как непроблематичные, т.е. на веру? Такие случаи обусловлены, по крайней мере, двумя факторами: существованием скрытых компонентов культуры в целом ("неявная культура", ментальности, картины мира и т.п.), а также действием представленных в культуре традиций (трансляция образцов, стилей мышления, парадигм и т.п.), особое значение которым, как известно, придает Гадамер. Каждый из этих факторов содержит значительную долю "само собой разумеющихся" истин, представлений, стереотипов, т.е. социально санкционированных субъективных достоверностей.

Например, в понятии "неявная культура" сегодня нуждается литературоведение, трактующее этот феномен как совокупность не столько ушедших в подтекст общезначимых теоретических знаний и представлений, сколько неявных форм субъективной веры, "способов видения", бессознательно усвоенных людьми в силу их погруженности в определенный культурный мир⁷³. Существование "неявной культуры", обусловленных ею предпосылок и верований создает ситуацию "многосмысленности" литературных произведений. Это стало предметом специального исследования известного французского филолога и лингвиста Р.Барта, который в "Критике и истине" пишет о том, что, "привнося свою ситуацию в совершаемый мною акт чтения, я тем самым могу устранить многосмысленность произведения (что обычно и происходит). Однако именно в силу того, что

эта ситуация непрестанно меняется, она организует произведение, но отнюдь его не обнаруживает: с того момента, как я сам подчиняюсь требованиям символического кода, лежащего в основе произведения, иными словами, обнаруживаю готовность вписать свое прочтение в пространство, образованное символами, - с этого момента произведение оказывается не в силах воспротивиться тому смыслу, которым я его наделяю..."⁷⁴.

Обращение логиков к данной проблематике позволяет прояснить логический и гносеологический статус неявных форм и структур. В частности, такому прояснению способствует трактовка этих форм как пресуппозиций, или предположений, предпосылок, из которых неявно исходят субъекты коммуникации. В подобном случае анализ текстов осуществляется с учетом их диалогической природы, а также реалий речевой деятельности субъекта. Иными словами, учитывается тот факт, что любая коммуникация предполагает некоторые общие знания, веру, сомнения у субъектов общения, т.е. определенный общий явно не формулируемый контекст. Этот контекст может быть интерпретирован как множество всех пресуппозиций каждого элемента знания, веры, как некоторая идентифицируемая субъектами сумма эмпирических и теоретических знаний и верований, на фоне которых обретают смысл эксплицитные формы высказываний и становится возможным сам акт коммуникации⁷⁵.

Реальная трудность для любого исследователя гуманитарного текста - понять какие идентифицируемые знания и субъективные уверенности присутствуют в контексте и подтексте, выявить эти неявные компоненты как условие для понимания и придания смысла. Все предшествующие рассуждения исходили по существу из неявной предпосылки: в процессе коммуникации пресуппозиции и предпосылки автора текста правильно идентифицируются субъектом понимания. Проблема существенно усложняется, если такого совпадения нет. Это имеет ряд следствий, одно из которых - нарушение коммуникации, а соответственно и утрата возможностей адекватного понимания эксплицитных форм и структур.

Может, например, возникнуть своего рода разрыв в контексте (подтексте) - так называемые межкультурные (или межязыковые) лакуны. Они могут отражать несовпадение субъективных достоверностей, способов действий, например, в сфере решения мыслительных задач, в поведенческой сфере, или различия национального, этнографического характера. Лакуны возможны и в рамках одной культуры в ходе ее развития в связи с изменениями психологического, политического и экономического характера. В художественных текстах лакуны могут быть введены намеренно, как особенности авторской поэтики, как нарушение логики здравого смысла, введение архаизмов, разрушение общезначимых субъективных достоверностей, т.е. намеренное рассогласование социокультурного фона коммуникации, используемое в качестве художественного приема⁷⁶.

Особые сложности для исторических текстов: как выявить и эксплицировать действительные пресуппозиции и предпосылки автора текста, не приписать ему свои субъективные уверенности, сомнения, а главное - принадлежащие данной культуре, социуму, иному научному сообществу неявные знания, верования и т.п.

Следует подчеркнуть, что расщепление смысла, о котором шла речь в применении к пониманию действия в коммуникации, имеет место и в интерпретации текстов или речевой деятельности. С этим фактом столкнулись, в частности, при разработке проблем автоматической переработки текстов в инженерной лингвистике. Так называемый парадокс коммуникации состоит здесь в том, что реально содержательное сообщение включает в себе три смысла: независимый от коммуникантов универсальный смысл, авторский смысл и, наиболее важный с точки зрения целей коммуникации, перцептивный смысл, извлекаемый из сообщения самим адресатом⁷⁷. Можно предположить, что различие всех трех смыслов сообщения будет обусловлено в значительной степени тем, что в основе интерпрета-

ций лежат отличающиеся системы субъективных верований, достоверностей, а не только общие для коммуникантов знания или информация.

Таким образом, намечен лишь один из возможных подходов к исследованию таких сложных феноменов познавательной деятельности субъекта, как вера, знание, понимание. Главная идея этого подхода - рассмотреть их конструктивное взаимодействие в контексте коммуникации и социокультурных предпосылок.

Вера и истина. Один из важнейших аспектов веры - ее соотношение с истиной. При обсуждении этой проблемы мы сталкиваемся с разнообразием подходов, которые варьируются в зависимости от понимания того, что есть вера и что есть истина. В конце прошлого века У.Джеймс, еще до систематического изложения идей прагматизма, издал обстоятельную работу, посвященную вере в ее соотношении с истиной. Отдельные ее идеи имеют значение и сегодня, поскольку отражают стремление философа не упрощенно противопоставить эти два феномена, но показать их тесное взаимодействие и осуществить "оправдание веры". Для него вера, будучи одной из "природных сил", всегда останется фактором, который нельзя исключить из философских построений. В первую очередь потому, что она "часто создает свое собственное оправдание", а также позволяет философу отдышаться от "педантичных сомнений" и "на свой страх и риск предаваться вере"⁷⁸.

Отмечая, что необходимость веры как элемента нашей духовной жизни признают многие ученые и философы, Джеймс тонко подмечает определенный парадокс. Положительная оценка веры дается тогда, когда ею пользуются для признания, например, господствующего в науке и философии положения о том, что природа завтра будет следовать тем же законам, которым она следует сегодня. Это истина, которую не может *знать* ни один человек, но мы ее постулируем и принимаем на веру в интересах познания и нашей деятельности. Однако в других подобных ситуациях "принятие на веру" подвергается жесткой критике⁷⁹. Необходимо признать, что человек не может мыслить и действовать без определенной степени веры, она для него "рабочая гипотеза", причем ему приходится в своих поступках исходить из истинности этой гипотезы независимо от того, подтверждается (опровергается) ли это в короткий срок, или в результате усилий многих поколений.

Итак, нам необходимо *верить* в наши истины, в эксперименты, рассуждения, и если бы скептик-пирронист спросил нас, говорит Джеймс, *как мы знаем все это*, то наша логика вряд ли могла ответить. Обнаруживается нечто "неинтеллектуальное", влияющее на нашу веру в истину. "Существуют эмоциональные стремления и веления, из которых одни предшествуют вере, а другие следуют за ней... *Наша эмоциональная природа не только имеет законное право, но и должна делать выбор между двумя положениями каждый раз, когда выбор этот подлинный и по природе своей недоступен решению на интеллектуальных основаниях...*"⁸⁰.

Защищая этот тезис от скептиков, Джеймс в то же время стремится уточнить характер веры в истину, поскольку здесь возможны два пути - эмпирический и абсолютистский - и, соответственно, две степени догматизма. "Абсолютисты" полагают, что возможно не только достичь полной истины, но и знать об этом ("колокольчик прозвенит"); эмпирики думают, что возможно достижение истины, но невозможно знать, в какой момент это произошло. Будучи эмпириком, Джеймс уверен, что необходимо не переставая производить опыты и размышлять над ними, тем самым приближаясь к истине, но придерживаться только одного какого-либо мнения - это "страшная ошибка". Анализируя известные в истории философии критерии истины, он приходит к выводу, что "торжество достижения вечно восхваляемого объективного основания никогда не дается в руки - оно просто предмет наших стремлений... обозначающий бесконечно далекий идеал нашей умственной жизни. ...Но заметьте, пожалуйста, что, когда мы, в качестве эмпириков, отказываемся от доктрины объективной достоверности, мы не отказываемся в то же время от поисков

истины или надежды на нее. Мы все еще верим в ее существование, верим, что постепенно приближаемся к ней, продолжая систематически производить опыты и размышлять"⁸¹.

Джеймс выявляет особый "класс истин", для реального существования которых вера является необходимым фактором. По отношению к этому классу истин вера является, по существу, "условием возможности", т.е. без веры истина не становится таковой. Так, бывают случаи, когда факт не может возникнуть, если не предпослана вера в его существование. Например, если каждый будет верить в поддержку других и, веря, желая действовать, объединится с ними, то успех дела - достижения факта - возможно. Вера - одно из неизбежных условий достижения объекта желания, она сама себя "оправдывает" и в этом смысле может превышать научную доказательность. Основанная на желании вера "является законным, а быть может, и неизбежным средством для достижения истины, поскольку это достижение зависит от нашего личного участия"⁸².

Таким образом, Джеймс, вопреки господствовавшей в его время традиционной концепции истины, основанной на идеалах классической науки, предполагавшей условием объективности знания максимальную элиминацию субъекта, предлагает свою концепцию истины в контексте реальных свойств познающего человека - эмоций, желаний, воли и особенно веры как неотъемлемой составляющей познания и принятия истины, углубление представлений о которой будет осуществлено философом, в частности, в лекциях о прагматизме⁸³. Однако сама вера как "нерелигиозная" и в отличие от религиозной веры предстает у Джеймса чем-то близким, неукорененным в духовной жизни и культуре познающего человека.

Это особенно заметно на фоне идей И.А.Ильина, который, размышляя о природе веры, считал "предрассудком" утверждение о том, что верить - это то же самое, что признавать за истину⁸⁴. Для него вера и истина - феномены различной природы и сущности; вера существует интуитивно-экзистенциально, а истина - рационально-рассудочно. Они отличаются прежде всего степенью близости к основаниям жизни и "глубине нашей души", а также эмоциональной окрашенностью или ее отсутствием. Истиной считают такие научные знания, как таблица умножения, теоремы, формулы, законы логики и исторические факты. Как и таблицу Менделеева, таблицу логарифмов, карту Европы и тому подобное, их принимают и применяют не с "верой", но с "познавательной уверенностью", как "холодные истины", признанные в теории за истину, правильные и верные на практике. Однако они дают уверенность во второстепенных делах, но не в главных и важнейших вопросах нашей жизни, затрагивающих сердце и глубину души. По сравнению с ними, "вера есть нечто гораздо большее, более творческое и более жизненное"; "о ней позволительно говорить только там, где истина воспринимается глубиной нашей души; где на нее отзываются могучие и творческие источники нашего духа; где говорит сердце... Человек верит в то, что он воспринимает и ощущает как *самое главное* в своей жизни"⁸⁵. Размышляя таким образом о вере, Ильин не имеет в виду только религиозную веру, когда человек уже не *верит*, а *верует*. (На различие этих терминов в русском языке Ильин специально обращает внимание.) Он тесно связывает веру и жизнь и убежден, что ни один человек не живет без веры во что-нибудь и не освобожден от "неизбежности верить", тем самым поддерживая и обосновывая идею о вере как базисном феномене деятельности человека на пути к истине, в чем он близок идеям Джеймса.

Вместе с тем следует отметить, что проблема соотношения веры и истины, веры в истину, принятия истины на веру остается ведущей в работах, посвященных проблеме веры. Интересный аспект проблемы выявлен К.Ясперсом, который, рассматривая "философскую веру" как веру мыслящего человека, говорит о ее тесном союзе со знанием. Вера не может рассматриваться как нечто иррациональное, и сама постановка проблемы полярности рационального и иррационального только "затуманивает экзистенцию".

В философствовании, которое характерно для всех людей и даже детей, мы стремимся к истокам веры, "присущим человеку как человеку", а для профессионала-философа необходима рефлексия "пространства содержания веры" (методическое осмысление) и рефлексия содержания самой веры, что и осуществляется Ясперсом достаточно развернуто. Я обращаю внимание лишь на один из четырех вопросов, которым открывается "пространство веры" - что есть истина? В каждом из модусов бытия истина представлена по-своему: в *наличном бытии* - как непосредственность чувственно наличного; в *сознании вообще* - как непротиворечивость предметно мыслимого в общих категориях; в *духе* - как убежденность в идеях; наконец в *экзистенции* - как подлинная вера. "Верой называется сознание экзистенции в соотнесении с трансценденцией"⁸⁶.

Как уже отмечалось ранее, для Ясперса вера "объемлет" субъект и объект, поэтому она не может быть ни объективной, ни субъективной истиной, она едина. В самой вере субъективное и объективное составляют целое; только субъективное - это вера как верование, вера без предмета, без существенного содержания, лишь в самое себя; только объективное - это содержание веры как предмет, положение, догмат - "мертвое ничто"⁸⁷. На фоне этого положения становится понятным утверждение Ясперса о том, что Дж. Бруно *верил*, а Г. Галилей *знал*. Отречение может затрагивать или не затрагивать истину. В одном случае истина тесно связана с личной верой, когда ученый живет ею, "становится тождественным ей" носителем истины и лишь поэтому она существует, хотя и не может быть доказана логически, с помощью методов, а потому не может не пострадать от отречения. В другом же случае истина может быть доказана, существует независимо от ученого, общезначима, соотнесена с предпосылками и методами познания, а значит, умереть за ее "правильность" неоправданно. Ясперс в своеобразной форме излагает свое видение двух подходов к истине, о которых писал еще Хайдеггер, размышляя над платоновским учением об истине, и к чему я уже неоднократно обращалась.

Напомню, что один подход к истине - это понимание ее, в частности Платоном, греками, как "добычи", "алетей", когда она не просто налична, но для своего открытия, "непотаенности" требует "вовлечение всего человека", она "соукоренена судьбе человеческого присутствия"⁸⁸. Вот в этом случае вера, уверенность, глубокая убежденность, в крайних случаях борьба за истину не на жизнь, а на смерть - это оправданно и даже неотъемлемо от истины. Истина, как и вера, убежденность, предстают в этом случае в своем экзистенциальном смысле. Но уже у Платона есть и другое видение истины, когда непотаенность, алетейя, по выражению Хайдеггера, "попадает в упряжку к идее", и теперь истина превращается в адекватность, правильность восприятия и высказывания. Это представление становится господствующим для всей западной мысли. Однако "непотаенность" по-прежнему остается изначальным, глубинным существом истины. Это онтологически-экзистенциальное понимание истины, которое предполагает целостное бытие субъекта (когда я верю, в веру вступает все мое бытие, по Буберу).

В целом очевидно, что признание фундаментального значения веры в познавательной деятельности субъекта предполагает признание мысли о том, что теория познания и, конкретно, учение об истине должны строиться не в отвлечении от человека, как это было принято в рационалистической и сенсуалистской гносеологии, но на основе доверия человеку как целостному субъекту познания. Объектом гносеологии становится познание в целом, как заинтересованное понимание, неотъемлемое от результата - истины. Иначе познание, в том числе научное, утрачивает свою жизненную значимость, поскольку, как утверждал Гуссерль, забыт фундамент человеческих смыслов - "жизненный мир" как мир "простого верования", "круг уверенностей", к которому относятся с давно сложившимся доверием и принимают как безусловно значимый и практически апробированный⁸⁹.

Совместное рассмотрение веры и истины лежит в русле экзистенциально-антропологической традиции, которая глубоко укоренена в европейской философии и представлена, как мы видели, идеями крупных философов.

¹ Дильтей В. Введение в науки о духе. Опыт построения основ для изучения общества и истории // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX вв. Трактаты, статьи, эссе. М., 1987. С. 111. *Он же*. Наброски к критике исторического разума // Вопросы философии. 1988. № 4. С. 142-143; Diltthey W. Selected works. Vol. I. Introduction to the Human Sciences. Princeton University Press. Princeton, 1989. P. 438-439.

² Мотрошилова Н.В. Принципы и противоречия феноменологической философии. М., 1968. С. 108.

³ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 12, 142-153.

⁴ Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 264-265.

⁵ Wittgenstein L. On Certainty (Uber Gewissheit). Oxford, 1969.

⁶ Об этом сближении размышляют Апель К.-О., Гадамер Х.-Г., Циммерман И. См.: *Apel K.-O.* Wittgenstein und das Problem des Hermeneutischen Verstehens // "Zeitschrift fur Theologie und Kirche", 63, 1966; *Gadamer H.-G.* Hermeneutik // Contemporary Philosophy III, Firenze, 1969; *Zimmerman I.* Wittgensteins Sprachphilosophische Hermeneutik. F.a.M., 1975. Г.Х. фон Вригт даже считает, что "проблемы философов-герменевтиков - это по большей части те же самые проблемы, которыми занимался Витгенштейн, особенно в поздний период". См.: *Вригт Г.Х. фон*. Логико-философские исследования. Избр. труды. М., 1986. С. 67.

⁷ См., например: *Carnap R.* Logical Foundations of Probability. Chicago, 1950; *Он же*. Философские основания физики. М., 1971. С. 60. *Вригт Г.Х. фон*. Эпистемология субъективной вероятности // . Логико-философские исследования. Избр. труды. Замечу, что и для отечественных философов такое понимание достоверности было основным. См., например: *Копнин П.В.* Диалектика как логика и теория познания. Опыт логико-гносеологического исследования. М., 1973. С. 214-228.

⁸ *Козлова М.С.* Вера и знание. Проблема границы (К публикации работы Л.Витгенштейна "О достоверности") // Вопросы философии. 1991. № 2. С. 64.

⁹ *Витгенштейн Л.* О достоверности. Пер. Асеева Ю.А., Козловой М.С. // Вопросы философии. 1991. № 2. С. 94. § 358, 359.

¹⁰ Там же. С. 78. § 144.

¹¹ Там же. С. 88. § 298.

¹² *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. М., 1985. С. 206-207.

¹³ *Витгенштейн Л.* Заметки о "Золотой ветви" Дж.Фрезера // Историко-философский ежегодник 89. М., 1989. С.253.

¹⁴ Там же. См. также предпосланный публикации интересный комментарий и убедительную интерпретацию З.А.Сокулер, переведившей "Заметки".

¹⁵ Там же. С. 257.

¹⁶ *Витгенштейн Л.* Из "Философских исследований" // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVI. Лингвистическая прагматика. М., 1985. С. 88. § 23.

¹⁷ *Витгенштейн Л.* О достоверности. С. 69. § 24. С. 82. § 196.

¹⁸ Там же. С. 82. § 204.

¹⁹ *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 147, 622.

²⁰ *Wittgenstein L.* Philosophical Investigation. § 241 (Пер. З.А.Сокулер). Oxford, 1953.

²¹ См.: *Геллнер Э.* Слова и вещи. М. 1967. С. 44-45; *Козлова М.С.* Философия и язык. М.. 1972. С. 174-186; *Сокулер З.А.* Проблема обоснования знания. Гносеологические концепции Л.Витгенштейна и К.Поппера. М. 1988. С. 150-154.

²² *Витгенштейн Л.* О достоверности. С. 72. § 61.

²³ *Сокулер З.А.* Проблема обоснования знания. С. 145.

²⁴ *Витгенштейн Л.* О достоверности. С. 76. § 115. *Сокулер З.А.* Проблема обоснования знания... С. 143-144.

²⁵ См.: *Hintikka J.* Knowledge and belief. Cornell. Univ. Press. N.Y., 1962; *Ackerman R.* Belief and Knowledge. Garden City, 1972; *Armstrong D.* Belief, Truth and Knowledge. Cambridge, 1973; *Ellis B.* Rational belief systems. Oxford, 1979; а также работы отечественных авторов.

²⁶ *Поппер К.* Логика и рост научного знания. Избр. работы. М., 1983. С. 442-443.

²⁷ Там же. С. 340

²⁸ *Малкольм Н.* Мур и Витгенштейн о значении выражения "я знаю" // Философия, логика, язык. М., 1987. С. 245-248.

²⁹ *Витгенштейн Л.* О достоверности. С. 100. § 435.

³⁰ Wittgenstein L. On Certainty. Oxford. 1969. С. 77-78. § 136, 137 (Пер. Дмитревской М.А.).

³¹ *Витгенштейн Л.* О достоверности. С. 78-80. § 159, 160.

³² Там же. С. 91. § 337, С. 113. § 600.

³³ Там же. С. 78. § 141, 142, С. 97. § 410.

³⁴ *Витгенштейн Л.* О достоверности (фрагменты) // Вопросы философии. 1984. № 8. С. 146. § 152, 167 (Пер. Грязнова А.Ф.). Природу неявных несомненностей он объясняет на основе существования эмпирических пропозиций. Следует отметить, что существование неявного знания может быть интерпретировано и с позиций платоников. Так, П.А.Флоренский со ссылкой на Г.Герца пишет: "...Иногда кажется, будто математические формулы гораздо умнее того, кто их составил, ибо они содержат в себе то, чего составитель их даже и не подозревал, но что обнаруживается в них дальнейшей историей. Эта магическая сила формул зависит именно от того, что составитель их знал многое такое, что не опознал в себе" (см.: *Флоренский П.А.* Пределы гносеологии. Основная антиномия теории знания // Богословский вестник. СПб., 1913. № 1. С. 171).

³⁵ Там же. § 177. С. 147. § 308.

³⁶ *Ясперс К.* Философская вера // *Он же.* Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 424.

³⁷ Там же. С. 423.

³⁸ Там же. С. 424.

³⁹ Там же. С. 425.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ *Витгенштейн Л.* О достоверности (фрагменты) // Вопросы философии. 1984. № 8. С. 146. § 166. Отмечу, что Р.Карнап, давая логическую формулу веры, не включил в нее символ основания $T(x,t,s,L)$, где некий x в момент времени t считает предложение s языка L истинным, причем может как осознавать, так и не осознавать это. Однако есть и другая позиция, выраженная наиболее точно Ж.Батаем: "...Спорили об обоснованности или необоснованности верований, не замечая при этом самой бесполезности подобных споров". См.: *Батай Ж.* Внутренний опыт. Санкт-Петербург. 1997. С. 46.

⁴² *Локк Дж.* Соч. в двух томах. Т. 2. М., 1985. С. 354. Заметим, что философ еще четко не различает два значения понятия веры - религиозной или нерелигиозной, что проявляется в употреблении *faith* и *belief* в сходных контекстах. В приведенном отрывке явно не имеется в виду религиозная вера.

⁴³ *Бубер М.* Два образа веры. М., 1995. С. 234.

⁴⁴ *Ильин И.А.* Путь духовного обновления // *Он же.* Путь к очевидности. М., 1993. С. 145.

⁴⁵ Там же. С. 149-153.

⁴⁶ *Лекторский В.А.* Предисловие к русскому изданию // *Полани М.* Личностное знание. На пути к посткритической философии. М., 1985.

⁴⁷ Там же. С. 128-154. Следует, по-видимому, привести те основания, которые выдвигает Т.Кун для оправдания использования термина "знание" в данном контексте: неявное может быть названо "знанием", поскольку передается в процессе обучения; может оцениваться с точки зрения эффективности среди конкурирующих вариантов в историческом развитии; подвержено изменениям как в процессе обучения, так и в ходе обнаружения несоответствия со средой. Вместе с тем мы не владем никакими правилами или обобщениями, в которых можно выразить это знание (*Кун Т.* Структура научных революций. М., 1975. С. 246 - 247).

⁴⁸ *Абульханова-Славская К.А.* Диалектика человеческой жизни. М., 1977. С. 182, 170-180.

⁴⁹ *Шюц А.* Структура повседневного мышления // Социологические исследования. 1988. № 2. С. 129, 134. Под повседневностью, как полагает Л.Г. Григорьев, Шюц понимает сферу "человеческого опыта, которая характеризуется особой формой восприятия и осмысления мира, возникающей на основе трудовой деятельности. Для нее характерно напряженно-бодрствующее состояние сознания, целостность личностного участия в мире, представляющем собой совокупность самоочевидных, не вызывающих сомнения в объективности своего существования форм пространства, времени и социальных взаимодействий". (*Григорьев Л.Г.* "Социология повседневности" Альфреда Шюца // Социологические исследования. 1988. № 2. С. 125.)

⁵⁰ Там же. С. 134. См. также: *Schutz A.* The Phenomenology of Social World. Chicago, 1967.

⁵¹ См.: *Schutz A.* Collected Papers. Vol. 1. The Hague. 1962. С. 230-231.

⁵² Эта критика содержится в упомянутой статье Л.Г. Григорьева. (С. 127-128).

⁵³ *Ортега-и-Гассет Х.* Идеи и верования // Избр. труды. М., 1997. С. 411. Достоинно внимания утверждение философа о том, "что наука гораздо ближе к поэзии, нежели к реальности, что ее функция в контексте нашей жизни очень схожа с функцией искусства. Нет сомнений, при сравнении с литературой наука кажется самой реальностью. Однако при сравнении науки с подлинной реальностью четко прорисовывается то общее, что есть у науки с литературой, фантазией, умственной конструкцией, плодом воображения" (С. 414).

⁵⁴ Там же. С. 428.

⁵⁵ Там же. С. 414.

⁵⁶ Там же. С. 422.

⁵⁷ *Ортега-и-Гассет Х.* История как система // Избр. труды. С. 438.

⁵⁸ *Ортега-и-Гассет Х.* Идеи и верования. С. 409.

⁵⁹ См. об этом также: *Уайтхед А.Н.* Наука и современный мир // Избр. работы по философии. М., 1990. С. 113-114.

⁶⁰ *Ортега-и-Гассет Х.* История как система. С. 447 - 461.

⁶¹ *Ортега-и-Гассет Х.* Идеи и верования. С. 415.

-
- ⁶² Пирс Ч.С. Закрепление верования // Вопросы философии. 1996. № 12. С. 110.
- ⁶³ Там же. С. 113.
- ⁶⁴ Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии. М., 1985. С. 275.
- ⁶⁵ Там же. С. 292, 280-294.
- ⁶⁶ Там же. С. 297.
- ⁶⁷ Соловьев Э.Ю. Знание, вера и нравственность // Наука и нравственность. М., 1971. С. 209.
- ⁶⁸ Там же. С. 210.
- ⁶⁹ Там же. С. 213.
- ⁷⁰ См., например: Ricoeur P. The Task of Hermeneutics // Philosophy Today. 1973. Vol. 17. № 2. P. 112-128.
- ⁷¹ Шюц А. Структура повседневного мышления // Социологические исследования. 1988. № 2. С. 135-137.
- ⁷² Там же. С. 136.
- ⁷³ См.: Косиков Г.К. Зарубежное литературоведение и теоретические проблемы науки о литературе // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX вв. Трактаты, статьи, эссе. М., 1987. С. 33-34.
- ⁷⁴ Барт Р. Критика и истина // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX вв. Трактаты, статьи, эссе. С. 372-373.
- ⁷⁵ См.: Ишмуратов А.Т., Омелянчик В.И. Контекст знания и пресуппозиция // Пути формирования нового знания в современной науке. Киев., 1983. С. 82-90.
- ⁷⁶ См.: Марковина И.Ю. Культурные факторы и понимание художественного текста // Изв. АН СССР. Серия Литература и язык. 1984. Т. 43. № 1.
- ⁷⁷ См.: Пиотровский Р.Г. Лингвистические уроки машинного перевода // Вопросы языкознания. 1985. № 4. С. 7.
- ⁷⁸ Джеймс У. Воля к вере. М., 1997. С. 74.
- ⁷⁹ Там же. С. 62-63.
- ⁸⁰ Там же. С. 14-15.
- ⁸¹ Там же. С. 18.
- ⁸² Там же. С. 23.
- ⁸³ Там же. С. 283-298.
- ⁸⁴ Ильин И.А. Путь к очевидности. М., 1993. С. 145; Пирс Ч.С. Закрепление верования // Вопросы философии. 1996. № 12. С. 110, 117.
- ⁸⁵ Ильин И.А. Путь к очевидности. С. 136.
- ⁸⁶ Ясперс К. Философская вера // Он же. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 433.
- ⁸⁷ Там же. С. 423.
- ⁸⁸ Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопросы философии. 1989. № 9. С. 136-137.
- ⁸⁹ Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология // Вопросы философия. 1992. № 7.

Глава 8. ИНТЕРПРЕТАЦИЯ: ФИЛОСОФСКИЕ И ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЕ СМЫСЛЫ И ОСОБЕННОСТИ

Между сознанием и реальностью поистине зияет пропасть смысла

Э.Гуссерль

Истолкование есть основная форма познания

М.Хайдеггер

...Интерпретация будет бесконечной. Устремившись на поиски последнего и недостижимого смысла, вы соглашаетесь на неостановимое скольжение смысла

У.Эко

Опыт герменевтики, полученные ею теоретические результаты дают возможность переосмыслить природу самой интерпретации, ее место и роль в познавательной деятельности. Традиционное представление об этой процедуре – это трактовка ее как общенаучного метода с фиксированными правилами перевода формальных символов и понятий на язык содержательного знания. В гуманитарном знании интерпретация понимается как истолкование текстов, смыслополагающая и смыслосчитывающая операции, в лингвистике – как когнитивный процесс и одновременно результат в установлении смысла речевых действий. Многие проблемы интерпретации, связанные со знаком, смыслом, значением, изучаются в семантике. И только герменевтика поставила проблему интерпретации как способа бытия, которое существует понимая, тем самым выводя эту, казалось бы, частную процедуру на фундаментальный уровень бытия самого субъекта.

Понимание того, что интерпретация имеет фундаментальный характер и присутствует на всех уровнях познавательной деятельности, начиная от восприятия и заканчивая сложными теоретическими и философскими построениями, предполагает решение прежде всего собственно философских, а затем и специальных эпистемологических проблем интерпретации, таких как объективность, обоснование, нормативные принципы и правила, критерии оценки и выбора конкурирующих интерпретаций. Особый интерес представляет выявление специфики философской интерпретации. Сегодня существует обширная зарубежная литература по этим проблемам, в частности, в аналитической философии; все больше появляется исследований отечественных ученых из различных областей¹. Моя задача, как я ее сегодня понимаю, - использовать опыт различных когнитивных практик, включающих процедуры интерпретации, и по возможности синтезировать эпистемологические результаты изучения природы теоретико-интерпретативных исследований с целью включения этих материалов в теорию и философию познания.

Философское понимание интерпретации

Опыт герменевтики убеждает в том, что интерпретация не может быть представлена только как логико-методологическая процедура, она существует как многоликий феномен на различных уровнях бытия субъекта. Соответственно, философское рассмотрение интерпретации предполагает выявление онтологических предпосылок этого феномена, понимание природы интерпретации в различных философских концепциях и научных дисциплинах, а также собственно эпистемологический анализ ее особенностей.

Онтологические предпосылки. Принципиально важным для понимания укорененности интерпретации в бытии, как мне представляется, является положение Гуссерля о том, что "сознание (переживание) и реальное бытие – это отнюдь не одинаково устроен-

ные виды бытия, которые мирно жили бы один подле другого, порой "сопрягаясь", порой "сплетаясь" друг с другом. ...Между сознанием и реальностью поистине зияет пропасть смысла². Он настаивает на том, что любая реальность обретает для нас существование через "наделение смыслом", а любые реальные единства – это "единства смысла", которые предполагают существование наделяющего смыслом сознания. Абсолютная реальность невозможна, как невозможен "круглый квадрат", и это вовсе не значит, что, утверждая подобное, мы превращаем мир в субъективную кажимость по Беркли. Мир как совокупность всех реальностей, сама реальная действительность вовсе не отрицаются, они сохраняют всю полноту, как сохраняет полноту геометрического бытия квадрат, когда отрицается, что он кругл. Абсолютным, по Гуссерлю, предстает само сознание как поле, на котором совершается наделение смыслом. Оно - "*бытийная сфера абсолютных истоков – доступно созерцающему исследованию* и несет на себе бесконечную полноту доступных ясному усмотрению познаний, отмеченных величайшим научным достоинством"³.

Итак, для сознания реальность не абсолютна, она всегда наделена смыслами и все единства – это единства смыслов. Само же сознание в этом контексте абсолютно, поскольку предстает как бытийная сфера абсолютных истоков задаваемых смыслов. Философская абсолютизация мира, по выражению Гуссерля, "противосмысленна", она также чужда естественному взгляду на мир. В более поздних работах, как известно, наряду с абсолютным, трансцендентальным сознанием он будет размышлять и об "историческом априори", горизонте, человеческих смыслах науки, "жизненном мире", что существенно изменит представления об источниках задаваемых смыслов. Однако очевидно, что смыслополагание и расшифровка смыслов, составляющие суть интерпретационной деятельности, рассматриваются Гуссерлем в сфере такого типа бытия, как сознание, а реальность – другой тип бытия - существует через наделение смыслом. Абсолютным здесь является то, что человеческое бытие есть бытие осознанное, всегда *осмысленное, проинтерпретированное*.

На онтологические аспекты интерпретации особое внимание обращал Ницше, для которого человек "полагает перспективу", т.е. конструирует мир, меряет его своей силой, формирует, оценивает; само разумное мышление предстает как "интерпретирование по схеме, от которой мы не можем освободиться", и ценность мира оказывается укорененной в нашей интерпретации. Размышляя об этом в "Воле к власти", он предлагает объяснения данному феномену, в частности, утверждая, что всегда остается "зазор" между тем, что есть мир, бесконечно изменчивый, становящийся, и устойчивыми, "понятными" схемами и логикой. Всегда возможно предложить новые смыслы, "перспективы" и способы "разместить феномены по определенным категориям", т.е. не только "схемы" действительно, с которыми работает философ, но и сама действительность открыты для бесконечных интерпретаций. Таким образом, Ницше на первое место выдвигает интерпретативное, "перспективное" отношение субъекта к самому бесконечно изменчивому миру, существенно расширяя всю проблематику и переводя ее в сферу онтологии субъективности. "Перспективизм", способность к интерпретации обосновывается им как неотъемлемое фундаментальное свойство бытия субъекта, его сознания. Для него "существует только перспективное зрение, только перспективное "познавание"⁴, поэтому интерпретация принимается как фундаментальный момент познания, отношения к жизни и миру.

Позиция Ницше, по существу, предваряет онтологический "поворот" Хайдеггера, в трактовке интерпретации переводящего ее рассмотрение на экзистенциальный уровень. Интерпретация, истолкование экзистенциально основываются на понимании, определяемом им как способ бытия *Dasein*, тут-бытия. Истолкование формирует понимание, которое становится "не чем иным, но самим собою", "усваивает себе свое понятие"⁵. Экзистенциально-онтологическая концепция истолкования становится для Хайдеггера необходимой предпосылкой и основанием вторичной, т.е. философско-рефлексивной, близкой к историко-филологической, "интерпретации интерпретации" философских и поэтических

текстов. Их глубинная взаимосвязь проявляется в том, что экзистенциальный, дорефлективный уровень выполняет роль горизонта пред-понимания, от которого никогда нельзя освободиться, и именно в нем коренится вторичная интерпретация. В целом интерпретация оказывается тесно связанной с фундаментальными проблемами человеческого бытия-в-мире, тем более что сами тексты рассматриваются не просто как "служебные" знаковые структуры, "инструменты" общения и передачи информации, но в первую очередь как формы представленности человеческого языка, через который "говорит" само бытие.

Иной, но не менее значимый аспект проблемы онтологических предпосылок интерпретации, по существу, представлен в философии символических форм Э.Кассирера. Как известно, с его точки зрения, человек живет как бы в новом измерении реальности – в "символическом универсуме". Он не противопоставляет реальности непосредственно, лицом к лицу, но погружен в языковые формы, художественные образы, мифические символы, религиозные ритуалы и другие знаки и символы, придающие наличному бытию определенные значения и смыслы. Он называет их "формами чеканки бытия", но при этом имеются в виду не просто *отпечатки* наличной действительности, пассивные отражения данного бытия, но созданные человеком интеллектуальные символы⁶.

Размышляя о понятии символической формы в структуре наук о духе, Кассирер прежде всего подчеркивает, что наше сознание не просто воспринимает воздействие внешнего мира, но сочетает его со свободной деятельностью выражения. Соответственно, "мир самостоятельно созданных знаков и образов, исполненный самобытности и изначальной силы, противопоставляет тому, что мы называем объективной действительностью, и главенствует над ней"⁷. Кассирер исследует всеобщий характер символической формы и формообразования как проявления духовного через чувственные "знаки" и "образы", через всеобщую символику языка, мифо-религиозного мира и искусства.

Менее известная концепция символизма А.Н. Уайтхеда, существенно отличаясь от философии символических форм Кассирера - прежде всего тем, что разрабатывалась в контексте идей локковского учения о познании, - вместе с тем также рассматривает символизм не просто как "пустую фантазию или извращенное вырождение", но как присущий самой структуре человеческой жизни. Философ не размышляет о каких-либо проблемах, связанных с "символической интерпретацией" и ее онтологическими предпосылками, хотя и вводит этот термин по отношению к социальным и культурным событиям. Однако, исследуя символизм в контексте различных компонентов восприятия, в целом он исходит из понимания того, что "человечество ищет символ, чтобы выразить себя", а "среди отдельных видов символизма, служащих этой цели, на первое место мы должны поставить язык"⁸. Таким образом, Уайтхед, признавая существенную роль языка как ведущей формы символизма, по существу, приходит к проблеме расшифровки символов, соотношения символа и смысла, т.е. к проблеме интерпретации и ее онтологических предпосылок. В целом обращение к идеям этих существенных в истории философии концепций символизма дает веские аргументы для признания того, что существование человека не только в физическом, но и в символическом универсуме, создает объективную необходимость в интерпретативной – практической и теоретической – деятельности.

Интерпретация в контексте философской герменевтики. Наиболее обстоятельно интерпретация разрабатывалась как базовое понятие *герменевтики*, начиная с правил и приемов истолкования текстов, методологии наук о духе и завершая представлениями понимания и интерпретации, как фундаментальных способов человеческого бытия. В.Дильтей, объединяя общие принципы герменевтики от Флация до Шлейермахера и разрабатывая методологию исторического познания и наук о культуре, показал что связь переживания и понимания, лежащая в основе наук о духе, не может в полной мере обеспечить объективности, поэтому необходимо обратиться к искусственным и планомерным приемам. Именно такое планомерное понимание "длительно запечатленных жизнеобна-

ружений" он называл истолкованием или интерпретацией. Понимание части исторического процесса возможно лишь благодаря ее отнесению к целому, а универсально-исторический обзор целого предполагает понимание частей.

По Г.Шпету, одному из первых осуществившему исторический очерк герменевтики, проблема понимания предстает как проблема рационализма, на основе которого должны быть показаны место, роль и значение всякой разумно-объективной интерпретации, и вопросы о видах интерпретации, в том числе исторической и психологической, также укоренены в этой проблеме. М.Хайдеггер дал блестящие образцы интерпретации филологических и философских текстов Анаксимандра, Декарта, Канта и ряда других мыслителей, руководствуясь, в частности, принципом "понимать автора лучше, чем он понимал себя сам". Вместе с тем он совершил "онтологический поворот", вывел герменевтическую интерпретацию за пределы анализа текстов в сферу "экзистенциальной предструктуры понимания"; различил первичное - дорефлексивное - понимание как сам способ бытия человека, тот горизонт предпонимания, от которого никогда нельзя освободиться, и вторичное понимание, возникающее на рефлексивном уровне как философская или филологическая интерпретация. Вторичная интерпретация коренится в первичном предпонимании; всякое истолкование, способствующее пониманию, уже обладает пониманием истолковываемого. Отсюда особая значимость предзнания, предмнения для интерпретации, что в полной мере осознается в дальнейшем Гадамером, утверждавшим, что "законные предрассудки", отражающие историческую традицию, формируют исходную направленность нашего восприятия, включают в "свершение традиций" и поэтому являются необходимой предпосылкой и условиями понимания и интерпретации. В целом в герменевтике, поскольку она становится философской, расширяется "поле" интерпретации, которая не сводится теперь только к методу работы с текстами, но имеет дело с фундаментальными проблемами человеческого бытия-в-мире. Интерпретация элементов языка, слова также изменила свою природу, поскольку язык не рассматривается как продукт субъективной деятельности сознания, но, по Хайдеггеру, предстает как "дом бытия", как то, к чему надо "прислушиваться", ибо через него говорит само бытие. Для Гадамера язык - это универсальная среда, в которой отложились предмнения и предрассудки как "схематизмы опыта", именно здесь осуществляется понимание и способом этого осуществления является интерпретация. Временная дистанция между текстом и интерпретатором рассматривается им не как помеха, но как преимущество позиции, позволяющей задать новые смыслы сообщениям автора. Возможность множества интерпретаций ставит проблему истины, "правильности", гипотетичности интерпретации; обнаруживается, что вопрос об истине не является более вопросом о методе, но становится вопросом о проявлении бытия для понимающего бытия. Отмечая этот момент, П.Рикёр, чьи идеи лежат в русле "онтологического поворота", предлагает такую трактовку интерпретации, которая соединяет истину и метод и реализует единство семантического, рефлексивного и экзистенциального планов интерпретации. Он полагает, что множественность и даже конфликт интерпретаций являются не недостатком, а достоинством понимания, выражающего суть интерпретации, и можно говорить о текстуальной полисемии по аналогии с лексической. В любой интерпретации понимание предполагает объяснение в той мере, в какой объяснение развивает понимание.

Хабермас, главным образом в работе "Познание и интерес", критически исследовал герменевтические подходы к интерпретации и стремился раскрыть природу интерпретативного исследования в социальных науках. Соглашаясь с Гадамером в том, что социальные аналитики испытывают влияние культурно-исторического контекста и традиции, он критикует догматическое принятие власти традиций в социальной интерпретации. Если опереться на "критическую" (рефлексивную) теорию или идеологию, нацеливаясь на обнаружение скрытых, неосознаваемых структур в ходе интерпретации, то герменевтика

может стать научной формой интерпретации, претендующей на обнаружение смыслов в донаучном контексте традиций.

По Гадамеру, бытие, которое может быть понято, есть язык, и это не только язык людей, но и языки природы, науки и искусства, наконец, язык, на котором "говорят" вещи. Соответственно отношение к сущему принимает форму универсальной интерпретации и герменевтика предстает не просто методологией наук о духе, но "универсальным аспектом философии"⁹. Объективная необходимость интерпретации языковых (а также квазиязыковых, метафорических) и символических объектов, текстов коренится в их неполноте, незавершенности и многозначности, в существовании скрытых довербальных и дорефлективных феноменов, неявных идей и пред-рассудков. Экспликация и последующая интерпретация этих элементов существенно меняют понимание смыслов и значений. Но, как подчеркивает Гадамер, "интерпретатор не в состоянии полностью воплотить идеал собственного неучастия"¹⁰, поэтому в интерпретацию вместе с историческим мышлением входит и его "горизонт истолкования", т.е. включаются и принадлежащие ему понятия и представления. В рамках концепции коммуникативной рациональности эту мысль поддерживает также Ю.Хабермас. Размышляя о роли "предпонимания интерпретатора" в известной работе "Познание и интерес", он утверждает, что "мир традиционного смысла открывается интерпретатору только в той мере, в какой ему при этом проясняется одновременно его собственный мир. Понимающий устанавливает коммуникацию между обоими мирами; он схватывает предметное содержание традиционного смысла, применяя традицию к себе и к своей ситуации"¹¹.

Как влияет столь высокая активность субъекта на качество и достоверность интерпретации? Поиск ответа на этот вопрос явно или неявно присутствует у каждого исследователя и оборачивается, по существу, поиском форм и способов оценки интерпретации и истолкования. По Гадамеру, признающему высокую активность интерпретатора и влияние контекста, правильное толкование "в себе", как и оценивание в терминах "истинно/ложно", есть "бессодержательный идеал". В каждом случае текст, который нуждается в многообразных толкованиях, остается самим собой и поэтому "ни в малейшей мере не релятивизируется притязание на истинность, выдвигаемое истолкованием"¹² При истолковании получает выражение сама проблема, "само дело", о котором говорится в тексте. Представляется, что корректная оценка интерпретации предполагает предварительное разграничение логических уровней знания - собственно текста и его истолкования. В отличие от текста его интерпретация не истинна и не ложна, она неverifiedируема, но может и должна быть обоснована, оправдана, что прежде всего предполагает экспликацию и осмысление неявных, скрытых элементов текста, выяснение их влияния на его значение и смыслы.

Одна из традиционно обсуждаемых философских проблем интерпретации - временная диспозиция текста (автора) и интерпретатора, или проблема оценки плодотворности истолкования в связи с *временным отстоянием*¹³ Хайдеггеровский "онтологический поворот" в трактовке понимания и темпоральности бытия предполагает иные, нежели в традиционной герменевтике, оценки роли времени в интерпретации. Временное отстояние не является некоей пропастью, которую необходимо преодолевать, как полагает "наивный историзм", требующий для получения объективности погружения в "дух изучаемой эпохи", в ее образы, представления и язык. Необходимо позитивно оценить отстояние во времени как продуктивную возможность интерпретации и понимания, поскольку время - это непрерывность обычаев и традиций, в свете которых предстает любой текст. Исследователи истории даже усиливают оценку значимости временного отстояния, полагая, в отличие от "наивного историзма", что временная дистанция является условием объективности исторического познания. Для успешного понимания и интерпретации историческое событие должно быть относительно завершенным, обретшим целостность, освободившимся от

преходящих случайностей, что позволяет достичь обозримости, преодолеть сиюминутность и личный характер оценок. Собственно герменевтическое видение проблемы отстояния во времени состоит в том, что дистанция позволяет проявиться подлинному смыслу *события*. Но если речь идет о подлинном смысле *текста*, то его проявление не завершается, это бесконечный процесс во времени и культуре. Таким образом, по Гадамеру, "временное отстояние, осуществляющее фильтрацию, является не какой-то замкнутой величиной - оно вовлечено в процесс постоянного движения и расширения. ...Именно это временное отстояние, и только оно, позволяет решить собственно критический вопрос герменевтики: как отделить *истинные* предрассудки, благодаря которым мы *понимаем*, от *ложных*, в силу которых мы понимаем *превратно*"¹⁴.

Для более глубокого понимания проблемы времени и интерпретации, а также соотношения темпорального и исторического необходимо учесть результаты известной дискуссии о типах интерпретации культуры. Традиционно рассматривалась дихотомия "история – наука", при этом "научная" интерпретация полагалась не связанной ни с временной последовательностью событий, ни с их уникальностью, но сопряженной лишь с общей схожестью, описываемой посредством обобщения. "Культурную данность" также стремились *объяснить* по образу науки, что было возможно, если удавалось показать ее отнесенность к более широкому классу явлений. Против такой дихотомии выступил известный американский антрополог и культуролог Л.А.Уайт, который различил в культуре два процесса, имеющих временной характер, - исторический и эволюционный, и соответственно два типа интерпретации, имеющей дело с временным рядом событий. Длительное неразличение этих темпоральных форм связано с тем, что эволюционный и исторический процессы сходны, и сходны они именно в том, что оба включают временную последовательность. Отличие же их заключается в том, что исторический процесс имеет дело с событиями, детерминированными определенными пространственно-временными координатами, в то время как эволюционный процесс имеет дело с классом событий, независимых от определенного времени и места. Эволюционный процесс связан с временными изменениями, которым подчиняются формы и функции, в то время как третий, существующий в культуре наряду с историческим и эволюционным, формально-функциональный процесс носит вневременной характер.

Указанным трем процессам в культуре, по Уайту, соответствуют три типа интерпретации: *история* изучает временной процесс, хронологическую последовательность единичных событий; *эволюционизм* занимается временным процессом, представляющим явления в виде временной последовательности форм; формальный процесс представляет явления во временном, структурном и функциональном аспектах, что дает нам представления о структуре и функции культуры. Итак, история, эволюционизм и функционализм представляют собой три различных четко отграниченных друг от друга способов интерпретации культуры, каждый из которых одинаково важен и должен быть учтен не только в культурологии и антропологии. Эти три процесса существуют не только в культуре, но на всех уровнях действительности, соответственно интерпретация трех типов представлена в различных, в том числе естественных науках¹⁵. Все это делает данные способы интерпретации и сам факт их существования значимыми не только для герменевтики, но и для эпистемологии, философии познания в целом. По-видимому, не только *временное отстояние* в той или иной степени влияет на истинностные характеристики интерпретации, но проявляют себя также исторический и эволюционный процессы в культуре и социуме. Какими темпоральными процессами – историческими или эволюционными - будет представлено само временное отстояние события-текста (автора) и события-истолкования (интерпретатора) – от этого также, по-видимому, будет содержательно зависеть интерпретативная деятельность. Однако это требует специального рассмотрения.

Возвращаясь к идеям Гадамера, отмечу его подход к проблеме истинности в интерпретативной деятельности на основе многовекового опыта риторики. Он полагал, что риторическая традиция служит образцом истолкования текстов, а великое наследие риторики сохраняет свою значимость и в новой области интерпретации текстов. Для последователей Платона "подлинная риторика не может быть отделена от знания истины вещей", иначе она "впадет в полное ничтожество", также и предпосылкой интерпретации текстов является то, что они содержат истину относительно вещей. Интерпретация текстов не может подчиняться предрассудку современной теории науки с ее "мерой научности", а задача интерпретатора не должна быть "чисто логико-техническим установлением смысла" текста при полном отвлечении интерпретатора от истины сказанного. "Стремиться понять смысл текста уже означает принять вызов, заключенный в тексте. *Истина, на которую претендует текст, остается предпосылкой герменевтических усилий* (курсив мой. – Л.М.) даже и в том случае, если в итоге познание должно будет перейти к критике, а понятое суждение окажется ложным"¹⁶.

Для философского понимания природы интерпретации важен еще один момент. В обращении "К русским читателям" Гадамер писал о повороте, совершенном Гуссерлем и Хайдеггером, как о "переходе от мира науки к миру жизни". После такого шага за теорией познания в целом, за интерпретацией в частности, стоит уже "не факт науки и его философское оправдание", но нечто другое, что ожидает от философии "жизненного мира" всей широты жизненного опыта, его оправдания и прояснения. Теперь стоит задача "отыскивать и оправдывать, соразмеряясь с искусством и историей, новый масштаб истины", ввести в философскую мысль новую цель, "преодолевая поставленные наукой границы как жизненного опыта, так и познания истины"¹⁷. Соответственно изменилось и философское понимание интерпретации, выяснены не только ее логико-методологические функции, но и онтологические и герменевтические основания и смыслы, ее универсальный характер в деятельности человека и культуре.

Проблема интерпретации в аналитической философии. Иной опыт и иная традиция рассмотрения интерпретации сложились в одном из ведущих сегодня направлений – аналитической философии, в частности, в ее лингвистической версии, для которой, по словам американского философа Д. Дэвидсона, за общими особенностями языка стоят общие "параметры" и свойства реальности. Иначе говоря, одним из способов разработки метафизики (что сегодня уже не исключается "аналитиками") является изучение общей структуры естественного языка, который дает в большинстве случаев истинную картину мира¹⁸. Это в свою очередь, как и наличие общих убеждений, является условием успешной коммуникации. Именно эти онтологические идеи служат предпосылкой и основанием теории интерпретации Дэвидсона, являющейся, как мне представляется, наиболее разработанной и аргументированной в аналитической философии сегодня.

Полагаю, что Дэвидсон существенно расширил понимание метафизических, онтологических предпосылок интерпретации, сделав предметом внимания собственно проблемы бытия субъекта. Для него язык и мышление, сам реальный мир включены в определенную интерсубъективную структуру – единую концептуальную схему. Реальность – не только объективная, но и субъективная – формируется и существует с помощью языка и интерпретации. Переосмысливая фундаментальные идеи своего учителя У. Куайна, Дэвидсон не приемлет так называемый "перцептивный солипсизм" – веру в то, что каждый из нас может "построить" картину мира, опираясь на восприятия, показания органов чувств. Сознание не носит личного характера, основой познания являются интерсубъективность, наша коммуникация с другими людьми и объектами, а также ситуации и события, интегрированные в один и тот же "контекст значения", предполагающий с необходимостью интерпретативную деятельность. Итак, реальность для Дэвидсона – это "сплав языка и интерпретации"¹⁹, познание реальности возможно лишь во взаимодействии с другими людьми,

общим языком, событиями. Для него эти метафизические положения являются "старыми вопросами в новом обличье". Но очевидно, что традиционной картезианской и локковской гносеологии, все еще господствующей в умах отечественных философов, здесь нет места, поскольку ничего эпистемологического нет в нервных окончаниях органов чувств, "эпистемология начинается с интересубъективности, т.е. с опыта общей реальности"²⁰.

В таком метафизическом контексте иначе предстает и интерпретация, соответственно новая теория Дэвидсона получила название "радикальной интерпретации" (или "радикальной теории интерпретации"). В отличие от Куайна, который реализовал холистский подход к проблеме понимания языка, но не придавал ему метафизического значения, Дэвидсон положил холизм в основу метафизического учения о естественном языке. Как и Куайн, он исходил из того, что понимание отдельного предложения связано со способностью понимания всего языка как единой концептуальной системы; интерпретируя фразу говорящего, мы должны проинтерпретировать всю систему. Но в отличие от Куайна, Дэвидсон обосновал идею о том, что для интерпретации отдельного речевого акта необходимо понять "нереализованные диспозиции говорящего", которые описываются через спецификацию того, что говорящий подразумевает, каковы его убеждения или намерения, верования или желания. Базисным для теории радикальной интерпретации стало положение о том, что существуют два аспекта истолкования речевого поведения: приписывания говорящему убеждений и интерпретация предложений. Иными словами, проблема интерпретации должна суммировать имеющуюся рабочую теорию значения и приемлемую теорию убеждений, которую постоянно следует "выводить из-под удара". Это означает, что исходно для понимания говорящего мы должны принять общее соглашение по поводу того, в чем говорящий и интерпретатор убеждены, а разногласия должны быть выявлены и осмыслены. Принцип доверия, или "максима интерпретативной благожелательности" (charity), должен лежать в основе понимания и интерпретации, обеспечивая возможность коммуникации²¹.

Метафизическое обоснование теории радикальной интерпретации включает как важнейшую составляющую семантическую теорию истины, по-новому развиваемую Дэвидсоном в аспектах соотношения истины и значения, истины и факта, метода истины в метафизике и других. Он исследует такие важные проблемы, как влияние на истинность согласия говорящего и интерпретатора, неопределенности интерпретации, ее неполноты, а также влияние языка как концептуальной схемы на интерпретацию и знание о реальности. Согласие и сходство убеждений и установок говорящего и интерпретатора, казалось бы, являются условием успешной интерпретации, но остается открытым вопрос: является ли то, относительно чего достигнуто согласие, истинным, ведь само по себе согласие вовсе не гарантирует истинности. Для концепции философа, однако, важно другое – согласие и общность убеждений нужны как базис коммуникации и понимания. "Согласие не создает истины, однако большая часть того, относительно чего достигнуто согласие, должна быть истинной, чтобы кое-что могло быть ложным. ... Слишком большое количество реальных ошибок лишают человека возможности правильно судить о вещах. Когда мы хотим дать интерпретацию, мы опираемся на то или иное предположение относительно общей структуры согласия. Мы предполагаем, что большая часть того, в чем мы согласны друг с другом, истинна, однако мы не можем, конечно, считать, что мы знаем, в чем заключена истина"²².

При рассмотрении проблемы истинности и неопределенности, с его точки зрения, следует принять во внимание, что мнение и значение не могут быть реконструированы из речевого поведения единственным способом, и именно это рождает неопределенность интерпретации. Однако такая неопределенность не может считаться недостатком интерпретации, это ее неотъемлемая особенность, связанная с особенностями языка, рассматриваемыми в теории значения.

К проблеме неполноты интерпретации философ-аналитик обращался неоднократно, в частности, в статье "Материальное сознание", где он мысленно экспериментировал с воображаемым искусственным человеком Артом, "психологические" проявления которого подобны человеческим. В результате философ пришел к выводу, что "полное знание физики человека, даже если оно охватывает свойственным ему способом описания все, что имеет место, не производит с необходимостью психологического знания (на это положение давно указал платоновский Сократ)"²³. Обосновав правомерность экстраполяции этого вывода на интерпретацию психологических знаний человека, Дэвидсон поставил вопрос о том, "почему нам не стоит ожидать открытия строгих законоподобных корреляций (или каузальных законов), связывающих психические и физические события и состояния; почему, другими словами, полное понимание работы тела и мозга не будет конституировать знания мысли и действия"²⁴.

Итак, детальное, полное знание физики или физиологии мозга и всего человека в целом не обеспечит, полагает Дэвидсон, "упрощения интерпретации психологических понятий", не гарантирует ее исчерпанность и полноту. Интерпретировать то, что механический человек "имеет в виду", будет столь же трудно, как и говорящего человека, поскольку и в этом случае надо понять все наблюдаемое поведение в целом и стандарты для принятия системы интерпретации должны быть теми же самыми. Таким образом, философ находит свои аргументы в подтверждение положения о том, что истинность знания и успех интерпретации не находятся в прямой зависимости от полноты и предельной детализации знания и от "всеведения" интерпретатора.

Проблема истины в теории радикальной интерпретации предполагает также рассмотрение вопроса о влиянии языка как концептуальной схемы на результаты интерпретации. Здесь я лишь отмечу, что Дэвидсон не поддерживает понимание языка как "инертного посредника", независимого от человеческой деятельности, и считает, что истина относительна к концептуальной схеме, т.е. к языку, включающему в себя данное предложение. Это ставит проблему "концептуального релятивизма" (к которой я обращаюсь, рассматривая проблему релятивизма в целом). Но очевидно одно – все говорящее человечество не может следовать одной концептуальной схеме и онтологии, поскольку языки различны²⁵.

Итак, очевидна нетривиальность аналитической метафизики при рассмотрении интерпретации, попадающей в контекст таких понятий и явлений, как картина мира, язык, коммуникации и интерсубъективность, истина, убеждения, согласие, доверие, которые не выражают логико-методологические или этические принципы, социологические или лингвистические сущности, но предстают как компоненты бытия интерпретирующего субъекта.

Эпистемологические проблемы интерпретации

Выделяя самостоятельную главу, посвященную интерпретации в фундаментальном исследовании "Человеческое познание, его сфера и границы", Б.Рассел подчеркивал, что к вопросу об интерпретации незаслуженно относились с пренебрежением. Все кажется определенным, бесспорно истинным пока мы остаемся в области математических формул, но когда становится необходимым интерпретировать их, то обнаруживается иллюзорность этой определенности, самой точности той или иной науки, что и требует специального исследования природы интерпретации.

Логико-методологические аспекты интерпретации. Для Рассела интерпретация (эмпирическая или логическая) состоит в нахождении возможно более точного, определенного значения или системы значений для того или иного утверждения. В современных физико-математических дисциплинах интерпретация в широком смысле может быть определена как установление системы объектов, составляющих предметную область значе-

ний терминов исследуемой теории. Она предстает в качестве логической процедуры выявления денотатов абстрактных терминов, их "физического смысла". Один из распространенных случаев интерпретации - содержательное представление исходной абстрактной теории на предметной области другой, более конкретной, эмпирические смыслы которой установлены. Она занимает центральное место в дедуктивных науках, теории которых строятся с помощью аксиоматического, генетического или гипотетико-дедуктивного методов²⁶.

Конкретные логико-методологические особенности интерпретации раскрывает К. Гемпель при исследовании функции общих законов в истории в связи с более широкой проблемой объяснения и понимания. Интерпретация отнесена им к процедурам, включающим допущение универсальных гипотез в историческом исследовании. Интерпретации исторических событий, тесно связанные с объяснением и пониманием, проводятся в терминах какого-либо определенного подхода или теории. Они представляют собой, по Гемпелю, или подведение изучаемых явлений под научное объяснение или попытку подвести их под некоторую общую идею, недоступную эмпирической проверке. В первом случае интерпретация является объяснением посредством универсальных гипотез; во втором случае она, по существу, выступает псевдо-объяснением, обращенным к эмоциям, зрительным ассоциациям, не углубляющим собственно теоретическое понимание события²⁷.

Особая проблема, рассматриваемая Гемпелем, - интерпретация теории (имеется в виду аксиоматизированная система), внутри которой, в свою очередь, он исследует эмпирическую интерпретацию теоретических терминов. Вывод последующих предложений из исходных, можно осуществить с помощью чисто формальных правил дедуктивной логики, если исходные термины и постулаты аксиоматизированной системы определены. При этом дедуктивная система может функционировать как теория эмпирической науки только в том случае, если ей "придана *интерпретация* с помощью ссылки на эмпирические явления. Мы можем рассматривать такую интерпретацию как заданную посредством определенного множества *интерпретативных предложений*, связывающих некоторые термины теоретического словаря с терминами наблюдения"²⁸.

Рассматриваются интерпретативные предложения, которые могут иметь форму операциональных определений смысла теоретических терминов с помощью терминов наблюдения; в частности, это правила измерения количественных терминов с помощью ссылки на наблюдаемые показания измерительных приборов. Подобные интерпретативные предложения и процедуры встречаются не только в естественно-научных теориях, но и в психологии, где данные наблюдения, с которых начинается процедура, касаются наблюдаемых аспектов исходного состояния конкретного субъекта, наблюдаемых стимулов, воздействующих на него; а заключительные предложения наблюдения описывают реакции субъекта. Теоретические утверждения, выполняющие переход от первых к последним, интерпретируют различные гипотетические сущности - такие, как стимулы, реакции, торможения и другие ненаблюдаемые непосредственно характеристики, качества или психологические состояния, постулируемые теорией²⁹.

Гемпель привлекает наше внимание к концепции физической теории Кемпбелла, предложившего более широкую, чем это обычно принято, точку зрения на интерпретацию. Она состоит из "гипотез", представленных предложениями с теоретическими терминами, и "словаря", где последние соотношены с понятиями экспериментальной физики и эмпирическими законами. "Словарь" обеспечивает своего рода "правила переводимости" для теоретических или эмпирических утверждений. Обеспеченная словарем интерпретация должна осуществляться в терминах таких концептов, как температура, электрическое сопротивление, серебро и тому подобное, используемых в том смысле, который они имеют в экспериментальной физике и химии. Теории как интерпретативные системы вклю-

чают все типы интерпретаций, а именно, интерпретацию с помощью явных определений терминов; с помощью предложений редукции, двусторонней "переводимости" (в смысле "словаря" Кемпбелла), а также допускают интерпретативные утверждения многих других форм³⁰.

Интерпретация в когнитивных науках: роль идей герменевтики. В когнитивных науках, исследующих феномен знания в аспектах его получения, хранения и переработки, выяснения вопросов о том, какими типами знания и в какой форме обладает человек, как знание репрезентировано и используется им, интерпретация понимается в качестве процесса, результата и установки в их единстве и одновременности. Очевидно, что здесь выявляются как частные (для когнитивных наук), так и общие (для научного познания в целом) особенности интерпретации и интерпретативных процедур. Они опираются на знания о свойствах речи, человеческом языке вообще (презумпция интерпретируемости конкретного выражения), на локальные знания контекста и ситуации, глобальные знания конвенций, правил общения и фактов, выходящих за пределы языка и общения. Процедура интерпретирования включает выдвижение и верификацию гипотез о смыслах высказывания или текста в целом, что предполагает, по терминологии когнитивной науки, "объекты ожидания": интерпретируемый текст, внутренний мир автора (по оценке интерпретатора), а также представление интерпретатора о своем внутреннем мире и о представлении автора о внутреннем мире интерпретатора (дважды преломленное представление интерпретатора о собственном внутреннем мире). Для этой операции существенны личностные и межличностные аспекты: взаимодействие между автором и интерпретатором, различными интерпретаторами одного текста, а также между намерениями и гипотезами о намерениях автора и интерпретатора. Намерения последнего регулируют ход интерпретативной операции и в конечном счете сказываются на ее глубине и завершенности. Рассматривается также проблема понимания, конструирования репрезентаций и интерпретаций как ключевой вопрос когнитивной психологии³¹.

В научном познании вообще, как мы видим, интерпретация текстов и герменевтика как ее теория оказываются весьма плодотворными, подтверждением чему становятся сегодня также исследования в области искусственного интеллекта и роли компьютера в познании. Для эпистемологии несомненный интерес представляют известные исследования американских специалистов Т.Винограда и Ф.Флореса, которые, преодолевая стандартную теорию искусственного интеллекта (ИИ), опирающуюся на традиционную эпистемологию, в основу нового подхода положили идеи Хайдеггера и Гадамера. В известной книге о "компьютерном понимании и познании" они исходят из того, что интерпретативная деятельность пронизывает всю нашу жизнь и, чтобы в исследовательской программе ИИ осознать, что значит думать, понимать и действовать, необходимо признать роль и понять природу интерпретации. Значимыми для программы оказались такие вопросы, как: может ли быть значение определено в абсолютном смысле, независимо от контекста; можно ли удовлетвориться признанием того, что каждый индивид в конкретный момент времени осуществляет конкретную интерпретацию (релятивизм); следует ли полагать, что значение коренится в самом тексте и не зависит от акта интерпретации или необходимо признать, что оно уходит корнями в процесс понимания и интерпретации, которая представляет собой взаимодействие между *горизонтом*, задаваемым текстом, и *горизонтом* интерпретатора³².

Ученые убеждены, что для программы ИИ важны идеи Гадамера о том, что интерпретация опирается на традицию, предрассудки (или пред-понимание), включая тем самым допущения, неявно присутствующие в языке. Они принимают в качестве базовых известные утверждения Гадамера о предрассудках индивида, которые в гораздо большей степени, чем его суждения, образуют собой историческую реальность бытия субъекта; об историчности нашего бытия, детерминированного культурным фоном, что порождает не-

возможность завершённой, полной самоинтерпретации и выражения нашего опыта в языке. Оказалось, что для создания ИИ важен тот факт, что Хайдеггер и Гадамер переосмыслили герменевтическую идею интерпретации, вывели ее за пределы анализа текстов, в сферу фундаментальных основ бытия и познания человека понимающего.

Интересно, как Виноград и Флорес преодолевают традиционные, классические представления о познании, субъекте и объекте, репрезентации, роли языка, на которых выростала первоначально программа ИИ, зашедшая, по-видимому, в методологический тупик. Выдвигается принципиальное требование – осознать пределы и возможности "рационалистической ориентации", восходящей к Платону и Аристотелю и основывающейся на идеях Галилея и Декарта. Эта ориентация предполагает - причем как бесспорное, единственно возможное и рациональное, соответствующее естественно-научному знанию и здравому смыслу - представление о существовании двух особых сфер действительности – объективного мира физической реальности и субъективного психического мира мыслей и чувств индивида. В основе этого фундаментального представления лежит ряд допущений, которые принимаются (если осознаются) как бесспорные. Среди них Виноград и Флорес называют и допущение об интерпретации: "Существуют "объективные факты" об этом мире, которые не зависят от интерпретации (или даже присутствия) какого-либо лица"³³. Такое допущение привычно не только для наивного реализма, но и для классической естественной науки. Но оно, как и другие, представляющие упрощенные объективистскую и субъективистскую концепции, отвергается герменевтиками. Для них, подчеркивают ученые, "интерпретируемое и интерпретатор не существуют независимо друг от друга: существование есть интерпретация, а интерпретация – существование. Предрассудок не является условием, которое приводит субъекта к ошибочной интерпретации мира, но является необходимым условием для предпосылки (фона) интерпретации (отсюда и для Бытия)"³⁴.

Интересно отметить те моменты философии Хайдеггера, которые ученые считают существенными для нового понимания сути программы ИИ. Невозможно эксплицировать все наши неявные представления и допущения, не существует нейтральной точки зрения, мы всегда оперируем в рамках заданной ими структуры. Практическое понимание более фундаментально, чем отвлеченное теоретическое понимание, поскольку через практическую деятельность нам мир доступен непосредственно, неререфлективно. Отвлеченное мышление при всех его достоинствах одновременно затемняет и разобщает явления, помещая их в "ячейки" категорий. Стоит обратить внимание на сомнения Хайдеггера по поводу того, что наша первичная связь с вещами в непосредственной деятельности происходит через репрезентации, тем более ментальные, т.е. следует осознать, что привычное представление о репрезентации вовсе не бесспорно. Как убеждает размышление над повседневной жизнью человека, он "вброшен" в мир, поэтому неизбежно должен действовать, не имея возможности отвлечься и обдумать свои действия, последствия которых не могут быть предсказаны. У него не может быть универсальной, заранее приготовленной, устойчивой репрезентации ситуации, поэтому "каждая репрезентация – это интерпретация". И нет способа, позволяющего определить правильность или ложность той или иной интерпретации, и люди не всегда могут определить глубинные мотивы своих действий. При этом и язык есть действие, причем интерпретативное действие, которое вводится в дискурс уже в момент самого называния темы или проблемы.

Наконец, особо выделяются идеи Хайдеггера, формулируемые следующим образом: значение в основе своей имеет общественную природу и его нельзя свести к "означающей" деятельности индивидуальных субъектов. Человек не есть индивидуальный субъект или его, но манифестация Dasein внутри пространства возможностей, расположенного внутри мира и вписанного в традицию.

Я, разумеется, осознаю, что перед нами также интерпретация – интерпретация хайдеггеровских идей учеными, которые ищут новый путь в "понимании компьютеров", но

вместе с тем очевидно, что это - сопоставление двух различных эпистемологий или, вернее, различных предпосылок и допущений, на которых строится каждая из них. Важно то, что, понимая и обосновывая это различие, теоретики ИИ рассматривают проблему интерпретации как фундаментальную составляющую эпистемологии, теории значения и языка. Высоко оценивая значимость интерпретации, они выявляют ее бытийную природу и универсально-синтетическую сущность, особую атрибутивно-имманентную роль в познавательной деятельности.

Разрабатываемая на новой философской основе – на базе идей герменевтики программа ИИ может быть понята в качестве своего рода "эксперимента", в ходе которого апробируются абстрактные гипотезы о природе человеческого разума, выявляются эвристические возможности разного типа концептуальных интерпретативных моделей, представленных эпистемологическими идеями Локка, Лейбница, Юма, Канта, аналитической философией и герменевтикой. Так, если за основу алгоритмов программ, понимающих естественный язык, принимаются идеи герменевтики – теории интерпретации человеком действительности и текстов, то становится очевидным, что, например, концепция "чистой доски" для ИИ несостоятельна. Она должна быть заменена другой, учитывающей предпосылки любой познавательной деятельности - априорные знания о мире, унаследованные ситуации, образцы мышления, "универсальные объяснительные (интерпретативные) схемы", или "когнитивные клише"³⁵.

Каноны интерпретации в гуманитарном знании. Идеи Э.Бетти и Е.Д.Хирша. Общеметодологические параметры интерпретации разрабатываются также на стыке гуманитарного знания и герменевтики, в направлении выяснения ее канонов, обоснованности и неопределенности, соотношения с критикой и реконструкцией. Итальянский историк права и философ, ведущий герменевтик Э.Бетти, по мнению Гадамера, " всю широту герменевтической проблемы измерил и систематически упорядочил... сумел собрать весь богатый урожай герменевтического сознания, который созрел в неустанном труде со времени Вильгельма Гумбольдта и Шлейермахера"³⁶. Он известен своими работами по общей теории герменевтики и герменевтическим манифестом, где формулируются принципиальные методологические идеи. Будучи последователем В.Дильтея, он разрабатывал герменевтику преимущественно в качестве методологии понимания и интерпретации, трактуя последние как эпистемологические проблемы. В качестве канонов и правил утверждались, в частности, принцип автономии объекта, обладающего имманентной логикой существования, необходимость его воспроизведения в целостности внутренних связей и в контексте интеллектуального "горизонта" интерпретатора. Иными словами, смысл, мнение автора должны быть добыты из самого текста.

Вместе с тем Бетти утверждал и принцип актуальности понимания, бессмысленности полного устранения субъективного фактора, связь интерпретатора с толкуемым объектом, а также зависимость смыслов целого от части, а части от целого. Известен сформулированный им "принцип инверсии", который он описывает следующим образом. Творческий процесс в ходе изложения подвергается инверсии, или обращению, "вследствие которого интерпретатор должен пробегать на своем герменевтическом пути творческий путь в обратном направлении по отношению к тому *размышлению*, которое было осуществлено внутри него"³⁷. Итальянский философ не принимал философской герменевтики, полагая, что она не обеспечивает научность интерпретации, о чем они с Гадамером вели длительную дискуссию. Для Бетти проблема герменевтики – это проблема метода, субъективизм которого необходимо преодолеть, разработав специальные каноны и правила, тогда как для Гадамера философская теория герменевтики вовсе не есть учение о методе и вообще герменевтический феномен изначально не был и не является проблемой метода. Для него и его последователей проблемы герменевтики выходят за пределы научного метода, а понимание и интерпретация относятся не столько к научной задаче, сколько к человеческо-

му опыту в целом. Задача герменевтики – "раскрыть опыт постижения истины, превышающий область, контролируемую научной методикой... и поставить вопрос о его собственном обосновании. ...Науки о духе сближаются с такими способами постижения... в которых возвещает о себе истина, не подлежащая верификации методологическими средствами (естественной. – Л.М.) науки"³⁸.

Бетти имеет своих последователей, развивающих методологическое направление в герменевтике как теории интерпретации. Одна из самых значительных фигур – Е.Д.Хирш, который развивал теорию обоснования интерпретации, опираясь на работы литературоведов, лингвистов, герменевтиков и философов науки. Выступая "в защиту автора", он выявил наиболее острые аспекты этой проблемы: если значение текста меняется не только для читателя, но даже для самого автора, то можно ли считать, что "изгнание" авторского значения текста - нормативный принцип интерпретации; если текстуальное значение может изменяться в любом отношении, то как отличить обоснованную, законную (valid) интерпретацию от ошибочной; можно ли полагать, что не имеет значения смысл, вкладываемый автором, а значит только то, что "говорит" его текст. Последняя проблема особенно трудна для решения, так как авторский смысл в полной мере не доступен, а автор сам не всегда знает, что он имел в виду и хотел сказать, создавая конкретный текст. В подтверждение этого Хирш напоминает известное место из "Критики чистого разума", где Кант, размышляя о Платоне, заметил, что мы иногда понимаем автора лучше, чем он сам себя, если он недостаточно точно определил понятие и из-за этого говорил или даже думал несогласно со своими собственными намерениями.

Хирш критически осмысливает традиционную проблему психологической и исторической интерпретации значений, оспаривает правомерность позиций "радикального историзма", покоящегося на вере в то, что только наши собственные "культурные сущности" имеют аутентичную непосредственность для нас, поэтому мы не можем правильно понимать и интерпретировать тексты прошлого, мы их, по существу, заново "придумываем" (constructed). Не принимая этот довод, Хирш утверждает, что все понимание "культурных сущностей" не только прошлого, но и настоящего, их интерпретации есть в той или иной степени создание, конструирование, поэтому мы никогда не можем быть уверены, что правильно поняли и интерпретировали как тексты прошлого, так и настоящего, они всегда остаются открытыми. Понимание природы обоснованности интерпретации предполагает предварительное решение таких методологических проблем, как соотношение понимания, интерпретации и критицизма, как принципы обоснования, его логика, а также методы, каноны, правила, объективность интерпретации. Предлагая свое видение этих проблем, Хирш как герменевт-методолог опирается преимущественно на идеи логического позитивизма, стремится найти и реализовать методы "строго" научного обоснования интерпретации. При этом он отрицает принципиальное различие между науками о природе и науками о духе, полагая, что гипотетико-дедуктивный процесс является фундаментальным и для тех и для других. Интерпретатор текста для него - тот же лабораторный исследователь в экспериментальной науке, собирающий данные и затем выдвигающий гипотезы, соответственно логика интерпретации - не более чем классическая логика физической науки, а интерпретативная гипотеза – это обычное вероятностное суждение³⁹.

Понятно почему Хирш, ссылаясь на Бетти, критически относится к работам Гадамера, для которого термин "методология" вообще не применим к герменевтике, поскольку последняя не является наукой. Повторю также, что для него науки о природе и науки о культуре, к которым близка герменевтика, существенно различаются, а интерпретация относится к человеческому опыту в целом.

Мне представляется, что для исследования природы интерпретации должны быть учтены обе когнитивные практики, представленные в герменевтике – экзистенциально-онтологическая Хайдеггера-Гадамера и методологическая Бетти-Хирша, которые в опре-

деленном смысле могут рассматриваться как взаимодополнительные. Это подтверждается как изложенными выше положениями о логико-методологических аспектах интерпретации, так и результатами современных исследований в гуманитарных науках.

Методологические принципы, как известно, не менее значимы и в науках о культуре, если обратиться например, к научному или научно-философскому тексту, подлежащему интерпретации историком. Так, Вик.П.Визгин, понимая интерпретацию как придание четкого смысла тексту, "молчащему" без истолкования историка, выделяет три уровня осмысления и соответственно три класса интерпретации текста, различающихся методологическими особенностями. Первый уровень осмысления - понимание текста как элемента системы авторских текстов, его единой концепции, что составляет задачу *систематической* интерпретации; второй уровень - внешняя и внутренняя *историческая* интерпретация, учитывающая контекст и условия, эволюцию авторских текстов, связь их с текстами других мыслителей; третий уровень осмысления и интерпретации опирается на "вне-текстовые реалии", вненаучные данные, определяемые культурными, социальными и экономическими институтами, политикой, религией, философией, искусством. Это *схематическая* интерпретация, вычитывающая в научном тексте "вне-текстовые" и вненаучные значения событий практики и явлений культуры, лежащие в основе обобщенных схем предметной деятельности. Обращение к разработанному Кантом понятию схемы как "представления об общем способе, каким воображение доставляет понятию образ" может быть плодотворным для понимания правомерности и объективности интерпретации. Схема дает предметно-деятельностное наполнение абстракциям теории, тем самым способствуя объективной интерпретации. Представление о схемах может помочь в анализе возникающих при интерпретации трудностей, не устранимых обычными традиционными методами их осмысления, включая систематическую и историческую интерпретацию. В этом случае значение индивидуального авторства как бы отступает на задний план, содержательные структуры знания оказываются не столько прямым личным изобретением, сколько схемами культуры и деятельности, они имеют характер относительно устойчивых рабочих гипотез и не являются продуктом индивидуальной психологии отдельных эмпирических индивидов. Синтез всех трех уровней осмысления и, соответственно, классов интерпретации, отражая генезис и историю знания, может быть основой методики и "техники" интерпретации как логической реконструкции конкретного гуманитарного текста⁴⁰.

Процедура интерпретации рассматривается как базовая в этнометодологии, где осуществляется выявление и истолкование скрытых, неосознаваемых, нерелективных механизмов коммуникации - процесса обмена значениями в повседневной речи. Коммуникация между людьми содержит больший объем значимой информации, чем ее словесное выражение, поскольку в ней необходимо присутствуют также неявное, фоновое знание, скрытые смыслы и значения, подразумеваемые участниками общения, что и требует специального истолкования и интерпретации. Эти особенности объекта этнографии принимаются во внимание, в частности, Г.Гарфинкелем в его "Исследованиях по этнометодологии" (1967), где он стремится обосновать этнометодологию как общую методологию социальных наук, а интерпретацию рассматривает как ее универсальный метод. При этом социальная реальность становится продуктом интерпретационной деятельности, использующей схемы обыденного сознания и опыта⁴¹.

В поисках "интерпретативной теории культуры" К.Гирц, американский представитель "интерпретативной антропологии", полагает, что анализировать культуру должна не экспериментальная наука, занятая выявлением законов, а теория, занятая поисками значений, основанная на традициях герменевтики, социологии и аналитической философии. Представляется, что он успешно сочетает как собственно методологический, так и экзистенциально-герменевтический подходы при осуществлении интерпретации. В работе этнографа главным является не столько наблюдение, сколько экспликация и даже "экспли-

кация экспликаций", т.е. выявление неявного и его истолкование. Этнограф сталкивается с множеством сложных концептуальных структур, перемешанных и наложенных одна на другую, неупорядоченных и нечетких, значение которых он должен понять и адекватно интерпретировать. Суть антропологической интерпретации состоит в том, что она должна быть выполнена исходя из тех же позиций, из которых исходят люди, когда сами интерпретируют свой опыт, из того, что имеют в виду сами информанты или что они думают будто имеют в виду. Антропологическая и этнографическая работа предстает, таким образом, как интерпретация второго и третьего порядка, поскольку первичную (интуитивную) интерпретацию может создать только человек, непосредственно принадлежащий к изучаемой культуре. Серьезной проблемой при этом становится верификация или оценка, степень убедительности которой измеряется не объемом неинтерпретированного материала, а силой научного воображения, открывающего ученому жизнь чужого народа⁴².

Гирц, как мне представляется, в основу интерпретативной теории культуры закладывает фундаментальную идею "паттернов культуры", т.е. упорядоченных систем означающих *символов*, без которых человек вел бы себя абсолютно неуправляемо. Созданные человеком для себя символически опосредованные программы, символы вообще – это не просто выражения, инструменты, но предпосылки нашего биологического, психологического и социального бытия⁴³. Таким образом, он так же, как и Кассирер, придает фундаментальное значение символам культуры, их значимым комплексам, которые предстают онтологическими основанием и предпосылкой интерпретативной деятельности человека.

Некоторые специальные проблемы интерпретации в социально-гуманитарных науках

Известно, что в гуманитарном знании интерпретация - фундаментальный метод работы с текстами как знаковыми системами. Текст как форма дискурса и целостная функциональная структура открыт для множества смыслов, существующих в системе социальных коммуникаций. Он предстает в единстве явных и неявных, невербализованных значений, буквальных и вторичных, скрытых смыслов; событие его жизни "всегда развивается на рубеже двух сознаний, двух субъектов" (М.Бахтин). Соответственно, гуманитарные тексты имеют ярко выраженную знаково-символическую природу и с необходимостью предполагают интерпретацию, которая варьируется в зависимости от формальной или содержательной специфики текстов.

Интерпретация в исторических науках. В XIX в. переход от частных герменевтик к общей теории понимания вызвал интерес к вопросу о множественности типов интерпретации, представленных во всех гуманитарных науках. Были выделены грамматическая, психологическая и историческая интерпретации (Ф.Шлейермахер, А.Бек, Дж.Г. Дройзен), обсуждение сути и соотношения которых стало предметом как филологов, так и историков. Грамматическая интерпретация осуществлялась по отношению к каждому элементу языка, самому слову, его грамматическим и синтаксическим формам в условиях времени и обстоятельствах применения. Психологическая интерпретация должна была раскрывать представления, намерения, чувства говорящего, вызываемые содержанием сообщаемого текста. Историческая интерпретация предполагала включение текста в реальные отношения и обстоятельства.

Дройзен в "Историке" один из первых рассматривает методологию построения понимания и интерпретации в качестве определяющих принципов истории как науки. Он различает четыре вида интерпретации: прагматическую, опирающуюся на "остатки действительных когда-то обстоятельств"; интерпретацию условий (пространства, времени и средств, материальных и моральных); психологическую, имеющую задачей раскрыть "волевой акт, который вызвал данный факт", и интерпретацию идей, "заполняющую те пробелы, которые оставляет психологическая интерпретация"⁴⁴. Может сложиться впечатле-

ние, что в типологии интерпретации Дройзена преобладают личностные, психологические моменты. Однако, по справедливому замечанию Г.Шпета в его известной рукописи "Герменевтика и ее проблемы", психологические моменты в рассуждениях Дройзена таковы, по сути, не являются, поскольку историк сам подчеркивает, что человек как личность осуществляется только в общении и тем самым перестает быть психологическим субъектом, а становится объектом социальным и историческим. Понимающие интерпретации, направленные на него, перестают быть психологическими и становятся историческими, природа последних, однако, остается у Дройзена не раскрытой⁴⁵.

Проблема исторической интерпретации рассматривалась также Кассирером в его лекциях по философии и культуре, где он отмечает, что историк не является простым повествователем, который связно рассказывает о событиях прошлого. Он не летописец, но историк, открыватель и интерпретатор прошедшего, не столько повествующий, сколько реконструирующий прошлое, вдыхающий в него новую жизнь. Обозначить этот метод и указать на его особые свойства довольно трудно, без точного и ясного определения термина "интерпретация" остается достаточно темным и двусмысленным. Кассирер считает интерпретацию универсальным методом и полагает, что каждую теорию - физическую в такой же мере, как и историческую - можно назвать интерпретацией фактов. Например, если в оптике принимают ньютоновскую теорию света, то значит интерпретируют свет в терминах механики; если принимают теорию Максвелла, следовательно интерпретируют то же самое явление в терминах электродинамики. Поэтому необходимо найти ту особую разницу, существующую между физическими способами интерпретации и теми ее видами, которые характерны для историка, что является одной из наиболее запутанных проблем теории познания, нуждающихся в тщательном анализе. Направление такого анализа для Кассирера ясно: "без исторической герменевтики, без искусства интерпретации, заключенного в истории, человеческая жизнь стала бы очень жалкой. Она свелась бы к единичному моменту времени, она не имела бы больше прошлого и, следовательно, у нее не было бы и будущего, ибо знание прошлого и знание будущего тесно связаны друг с другом"⁴⁶.

Не приемлет упрощенно-прямолинейную позицию "история – хроника, повествование" и Б. Кроче, многие годы размышлявший над проблемами философского и исторического познания. Пройдя через увлечение идеями неокантианства, марксизма, позитивизма, итальянский историк и философ приходит к гегелевской философии "абсолютного духа", к пониманию действительности как процесса саморазвития духа, который принимает конкретные, индивидуальные черты в мышлении историка и в исторических явлениях. Он не признает той "философии истории", которая стремится найти конечные *причины* и *цели* исторического развития. Сама философия как наука о духе предстает для него "абсолютным историзмом", а история – тождественна философии, поскольку невозможна без философских категорий, в первую очередь без единичного и всеобщего. Известен постулат, которому следовал Кроче: всякая подлинная история есть история современная, и она такова именно потому, что, как всякий духовный акт, лежит вне времени, вне прошлого и будущего. Прошлое возникает тогда, когда современные события вызывают у историка интерес к фактам минувшего; мы познаем ту историю, которую важно знать в данный момент.

Опираясь на эти главные идеи философии-истории и теории историографии Кроче, можно понять принципы, которые должны лежать в основании исторической интерпретации. Отмечу сразу, что он не рассматривает саму интерпретацию как таковую, но, по существу, развивая теорию историографии, все время говорит о ней под другими терминами (толкование, псевдоистория, критическое осмысление и другие). Основополагающий принцип – признание активной мыслительной, духовной роли творческой, нравственной личности в развитии и познании исторического, в его понимании и толковании. "Наша душа и есть то горнило, в котором **достоверное** переплавляется в **истинное**, а **филология**, сливаясь с **философией**,

порождает **историю**⁴⁷. Истинными источниками, элементами исторического синтеза являются не только документы и критика, но жизнь и мысль, они заложены внутри истории, внутри синтеза, как ими созданные и их созидающие. Хроника событий остается "мертвым" подготовительным материалом, а наукой становится только знание как интерпретация, осуществленная на основе системы ценностей историка.

Соответственно своей концепции Кроче понимает и истолкование фактов. "...Факт, из которого творится история, должен жить в душе историка или же (пользуясь историческим лексиконом) историк должен иметь в своем распоряжении удобопонятные документы. А если этот факт сопровождается толкованием или пересказом, это лишь обогащает его, но сам факт ни в коем случае не утрачивает своей значимости, эффекта своего присутствия. То, что прежде было толкованием, оценкой, теперь стало фактом, "документом" и в свою очередь подлежит истолкованию и оценке"⁴⁸. Таким образом, подчеркиваются два момента: присутствие, сохранение самого факта как такового и после его определенного истолкования, а с другой стороны, - толкование и оценка сами стали фактом и подлежат новой интерпретации и критическому осмыслению.

Из постулата о том, что всякая подлинная история есть история современная, следует необходимость активной интерпретативной позиции мыслящего историка (конкретного выражения мыслящего духа), рождающей понимание и толкование следов ушедшей жизни, памятников, документов. Интерпретация прошлого в терминах настоящего, под влиянием импульсов современности определяется активными внутренними (не внешними!) причинами, "воскрешающими" минувшее, а сама "смена забвения в истории воскрешением не что иное как жизненный ритм духа", творящего историю и сотворяемого ею.

Для Кроче, по сути, нет "двух историй": истории-текста и истории-события, они как бы отождествляются, поскольку все это - события духа, а "сам дух и есть история". Вместе с тем, рассуждая о "псевдоистории", он различает "физиологические" формы (достоверные и рациональные) и "патологические" (недостоверные и иррациональные), в которые включает филологическую и поэтическую истории. Как мне представляется, он рассматривает в этом случае некоторые типы исторических *текстов* и, соответственно, различные приемы интерпретации исторических событий, но за неимением в то время семиотических терминов прибегает к физиологическим. Филологическая история (добавлю: и соответствующий способ интерпретации) сводится, по Кроче, "к слиянию многих книг или их частей в новую книгу", к убеждению, что "изложение или процитированный документ и есть твердая почва истины". "Неправота" филологической истории заключается не в самом составлении или переписывании хроник, но в "претензии" творить историю с помощью толкований и документов, в "принятии на веру", а не критическом осмыслении, в правдоподобию, а не в истине. Филологической истории свойственно индифферентное отношение к истине, ее интерес внеисторический, не выходящий за пределы чистой филологии; она ищет достоверность не внутри себя, но в авторитете. История создается как "чисто ученое упражнение (все они, в сущности, движутся по колее, заданной школьным сочинением, предназначенным для приобретения навыков исследования, истолкования и изложения)..."⁴⁹.

Итак, как мне представляется, это тот случай интерпретации исторического знания, когда ученый историю заменяет эрудицией, "живет в текстах", не выходя за их пределы ни к живой мысли, ни к реальной истории-жизни. Можно предположить, что "выход к жизни", преодоление "холодной отстраненности" происходит в том случае, если историк осуществляет интерпретацию на основе чувства любви или ненависти во всех их проявлениях и оттенках. История предстает в биографиях, деяниях уважаемых героев, полководцев, королей или в их сатирических портретах. Геродот поет романсы о зависти к богам, Тацит пишет трагедии ужаса, Моммзен ратует за империю Цезаря, братья Гонкур создают сладострастные романы – и все это особым, эмоционально-эстетическим образом интерпретированная история. Для Кроче это - "дефектная форма истории", или **поэтическая** история, в которой "заинтересо-

ванность мысли подменяется заинтересованностью **чувства**, а логическая последовательность – **эстетической**"⁵⁰.

Для такого вида интерпретации Кроче выявляет две проблемы – необходимость "превратить ценности чувства в ценности мысли", а также определить роль фантазии и критически осмыслить существующую у некоторых историков "методологическую теорию фантазии". Критерий ценности чувства не может быть определяющим принципом историографии, чувства – это выражение жизни, "еще не обузданное мыслью", это, скорее, поэзия чем история. Последняя являет собой историю духа, и поэтому главная ценность историографии – ценность мысли.

Что касается фантазии в исторической интерпретации, то Кроче признает ее реконструирующую и интегративную роль, а также необходимость при изложении живого восприятия событий и преодоления "сухой критики". "...Фантазия, действительно необходимая историку, неотделима от исторического синтеза, она представляет собой фантазию внутри мысли и ради мысли, сообщает ей конкретность, ведь мысль не отвлеченное понятие, а отношение и оценка, не расплывчатость, а определенность"⁵¹. Он не отрицает также и роли поэзии самой по себе, "вплетенной в ткань исторического повествования", но если это поэтическая история, то хроники и документы здесь "растворяются без остатка", факты подправляются, возникает необходимость, по выражению историка-поэта Э.Ренана, "слегка переосмыслить тексты", пополнить факты психологическими переживаниями и знаниями. И возникает неизбежное искажение, поэтическая историография приобретает черты псевдоистории. В подлинной истории в ходе интерпретации событий и мыслей необходимо избавиться от мифов, кумиров, симпатий и антипатий и обратиться к единственной проблеме – проблеме Духа, или Ценности – Культуры, Цивилизации, Прогресса, на которые будем взирать "нераздельным зрением мысли".

Кроче размышляет еще о двух видах интерпретации истории, не называя их псевдоисторией, но и не признавая их полноценности. Это **риторическая**, или **практическая** история, которая предназначалась либо для обучения посредством примеров, либо для проповеди добродетелей, ознакомления с общественными институтами. Вторая – так называемая **тенденциозная** история, практическая цель которой четко сформулирована, в отличие от поэтической истории, но не навязана извне. Чаще всего она смешивает поэтическую и практическую "воспитательную" историю, что, как отмечает Кроче, преобладает, например, в "партийных историях" с их не столько поэтичностью, сколько расчетом.

Следует отметить, что наряду с критическим рассмотрением такого вида историй Кроче неоднократно отрицательно оценивает стремление интерпретировать историю с помощью методов естественных наук, как это делают, например, Бокль или представители исторического скептицизма. Он полагает, что в этом случае имеют место непонимание истинной сути истории и существенное противоречие, поскольку "естественные науки, возведенные ими на пьедестал, основаны на восприятии, наблюдении и опыте, то есть на исторически закрепленных фактах, а "ощущения", которые выступают в качестве источника истины, сами по себе знаниями не являются, если не принимают форму констатации фактов, то есть не становятся историей"⁵².

Критически рассмотрев разные виды исторической интерпретации, Кроче достаточно парадоксально заключает, что реформировать в истории нечего в том смысле, что не надо создавать "новую форму истории" или "подлинную историю". Она всегда была и есть – живая, современная. Но одновременно в истории все подлежит реформированию, ибо в каждый новый момент рождаются новые факты и проблемы, самосовершенствование продолжается. Иными словами, "в истории абсолютно нечего реформировать в **абстрактном** плане и абсолютно все нужно реформировать в плане **конкретном**"⁵³. Направления этого реформирования Кроче видит в корректном решении следующих проблем: соотношения всеобщего и частного, индивидуализированного в истории, поскольку история – это мысль о всеобщем в его

конкретности; взаимопроникновения знания и понимания; преодоления традиционной "философии истории", ориентированной на естественные науки, причинность, детерминизм; слияния, тождества философии и истории, оплодотворяющего каждую из них; наконец, создания "гуманистической истории", занимающейся человеком и потому проницаемой для его разума, рациональных объяснений. Эти фундаментальные идеи Кроче безусловно современны и, несмотря на их укорененность в идеализме Гегеля, особенно в понимании природы самой истории, они несомненно имеют эвристический потенциал.

Особое значение исторической интерпретации придавал американский христианский мыслитель П.Тиллих, в частности в "Систематической теологии". Как своего рода методологическая предпосылка рассматривается прежде всего зависимость толкования истории от всех "пластов" исторического знания, включая отбор фактов, оценку причинных зависимостей, а также представления о личных и общественных структурах, мотивациях, о понимании смысла истории, о принципах социальной и политической философии. Он предлагает определенную систематизацию интерпретаций, представленных в исторических текстах. Прежде всего это группа "неисторического" толкования истории, представленная тремя формами: трагической, мистической и механистической. Начало *трагической* интерпретации заложено в древнегреческом мышлении, где отсутствовало представление о "трансисторической цели" и движение истории происходило по кругу с возвращением к исходной точке, от исходного совершенства к саморазрушению, описываемых с трагическим величием. *Мистический* тип исторической интерпретации (неоплатонизм, спинозизм и особенно индуизм, даосизм и буддизм) не содержит представления об историческом времени и о пределе, к которому движется история. История неопределенна, она не может создать чего-либо нового, человек пребывает внутри нее, во "всеобщности страдания во всех измерениях жизни". В *механистической* интерпретации, испытывающей влияние классической науки, история превратилась в "серию происшествий в физическом времени". Такая интерпретация может носить прогрессивный характер, но бесполезна для интерпретации человеческого существования как такового и, в конечном счете, представляет собой "редукционистский натурализм"⁵⁴. Итак, это отрицательные ответы на вопрос о смысле истории.

Среди позитивных, но неадекватных ответов Тиллих рассматривает прежде всего "прогрессизм" как действительно *историческое* толкование истории, где прогресс составляет сущность действительности, которая движется вперед к некоторой цели. В свою очередь, прогрессизм интерпретируется либо как вера в поступательное движение без определенной цели, либо (при утопической интерпретации) как достижение цели – максимально разумной, определенно организованной жизни. К неадекватной исторической интерпретации Тиллих относит также *трансцендентальное* толкование истории, основанное на эсхатологических настроениях Нового Завета, миссии Христа – спасти людей в лоне церкви от бремени греха и дать возможность вступить в Царство Небесное. Недостатки этой интерпретации – противопоставление индивидуального спасения и мира в целом, а также исключение культуры и природы из процессов исторического спасения⁵⁵. Таким образом, "методологию истории" Тиллих структурирует и развивает, опираясь на ценностный содержательный анализ существующих в истории и теологии типов интерпретации, при этом для него как теолога только символ Царства Божия - истинный ответ на вопрос о смысле истории. В целом возникает необходимость более пристально рассмотреть особенности ценностного подхода в интерпретативной деятельности.

Ценностные и мировоззренческие аспекты интерпретации. Кроче лишь коснулся проблемы ценностей в связи с истолкованием в историческом познании на основе "ценности чувства" или "ценности мысли". Но известно, что проблема ценностной интерпретации фундаментально разрабатывалась Г.Риккертом и М.Вебером.

Теория ценностей Риккерта включает ряд моментов, значимых для понимания ценностных моментов интерпретации в науках о культуре и историческом знании. Разумеется, по-

нимание особенностей этого вида интерпретации непосредственно зависит от понимания природы ценностей. Философ исходит из того, что ценности – это "самостоятельное царство" (полагаю, что это лишь метафора, а не гипостазированная сущность), которое не относится ни к области объектов, ни к области субъектов, а мир состоит из действительности и ценностей. Не обсуждая эту идею, отмечу, что она приводит Риккерта к важному положению – необходимости различать философию оценок и философию ценностей, что, как мне представляется, справедливо (из каких бы оснований ни исходил философ), но не всегда осуществляется и сегодня в работах по аксиологической проблематике. "Философия оценок не есть еще философия ценностей, даже и тогда, когда себя таковой называет. ...Невозможной представляется попытка вывести из общей природы оценивающего субъекта материальное многообразие ценностей, а между тем знание всего многообразного содержания ценностей особенно важно для философии, ибо только на основании этого знания сможем мы выработать мировоззрение и найти истолкование смысла жизни"⁵⁶.

Признание самостоятельного мира ценностей – это, как мне представляется, метафорически выраженное стремление понять, утвердить объективную (внесубъектную) природу ценностей, способ выражения его независимости от обыденной оценивающей деятельности субъекта, зависящей, в частности, от воспитания, вкуса, привычек, недостатка информации. Ценности – это феномены, сущность которых состоит в значимости, а не фактичности; они явлены в культуре, ее благах, где осела, окристаллизовалась множественность ценностей. Соответственно, философия как теория ценностей исходным пунктом должна иметь не оценивающего индивидуального субъекта, но действительные объекты – многообразие ценностей в благах культуры. Выявляется особая роль исторической науки, изучающей процесс кристаллизации ценностей в благах культуры, и, лишь исследуя исторический материал, философия сможет подойти к миру ценностей.

Итак, одна из главных процедур философского постижения ценностей – извлечение их из культуры, но это возможно лишь при одновременном их истолковании, интерпретации. По Риккерту, только в этом случае решается задача единства, связи ценности и действительности, что возможно лишь с обращением к "третьему царству" – царству смысла, отграниченному от всякого бытия. В отличие от объективирующего *описания* или субъективирующего *понимания* действительности, проникновение в это "царство" обозначается им как *истолкование*. Смысл не бытие, поскольку выходит за его пределы и указывает на ценности; но он и не ценность, а только указывает на них. Это среднее положение смысла позволяет ему связывать ценности и действительность. "Соответственно этому и истолкование смысла (Sinndeutung) не есть установление бытия, не есть также понимание ценности, но лишь постижение субъективного акта оценки с точки зрения его значения (Bedeutung) для ценности, постижение акта оценки, как субъективного отношения к тому, что обладает значимостью. Таким образом, подобно тому как мы различаем три царства: действительности, ценности и смысла, следует также различать и три различных метода их постижения: объяснение, понимание и истолкование"⁵⁷. Вместо традиционных "составляющих" понятия мира – понятий субъекта и объекта с их гносеологическими коннотациями – принимаются понятия действительности (как изначальной целостности человеческой жизни), ценности и смысла с соответствующими методами (в целом методологии) их постижения.

Итак, Риккерт вышел по-своему на проблемы значения, смысла, понимания и истолкования, не путем герменевтики или семиотики, но в контексте собственной философской теории ценностей. Он признает необходимость не только понятия "чистой ценности", но и понятия оценивающего, активного, волящего субъекта. Однако "понятие этого субъекта понимается нами как понятие смысла: для нас, следовательно, речь может идти только о субъективирующем истолковании смысла, но никогда не о субъективирующем понимании действительности"⁵⁸. Риккерт справедливо отмечает, что философия всегда стремилась к истолкованию смысла не только отдельных сторон жизни, но к проникновению в общий смысл жизни в

целом. Он исследует особенности истолкования таких "наук", как психология и метафизика. В психологии выявляются ошибки истолкования, основанные на смешении чисто психологического исследования и собственно истолкования смысла. Так, познание, в котором постигается истина, есть понятие смысла, результат истолкования с точки зрения логической ценности. Но путаница возникает, когда из него делают *способность*, особую психическую реальность, т.е. предмет психологии.

Выявляются также ошибки в случае истолкования смысла в метафизике, в особенности исходящей из понятия субъекта. По существу, здесь создается, как например, у Фихте или Гегеля, "трансцендентная действительность", поскольку субъект наделяется "сверхиндивидуальным смыслом" и гипостазирован в метафизическую реальность, превращается в объективный и абсолютный "дух", из которого стремятся вывести весь мир. Риккерт справедливо полагает, что "мы не нуждаемся в такого рода гипостазировании смысла субъекта, а стало быть и всего мира, в трансцендентную действительность. Такое истолкование смысла совершенно произвольно, ибо фактически ведь всякое *истолкование* вращается в сфере ценностей. ...Истолкованный под углом зрения ценностей смысл, имманентный нашей жизни и действиям, дает нам гораздо больше, нежели трансцендентная действительность, хотя бы в образе абсолютного мирового духа. ...Мы должны истолковать смысл субъекта и его оценок в научной, художественной, социальной и религиозной жизни под углом зрения ценностей, тщательно избегая всякого субъективирующего понимания действительности"⁵⁹.

Интересны для выявления особенностей ценностной интерпретации, как мне представляется, идеи Риккерта о различении наук о природе и наук о культуре по применяемым методам - генерализирующим и индивидуализирующим. Если учесть, что благодаря принципу ценности возможно отличить культурные процессы от явлений природы с точки зрения их научного рассмотрения, то соответственно исторически-индивидуализирующий метод может быть назван методом *отнесения к ценности*, в противоположность генерализирующему методу естествознания, устанавливающему закономерные связи, но игнорирующему культурные ценности и отнесение к ним своих объектов⁶⁰. Однако замечу, что в "Философии истории" Риккерт, как бы подчеркивая относительность интерпретации и разделения методов по наукам, специально оговаривает, что "генерализирующее понимание действительности" (т.е. интерпретация) вовсе не предполагает, что в мире в самом деле существует равенство и повторение. Такое понимание имеет практическое значение, поскольку вносит известный порядок в многообразие действительности, создает возможность ориентации в ней. Но различие методов и наук относительно и даже "чисто формально, ибо любой объект может быть рассматриваем с точки зрения обоих методов: генерализирующего или индивидуализирующего"⁶¹. Утверждая, что философия истории имеет дело именно с ценностями, исходя из логики истории, Риккерт дает своего рода типологию ценностей в этой области знания. "Это ценности, на которых зиждутся формы и нормы эмпирического исторического познания; во-вторых, это ценности, которые в качестве принципов исторически существенного материала конституируют саму историю; и в-третьих, наконец, - это ценности, которые постепенно реализуются в процессе истории"⁶².

Метод отнесения к ценности выражает сущность истории, но в таком случае возникает проблема "научной строгости" этой области знания. Риккерт не сомневается, что история может быть так же "научна", как и естествознание, но лишь при соблюдении ряда условий, позволяющих ученому избежать Харибды "пожирающей индивидуальность генерализирующего метода" и Сциллы "ненаучных оценок". Во-первых, теоретическое отнесение к ценности следует отделять от практической оценки, в своей логической сущности это два принципиально отличных акта, и, если история имеет дело с ценностями, поскольку многие объекты рассматриваются как блага, она не является все же оценивающей наукой. "Отнесение к ценностям остается в области установления фактов, оценка же выходит из нее"⁶³. Во-вторых, вслед за А.Рилем, он признает, что "один и тот же исторический факт, в зависимости от раз-

личной связи, в которой его рассматривает историк, приобретает очень различный акцент, хотя объективная ценность его остается той же самой"⁶⁴, что лишь другими словами говорит о правомерности интерпретации. В-третьих, индивидуализирующая история, пользующаяся методом отнесения к ценности, также должна заниматься исследованием причинных связей, хотя бы для изображения индивидуальных причинных отношений, но методический принцип выбора существенного и определения причинных связей в истории зависит в полной мере от ценностей⁶⁵. Наконец, в-четвертых, благодаря всеобщности культурных ценностей "уничтожается произвол исторического образования понятий", т.е. именно эта всеобщность является основанием объективности. Таким образом, Риккерт предложил плодотворный подход к изучению методологии наук о культуре, истории в частности, с учетом их ценностной природы, а также фундаментальных проблем значения (значимости), смысла, понимания и истолкования (интерпретации).

Проблему соотношения интерпретации и ценностей рассматривал также М.Вебер, следуя риккертской идее "теоретического отнесения к ценностям", его отличия от практической оценки, сочетая эти проблемы с герменевтическими понятиями истолкования, интерпретирующего понимания, интеллектуальной интерпретации, вчувствования, существенно углубляя понимание проблемы в связи с введением понятия целерациональности, а также разрабатывая концепцию "понимающей социологии" с особым типом интерпретации – интерпретации *поведения и действия* человека.

Для Вебера толкование языкового "смысла" текста и толкование его в смысле "ценностного анализа" - логически различные акты. При этом вынесение "ценностного суждения" о конкретном объекте не может быть приравнено к логической операции подведения под родовое понятие. Оно лишь означает, что интерпретирующий занимает определенную конкретную позицию и осознает или доводит до сознания других неповторимость и индивидуальность данного текста. Интерпретация, или толкование, по Веберу, может идти в двух направлениях: ценностной интерпретации и исторического, т.е. каузального, толкования. Для исторических текстов значимо различие ценностной и каузальной интерпретации, поскольку соотношение с ценностью лишь формулирует задачи каузальному исследованию, становится его предпосылкой, но не должно подменять само выявление исторических причин, каузально релевантных компонентов в целом.

Существуют различные возможности ценностного соотнесения объекта, при этом отношение к соотнесенному с ценностью объекту не обязательно должно быть положительным. Как полагает Вебер, если в качестве объектов интерпретации будут, например, "Капитал", "Фауст", Сикстинская капелла, "Исповедь" Руссо, то общий формальный элемент такой интерпретации - *смысл* будет состоять в том, чтобы открыть нам возможные точки зрения и направленность оценок⁶⁶. Вебер ставит проблему соотношения интерпретации, норм мышления и оценок. Если интерпретация следует нормам мышления, принятым в какой-либо доктрине, то это вынуждает принимать определенную оценку в качестве единственно "научно" допустимой в подобной интерпретации, как например, в "Капитале" Маркса, где речь идет о нормах мышления. Однако в этом случае, замечает Вебер, "объективно значимая" оценка" объекта (здесь логическая "правильность" Марксовых норм мышления) совсем не обязательно является целью интерпретации, а уж там, где речь идет не о "нормах", а о "культурных ценностях", это, безусловно, было бы задачей, выходящей за пределы интерпретации"⁶⁷.

Только у Вебера я встретила мысль о том, что интерпретация оказывает влияние на самого интерпретатора, даже несмотря на возможное отрицательное суждение об объекте. Она содержит и познавательную ценность, расширяет "духовный горизонт", повышает его интеллектуальный, эстетический и этический уровень, делает его "душу" как бы более открытой к "восприятию ценностей". Интерпретация произведения оказывает такое же воздействие, как оно само; именно в этом смысле "история" предстает как "искусство", а науки о

духе - как субъективные науки, и в логическом смысле речь здесь уже идет не об "историческом исследовании", но о "мыслительной обработке эмпирических данных"⁶⁸.

Интересным для теории интерпретации в целом и выявления специфики ценностной интерпретации в частности является осуществленное Вебером тонкое различие разных видов и форм интерпретации. Это отмеченное мною ранее различие толкования языкового, лингвистического смысла текста (как предварительная работа для научного использования материала источника) и толкования его духовного содержания; в другом случае это историческое толкование и толкование как ценностный анализ, который стоит вообще вне каких бы то ни было связей с историческим познанием. Вебер поясняет последние различия в видах толкования на примерах писем Гёте Шарлотте фон Штейн и "Капитала" Маркса. Оба эти объекта могут быть предметом не только лингвистической, но и ценностной интерпретации, поясняющей нам отнесение их к ценности. Письма, скорее всего, будут интерпретированы "психологически", а во втором примере будет исследовано и соответственно интерпретировано *идейное* содержание "Капитала" Маркса и *идейное* – не историческое - отношение этого труда к другим системам идей, посвященным *тем же проблемам*. Ценностный анализ, рассматривая объекты, относит их к "ценности", независимой от какого бы то ни было чисто исторического, *каузального* значения, находящейся, следовательно, за пределами исторического. Это различие предстает как различие ценностной и каузальной интерпретации, требующее помнить, что объект этой идеальной ценности исторически обусловлен, что множество нюансов и выражений мысли окажутся непонятными, если нам не известны общие условия: общественная среда, исторический период, состояние проблемы – все то, что имеет каузальное значение для писем или научного труда. Таким образом, "тот тип "толкования", который определен как ценностный анализ, указывает путь другому, "историческому", т.е. каузальному "толкованию". Первый выявил "ценностные" компоненты объекта, каузальное "объяснение" которых составляет задачу "исторического" толкования; он наметил "отправные точки", от которых регрессивно шло каузальное исследование, снабдил его тем самым решающими критериями..."⁶⁹.

Видение тонких различий интерпретаций проявляются у Вебера также в том, что он, принимая идею Риккерта об отличии теоретического отнесения к ценностям и субъективно-практических оценок, считает необходимым различить процедуру *оценки* и, с другой стороны, - *интерпретацию ценности* как "развитие *возможных* смысловых "позиций" по отношению к данному явлению". "И если я,- пишет Вебер, - перехожу от стадии оценки объектов к стадии теоретико-интерпретативного размышления о *возможных* отнесениях их к ценности, т.е. преобразую эти объекты в "исторические индивидуумы", то это означает, что я, *интерпретируя*, довожу до своего сознания и сознания других людей конкретную, индивидуальную, и поэтому в конечной инстанции *неповторимую* форму... данного политического образования (например, Гете или Бисмарка), данного научного произведения ("Капитала" Маркса)"⁷⁰.

Он рассматривал также соотношение "проблемы ценностей" с противоположной ей проблемой "свободы от оценочных суждений", в частности в эмпирических науках, которая собственно проблемой ценности не является. В отличие от Риккерта, полагающего самостоятельное "царство ценностей", Вебер считал, что выражение "отнесение к ценностям" является "не чем иным, как философским истолкованием того специфического научного *"интереса"*, который господствует при отборе и формировании объекта эмпирического исследования. Этот чисто логический метод не "легитимирует" эмпирические практические оценки в эмпирическом исследовании, однако в сочетании с историческим опытом он показывает, что даже чисто эмпирическому научному исследованию *направление* указывают культурные, следовательно, *ценностные* интересы"⁷¹. Итак, по Веберу, отнесение к ценностям – это *логический* метод (по-видимому, в широком смысле, т.е. не дедуктивный или индуктивный, а скорее ме-

тодологическая процедура), который не влияет напрямую на субъективно-практические оценки, однако выполняет регулятивные и предпосылочные функции.

Когда предметом анализа становятся сами оценки, прилагаемые к фактам, мы имеем дело либо с *философией* истории, либо с психологией "исторического интереса". Если объект рассматривается в рамках ценностного анализа, т.е. интерпретируется в его своеобразии, при этом предваряются возможные его оценки, то подобная интерпретация, будучи необходимой формой (*forma formans*) исторического "интереса" к объекту, еще не составляет работу историка. Вебер иллюстрирует эти положения примером изучения античной, в частности греческой, культуры, столь значимой для формирования духовной жизни европейцев. Возможны различные подходы и интерпретации, он рассматривает три.

Первая интерпретация – *in usum scholarum* (для школьного обучения)- представление об античной культуре как абсолютно ценностно значимой, например в гуманизме, у Винкельмана, в разновидностях "классицизма", используемой "для воспитания нации, превращения ее в культурный народ". Принципиально надисторична, обладает вневременной значимостью. Вторая интерпретация – античная культура бесконечно далека от современности, большинству людей недоступно понимание ее "истинной сущности", высокая художественная ее ценность доставляет "художественное наслаждение" только специалистам. Третья интерпретация – античная культура как объект научных интересов, этнографический материал, используемый для выявления общих закономерностей, понятий культуры вообще, как "средства познания при образовании общих типов". Это три чисто теоретических интерпретации, но все они, подчеркивает Вебер, "далеки от интересов историка, поскольку их основной целью является отнюдь не постижение истории"⁷².

Вебер разрабатывал проблемы интерпретации не только в культурологическом, но и в социологическом контексте и ввел, по существу, представление об интерпретации действия – феномена, отличного от текстов, языковых сущностей вообще. Как известно, он был основателем "понимающей социологии", методология которой включала не только определенную концепцию понимания, но и введенные им новые понятия "идеального типа" и "целерационального действия". Интерпретация с помощью этих понятий носит теоретический смысл, поскольку целерациональное действие – это идеальный тип, а не эмпирически общее, оно не встречается в "чистом виде", но представляет собой скорее умственную конструкцию. Сама проблема понимания решается Вебером в связи с целерациональным действием: "понимание в чистом виде имеет место там, где перед нами целерациональное действие"⁷³. Целерациональность предстает как методическое средство анализа и интерпретации действительности, но не как онтологическая трактовка рациональности самой действительности. Этот метод дополняется ценностно-рациональным подходом, интерпретирующим поступки того, кто действует в соответствии со своими религиозными, этическими и эстетическими убеждениями, долгом, а также значимостью дела. По сравнению с абсолютно рациональным характером идеального типа – целерационального действия - здесь появляются субъективно-иррациональные элементы эмпирической природы. Социальные действия могут быть также интерпретированы через актуальные аффекты и чувства и через приверженность традиции или привычке. В этом случае типы действия только относительно рациональны. Таким образом, предлагаются четыре наиболее значимых типа интерпретации социальных действий человека, но эти идеальные типы не исчерпывают всего многообразия интерпретаций человеческого поведения.

Вебер поставил проблему "очевидности" интерпретации, поскольку "всякая интерпретация, как и наука вообще, стремится к "очевидности". Очевидность понимания может быть по своему характеру либо рациональной (то есть логической или математической), либо – в качестве результата сопереживания и вчувствования – эмоционально и художественно рецептивной. Рациональная очевидность присуща тому действию, которое может быть полностью доступно *интеллектуальному* пониманию в своих преднамеренных смысловых связях. Наи-

более рационально понятны, то есть здесь непосредственно и однозначно интеллектуально постигаемы, прежде всего смысловые связи, которые выражены в математических или логических положениях. ... Любое истолкование подобного рационально ориентированного целенаправленного действия обладает – с точки зрения понимания использованных *средств* – высшей степенью очевидности"⁷⁴. Вебер полагал, что наибольшей очевидностью отличается целерациональная интерпретация, однако из этого не следует, что, например, социологическое объяснение ставит своей целью именно рациональное толкование. Он принимает во внимание тот факт, что в поведении человека существенную роль играют иррациональные по своей цели аффекты и эмоциональные состояния, и соответственно целерациональность служит для социологии "идеальным типом" и прежде всего дает возможность оценить степень иррациональности действия. При этом интерпретация конкретного поведения, например, даже при наибольшей очевидности и ясности "не может претендовать на каузальную *значимость* и всегда остается лишь наиболее вероятной *гипотезой*"⁷⁵.

Такова концепция интерпретации в ее ценностных аспектах, развиваемая Вебером как базовая в методологии социального познания и применяемая им в трудах по культуре и понимающей социологии, а также социологии права, религии, политической и экономической социологии, что в целом оказало существенное влияние на развитие этих областей социального знания.

На основе идей Риккерта и Вебера и в развитие их написаны многие труды по социологии знания, теории идеологии, среди которых один из наиболее известных "Идеология и утопия" К.Манхейма. Наряду с решением главных задач – рассмотрением социальной обусловленности различных форм знания и мышления - здесь практически реализуются идеи ценностной интерпретации и стремление понять, каким образом данные, схваченные дотеоретической интуицией, возможно интерпретировать в теоретических понятиях. Как особая проблема, которой отчасти касаются Риккерт и Вебер, интерпретация рассматривается в учении о мировоззрении (*Weltanschauung*) в социологии познания К.Манхейма. Он почувствовал методологические трудности построения этого особого типа знания, возникающие в связи с необходимостью перевода представленного в нем нетеоретического опыта на язык теории, того процесса, который он называл "размораживанием аутентичного опыта в стынущем потоке рефлексии". Остается впечатление, что при такой интерпретации мировоззрения теоретические категории представляются Манхейму неадекватными, искажающими прямой аутентичный опыт, на который они налагаются. Именно это, по-видимому, прежде всего стимулировало размышления одного из основоположников социологии знания. Он предпринимает методологический анализ понятия "мировоззрение" и устанавливает его логическое место в концептуальной структуре историко-культурных познаний.

Интерес представляет именно то, что перед нами очередная "когнитивная практика" – исследование "способа бытия" мировоззренческого, ценностно окрашенного знания, где мы сталкиваемся вновь с проблемой рационализма и иррационализма, с вопросом, можно ли и каким образом "перевести" атеоретическое на язык теории, поскольку, по Манхейму, "жизнь разума течет, колеблясь между теоретическим и атеоретическим полюсами".

Проблема, возникшая в предыдущем веке, остается одной из центральных в современной философии и методологии науки и, как видно, имеет решающее значение для методологии наук о культуре, социологии познания в целом. Обращаясь к феномену мировоззрения, Манхейм задается вопросом: "не конституируем ли мы тип разъяснения, который совершенно не похож на генетическое, историческое причинное объяснение. Если за этим последним должен быть сохранен термин "объяснение", то тип разъяснения, о котором в данном случае идет речь, предлагается назвать интерпретацией... Теория мировоззрения в только что определенном смысле - скорее интерпретативная, нежели объясняю-

щая теория. То, что она производит, - это берет некий смысловой объект, уже понятый в системе координат объективного значения, и помещает его в иную систему координат - систему мировоззрения. Будучи рассмотрен как "документ" последнего, объект получит объяснение с доселе неизвестной стороны"⁷⁶.

Эта "неизвестная сторона" не касается традиционного причинного объяснения, но и не делает его излишним, причем между тем и другим нет противоречия. Они прежде всего различаются по функциям: интерпретация служит для более глубокого понимания значений, тогда как причинное объяснение показывает условия актуализации либо реализации данного значения. При этом не может быть каузального, генетического объяснения значений, "надстроечного" в отношении интерпретации, поскольку сущность значения можно только понять или же интерпретировать. Интерпретация в определенном смысле означает приведение основных "пластов значения" в соответствие друг с другом. Причинное объяснение и интерпретация в истории искусства и в науках о культуре в целом как бы дополняют друг друга, применяются *поочередно*. Многообещающим, по Манхейму, является и анализ эпохи с чисто интерпретативной точки зрения"⁷⁷.

Размышляя о соотношении причинного объяснения и интерпретации и сопоставляя различные направления в методологии исторического исследования мировоззрения, он приходит к выводу, что методология постепенно освобождается от методов, ориентированных всецело на естественные науки. "Механистическая причинность утратила свое прежнее исключительное влияние; все больше сжимаются границы и объем историко-генетического объяснения. ...Понимание и интерпретация как адекватные способы установления значений стали дополнением к историко-генетическому объяснению, помогли в определении историко-ментального в его преходящем измерении"⁷⁸.

Размышляя об интерпретации в истории, Манхейм вычленяет "психо-культурный" компонент, который нельзя интерпретировать рационалистически, или "прогрессивистски" в его терминологии, поскольку каждая эпоха реинтерпретирует его с новых позиций. Стандарты интерпретатора коренятся в его изменяющейся во времени "психо-культурной" ситуации, они не содержат рационально-формальных критериев. Однако он не согласен с тем, что все это порождает релятивизм, разнообразие мнений не беспорядочно, интерпретации отвечают конкретным историческим фактам и в целостности представляют связную картину. Возможен критический анализ и сравнение интерпретаций, поскольку их границы вполне различимы, расхождения не чрезмерны и определяются специфическим "местоположением" интерпретатора (Ницше, а позже Ортега-и-Гассет называют это "перспективой"). Манхейм полагает, что психологические позиции, из которых рождаются интерпретации, равноправны в том смысле, что имеют познавательную ценность, которую можно определить с точки зрения "более глубокого проникновения" в интерпретируемый объект. Соответственно, "составив суждение о различных позициях, исходя из глубины их проникновения в объект, мы можем организовать все наличные позиции, для начала, в определенной иерархии. Эта "глубина проникновения", есть *методологическая категория* (курсив мой. - Л.М.), указующая тот новый элемент, которым методологии и эпистемологии наук о культуре надлежит дополнить категории методологии и эпистемологии, основанные единственно на потребностях и практике точных естественных наук"⁷⁹.

Чувствуя нависшую угрозу релятивизма, неопределенность и шаткость методологических позиций так называемой категории "глубина проникновения", Манхейм ищет опору и доказательства на пути, как я это называю, "расширения сферы рациональности", происходящего в науках о культуре. Он настаивает на необходимости, в частности в исторической науке, опираться не только на формально-рациональные критерии, но и на "качественные", "материальные" свидетельства, т.е. на конкретный материал, а также модели исторического развития и ценностные стандарты, которыми пользуются историки. Разные

типы теорий – ориентированное на естествознание Просвещение, восходящая к Гегелю "диалектическая эволюция", предложенная исторической школой документированная характеристика "национальных душ" – имеют свою правду, корректны в своей области и дополняют друг друга. Он делает существенный вывод, что относительно оправдана даже некоторая универсализация этих подходов, поскольку цивилизационное, психокультурное и диалектико-рациональное невозможно полностью отделить друг от друга, они присутствуют как специфические "слои" в каждом конкретном произведении или событии культуры, что должно быть учтено в любом исследовании, при осуществлении той или иной интерпретации⁸⁰.

Рассмотренные идеи о ценностной интерпретации, высказанные крупнейшими немецкими мыслителями начала века, находят свое применение и развитие во многих работах, касающихся методологии наук о культуре и проблемы ценностей, но проблема построения теории в этих науках с включением ценностных моментов все еще остается актуальной проблемой. Среди современных исследований одно из плодотворных и оригинальных – широко известная теория справедливости Дж.Ролза, где наряду с многими другими проблемами рассматривается и вопрос об изменении природы интерпретации, включенной в контекст конвенций и коммуникаций, методология построения социальной теории на принципах моральной философии. Он исходит из того, что в этой сфере знания сама концепция рациональности должна быть интерпретирована в более узком смысле "как нахождение наиболее эффективного средства для достижения определенных целей", при этом следует избегать спорных этических элементов и опираться на общепринятое. При разработке концепции "справедливости как честности", имеющей статус договорной теории, прежде всего предлагается исходная договорная ситуация, где возникает проблема "философски предпочтительной интерпретации" и вопрос о том как мы можем решить, какая интерпретация является наиболее благоприятной. Ролз полагает, что в поисках решения мы можем модифицировать описание исходного положения и даже ревизовать наши базисные суждения. Он применяет процедуру "гипотетической рефлексии", находя, в конечном счете, "рефлексивное равновесие". То изменяя условия договорных обязательств, то изменяя наши суждения и подчиняя их принципам, мы находим такую интерпретацию исходного состояния, которая выражает разумные условия и принципы, должным образом откорректированные и адекватные ситуации. При конструировании предпочтительной интерпретации исходной ситуации не обращаются к самоочевидности, конкретным убеждениям или к общим концепциям. Не требуется, чтобы принципы справедливости были необходимыми истинами или же выводились из таких истин. Поскольку концепция справедливости не может быть дедуцирована из самоочевидных посылок, ее обоснование – это дело взаимной поддержки многих подходов, а различные интерпретации складываются в один согласованный взгляд⁸¹.

Таким образом, предлагается способ обоснования интерпретации как конструирование согласованного видения объекта. Это важно для невыводного, неформализованного знания, например, в гуманитарных науках, искусстве – всюду, где имеют дело с ценностями, творчеством, мнениями и верованиями, различными интуитивными моментами, обязательно присутствующими при интерпретации значений и смыслов. Здесь имеет место иная, не рассудочно-логическая, а коммуникативно-конвенциональная рациональность, где *доверие* коллективному (договаривающемуся) субъекту становится *условием возможности* обоснованной интерпретации. Договор выступает в эпистемологической функции согласования "перспектив", "видений" объекта, установления "рефлексивного равновесия", коллективного принятия, совпадающего (согласованного) понимания.

Ролз рассуждает о природе конвенционального знания и способах его построения. Проблема интерпретации рассматривается в контексте понятий и принципов справедливости, соглашения, "договорного взгляда", а также конвенций, интуитивизма, который

понимается в широком смысле как доктрина, допускающая множество интерпретаций. Интерпретация трактуется как получение *согласованного* взгляда, что важно для получения и построения невыводного знания, например, принципов справедливости и тому подобных суждений, содержащих ценности и так называемые иррациональные моменты.

Сегодня существуют также когнитивные практики, где интерпретация принимается не только как данность, но используется в своих различных видах как способ классификации. В частности ярким примером такого приема предстает классификация различных интерпретаций мифа, которую выстроил К.Хюбнер по возрастанию в них стремления видеть в мифе не только сказку, но определенный способ опыта реальности.

Хюбнер исходит из того, что научно-технический стиль мышления, представление о том, что природа полностью подчиняется законам причинности, не являются господствующими в обыденном сознании. Большинство людей всегда придерживались убеждения о господстве в природе смысло- и целеполагания, а в противоположность аналитическому подходу науки, расчленяющему все на элементы, люди требовали "целостного мышления". Господствующей для обыденного сознания была и "неопределенная тяга к одушевлению мира", к целостному бытию и жизни. Эту двойственность нашей культуры он увидел в таком конкретном примере, как история интерпретации и исследования самого мифа⁸².

Хюбнером выделены наиболее значимые в истории культуры интерпретации мифа. Это аллегорическая и эвгемерическая интерпретации (по имени греческого философа Эвгемера, говорящего об обожествлении предшествующих царей и мудрецов); интерпретация мифа как "болезни языка"; как поэзии и "прекрасной видимости" (Гёте, Винкельман, братья Шлегели: миф - это поэзия, а не аллегория или прозаическая истина). Специально исследуются: ритуально-социологическая интерпретация мифа - миф как форма бытия, включающая целостную практическую реальность и определяющая основы человеческих общностей, переплетение культа (ритуала), общества и мифа; психологическая интерпретация мифа (в частности у Юнга: миф отражает фундаментальные образцы и структуры человеческой духовной жизни; жизненно важная форма духовного успокоения). Выявлена трансцендентальная интерпретация мифа: у Гегеля и Шеллинга миф содержит формы сознания, которые обладают априорной необходимостью; для Кассирера миф не является заблуждением, предрассудком или фантазией, в нем уже содержатся все необходимые основания опыта; миф обладает истиной, поскольку он содержит в праисторически адекватном виде те трансцендентальные условия, которые являются предпосылкой всякого познания истины.

В современной философии и филологии распространена структуралистская интерпретация мифа, предполагающая, что миф представляет собой код, который должен быть расшифрован, имеет собственную отчетливую рациональность, что близко к трансцендентальной интерпретации, соответственно обе ищут лежащую в основе мифа онтологию, его априорную систему координат. Наконец, по классификации Хюбнера, существует также символическая и романтическая интерпретации, где миф предстает как нуминозный опыт - "нуминозная интерпретация" (миф есть выражение божественной реальности, боги живы)⁸³.

Интересно отметить, что и наука для Хюбнера "скорее является лишь некоторым исторически обусловленным данными элементами способом интерпретировать реальность и овладеть ею. Все, что она познает, ... лишь показывает то, как нам эта действительность необходимо является, когда мы подступаем к ней научным образом. Ее же рациональность (как эмпирическая интересубъективность) именно потому, что она не может полагаться на безусловно определяющий опыт или безусловно определяющий разум, но представляет нечто исторически контингентное, есть не что иное, как выражение отношений внутри реальности определенной эпохи"⁸⁴. Таким образом, выявлена еще одна функция ценностной (предпочтительной) интерпретации - служить способом или основанием классификации, что усиливает ее значимость и положительные оценки.

Однако сегодня в гуманитарных науках встречается и достаточно скептическое отношение к интерпретации как широко распространенному методу, говорящему не о силе, но о слабости наук о духе и культуре. Столь значимая и достаточно свободная деятельность субъекта-интерпретатора вызывает к ней критическое отношение не только со стороны логиков и методологов-рационалистов, но и в работах авторов, близких к художественному мышлению.

Как одна из резких и ярких известна позиция современной американской писательницы и исследователя культуры С. Зонтаг. В сборнике эссе "Против интерпретации" (1966), в очерке, давшем название всей книге, пристрастно и негативно оценивается роль "интерпретаторского зуда", "атаки интерпретаторов" в искусстве и культуре, перед которыми безоружны читающие, слушающие и созерцающие. Ее позиция непреклонна: произведение искусства должно быть показано таким, каково оно есть. Не следует объяснять, что оно значит, навязывая принудительное видение, но необходимо стремиться к "дотеоретическому простодушию", состоянию, при котором искусство не нуждается в оправдании и услугах интерпретатора. Одна из причин появления интерпретации – необходимость примирить древние тексты с современными требованиями. Так, грубые черты Гомерова Зевса и его буйного клана переводятся в план аллегории; исторические сказания Библии истолковываются Филоном Александрийским как своего рода "духовные парадигмы"; сорокалетние скитания в пустыне предстают как аллегория освобождения, страданий и спасения; эротическая "Песнь песней" "возгоняется" в талмудистские и христианские "духовные" толкования. Итак, интерпретация предстает как радикальная стратегия сохранения старого ценного текста, стремления надстроить над буквальным текстом почтительный аллегорический.

Современный стиль интерпретации, по Зонтаг, - стремление раскопать то, что *за текстом*, найти истинный подтекст. Наблюдаемые феномены берутся в скобки, необходимо найти под ними *истинное* содержание, скрытый смысл, что означает, по существу, дать неочевидное истолкование, переформулировать явление, найти ему эквивалент с иными ценностными акцентами. Так, знаменитые и влиятельные доктрины - марксистская и фрейдистская - для Зонтаг предстают как "развитые системы герменевтики, агрессивные, беспардонные теории интерпретации". Разумеется, оценка интерпретаций должна быть исторической, поскольку в одних культурных контекстах она - освободительный акт, в других - это деятельность реакционная, трусливая и удушающая. Именно последняя, по Зонтаг, господствует сегодня, "интерпретаторские испарения вокруг искусства отравляют наше восприятие", толкование "укрощает" произведение, делает искусство "ручным, уютным", подлаживает его под вкусы обывателя. "Трудные" авторы, как Кафка, Беккет, Пруст, Джойс и другие, "облеплены интерпретаторами как пиявками", "покрыты толстой штукатуркой интерпретаций". Интерпретация превращает произведение в предмет для использования, для помещения в схему категорий. В современной культуре, подорванной гипертрофией интеллекта, интерпретация - это месть интеллекта искусству, миру, потому что истолковывать - значит иссушать и обеднять мир, превращать его в "призрачный мир смыслов". Желание спастись от интерпретаций породило неприязнь к содержанию в его традиционном понимании, отсюда абстрактное искусство, символизм и формализм. Выход Зонтаг видит в чистоте, непосредственности, *прозрачности* произведений искусства. Прозрачность означает – "испытать свет самой вещи", какова она есть, а не что она *значит*⁸⁵.

Стремление освободиться от интерпретации может принять и более радикальные формы, когда сам автор стремится не навязывать определенного толкования смыслов и значений произведения. Именно этим озабочен У. Эко, когда в заметках на полях к "Имени Розы" он пишет: "...Автор не должен интерпретировать свое произведение. Либо он не должен писать роман, который по определению – машина-генератор интерпретаций. Этой установке, однако, противоречит тот факт, что роману требуется заглавие. Заглавие, к сожалению, - уже ключ к интерпретации"⁸⁶. Название должно быть дезориентирующим для читателя и даже "запутывать мысли", чтобы не чувствовался диктат авторской интерпре-

тации. Автору следовало бы, закончив книгу, умереть. Он не должен становиться на пути текста, чтобы читатель мог породить новые его смыслы. "Ничто так не радует сочинителя, как новые прочтения, о которых он не думал и которые возникают у читателя"⁸⁷.

Достойное уважения, но наивное и утопическое стремление Зонтаг "искоренить" навязчивую интерпретацию, мне представляется сродни вере наивно-реалистической философии в возможность познать вещь "как она есть на самом деле". В отличие от этой позиции "принесение в жертву" авторской интерпретации у Эко – это освобождение не от интерпретации вообще, но от "чужой" интерпретации и предоставление читателю права иметь, создавать *свою* интерпретацию, которую Эко высоко ценит за новизну и оригинальность.

Интерпретация в философии

Философские идеи, концепции и учения живут особым способом – они заново проблематизируются и интерпретируются в новых контекстах, культуре, в новом времени и остаются открытыми для последующих интерпретаций. Общие для любой интерпретации проблемы присутствуют и в этом случае, однако характер их проявления, безусловно, меняется. Главная проблема - множественность интерпретаций как неизбывная данность, что следует, по-видимому, оценивать положительно. Не только множественность, но даже конфликт интерпретаций (П.Рикёр) являются не столько недостатком, сколько достоинством понимания, выражающего суть интерпретации, поскольку любой текст не исчерпывается одним - авторским или читательским - значением, но "живет" в виртуальности многих смыслов, которыми владеет человек в культуре и жизни.

Особенности интерпретации философских текстов. Оценка многозначности интерпретаций в значительной мере зависит от позиции философа: работает ли он в одной доктрине как "единственно истинной", или мыслит в режиме диалога различных подходов и концепций, заведомо предполагающего некоторое множество интерпретаций. Ж.Деррида в связи с этим выявляет два типа истолкований. Его подход может быть понят следующим образом. Первый тип предполагает опору на "начало", "центр" как необходимое требование и условие; интерпретация находится под концептуальным и даже "идеологическим" контролем господствующей доктрины, владеющей "началом". Как методу ей отводится только логико-техническая функция в частных вопросах, но не допускается быть примененной к доктрине в целом, а тем более к ее "началу". Требуется лишь усвоить как образец "правильную" интерпретацию. Это можно иллюстрировать не только ситуацией господства одной (например, марксистской) доктрины в философии, но и идеалами классического естествознания, где, например, допускалось лишь одно описание и теоретическое объяснение данного эмпирического базиса (единственность истины), в отличие от признания сегодня возможности эквивалентных описаний и конкурирующих теорий по отношению к одному эмпирическому материалу. Итак, первый тип - это истолкование, приемлемое только по обязательным правилам, основанным на признании "начала", "центра"; вариативность и в этом смысле существование некоторого множества самих истолкований (интерпретаций) рассматривается как опасная "вольность", порождающая релятивизм, т.е. "необъективность", "ненаучность" и т. п. Такого рода доктринально определяемые интерпретации часто бывают слишком жесткими и даже агрессивными, "узурпирующими", что является своего рода платой за определенность и обоснованность в рамках доктрины.

Второй тип истолкования, по Деррида, не предполагает опору на признанное "начало", а сама интерпретативность, вариативность принимается как определяющий принцип. Эту особенность второго типа истолкования невозможно игнорировать, отринуть, с этим "приходится жить". Деррида несколько неожиданно утверждает, что такое понимание и применение истолкования противоречит гуманизму, поскольку человек на протяжении всей истории метафизики, всей истории как таковой грезил о некоем надежном оплоте, о начале и о цели ее. Оба типа интерпретации не приемлют друг друга и тем не менее

одновременно существуют в современном гуманитарном знании, и еще на долгие годы эта ситуация, по мнению Деррида, сохранится⁸⁸.

Известно, что, как и в других гуманитарных областях знания, в философии мы имеем дело с двумя главными объектами интерпретации - "вещами" (реальные события, объекты природы и человеческой деятельности) и текстами. Интерпретативное философское знание о "вещах" - "первичная" интерпретация, сродни эмпирическому научному знанию, поскольку предлагает толкование конкретных данных и понятий, т.е. осуществляет "работу" в слое фактического знания, делая его доступным пониманию. "Данные" становятся "фактами" - лишь вследствие интерпретации. Однако близость к фактам вовсе не может гарантировать обоснованность, достоверность самой интерпретации, поскольку они находятся на различных логических уровнях; факты лишь материал для интерпретации, характер которой определяется "внематериальными" - дорефлексивными или рефлексивными - методологическими, мировоззренческими и другими принципами.

В связи с этим обращаю внимание еще на одну особенность, которую отметил М.Мерло-Понти. Размышляя об особенностях философского мышления, он подчеркивал, что "мыслить не означает обладать объектами мышления, мыслить - значит с помощью объектов мышления выявлять то, что еще не стало предметом мышления. Ведь мир восприятия содержит в себе одни только отсветы, тени, уровни, разрывы между вещами, которые не являются самими вещами... для которых не существует дилеммы между объективным и произвольным истолкованием, поскольку речь идет не об *объектах* мышления, а о тенях и отсветах, и мы разрушали бы их, подвергая аналитическому рассмотрению..."⁸⁹. Итак, в философском мышлении и, соответственно, интерпретации речь идет об особом рода "фактах" - не о вещах, но об "отсветах, тенях, уровнях", а сам интерпретируемый текст значим как целостность, обладающая более богатым содержанием, не постигаемым простым анализом значений слов, предложений, написанных страниц.

Вторичная интерпретация текстов - интерпретация интерпретации - имеет дело с "понятиями о понятиях", является ведущей для философов, опирающихся на огромный массив историко-философских текстов, о чем говорит, например, эпиграф, взятый Деррида к упоминаемой ранее статье из М.Монтеня: "Истолкование истолкований - дело более важное, нежели истолкование вещей". В этом случае интерпретатор прежде всего обеспечивает понимание значений и смыслов текста, который выступает для него первичной реальностью, соотнося его с другими текстами самого автора и других мыслителей, а также с внетекстовыми реалиями - историко-культурными, социальными и иными условиями создания текста. Особая задача, - осуществляя текстуальный анализ, выявить неявное знание, скрытые смыслы и значения, концептуальные предпосылки и принципы. Интерпретация, решающая эти задачи, следует общим правилам и принципам и не отличается, по сути дела, от историко-филологической и, как мне представляется, достаточно часто в наших исследованиях заменяет собственно философскую интерпретацию, что может и не осознаваться. Лингвист часто не обсуждает проблему, излагаемую в тексте, тогда как философ всегда обращается к содержанию, к самой проблеме. Применяя логико-методологические и историко-филологические приемы, собственно философская интерпретация вместе с тем выходит на более глубокие уровни. Это либо дорефлексивный и даже довербальный уровень эмпирических знаний, "жизненного мира" - горизонт, предшествующий субъектно-объектным отношениям, либо надэмпирический, трансцендентальный уровень субъекта как "сознания вообще", либо, наконец, экзистенциальный уровень бытия субъекта.

Один из существенных вопросов философской интерпретации - отношение к **автору**, понимание его роли в бытии философского текста. Обсуждаются возможные варианты: "изгнание" автора, "отсечение" его от текста на основе признания семантической автономии языка, текста, что в определенной степени соответствует идеалам классической

науки, элиминирующей субъекта из знания, или эпистемологии без познающего субъекта Поппера, наконец, постструктурализму, идеи которого программно выражены, в частности, в "Смерти автора" Р.Барта. Наиболее известные аргументы, поддерживающие эту позицию, состоят в следующем: не имеет значение, что хотел сказать автор, значит только то, что говорит его текст; автор часто не знает в полной мере, что он хотел сказать, авторские смыслы могут быть недоступны, а значение текста может изменяться даже для самого автора. На мой взгляд, эти аргументы, будучи эмпирически возможными, не являются непреодолимыми и коренятся прежде всего в традиционном понимании объективности знания как его "бессубъектности". Кроме того, критик или интерпретатор, "изгоняя" автора, сам становится на его место и присваивает право на авторские смыслы, что и поддерживает "беспредель" интерпретации. Чтобы избежать регресс в "дурную бесконечность" толкования смыслов философского текста, необходимо восстановить и сохранять роль автора как определителя значений и смыслов текста из своего "единственного места" в мире. Изгнание автора, пренебрежение заданными им смыслами означает утрату главного нормативного принципа - прежде всего текст "значит" то, что "значит" (имеет в виду) автор. Доверие автору, соблюдение по отношению к его тексту не только семантических, эпистемологических, но и моральных норм - вот кардинальные условия корректности и обоснованности в работе интерпретатора - блюстителя авторской позиции, что, казалось бы, не вызывает сомнений.

Но богатый и даже драматичный опыт интерпретаций и толкований в мировой философии говорит о более сложной ситуации с автором и его текстом. Как известно, в истории философии часто возникает вопрос о самом авторстве того или иного произведения в корпусе работ, "закрепленных" за данным философом. За этим часто филологическим, текстологическим вопросом стоит собственно философский: если даже автор не один, но в конечном счете коллективный, как отнестись к самим идеям и проблемам корпуса работ, в какой мере они значимы сегодня для решения современных философских проблем. Это соответствует герменевтическому правилу, сформулированному Гадамером в "Истине и методе", - обращайся не столько к автору, сколько к проблеме, сути дела, которую он рассматривает, и предлагай свое решение.

Классическим случаем интерпретации идей философа в ситуации существования корпуса неоднозначно идентифицированных "писанных" и "неписанных" работ являются интерпретации Платоновского корпуса, анализ которого позволяет выявить некоторые особенности философской интерпретации на стыке с филологической. На смену "биографической" интерпретации приходят другие, в которых критерий авторской аутентичности утрачивает былое значение и главным критерием становится само выражение философских идей Платона, углубленное выражение системы платонизма. Новая интерпретация, осуществленная прежде всего немецкими учеными И.Кремером и К.Гайзером ("тюрингенская революция"), основывалась не только на текстах диалогов, но и на недостаточно надежном "неписаном" учении Академии (внутриакадемические чтения "О благе"). Если прежде в центре внимания были эстетические, нравственные, политические и теологические идеи о путях познания, наилучшем государственном устройстве, о воспитании души, то теперь стала возможной интерпретация платонизма в исторической перспективе, он стал трактоваться как учение о метафизических началах бытия и об иерархии идей, о связи с историей развития науки, логического мышления, философской онтологии и методологии. В определенном смысле тюрингенская интерпретация носила деструктивный характер и поэтому была подвергнута критике, при этом заново встала задача найти "пути восстановления целостного культурно-исторического образа Платона на новом уровне рассмотрения, освобожденном от мифов романтической, экзистенциалистской и близких к ним персоналистских интерпретаций"⁹⁰.

Способы реализации герменевтического принципа в философской интерпретации. Один из значимых герменевтических принципов, на который обратил внимание Кант, - понимать автора лучше, чем он сам себя понимал. Способы его реализации представляют самостоятельную проблему, в чем убеждает богатейший опыт интерпретаций в философии.

В целом Хайдеггер осуществляет не столько интерпретацию, сколько "философствование в истории философии", и тем самым состоялось событие встречи двух философов, их "со-мышление". Однако он выходит за пределы традиции, мысли, идей Канта и, обращаясь к проблемам кантовского текста, интерпретирует и решает их заново, в ключе своей темпорально-онтологической концепции. Текст Канта после этого стал жить еще и в новом контексте, но при всей значительности этого феномена возник все-таки своего рода "новодел", существенно отличающийся от идей, смыслов и значений оригинала. Перед нами феномен создания нового текста под названием "Кант и проблема метафизики", возникший в результате интерпретации как проекции на "Критику чистого разума" хайдеггеровской онтологии здесь-бытия, или метафизики человеческого существования. Очень интересно и плодотворно, но правомерно ли?

По-видимому, опыт Хайдеггера в этом конкретном случае не может служить бесспорным образцом, который мог бы повторить кто-либо, кроме самого философа, однако он позволяет увидеть многие реальные проблемы философской интерпретации и возможные пути их решения нетривиальным способом. Возможно сравнить эту философскую практику с другими известными интерпретациями "Критики чистого разума" - Виндельбанда, Кассирера, Зиммеля⁹¹. При всем содержательном и идейном различии они обладают едиными чертами: все традиционны, написаны с обучающей целью и выполняют истолковывающе-объясняюще-понимающую функцию; первая "Критика" трактуется как главный кантовский гносеологический труд, интерпретация и истолкование которого включено в историко-культурный контекст. Текст Канта живет в этом случае в респектабельных условиях, он не испытывает какого-либо насилия, с ним обращаются внимательно и уважительно, приобщая к своему видению и идеям. Но при такой интерпретации, как мне представляется, он не рождает мощных новых идей, проблем и путей их решения и даже может выродиться в "учебный материал".

Интересную динамику интерпретаций трудов Канта подметил Р.Арон, исследовавший проблемы "плюралистичности систем интерпретаций" в историческом знании. Характер этих интерпретаций постепенно изменяется, поскольку авторы книг рассуждают сегодня о восстановлении метафизики и о том "как получить сверхисторическую философию, в то время как человек является узником становления? Лучшие из этих книг никоим образом не изобретают идеи, чуждые Канту. ...Они выявляют *данное имплицитно решение проблем, которых Кант не ставил перед собой сознательно, но которые он неизбежно решал* (курсив мой - Л.М.), ибо они были на виду у всех"⁹². Как мне представляется, в этом высказывании Арона, возможно вопреки его желанию, неявно содержится оправдание хайдеггеровской интерпретации "Критики чистого разума".

Кроме обсуждаемых проблем и вариантов толкования трудов Канта, существует и другая - бесспорно положительная - опыт интерпретации классических работ, в результате которого также возникают принципиально новые тексты. Один из ярких примеров - "Введение" Деррида к "Началу геометрии" Э.Гуссерля, работе, которая, по мнению интерпретатора, обладает качествами "и программы, и образца". Как известно, "Введение" в три раза превосходит по объему саму работу и по существу представляет собой самостоятельное исследование. Но эти тексты теперь навсегда связаны, что является, по-моему, благом, так как работа Гуссерля начала новую жизнь, будучи включенной в иное время, соотнесенной с иными, в том числе новыми, идеями, новых и старых философов. Специфика этой интерпретации в том, что она прежде всего вписывает текст Гуссерля в контекст других его работ, в первую оче-

редь "Кризиса европейских наук и трансцендентальной феноменологии", при бережном отношении и "предельной верности оригиналу". Деррида подчеркивает, что многие встречающиеся здесь "мотивы" разрабатывались Гуссерлем ранее. Это проблема статуса идеальных объектов науки, конституирование точности посредством идеализации и приближения к пределу, условия возможности таких идеальных объектов, как язык, интерсубъективность; совершенствование техники феноменологического описания, различных редукций.

Интерпретация соотнесена также с идеями других авторов - как прошлыми (Декарт, Лейбниц, Дильтей), так и современными (М. Мерло-Понти, Ж. Ипполит, Дж. Джойс, П. Рикёр). Но это не учебный или историко-филологический вариант интерпретации - создан новый теоретически значимый текст в развитие идей Гуссерля, в связи с ними или в отличие от них. Как мне представляется, осуществлено это без насилия, как со-мышление философа, сохраняющего и эксплицирующего все оттенки и нюансы по отношению к проблемам, сформулированным Гуссерлем и волнующим Деррида. Среди этих проблем, как они представлены и интерпретированы в тексте Деррида, ведущими являются: феноменологическая историческая рефлексия, которая раскрывается философами через органическое соединение критики историзма с критикой объективизма; выяснение того, как феноменология может работать с историей, проблематизировать ее; соотношение историзма и телеологизма разума; возможность языка как трансцендентальной истории. Другие интересные и значимые проблемы: "эгологическая и коммунальная субъективность", объективность смысла и ее генезис, язык как условие объективности, невозможность разрушения смысла, необходимость возвращения к жизненному миру, его сущностная неточность, возможность научного исследования донаучного мира. Намерения Деррида, сформулированные им самим, говорят о ненасильственном характере его интерпретации: "...Нашей целью будет узнать и определить положение в этом тексте одного этапа гуссерлевской мысли со всеми свойственными ей предпосылками и незавершенностью. ...Мы собираемся все время вдохновляться его собственными намерениями (курсив мой - Л.М.), даже если это и обречет нас на определенные трудности"⁹³.

Интересным для понимания природы интерпретации представляются оценки Деррида и осуществленный им анализ истолкования идей этой работы Гуссерля другими философами. В частности, он возражает против двух, по сути диаметрально противоположных, интерпретаций проблемы исторического априори в работах Гуссерля. Первая интерпретация - Мерло-Понти - в конечном счете приписывает Гуссерлю "претензию дедуктивно априори вывести саму фактичность". По Деррида, нельзя останавливаться на гипотезе, которая "противоречит самим предпосылкам феноменологии", поскольку Гуссерль никогда историческое априори не выставлял в качестве, как это утверждает Мерло-Понти, "картины всех исторических возможностей до всякого опытного исследования"⁹⁴. Вторая интерпретация, принадлежащая В. Бимелю, как полагает Деррида, - это некий противоположный трактовке Мерло-Понти "соблазн" считать, что "Гуссерль не только не открывает феноменологические скобки перед любыми формами исторической фактичности, но и более чем когда-либо оставляет историю *снаружи*"⁹⁵. Из этого как бы следует, что попытки Гуссерля "схватить историчность" можно считать неудачными. Деррида не согласен с бимелевской интерпретацией, доказывая, что оригинальной заслугой Гуссерля является то, что "трансцендентальным жестом" он описал условия возможности истории, являющиеся одновременно *конкретными*, т.е. пережитыми в форме *горизонта* - изначального знания, касающегося всей целостности возможных исторических опытов. Вместе с Гуссерлем он полагает, что в горизонте знания совпадают априорное и телеологическое, а "историчность есть сущностный горизонт человечества в той мере, в какой не существует человечества без социальности и без культуры"⁹⁶.

Деликатность Деррида проявилась во многих конкретных случаях, что можно видеть, например, в его отношении к термину "трансцендентальный". Он подчеркивает, что Гуссерль не использует в "Начале геометрии" этот термин потому, что он заранее подверг трансцендентальной редукции эйдетику истории, а сам термин зарезервировал для "конституирующей

и чистой деятельности эго". Но самому Деррида этот термин пришлось использовать во "Введении", где он пишет о "трансцендентальной историчности" в отличие от эмпирической истории и "простой эйдетики истории" и объясняет необходимость применять этот термин в его тексте. Вместе с тем Деррида не менее, чем Хайдеггер, решителен и радикален, поскольку также стремится "выйти за рамки классического логоса" и преодолеть метафизическое мышление. Эта принципиальная позиция, как известно, проявилась во всех его трудах, а также в известной дискуссии с Гадамером на симпозиуме "Текст и интерпретация" (Париж, 1981), где обсуждались два разных подхода - с позиций герменевтики и деконструктивизма - к "интерпретации интерпретации"⁹⁷.

Проблема интерпретации, возрастание значения которой было отмечено за рубежом в связи с лингвистическим и даже "интерпретативным поворотом"⁹⁸, не может рассматриваться как дань герменевтической моде, частный метод или произвольная, нестрогая процедура. Она должна по-прежнему разрабатываться в традиционном логико-методологическом, аналитическом ключе, но в первую очередь в собственно философском контексте - как фундаментальный атрибут познания и деятельности субъекта, его бытия среди людей, в языке и культуре. Еще более значимой проблема интерпретации становится в связи с изменением природы философии в наше время. Хабермас обращает внимание на то, что с появлением теории познания философия стала считать себя способной на "познание до познания", прояснение оснований наук, определение границ опытного познания. Она стремилась быть "учителем мысли", указывать наукам их место, быть "высшей судебной инстанцией" не только в отношении наук, но и культуры в целом. Сегодня эти претензии философии подвергнуты очень серьезным сомнениям, в частности, Р.Рорти и его последователями, однако, если роль "указчика и судьи" действительно вызывает возражения и, как полагает Хабермас, философия должна от них отстраниться, то задача "хранителя рациональности" остается за ней: "Философия, даже если она устраняется от проблематичной роли указчика места и судьи, все-таки может - и должна - сохранить за собой притязание на разумность, выполняя более скромные функции местоблюстителя и интерпретатора"⁹⁹. Почему это необходимо? Главным образом потому, что происходящие в жизненном мире и коммуникативной практике когнитивные толкования, моральные ожидания и оценки нуждаются в целостной культурной традиции, не сводимой к плодам науки и техники. Вот именно для решения этих проблем философия могла бы актуализировать свое отношение к тотальности, приняв на себя роль интерпретатора, обращенного к жизненному миру"¹⁰⁰.

Рассмотренные области, формы и специфика интерпретации у различных авторов и в различных контекстах рождает убеждение в том, что эта операция не является частной, рядовой среди многих других. У нее особая фундаментальная роль, в большей степени выражающая суть познавательной деятельности, чем операция отражения, и эта фундаментальность состоит в следующем.

Интерпретативная деятельность человека неотъемлема от его бытия, которое предстает, если осмысливается, как всегда истолкованное каким-либо образом, и объективная потребность в истолковании вызвана не только различными позициями, "перспективами" в отношении субъекта к миру, но и бесконечной изменчивостью самого мира. Для понимания природы интерпретативной деятельности значимо то, что человек не выходит к миру непосредственно, но через символизм, знаковые, в особенности языковые, объективации - в целом через "символические универсумы", "чеканящие" бытие, впитавшие различные области значений и задающие предметные смыслы, которые требуют своего истолкования при осуществлении не только познания, но любого вида деятельности. Весь мир - природа и общество - "творится", приобретая смыслы, включаясь во всеобъемлющий смысловой мир, и, соответственно, пребывая в этом мире, человек опирается на эти смыслы, вписывается в них, проецируя их на реальность, действуя в соответствии с ними, осмысливая и истолковывая их. Это в

свою очередь означает, что сущность интерпретации не сводится к некоторой операционально-методологической деятельности, в частности с текстами, но выходит за ее пределы в сферу фундаментальных основ бытия и познания.

Такое понимание интерпретации заставляет переосмыслить основное представление о познании, выявить ограниченность и приблизительность классической "отражательной" парадигмы. В основе этой парадигмы, как известно, лежат принятые не только наивным реализмом, но и классической наукой допущения о том, что существуют объективные факты, не зависящие от интерпретации, что "чистое", незамутненное предвзвешенными и "идолами" отражение не только возможно, но и является условием истинности и адекватности знания как соответствия действительности. Однако сегодня приходится принимать как данность совсем другой "образ" познания, в чем и убеждает меня опыт описанных ранее различных когнитивных практик, включающих процедуры интерпретации. Но одновременно в этой связи рождается проблема: возможно ли синтезировать результаты теоретико-интерпретативных исследований и на этом основании пересмотреть само понимание эпистемологии и теории познания. Во всяком случае в определенных чертах сложилась и продолжает "вызревать" и обогащаться новая парадигма, тесно связанная с другой – экзистенциально-антропологической традицией европейской философии. Признание фундаментальности интерпретативной деятельности субъекта понимающего, интерпретирующего, познающего – одна из основных черт новой парадигмы познания.

¹ См., например: *Hirsch E.D.* Validity in Interpretation. New Haven, L., 1967; *Hirsch E.D.* The Aims of Interpretation. Chicago, L., 1971; *Taylor Ch.* Interpretation and the Sciences of Man // Understanding and Social Inquiry. Indiana, 1977; *Davidson D.* Inquiries into Truth and Interpretation. Oxford, 1984; *Madison G.B.* The Hermeneutics of Postmodernity. Bloomington, Indianapolis, 1990; *Vattimo G.* Beyond Interpretation. The Meaning of Hermeneutics for Philosophy. Cambridge, 1997; *Шнем Г.Г.* Герменевтика и ее проблемы // Контекст. Лит-теор. исследования. М., 1989-1992; *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М., 1995; *Евлампиев И.И.* Два измерения интерпретации // Метафизические исследования. Вып. 1. Понимание. СПб., 1997; *Микешина Л.А.* Интерпретация // Культурология. XX век. Энциклопедия. Т. 1. СПб., 1998; и др.

² *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М., 1994. С. 10 – 11.

³ Там же. С. 31.

⁴ *Ницше Ф.* К генеалогии морали // Соч. в 2-х т. Т.2. М., 1990. С. 491; см. также: *Ницше Ф.* Воля к власти. М., 1994. С. 224, 241, 298.

⁵ *Хайдеггер М.* Бытие и время, § 32 // *Он же.* Работы и размышления разных лет. Пер. А.В.Михайлова. М., 1993. С. 9; *Хайдеггер М.* Бытие и время. Пер. В.В.Бибихина. М., 1997. С. 148.

⁶ *Кассирер Э.* Философия символических форм. Введение и постановка проблемы // Культурология. XX век. Антология. М., 1995. С.202, 165. Философ замечает при этом, что изложенная позиция выбивает из под ног почву у наивной теории отражения.

⁷ *Кассирер Э.* Понятие символической формы в структуре наук о духе // Философия культуры. М., 1998. С. 41. Пер. Позднякова М.В. по изданию: *E.Cassirer.* Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften // *E.Cassirer.* Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs. Portland Road, 1956.

⁸ *Уайтхед А.Н.* Символизм, его смысл и воздействие. Томск, 1999. С.46, 49.

⁹ *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 548-550.

¹⁰ Там же. С. 461.

¹¹ *Хабермас Ю.* Познание и интерес // Философские науки. 1990. № 1. С. 94.

¹² *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. С. 463.

¹³ Там же. С. 351-352.

¹⁴ Там же. С. 353.

¹⁵ *Уайт Л.А.* История, эволюционизм и функционализм как три типа интерпретации культуры // Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретация культуры. СПб., 1997. С. 560-562, 568. Это не различают многие культурологи и антропологи, в частности Ф.Боас, который эволюционный подход Дарвина называет историческим..

¹⁶ *Гадамер Г.-Г.* Риторика и герменевтика // *он же.* Актуальность прекрасного. М., 1991. С.194-197, 199; см. также: *Gadamer H.-G.* Rhetoric and Hermeneutics // Rhetoric and Hermeneutics in our Time: A Reader. Yale University Press. New Haven and London, 1997. P. 45-59; *Gadamer H.-G.* Rhetoric, Hermeneutics, and Ideology-Critique // *Ibid.* P. 313-334.

- ¹⁷ Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. С. 7.
- ¹⁸ Davidson D. The Method of Truth in Methaphysics // *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford, Clarendon Press, 1984. P. 199.
- ¹⁹ Боррадори Дж. Американский философ. М., 1998. С. 25, 51-68.
- ²⁰ Там же. С. 67.
- ²¹ Davidson D. *Inquiries into Truth and Interpretation*. P. 195-197.
- ²² Ibid. P. 200; см. также: Дэвидсон Д. Метод истины в метафизике // *Аналитическая философия: становление и развитие*. Антология. М., 1998. С. 344-345.
- ²³ Дэвидсон Д. Материальное сознание // *Аналитическая философия. Избранные тексты*. М., 1993. С.135.
- ²⁴ Там же. С. 137.
- ²⁵ Davidson D. *Inquiries into Truth and Interpretation*. P. 189-197; см. об интерпретации также другого аналитика Putnam H. *Reason, Truth and History*. Cambridge., 1981. P. 29-32.
- ²⁶ Рассел Б. Человеческое познание, его сфера и границы. Киев, 1997. С. 252-259.
- ²⁷ Гемпель К.Г. Логика объяснения. М., 1998. С. 28.
- ²⁸ Там же. С. 161. См. также: Carnap R. *Foundations of Logic and Mathematics/ Chicago. Univ. Chicago Press*. 1939. Part 23, 24, 25 (где дается анализ интерпретации как семантической процедуры), а также указанные Гемпелем работы Рейхенбаха (о координационных определениях), Кемпбелла и Рамсея (словарь, связывающий теоретические термины и термины наблюдения), Маргенау и Карнапа (о правилах соответствия), Нортропа (об эпистемических корреляциях как специальном виде интерпретативных утверждений).
- ²⁹ Там же. С. 162, 163.
- ³⁰ Там же. С. 191, 193, 194.
- ³¹ Демьянков В.З. Основы теории интерпретации и ее приложения в вычислительной лингвистике. М., 1988; он же. Интерпретация, понимание и лингвистические аспекты их моделирования на ЭВМ. М., 1989; он же. Морфологическая интерпретация текста и ее моделирование. М., 1994; Ришар Ж. Ментальная активность. Понимание, рассуждение, нахождение решений. М., 1998; Israel D.J. *Interpreting network formalisms // Computational linguistics*. Oxford, 1983. P. 1-13; *Cognitive Science. An Introduction*. Cambridge (Mass.), London (England), 1987; Lenk Y. *Interpretationskonstrukte: Zur Kritik der interpretatorischen Vernunft*. F.a.M., 1993.
- ³² Winograd T., Flores F. *Understanding Computers and Cognition: A New Foundation for Design.. Norwood, New Jersey*. 1987. P. 27-29. Перевод некоторых глав из книги см.: *Язык и интеллект*. М., 1996. С. 185-229.
- ³³ Ibid. P. 31.
- ³⁴ Ibid. P. 31-32.
- ³⁵ Сергеев В.М. Искусственный интеллект – это еще и экспериментальная философия // *Знание – сила*, 1989, № 6. С. 46-53.
- ³⁶ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 584-585.
- ³⁷ Цит. по Гадамеру (Истина и метод. С. 586), текст приводится им из "Герменевтического манифеста". См. также: Betti E. *Problematik einer Allgemeinen Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaft // Hermeneutik als Weg heutiger Wissenschaft*. Salzburg; München, 1971, S. 18-23.
- ³⁸ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 39.
- ³⁹ Hirsch E.D. *Validity in Interpretation*. New Haven and London. Yale Univ. Press, 1967; Hirsh E.D. *The Aims of Interpretation*. Chicago and London. The Univ. of Chicago Press. 1972. Критику этих работ см.: Madison G.B. *The Hermeneutics of Postmodernity. Figures and Themes*. Bloomington and Indianapolis. Indiana Univ. Press. . 1990. P. 3-24.
- ⁴⁰ Визгин В.П. Научный текст и его интерпретация // *Методологические проблемы историко-научных исследований*. М., 1982. С. 320-330.
- ⁴¹ Garfinkel H. *Studies in ethnomethodology*. Englwood, Cliffs, 1967. См. также: Огурцов А.П. *Этнометодология и этнографическое изучение науки // Современная западная социология науки. Критический анализ*. М.. 1988.
- ⁴² Geertz C. *The Interpretation of Cultures*. N.Y., 1973.
- ⁴³ Ibid. P. 33-54. См.. также: Гурц К. Влияние концепции культуры на концепцию человека // *Антология исследований культуры*. Т. 1. Интерпретации культуры. СПб., 1997. С. 127, 131-135; Geertz C. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology*. N.Y., 1983.
- ⁴⁴ Droysen J.G. *Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*. München, 1958. S. 149-187.
- ⁴⁵ Шпет Г.Г. *Контекст-1991. Литературно-теоретические исследования*. М., 1991. С. 240.
- ⁴⁶ Кассирер Э. Лекции по философии и культуре // *Культурология. XX век. Антология*. М., 1995. С. 132, а также С. 123, 128, 131.
- ⁴⁷ Кроче Б. *Теория и история историографии*. М., 1998. С.17; Croce B. *Filosofia dello spirito. Teoria e storia della storiografia*. Bari, 1948.
- ⁴⁸ Там же. С.9.

- ⁴⁹ Там же. С. 21, а также С.14-20.
- ⁵⁰ Там же. С. 22.
- ⁵¹ Там же. С. 25.
- ⁵² Там же. С.21, 29.
- ⁵³ Там же. С. 31.
- ⁵⁴ *Тиллих П.* Систематическая теология. М. - СПб., 2000. Т. 3. С. 308-319; *Tillich P.* The Interpretation of History. Chicago, 1936; *Tillich P.* History and the Kingdom of God. N.Y., 1977; *Тиллих П.* История и Царство Божие // Философия истории. Антология. М., 1995. С.235-239.
- ⁵⁵ Там же. С. 239-243.
- ⁵⁶ *Риккерт Г.* О понятии философии // *он же.* Философия жизни. Киев, 1998. С. 463-464.
- ⁵⁷ Там же. С. 476.
- ⁵⁸ Там же. С. 477.
- ⁵⁹ Там же. С. 482-483.
- ⁶⁰ *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. М., 1998. С. 93.
- ⁶¹ *Риккерт Г.* Философия истории // *он же.* Науки о природе и науки о культуре. С. 141.
- ⁶² Там же. С. 202-203.
- ⁶³ *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. С. 94.
- ⁶⁴ Там же. С. 95.
- ⁶⁵ Там же. С. 97.
- ⁶⁶ *Вебер М.* Критические исследования в области наук о культуре // Культурология. XX век. Антология. М., 1995. С. 32. Проблемы интерпретации рассматриваются здесь на фоне полемики с Э.Мейером, немецким историком и его работой "К теории и методологии истории" (Meyer E. Zur Theorie und Methodik der Geschichte. Halle, 1902).
- ⁶⁷ Там же. С. 33.
- ⁶⁸ Там же.
- ⁶⁹ Там же. С. 36. Продолжается дискуссия о трактовке Вебером отношения между Verstehen и каузальным объяснением. См., например: *Уинч П.* Идея социальной науки и ее отношение к философии. М., 1996. С. 84-85.
- ⁷⁰ Там же. С. 37-38.
- ⁷¹ *Вебер М.* Смысл "свободы от оценки" в социологической и экономической науке // Избранные произведения. М., 1990. С. 570.
- ⁷² *Вебер М.* Критические исследования в области логики наук о культуре. С. 48-49.
- ⁷³ Так формулируют идею Вебера П.Гайденко и Ю.Давыдов в монографии "История и рациональность. Социология Макса Вебера и веберовский ренессанс". М., 1991. С. 58.
- ⁷⁴ *Вебер М.* Основные социологические понятия // Избранные произведения. С. 603-604; см. также: О некоторых категориях понимающей социологии // Там же. С. 495-497, 505.
- ⁷⁵ *Он же.* Основные социологические понятия... С. 609.
- ⁷⁶ *Мангейм К.* Проблема интерпретации мировоззрения // Культурология. XX век: Антология. М., 1994. С. 214-215; *Mannheim K.* On the interpretation of Weltanschauung // *Mannheim K.* Essays on sociology of knowledge. L., 1952.
- ⁷⁷ Там же. С. 215-216.
- ⁷⁸ Там же. С. 216-217. См. также: *Мангейм К.* Очерки социологии знания. Теория познания – Мировоззрение – Историзм. М., 1998. С. 80-84; 158-160.
- ⁷⁹ Там же. С. 160.
- ⁸⁰ Там же. С. 161. Следует отметить, что еще в докторской диссертации "Структурный анализ эпистемологии" (1922) Мангейм задавался целью соотнести в теории познания структурно-рациональный подход и "экзистенциально-определенное" мышление. См.: *Мангейм К.* Структурный анализ эпистемологии. М., 1992.
- ⁸¹ *Ролз Дж.* Теория справедливости. Новосибирск., 1995. С. 28-30, 33, 113. Как пишет в примечании Ролз, "процесс взаимного приспособления принципов и обдуманых суждений свойствен не только моральной философии". Сходные идеи он нашел в других работах. См., например: Goodman N. Fact, Fiction and Forecast. Cambg., Harvard Univ. Press, 1955. P. 65-66/
- ⁸² *Хьюбнер К.* Истина мифа. М., 1966. С. 40-41.
- ⁸³ Там же. С. 41-74.
- ⁸⁴ Там же. С. 235.
- ⁸⁵ *Зонтаг С.* Мысль как страсть. М., 1997. С. 9-18.
- ⁸⁶ *Эко У.* Заметки на полях "Имени розы" // *он же.* Имя розы. СПб., 1997. С. 597.
- ⁸⁷ Там же. С. 598. *Эко У.* Два типа интерпретации // Новое литературное обозрение. № 21 (1996); *Eco U.* The Limits of Interpretation. Bloomington. 1990.

-
- ⁸⁸ Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Вестник МГУ. Серия 9. Филология. № 5.1995.
- ⁸⁹ Мерло-Понти М. Философ и его тень // *он же*. В защиту философии. М., 1996. С. 142-143.
- ⁹⁰ Васильева Т.В. Платоновский корпус и система философии Платона. Диссертация в виде научного доклада на соискание ученой степени доктора философских наук. М., 1999. С. 11. См. также ее монографии: Афинская школа философии. М., 1985; Путь к Платону. М., 1999. Как манифест "тюбингенской революции" ею рекомендуется монография. Kraemer H.-J. Arete bei Platon und Aristoteles. Heidelberg, 1959.
- ⁹¹ Виндельбанд В. Философия Канта // *Он же*. От Канта до Ницше. М., 1998; Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. СПб., 1997; Зиммель Г. Кант. Шестнадцать лекций, прочитанных в Берлинском университете // *он же*. Избранное. Т. 1. Философия культуры. М., 1996.
- ⁹² Арон Р. Избранное: Введение в философию истории. М. - СПб., 2000. С. 298.
- ⁹³ Деррида Ж. Введение // Гуссерль Э. Начало геометрии. М., 1996. С. 12.
- ⁹⁴ Там же. С. 147.
- ⁹⁵ Там же. С. 153. О философской интерпретации "исторической философии" см. также: Гадамер Г.-Г. Диалектическая этика Платона. Феноменологическая интерпретация "Филеба". Пер. с нем. О.Коваль. СПб., 2000. С. 34-36.
- ⁹⁶ Там же. С. 151, 154.
- ⁹⁷ Dialogic and Deconstruction. The Gadamer – Derrida Encounter. State Univ. of New York, Albany, 1989.
- ⁹⁸ Rabinow P., Sullivan W. (Eds.) Interpretative Social Science. Berkeley, 1979.
- ⁹⁹ Хабермас Ю. Философия как "местоблюститель" и "интерпретатор" // *Он же*. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2000. С. 12.
- ¹⁰⁰ Там же. С. 31-32.

Глава 9. РЕЛЯТИВИЗМ. ПСИХОЛОГИЗМ. ИСТОРИЗМ

Допустив систематическую рефлексю, греки начали интеллектуальную авантюру, продолженную другими, в ходе которой ничто не могло остаться в своем прежнем состоянии. Ужас, инстинктивный horror души перед тем направлением мысли, когда все человеческое становится объектом рефлексии и через это потенциально релятивизируется, во всяком случае выводится из сферы "естественного", - испуг этот заявлял о себе через тысячелетия после поры софистов, Сократа, Аристофана и Аристотеля.

С. С. Аверинцев

...Объявление войны всем видам релятивизма является великой и своевременной задачей.

Д.фон Гильдебранд

Сколько ни гнали из философии злосчастный релятивизм – он все продолжает жить, и жизнеспособность его и заражающая сила, после тысячелетнего бродячего и бесприютного существования, не только не упала, но, по-видимому, возросла.

Лев Шестов

Проблемы релятивизма сегодня по-прежнему актуальны и не только потому, что они постоянно "возрождаются из пепла", но и по причине нового источника – постмодернистских подходов, широко проникающих и в эпистемологию. Это во всей полноте и многообразии подтверждается тематикой и проблемами докладов, а также дискуссий на XX Всемирном философском конгрессе (Бостон, 1998), отразивших все многообразие мнений и позиций. В частности, при обсуждении проблемы "Постмодернизм и истина" главные докладчики Д.Деннет (США) и С.Фуллер (Великобритания) подчеркивали, что сильный скептицизм постмодернизма, принимающий релятивизм как данность, не истребил веры в существование области "бесспорного знания" и даже Р.Рорти признает поиск истины полезным. Проведенная по интернету конференция показала, что в "массовом научном сознании" достаточно определенно выражена позиция признания универсальности научной истины, а под релятивизмом понимается ее отрицание. При этом подчеркивается, что постмодернистский подход, а соответственно и порождаемый им релятивизм, чаще всего определяются не столько когнитивными целями познания объекта, сколько социокультурными, вообще ценностными интересами людей. В дискуссии о "континентальной" и аналитической философии наличие релятивизма или его отсутствие было положено в основу их различия, но в конечном счете выяснилось, что релятивность присутствует, хотя в разных "долях", в основных идеях и истоках обеих этих традиций. Эта мысль кажется вполне правомерной, тем более потому, что К.-О. Апель говорил о "новом дуализме": не "пангерменевтика" или "сциентизм", но взаимодополнительность и опосредствование "континентального" как герменевтического, "понимающего" подхода и аналитического, каузально-номологического объяснения¹.

Проблема релятивизма в историко-философском контексте

Очевидно, что релятивизм, долгие годы пребывавший на "обочине" гносеологических и методологических исследований и олицетворявший препятствие для получения истинного знания, в современной эпистемологии должен быть переоценен и переосмыслен

как концептуальное выражение неотъемлемой релятивности знания, его динамизма и историчности.

Релятивизм как философская традиция. Известно, что Р.Рорти в ряде работ, где исследуется положение дел в современной философии в целом, эпистемологии в частности, говорит о существовании двух традиций в современной философии, в определенной степени связанных с различием в понимании истины. Одна из них - это традиция Платона - Канта - Гегеля, понимавших движение к истине как движение к верному представлению о мире "как он есть сам по себе" и основу достоверных суждений видевших в чувственных данных и ясных идеях (foundationalism). Другую традицию, рассматривая ее наряду с первой, Рорти обозначает условно как "релятивизм." Тем самым проблема релятивизма обретает общефилософский характер и не сводится лишь к эпистемологическому феномену. К "релятивистам" сегодня относят таких европейских философов, как Витгенштейн, Хайдеггер, Сартр, Гадамер, Фуко, Деррида, и представителей американской философии - Джемса, Дьюи и самого Рорти, а также Куайна, Патнэма, Дэвидсона, Куна. Они не считают себя противниками рационализма и не утверждают, что истины – это всего лишь удобные фикции, но отказываются от "традиционного философского проекта – найти нечто столь прочное и неизменное, что могло бы служить критерием для суждений, ...от мысли, что существуют некие безусловные, транс-культурные моральные ценности, моральные нормы, коренящиеся в неизменной, внеисторической человеческой природе"². Эта новая традиция предполагает "смену языка" и "способов говорить" (отказ от языка Платона), неприятие старых философских догм, и в первую очередь ставит под сомнение способ мышления в оппозициях субъект - объект, абсолютное - относительное, найденное - сделанное, реальное – кажущееся.

Представление о релятивизме как своего рода самостоятельном направлении используют и другие исследователи. Еще в 1938 году американский философ М.Мандельбаум, исследуя проблемы исторического познания, выявил особенности исторического релятивизма, сопоставив подходы трех "исторических релятивистов" - Кроче, Дильтея, Манхейма и четырех "контррелятивистов" - Зиммеля, Риккерта, Шелера и Трельча. Это позволило ему рассмотреть саму природу релятивизма, различные его интерпретации и обратиться к проблеме исторического знания³. Особенность этого исследования состоит в том, что оно осуществлено на материале "континентальной" философии, без ссылки на основоположников прагматизма, вне идеалов и норм аналитической философии, господство которой в США только начиналось. Вместе с тем сохраняется "обаяние истории", традиционное для прагматизма, как и "культурный натурализм", когда проявляется обращение к жизни, опыту, процессу роста, функциональности и контексту.

Можно обратиться и к современным монографическим исследованиям, главным предметом которых является релятивизм и где последовательно анализируются разные формы радикального релятивизма и позиции их представителей. Так, американский философ Дж.Ф.Харрис в монографии "Против релятивизма. Философская защита метода", предварительно сформулировав критерии традиционной науки, критически рассматривает взгляды главных представителей традиции релятивизма как отклоняющихся от этих критериев при получении и оценке знания. В "направление" входят: Куайн с его логическим и онтологическим релятивизмом, натурализованной эпистемологией; Н.Гудмен с концепцией "создания миров"; Кун с понятиями парадигмы, научной революции и научного сообщества, а также релятивизм П.Уинча и социальных наук, Гадамера и герменевтики, антифундационализм Ч.Пирса⁴. Мне представляется неточным обозначать это "неклассическое" направление термином "релятивизм", выражающим скорее побочные следствия, а не суть самой этой традиции. Я полагаю, что она не должна быть сведена к релятивизму, это даже не главный ее признак, а следствие самого неклассического подхода, существования двух традиций европейской философии⁵.

Феномен когнитивного релятивизма как он представлен в контексте и идеалах классической рациональности подвергается критике и категорическому неприятию. В представлениях об абсолютной истине, абсолютном наблюдателе, о признании истины как объективного, независимого от сознания, определенного, адекватного знания релятивизм не может быть признан как имеющий право быть. Однако многолетняя борьба с этим феноменом не дает результата, а современные науки и постмодернистские подходы вынуждают признать релятивизм знания как неотъемлемый и значимый момент в познавательной деятельности человека. Очевидно, что сегодня надо не "биться насмерть" с релятивностью, подвижностью, текучестью, неоднозначностью знания, а, встав "лицом к лицу", выявить природу и "неистребимость" этого феномена. Можно предположить, что релятивизм имеет онтологические, эпистемологические, лингвистические, социально-культурные и исторические предпосылки и основания, которые всегда будут с необходимостью воспроизводить релятивность получаемого знания. В философских исследованиях прошлых лет уже было показано, что релятивизм в качестве своих неизменных предпосылок имеет психологизм и историзм (историцизм) в познавательной деятельности. История их аналитики и "преодоления" - это одновременно и история оценки и осмысления феномена релятивности знания и его концептуального выражения – релятивизма.

Оценка релятивизма в немецком историцизме и неокантианстве. Историки философии особо отмечают значение периода второй половины XIX – начала XX века для развития общей теории исторической рациональности, методологии исторической науки. Крупнейшие немецкие мыслители Дильтей, Зиммель, Трельч, Виндельбанд, Риккерт, Вебер и другие были озабочены этой проблематикой, исходя из различных позиций и по-разному – положительно или отрицательно – толкуя сам термин историзм (историцизм). Исследователи выявили некоторые черты "семейного сходства" идей представителей историцизма, которые, в частности, отвергают попытку применить естественно-научную модель к историческим наукам и, подчеркивая различие между историей и природой, специфический характер исторических событий; стремятся заменить абстрактные обобщения пониманием индивидуального характера исторических событий. Теоретики историцизма обращались не к трансцендентальному субъекту, а к конкретным людям с культурно-историческими особенностями их деятельности и познания. Идеи Канта они распространили на все науки, особенно социально-исторические, вместо каузального объяснения исследовали технику понимания, разрабатывая теорию об общезначимых ценностях как высших, надвременных, внеисторических принципах⁶. Разумеется, каждый из представителей историцизма вынужден был высказать свое отношение к релятивизму, поскольку последний с необходимостью был следствием реализации принципов историцизма, предполагающего относительность и изменение всех "параметров" познания в историческом времени и сменяющихся друг друга событиях.

Дильтей, реализуя программу критики исторического разума, понимал последний не как абстрактный "наблюдающий разум", но как исторический субъект, конечный, меняющий принципы и правила в зависимости от времени и социально-исторических условий. Соответственно возникает противостояние относительности, релятивности и общезначимости, объективности. История обнаруживает себя как одна из форм проявления жизни, проблемой "непроницаемости" которой для познания Дильтей был особенно озабочен. Но одновременно проявление жизни предстает как репрезентация всеобщего и понятие "жизненности" объемлет и спекулятивный и эмпирический подходы. Для рационального отображения релятивности Дильтей стремится разработать новые категории, определяющие отношение к жизни через понимание. К ним можно отнести ценности, цели, развитие, идеал, особенно категорию значения, с помощью которой жизнь постигается как целое. По мнению Н.Гартмана, который, как мне представляется, уловил главное, Дильтей "объединил идею чисто описательной исторической науки с идеей "понимания" (das

Verstehen) в противовес "понятийному пониманию" (das Begreifen), т.е. предложил метод, в котором понятие означает всего лишь средство для взаимопонимания, неизбежное зло науки, переместив тем самым центр тяжести с образования понятий на интуитивное понимание, которое во многих отношениях приближается к художественному созерцанию"⁷.

Развитие теории исторической рациональности и осмысление феномена релятивизма осуществлялось в рамках баденской школы неокантианской философии. При обращении к этому вопросу здесь, как и в других разделах, я исхожу из принципа, сформулированного в свое время Риккертом: "Кантовский и послекантовский идеализм представляет из себя целую сокровищницу мыслей, далеко еще не исчерпанную, у которой мы можем позаимствовать массу ценных идей, несомненно могущих пригодиться нам при разрешении философских проблем нашего времени"⁸ Разумеется, это "заимствование" предполагает самостоятельную рефлексивную оценку.

Глава школы В.Виндельбанд одобрял саму идею (и название ее) "критики исторического разума", выдвинутую Дильтеем и полагал необходимым "покончить с односторонностью", унаследованной логикой от греков: закономерности рассматриваются в их движении от общего к частному, и господствуют логические теории исследования природы. Должно прокладывать себе дорогу "более глубокое понимание логических форм истории", как это представлено, в частности, в исследованиях Риккерта. Восстанавливая вслед за Дильтеем "историческую форму идеи развития", Виндельбанд понимает связанные с этим трудности. "Истинной философией такая философия будет, конечно, только в том случае, если генетические исследования психологического анализа, социологического сравнения и исторического развития будут служить лишь материалом для обнаружения той основной структуры, которая присуща всякому культурному творчеству во вневременном, сверхэмпирическом существе разума"⁹. Коренная трудность состоит в том, что чисто рациональное познание вселенной невозможно, это только видимость, так как невозможно "полное без остатка разложение действительности на понятия разума". В каждой рациональной системе некое "данное" ускользает от познания, основанного только на разуме, оказывается несоизмеримым с ним, не поддается выведению из него. Признал этот факт только критический рационализм Канта.

Исследуя систематическое развитие немецкой философии после Канта, Виндельбанд в параграфе об иррационализме прослеживает, как многие видные философы каждый по-своему пытались постичь и рационализировать этот "невыводимый остаток в опыте". Вывод к которому он приходит, неутешителен: "У Якоби этой цели, наряду с чувственным восприятием, служит "разум" как способность восприятия сверхчувственного, у Шопенгауэра – самоинтуиция субъекта, в которой он познает себя как волю, у Шеллинга – откровение, при помощи которого божественная первооснова раскрывает себя в человеческом сознании, у Фейербаха —чувственное ощущение (и добавлю то, о чем он рассуждает в тексте, - антропологизм. – Л.М.). Все эти системы иррационализма представляют собой различные формы *эмпиризма*. ...Потерпев поражение в своих априорных построениях перед нелогическим остатком, философия духа упала обратно в объятия опыта"¹⁰. К этому переходу рационалистических систем в иррационалистические, по Виндельбанду, прибавляется еще "необычайная текучесть и изменчивость понятий", что вполне соответствует психологическому процессу. Но это означает, что философия духа и познания столкнулась с невозможностью не только все рационализировать (и тем более формализовать, как это позже обоснует К.Гедель), но и в полной мере преодолеть релятивизм в его формах психологизма, эмпиризма, историзма. Следует отметить, что психологизму (И.Ф.Гербарта, Я.Ф.Фриза, Ф.Э.Бенеке) Виндельбанд уделяет специальное внимание в последних параграфах рассматриваемой работы. Он делает важное замечание о том, что послекантовская философия стремилась преобразовать критицизм, перевести на "язык *эмпирической психологии* критический принцип самопознания человеческого разума и созна-

тельно следуя своему методу переместить основные исследования теории познания в *антропологический опыт*"¹¹. Виндельбанд настаивает на том, что сам Кант психологические предпосылки никогда не выдвигал на первый план, хотя, по-видимому, неявно пользовался скрытым психологическим основоположением, что встречается в великих метафизических системах. "*Психологизм постоянно сопутствует метафизическим системам*", он "был точкой зрения философии Просвещения и теперь появился снова в качестве формы "метафизического эмпиризма", к которому с разных сторон приводило поражение рационалистической дедукции"¹². В немецкой философии XIX века влияние психологизма проявилось также в том, что теория познания свелась к "учению о происхождении и развитии представлений" и постепенно превращалась в психологию. Одновременно "исторический релятивизм" стремился объяснить исторические события и процессы из "личных и общих мотивов соответствующей исторической действительности", т.е. также обращался к психологическому объяснению. И хотя психология тоже не могла гарантировать "нормативные критерии истины" и добра, "именно психологизм оказался удобным основанием для успокоения при меняющихся фактах истории"¹³.

Наибольшее проявление релятивизма Виндельбанд справедливо видел в философии Ф.Ницше – "восстание безграничного индивидуализма достигает своей высшей точки в утверждении относительности всех ценностей". Но "релятивизм – это отставка философии и ее смерть. Поэтому она может продолжать существовать лишь *как учение об общезначимых ценностях*"¹⁴. Итак, ошибочно исходить из индивидуальных изменчивых ценностей и затем полностью отвергать их, спасти от релятивизма может лишь признание "общезначимых ценностей" – истины, блага, святости и красоты, которые образуют "общий план всех функций культуры и основу всякого отдельного осуществления ценности", являясь внеисторическими, вообще надвременными. Задача описания их принадлежит философии, она должна определить их *значение*, поскольку они не факты, но *нормы* и имеют "законодательную", идущую от разума функцию. Таким образом, релятивизм преодолевается путем отнесения частного знания, поступка, единичного факта к общезначимым ценностям, что придает им *значение* и вписывает в единую надвременную, внеисторическую систему.

Классический подход к релятивизму при анализе обоснования объективности знания представлен также у другого лидера баденской школы - Г.Риккерта, в частности, во "Введении в трансцендентальную философию", где релятивизму посвящен специальный небольшой раздел. Он исходит из того, что мышление в качестве познания обязательно предполагает долженствование как необходимость в суждении. При этом долженствование носит трансцендентный характер, поскольку только в этом случае оно может быть "ручающимся за объективность предметом". Это обеспечивается тем, что истинность необходимого суждения должна быть признана действительной вне времени и совершенно независимой от всякого познающего субъекта. Итак, "трансцендентное долженствование неотделимо от *понятия истины*", которое в свою очередь допускает, что мы в несомненных суждениях обладаем истиной. Особенность релятивизма в этом контексте состоит в том, что признаваемое в суждении долженствование не является трансцендентным и зависит от познающего субъекта, соответственно всякая истина понимается как относительная. Это в свою очередь означает, что нет абсолютной необходимости отвечать на вопрос однозначно – да или нет, что всегда возможно и то, и другое, "чувство необходимости" в суждении не имеет значения, а считать истинным то или иное суждение – дело вкуса познающего субъекта. Если существует только относительная истина, то "нет никакой разницы между глупым суеверием и научным исследованием. ... Слово "истина" вообще совершенно теряет свой смысл, который у него есть только тогда, когда *одна истина* выставляется в противоположность многим индивидуальным мнениям"¹⁵.

Однако положение об относительной истине достаточно легко опровергается, как полагает Риккерт, несколькими аргументами. Прежде всего защитники гносеологического релятивизма, признающие относительность истины и утверждающие, что нет никакого истинного суждения, сами не последовательны, так как, отвергая абсолютность истинного суждения, они вместе с тем опровергают и свое собственное утверждение об относительности истины. Даже солипсист имеет право хотя бы *свою* теорию считать истинной, релятивист лишен такой возможности и поэтому "истинного релятивиста никогда и не было". "Кто утверждает что-нибудь, то этим предполагает, что истина существует"¹⁶. Или, возможно, релятивисты правы, когда они признают истину как воззрение большинства людей, выросших при одних и тех же условиях, как истину рода, различая истинное и ложное с помощью количественного критерия. Но в таком случае не было бы необходимости в трудных поисках истины многими учеными-одиночками, истину "находили" бы и обосновывали с помощью голосования большинства. Наконец, следует отметить еще один значимый случай: когда мы имеем дело с истиной простого констатирования фактов в исследовании, тогда вообще не имеет смысла говорить об относительности истины, она здесь явлена во всей своей очевидности, что релятивизм не может не признать.

Анализируя релятивизм, Риккерт исходит из того, что возможны различные ошибки и заблуждения познающего, но "одно суждение *не может* быть ложным – суждение, что ценность истины абсолютно действительна. Это достовернейшее суждение, какое мы можем представить себе, потому что оно есть условие *всякого* суждения"¹⁷. Таким образом, проблема релятивизма разрешается и "преодолевается", поскольку признается доказанным, что теоретический субъект находится в зависимости от необходимости в суждении, а само трансцендентное долженствование есть условие всякого суждения, независимо от гносеологической концепции, в том числе включающей скептицизм. Соответственно в этом случае решать проблемы релятивизма предлагается с помощью перехода на трансцендентальный уровень, что, как очевидно, оставляет "за бортом" многие ситуации, в частности, исторического релятивизма.

Мне представляется, что в своей системе рассуждений – в понимании трансцендентного долженствования, относительности истины, истины рода (общезначимости), суждений факта - Риккерт вполне убедителен, однако сами "опоры" его концепции при критическом рассмотрении оказываются не столь уж прочными и безусловными. Трансцендентное долженствование предполагает предельно абстрактные и искусственные условия познания – его независимость от времени и человека, что не соответствует реальному познавательному процессу. Относительность истины истолковывается иначе в других концепциях, например, в диалектико-материалистической, где она понимается не как субъективный произвол, но как незавершенность и неполнота, т.е. рассматривается в развитии, пределом и целью которого предстает абсолютная истина. Суждения факта коррелятивны методам их получения и интерпретируются в контексте той или иной теории, отсюда их истинное значение неоднозначно. Наконец, проблема истинности как общезначимости (истины большинства, рода) существенно усложняется в контексте интерсубъективности, признания коммуникативной природы познания и социокультурной обусловленности направлений поиска и способов решения проблем в условиях выбора. Все это говорит о том, что исследование проблемы релятивизма должно было быть продолжено.

Но не менее значимы для обсуждения проблемы релятивизма такие базисные темы работ Риккерта, как философия и логика исторической науки (историю он рассматривает вслед за Виндельбантом как индивидуализирующую науку в отличие от генерализирующего естествознания), учение о теоретических ценностях и аналитика философии жизни. Это именно те сферы познания, где коренятся условия возможности психологизма и релятивизма. Во всех трех комплексах проблем он, как известно, предлагает свои решения, анализ и оценка которых продолжается и сегодня. Что касается историцизма, то, по мне-

нию Риккерта, философия должна одинаково бороться с односторонностью как натурализма, так и историцизма.

Динамика идей Гуссерля: психологизм, релятивизм, историзм. Как образно определил Л.И.Шестов, "Риккерт, как и Гуссерль, всеми силами старается отбиться от когнитивного зверя релятивизма, беспощадно скребущего ученую совесть философствующего человека"¹⁸. Однако Гуссерль исследует проблему более обстоятельно, а в последние годы жизни – не только на логико-методологическом, но и на общефилософском уровне.

В первой части "Логических исследований" Гуссерль рассматривает релятивизм в соотношении со скептицизмом и психологизмом, который и есть, по существу, во всех своих проявлениях не что иное, как релятивизм, хотя и не всегда распознанный и явно признанный. Он различает два вида релятивизма – *индивидуальный* и *специфический*, которым сразу же дает критику. Индивидуальный релятивизм очерчен известной формулой Протагора "человек есть мера всех вещей", которую Гуссерль толкует в том смысле, что истинно для всякого то, что *ему* кажется истинным, всякая истина и познание в целом относительны (гипотетичны) в зависимости от суждения индивидуального субъекта. Это явный релятивизм и почти "наглый скептицизм", который утверждает истину только для самого себя, а не саму по себе, что опровергается уже будучи высказанным, если исходить из объективности всего логического. Специфический релятивизм берет за основу не отдельного индивида, но человека *как такового*, как "форму общечеловеческой субъективности", в частности, антропологизм. Для каждого "вида судящих существ" истинно то, что истинно сообразно их организации и законам их мышления и ложно для существ иного вида. Но это неприемлемо, поскольку одно и то же суждение не может быть одновременно и истинным и ложным. "Что истинно, то абсолютно, истинно "само по себе"; истина тождественно едина, воспринимают ли ее в суждениях люди или чудовища, ангелы или боги. Об этой истине говорят логические законы, и мы все, поскольку мы не ослеплены релятивизмом, говорим об истине в смысле идеального единства в противовес реальному многообразию рас, индивидов и переживаний"¹⁹.

Гуссерль подвергает критике специфический релятивизм и релятивизм в более широком смысле слова, обнаруживая различного рода противоречия. В частности, он указывает на ошибки в рассуждении в нескольких случаях: когда изменяется смысл слова "истина", но сохраняется притязание говорить об истине в том смысле, который установлен логическими принципами; когда смешивается суждение как содержание суждения, т.е. как "идеальное единство", с единичным реальным фактом суждения; когда логические принципы выводятся из фактов, которые "случайны", и законы становятся относительными, зависимыми от обосновывающих их фактов. Ошибки в рассуждении, как известно, возникают также вследствие многозначности и неопределенности логической терминологии, что может порождать "жалкие эквивокации", двусмысленности по отношению ко всем логическим терминам, в частности, таким, как законы мышления, форма мышления, реальная и формальная истина, представление, суждение, понятие, основание, необходимость и др. В целом, по Гуссерлю периода "Логических исследований", "всякое учение, которое либо по образцу эмпиризма понимает чисто логические законы, как эмпирически-психические законы, либо по образцу априоризма более или менее мифически сводит их к известным "первоначальным формам" или "функциональным свойствам" (человеческого) разума, к "сознанию вообще", как к (человеческому) "видовому разуму", к "психофизической организации" человека... - всякое такое учение *eo ipso* релятивистично, и именно принадлежит к виду специфического релятивизма"²⁰. Представителями такого релятивизма как крайней и последовательной форме психологизма Гуссерль называет Милля, Бэна, Вундта, Эрдмана, Липпса и Зигварта, которому, как и Эрдману, он уделяет особое внимание за господствующие в их логике психологизм и релятивизм. При обсуждении понятия истины у Зигварта выясняется, что для него истина сводится к переживаниям, которые

"суть реальные единичности, определенные во времени, возникающие и преходящие". Но истина сверхвременна и не имеет смысла указывать ей место во времени, приписывать "простирающуюся на все времена длительность". Таким образом, Гуссерль вводит еще один "параметр" релятивизации истины – время, настаивая на том, что истина есть единство значения в "надвременном царстве истины", она принадлежит к области абсолютно обязательного, основанного на идеальности.

В идеальном смысле логика возвышается над всем эмпирическим и каждая истина сохраняет свое идеальное бытие. "Если бы истина имела существенное отношение к мыслящим умам, их духовным функциям и формам движения, то она возникала и погибала бы вместе с ними, и если не с отдельными личностями, то с видами. Не было бы ни настоящей объективности, ни истины, ни бытия, ни даже субъективного бытия или бытия субъектов"²¹. Существует коррелятивность категорий истины и бытия. "Нельзя релятивировать истину и удержать объективность бытия. Релятивирование истины, впрочем, предполагает опять-таки объективное бытие, как опорную точку отношения – в этом, ведь, и состоит противоречивость релятивизма"²². Преодоление релятивизма предполагает, по Гуссерлю, обязательное различие идеальных логических понятий и принципов, *не высказывающих ничего реального*, и логики, например, у Эрдмана, как учения о "законах мышления", имеющих *реальное* содержание и меняющихся вместе с человеческой природой.

В дальнейшем, как известно, за пределами "Логических исследований" основоположник феноменологии придет к необходимости выхода к "чистому сознанию", еще большего "очищения" от реальной естественной установки, выведения за скобки всего мира вещей и людей методом феноменологической редукции. Отношение к эмпирическому, психологическому и, соответственно, к релятивному стало еще более определенным: "эмпирическому (реальному психологическому) переживанию человека в мире как предпосылка его смысла противостоит абсолютное переживание"; личность, ее свойства и переживания "можно созерцать, постигать в опыте, научно определять на основе опытного постижения - и все же они только интенциональны и тем самым лишь "относительны". Полагать же их сущими в абсолютном смысле противосмысленно"²³.

Наиболее обстоятельное обсуждение гуссерлевского способа решения проблемы релятивизма осуществил, как известно, Л.И.Шестов в работе "Memento mori", написанной по поводу "Логических исследований", теории познания Гуссерля этого периода. Шестов напоминает, что уже Аристотель как общеизвестную истину признавал внутреннее противоречие релятивизма (допускается как абсолютно истинное положение, не признающее абсолютно истинных положений), тем самым уничтожающего самого себя. Гуссерль, по Шестову, беспощадно разыскивает следы релятивизма во всех современных теориях познания и проявляет в этом отношении настойчивость и последовательность, полагая специфический релятивизм столь же абсурдным, как и индивидуальный. Он четко разводит генетические и логические вопросы теории познания, сознательно отвлекаясь от *происхождения* истины, тем самым предотвращая психологизм и релятивизм. Как и неокантианцы, он не может "проверять притязания разума изысканиями о его происхождении". Его безусловный рационализм в "Логических исследованиях" основывается, как считает Шестов, на принципиальных положениях: теория, исключая всякие теории, бессмысленна; гносеологическая точка зрения противостоит психологической и лучше бы устранить всякую теорию познания, поскольку разум не нуждается в оправдании, а сам все может оправдать; идеальные предметы входят в одну категорию с реальными по общему признаку – бытию, или существованию. Если эти положения принять, то психологизму (соответственно и релятивизму) придется навсегда покинуть область философии, где "воцарится царство абсолютных истин".

В целом вопрос формулируется жестко и альтернативно: "Либо разум человеческий имеет возможность высказывать абсолютные истины, которые равно обязательны и

для людей, и для ангелов, и для богов, либо нужно отказаться от философского наследия эллинов и восстановить в правах убитого историей Протагора"²⁴. Шестову, который был одновременно и антиподом и близким Гуссерлю человеком, восхищающимся его смелой, бескомпромиссной и острой постановкой проблемы, не кажется, что ответ на этот вопрос абсолютно предопределен. Времена изменились, и философов и ученых не может удовлетворить ни специфический релятивизм Зигварта, ни "безудержный рационализм" Гуссерля. Жизнь не вписывается в равно для всех приемлемые суждения и традиционные приемы обоснования. Здесь-то и обнаруживается, что Шестов вовсе не собирается соглашаться с Гуссерлем. Его волнует вопрос: "Действительно ли, если мы признаем, что наша истина есть *человеческая* (курсив мой. – Л.М.) истина, мы этим внесем в свои размышления элемент, который сделает их ни к чему не нужными, обратит их в пустые звуки?". Но почему же тогда релятивизм, признающий человеческую истину, существует тысячелетия и видные мыслители продолжают общаться с этим "закоренелым грешником", столько раз испепеленным, но всегда, как феникс из огня, возрождающимся? Впрочем, Гуссерль не может ставить такой вопрос, поскольку "весь характер его философских устремлений возбраняет ему считаться с действительностью и историей как с факторами совершенно независимыми. Для него, признающего примат автономного разума, действительность всегда уходит на второй план. Он заранее вполне убежден, что всякий факт должен уложиться в умозрение, ибо умозрение обладает всей чистотой априорности..."²⁵.

Возражая Шестов приводит немислимые для "чистого сознания", но соответствующие действительности аргументы: существуют различные состояния реального сознания – опьянение, сновидение, экстаз, когда "очевидность", выдвигаемая Гуссерлем как "последняя инстанция", изменяется по своей природе и "логика" сновидений, экстаза вступает в свои права. В реальной жизни мы тоже не всегда вправе делать "заклучения из следствий", бояться противоречивых суждений, есть некоторая граница, за которой человек руководствуется уже не общими правилами логики, а чем-то иным, и от априорных истин вынужден отказываться. В таком случае возможно согласиться с Зигвартом и Эрдманом, которые релятивизм выводят за скобки рассуждения, а предпосылки такой ситуации ясно и отчетливо формулируют. В конце концов, человек, абсолютизирующий истину, не в меньшей опасности, чем человек, релятивизирующий ее. Шестов обнажает проблему, имманентно присущую не только гуссерлевской концепции, но и традиционной теории познания, имеющей дело не с реальным познанием реального мира, но с миром идеального автономного разума, - "сознания вообще" или "гносеологического субъекта", декретирующего свои собственные законы. Это - та самая концепция "автономии теоретической сферы", которую опровергает К.Мангейм, обосновывая историзм; это - тот самозаконный мир, несколько позже названный М.М.Бахтиным "миром теоретизма", который не озабочен отношением к реальному миру и познающему человеку. Как автономный, самодостаточный разум искусственного мира он и не предназначен для познания действительности, она становится его "врагом", провоцирующим такую "чистейшую нелепость", как психологизм и релятивизм. Отсюда Шестов приходит к "крамольному" (или, привычнее, к иррациональному, ницшеанскому) выводу: "Никакая наука – это признает и сам Гуссерль – не справится с капризной и непостоянной действительностью. Наука находит только то, что сама принесла в действительность, ей подчинено только неизменное... она свободно хозяйничает только в той области, которая ей принадлежит, т.е. в области, где творцом является сотворенный, т.е. сам человек"²⁶.

Итак, если абсолютизируется идеальное, то релятивизируется и даже уничтожается всякое реальное, тем самым полностью игнорируется то обстоятельство (понимаемое, по видимому, и самим Гуссерлем), что наши идеи о закономерностях, разумных связях, вечных смыслах – чисто эмпирического происхождения, что и "дважды два – четыре" тоже не может существовать, если нет *человеческого* сознания. Более того, приходится признать,

что "идеальные сущности как раз и суть преходящие сущности, и никакие доводы и аргументы разума не предохранят их от неминуемого тления"²⁷.

Признать все эти положения – значит признать неизбежность релятивизма, в чем Шестов безусловно прав, а его аргументы могут быть признаны и сегодня. Очевидно, что решение проблемы преодоления психологизма и релятивизма на пути освобождения сознания и разума от реального человека и мира - это путь трансцендентальной философии, выявившей богатейшие возможности мира абстракций и идеализаций, но утратившей целостного познающего человека. Как известно, и сам Гуссерль позднего периода осознал неудовлетворительность, неполноту и односторонность такой позиции и, преодолевая объективизм и натурализм в познании, вновь ввел человека и "жизненный мир" в основания научного знания, понимая, что "столь же не чужда и повседневная жизнь человечества истине как цели и задачи, хотя истина и обнаруживается здесь лишь в своей обособленности и релятивности"²⁸.

Мне представляется, что вся философия должна пройти путь Гуссерля, осознав, что сведение "человеческого измерения" в познании (сознании) только к психологическому (психическому) и толкование релятивизма только на этой основе существенно обедняют и даже искажают саму проблему истинного познания. С введением "жизненного мира" и осознанием присутствия человеческих смыслов в основании науки Гуссерль, по существу, признал объективную значимость культурно-исторических и социально-психологических параметров познания, хотя и остался противником психологизма в традиционном (индивидуально-психическом) смысле. Я не могу согласиться с той точкой зрения, что "критика релятивизма и скептицизма, предпринятая философом в "Логических исследованиях", может быть обращена к собственным его поздним работам"²⁹. Полагаю, что Гуссерль осознал неполноту и односторонность категорического антипсихологизма, различил оттенки смыслов самого психологизма, традиционно вбиравшего в себя все внетеоретические и внелогические образования, а также выявил возможности "непсихологического" подхода к таким явлениям сознания как переживания. Это специально отмечает Н.В.Мотрошилова, полагающая, что сегодня вопрос о "психологической" непоследовательности Гуссерля периода "Логических исследований" уже не так очевиден. "К концу XX в. стало более ясным, что даже логика (скажем, в ее математизированном, лингвистическом вариантах), а тем более теория познания обнаружили потребность, во-первых, в соединении анализа знания, сознания и познания, а во-вторых, в типологизации процессов сознания..."³⁰. Одновременно возникла потребность сущностного изучения разных форм сознания (переживания), не совпадающего с "собственно психологическим подходом".

Последние работы Гуссерля лежали уже в русле иного, более тонкого и дифференцированного понимания эмпиризма, психологизма и релятивизма. В этот период менялась и сама постановка проблемы истины и ее релятивности, поскольку были осознаны их экзистенциальные смыслы и несводимость (нередуцируемость) к формализованной логике и феноменам "чистого сознания". Гуссерль пересмотрел и свое отношение к Дильтею, его идеям, о чем говорит, в частности, их переписка в последний год жизни Дильтея³¹. Изменилось и его отношение к истории, историзму и даже историческому релятивизму. Во времена "Логических исследований", когда историческая проблематика подвергалась трансцендентальной редукции, теория познания Гуссерля, как неодобрительно отмечал Шестов, предъявляла свои права не только на естественно-математическое знание - она стремилась давать предписание и истории, при этом резко осуждался как "научное грехопадение" историцизм Дильтея, переходящий в "крайний скептический субъективизм", когда идеи, истины, теории науки теряют их абсолютное значение, а всем, кто принимает такой релятивизм, "место в сумасшедшем доме". Однако отношение Гуссерля к историзму менялось на протяжении всей его жизни, он стремился разрешить конфликт между трансцендентальной философией и "исторически ориентированной" философией, о чем писал, в

частности, в письме к Р.Ингардену, настаивая на важности и необходимости нового подхода к истории, критикуя традиционную эпистемологию, игнорировавшую исторический подход³².

Дискуссии по этому поводу все еще продолжаются, и чаще всего их участники, доказав изменение отношения Гуссерля к историзму, по существу, стремятся приложить все усилия к тому, как это сделал Д.Карр, чтобы никто не заподозрил родоначальника феноменологии в релятивизме³³. Но, как мне представляется, Гуссерль, действительно не будучи причастным к вульгарной форме релятивизма, видит за феноменом исторического релятивизма реальную фундаментальную проблему. Следует отметить, что главную работу его последних лет - "Кризис европейских наук и трансцендентальной феноменологии", которая имеет подзаголовок "Введение в феноменологическую философию", он характеризует как "телеологически-историческую рефлексию", тем самым признавая необходимость инкорпорировать историческую ориентацию в трансцендентальную философию. В "Венском докладе" – части "Кризиса" - Гуссерль настаивает на том, что это - "кажущееся крушение рационализма", что "речь идет не об обновлении старого рационализма, который был абсурдным натурализмом, вообще неспособным понять стоящие перед нами духовные проблемы", но о радикальном самопознании духа "в форме универсально ответственной науки, развивающейся в новом модусе научности, где находят себе место все мыслимые вопросы – о бытии, о нормах, о так называемой экзистенции"³⁴.

В "Начале геометрии" – третьем приложении к "Кризису", знаменующем период, когда "история сама ворвется в феноменологию, откроется новое пространство вопрошания" и реализуется "новый подход к истории", как эмпирической истории, так и историзму, традиция истины станет пониматься как "наиболее глубокая и наиболее чистая история". Отмечая это во "Введении", Деррида прослеживает логику изменений: "С тех пор, как феноменология освободилась как от расхожего платонизма, так и от историцистского эмпиризма, движение истины, которое она хочет описать, есть движение конкретной и своеобразной истории, чьими основаниями являются акты темпоральной и творческой субъективности, базирующиеся на чувственном мире и жизненном мире как мире культуры"³⁵. С ростом материальной детерминации, релятивизм расширяет свои права, но поскольку он в высокой степени зависим, то никогда не сможет, по Гуссерлю, стать "последним словом научного познания". Теперь осознание науки как традиции или культурной формы и означает осознание ее интегральной историчности, а преодоление исторического релятивизма – это уже не столько истина и идеальные нормы науки и философии, сколько проблемы самой исторической науки. Отмечу также, что если в "Логических исследованиях" Гуссерль разводил генетические и логические вопросы, сознательно отвлекаясь от *происхождения* истины, знания в целом во избежание психологизма и релятивизма, то в "Начале геометрии" проблемы становления перво-геометра и геометрии, исторического априори становятся центральными. Теперь он приходит к принципиально иному выводу: "Конечно, теория познания никогда не воспринималась как своеобразная историческая задача. Но именно это мы ставим в упрек прошлому. Господствующая догма о принципиальном разрыве между теоретико-познавательным прояснением и историческим (включая и гуманитарно [geisteswissenschaftlich]-психологическое) объяснением, между теоретико-познавательным и генетическим истоком в корне ложна, поскольку обычно понятия "истории", "исторического объяснения" и "генезиса" непозволительно ограничиваются"³⁶.

Деррида цитирует письмо Л.Леви-Брюлю (1935), в котором Гуссерль говорит о "неоспоримой правомерности, которой обладает исторический релятивизм как *антропологический факт*", а права так понятого релятивизма удерживаются и "сохраняются" с помощью производимого трансцендентальной феноменологией "интенционального анализа". Таким образом, заключает автор "Введения", "Гуссерль признает право за реляти-

визмом, привязанным к историко-антропологическим *"фактам"* как таковым и в их фактичности. Это право Гуссерль никогда не оспаривал³⁷, даже цитируя "неприемлемого" Дильтея в "Философии как строгой науке", где Гуссерль рассматривал историцизм как "теоретико-познавательное заблуждение" и определенно осознавал, что "историцизм рождает к жизни релятивизм, весьма родственный натуралистическому психологизму и запутывающийся в аналогичные же скептические трудности"³⁸.

Теперь стало очевидно, что то, что считалось "противосмысленным" - эмпирические элементы, изменчивость, временность, – не "помехи", а фундаментальные параметры реального, "живого" человеческого познания, отвлечение от которых либо неправомерно, либо осуществляется по необходимости в силу неразвитости понятийного аппарата и чрезвычайной сложности "живого" релятивного познания. Как я понимаю, за хитроумными уловками выхода к "чистому сознанию" и хирургическими приемами по отношению к психологизму и релятивизму скрывалось, по-видимому, одновременно отсутствие категориального аппарата и соответствующих приемов философского анализа исторически и социально-психологически обусловленного, бесконечно сложного, меняющегося во времени и ситуации человеческого познания.

Проблема релятивизма в социологии познания

Поиск нетрадиционной оценки решения проблемы релятивизма шел различными путями. Выход на фундаментальные позиции в начале века осуществил К.Манхейм - один из основоположников социологии познания, исходивший из того, что решение проблемы релятивизма особенно значимо для этой области знания и одновременно связано с переосмыслением эпистемологии, теории познания в целом. Он осознает ограниченные возможности традиционной теории познания, базирующейся на достаточно узком "эмпирическом поле", в качестве которого выступают естественные науки.

Трактовка релятивности знания в эпистемологии К.Манхейма. Уже в докторской диссертации "Структурный анализ теории познания" (1922) он отмечает такую особенность, как существование различных типов эпистемологии в зависимости от того, какие предпосылки и какая наука лежат в ее основании – психология, логика или онтология. В целом теория познания имеет как аналитический, так и аксиологический аспекты. При анализе собственно эпистемологических проблем выясняется, что категории "субъект", "объект", "Я" меняют свое содержание в зависимости от этих базовых дисциплин, которые дают различные объективации этих понятий. Субъект, по существу, конструируется, а не действительно, непосредственно познается. Постоянным и в этом смысле собственно теоретико-познавательным является лишь "логическое напряжение между субъектом и объектом познания, их корреляция"³⁹. Таким образом, уже сама концепция эпистемологии Манхейма содержит в себе моменты многообразия, изменчивости, релятивности, существенно отличающие ее от традиционной рационалистической, а по существу "абсолютистской" и догматически неизменной теории познания.

Обращение к социологии знания потребовало переосмысления и расширения предметного поля теории познания, выработки новых понятий и переоценки существующих. В качестве нового понятия, в частности, Манхейм вводит перенесенный из астрологии термин "конstellация" (созвездие), который обозначает "специфическое сочетание некоторых факторов в определенный момент времени... когда есть основание считать, что некий интересующий нас фактор сформировался в силу одновременного присутствия разных иных факторов"⁴⁰. За этим стоит потребность учесть в целокупности разнородные факторы как логического, так и экзистенциального характера и ответить на вопрос: "какие интеллектуальные и жизненные факторы делают возможным появление данной проблемы в науках о культуре и в какой степени они гарантируют разрешимость проблемы?"⁴¹. Такой нетрадиционный "синтетический" вопрос становится ведущим для эпистемологии как исторических, мировоззренческих, так и социологических исследований. Манхейм сфор-

мулировал основные принципиальные факторы, входящие в констелляцию социологии знания: саморелятивизация мысли и знания; появление новой формы релятивизации, осуществляемой в отношении социологической реальности ("разоблачительный поворот мысли", не отрицающий, но разрушающий мировоззрение); "сдвиг жизненного центра опыта" в социально-экономическую сферу, в отношении которой относительность мысли стала восприниматься как нечто правомерное; наконец, распространение релятивизации не на одну мысль, идею, но на всю систему и соответствующую социальную действительность.

Манхейм со всей определенностью выражал свое отношение к релятивизму и стремился прояснить различные смыслы самого феномена релятивности. Он не разделял "широко распространенные страхи перед релятивизмом" и полагал, что это "модное словечко" употребляют, веря что тем самым "тотчас уничтожают оппонента". Для него релятивизм, "акцентирующий трудности задачи и привлекающий внимание ко всему тому, что направлено на формулирование гипотез, могущих в данное время действительно быть подтвержденными, пусть даже частично и применительно к ситуации", предпочтительнее "абсолютизма", который, провозглашая абсолютность собственной позиции, на деле оказывается не менее "частным подходом", *"неспособным взяться за разрешение проблемы эпистемологического аппарата, когда дело доходит до повременного и ситуационного определения какого бы то ни было конкретного процесса мысли, слепым в том, что касается пути, которым ситуационно обусловленное входит в структуру и эволюцию знания"*⁴² (курсив мой. – Л.А.). Манхейм обозначает саму суть проблемы: знание, претендующее на "абсолютность", "истину в себе", - это знание, фиксирующее с помощью логико-эпистемологических средств объект вне времени, изменений и динамизма, вне перспективы и ситуации, но по существу, а не по претензиям, являющееся "частным подходом". В то время как релятивизм открыто не претендует на "истину в себе" и окончательность полученного знания, а стремится найти средства и приемы - "эпистемологический аппарат" для повременного и ситуационно обусловленного, относительного и конкретного процесса получения знания.

Именно в связи с этим Манхейм вводит понятия "динамических стандартов мышления и практики", "динамической истины", полагая, что "будет создан стандарт динамики, ее форма и переопределено соотношение между абсолютным и относительным соответствием новому динамическому видению"⁴³. Такой подход позволит преодолеть так называемый "безусловный релятивизм", внутреннюю противоречивость которого отметил еще Платон, указавший, что утверждение относительности само претендует на абсолютную ценность. В то же время не следует считать релятивизмом признание того, что "абсолютное начало" может быть понято только в генетическом процессе и с определенных позиций, во времени и в ситуации, это другое, а именно "статистическое и динамическое качество концепции истины". То, что истина "доступна только в разных плоскостях, - это само по себе аспект этой истины, множественность же этих плоскостей подразумевает не произвольный их характер, а всего-навсего их приближение к подвижному объекту с подвижных позиций"⁴⁴.

Расширение проблемного поля и разработку понятийного аппарата в сфере социологии знания Манхейм осуществил прежде всего путем выявления специфики этой новой области эпистемологии, определения когнитивной значимости внетеоретических условий знания. Как теория социология знания должна быть учением об "экзистенциальной обусловленности знания"; как метод – о его историко-социологической обусловленности. При этом необходимо преодолеть "расплывчатую, непродуманную и поэтому неплодотворную форму релятивизма в науке", но не посредством исключения или "боязливого игнорирования данных о социальной обусловленности знания", а путем методического изучения и введения этих данных в рамки самой науки.

Для дальнейшего исследования феномена релятивности знания Манхейм вводит понятие "реляционирования" в отличие от традиционно понимаемого релятивизма. Субъект реляционирует, если соотносит высказывание с определенной интерпретацией мира и социальной структурой как ее предпосылкой, осуществляет отнесение отдельных духовных образований ко всей структуре исторического и социального субъекта. При этом не утрачивается объективность восприятия, познания в целом, они лишь достигаются косвенно, результаты обеспечены аспектом познания, присущим данному наблюдателю. "Результатом такого подхода также является не релятивизм в том смысле, что принять можно любое мнение; реляционизм в нашем понимании означает, что формулировка любого высказывания всегда носит реляционный характер. В релятивизм этот реляционизм переходит в том случае, если он сочетается с прежним статическим идеалом вечных, оторванных от наблюдателя и перспективы его видения истин и если о нем судят с позиций этого чуждого ему идеала абсолютной истины"⁴⁵. В конечном счете Манхейм полагает, что для достижения объективности возможно согласование или даже синтез выводов, полученных в разных перспективах, под разным углом зрения. Саму экзистенциальную обусловленность необходимо рассматривать как постоянный фактор природы познания, а представление о сфере "истины в себе" оценивать как неоправданную гипотезу. Таким образом, разрабатывая эпистемологию познания в контексте социально-исторической обусловленности, Манхейм, не ограничиваясь критико-аналитическим подходом, положил начало регулярной позитивной разработке методологии релятивизма в этой области знания.

Особую значимость для эпистемологии вообще и социологии знания в частности имеет сегодня проблема историзма, безусловным следствием которого часто полагают релятивизм, поэтому необходимо выяснить реальное соотношение историзма и релятивизма. По Манхейму, историзм не является модой или "искусственным изобретением", он - органически сформировавшееся мировоззрение, пришедшее на смену распавшемуся средневековому образу мира, основанному на религии, и саморазрушающейся идее о "вневременном Разуме". Исторический подход лежит в основе современной науки и научной методологии, а также логики, эпистемологии и онтологии. Следуя Э.Трельчу, Манхейм полагает, что само становление историзма связано с идеей эволюции - основополагающим принципом, раскрывающим становление поздней формы из ранней, а также взаимообусловленность отдельных линий эволюции. Разумеется, для становления историзма значима сама способность воспринимать "состояние непрерывных перемен и роста", однако простая регистрация факта изменения, "мобильности" обычаев, религий, институтов еще не раскрывает сути историзма как мировоззрения - базируясь на таком представлении, мы приходим только к какой-либо из форм релятивизма, но не историзма как основополагающего и унифицирующего принципа. Именно историзм в его методологически зрелой форме обеспечивает, по Манхейму, научное объективно истинное познание, предотвращая ошибки вульгарного релятивизма.

Эти размышления были весьма значимы для Манхейма прежде всего потому, что одной из его целей было исследование исторического знания и историзма, который часто интерпретируют именно как релятивизм, поскольку всякое историческое действие и решение относительно и не имеет эпистемологических стандартов, а сам историзм угрожает идеалам Просвещения - идее вечного тождества и априорного характера формальных категорий Разума. Концепция динамической истины значима для историзма не только в силу того, что позволяет существенно уточнить и переоценить понятие релятивизма, но также и потому, что в ней с необходимостью присутствует перспективистский смысл, понимание того, что "историчность исследуемых нами культурных феноменов может явиться в совершенно ином свете, на другом уровне исследования и с другой точки зрения. Истина в перспективистском смысле подразумевает, что в конкретной исторической констелляции может быть только один перспективистский вывод"⁴⁶. Тем самым Манхейм

приходит к выводу о том, что "историзм расходится с релятивизмом", поскольку из принципов прагматизма вовсе не вытекает относительность всякого исторического знания, а различные интерпретации истории не противоречат друг другу, создавая панораму одного и того же содержания с разных точек зрения. По его мнению, и Трельч фактически приходит к этим выводам, хотя и не дает более развернутого объяснения. Он объединяет в своем лице самобытного знатока и академического ученого, одновременно стремится "быть у сути вещей, его теоретические интересы не игнорируют страдания взбудораженного мира"⁴⁷.

Манхейм предлагает свое объяснение существующему в философии отождествлению историзма и релятивизма, которое мне представляется вполне убедительным. Он исходит из того, что "идея стойкой идентичности, вечного тождества и априорного характера формальных категорий Разума составляет суть философии Просвещения; ей историзм угрожает уже самим своим появлением"⁴⁸. С позиций историзма универсальное значение прежних систем знания вовсе не является таковым, их нужно принимать как ограниченные, частичные значения, элементы которого следует переинтерпретировать под углом зрения нового знания. Однако доктрина о "надвременном Разуме", "автономии теории" не принимает такой позиции, обвиняя ее в релятивизме, тем самым, по существу, признается некорректной концепция абсолютной и относительной истины, истинное жестко противопоставляется ложному, что в определенной степени возможно в "точных" науках, но в историческом знании ситуация меняется и многое зависит от "угла зрения". "Идеал вековечного тождественного Разума" - это руководящий принцип эпистемологии, выстроенной *post factum*, на основе методологии "точных" наук, именно такой "сконструированный статический Разум" допускает формальные структуры и твердые правила, "утопию надвременной системы стандартов и ценностей". Таким образом, релятивизм возникает вследствие несоответствия между новым пониманием структуры познания, учитывающим "прагматические, внетеоретические устремления человека", и еще не овладевшей этим пониманием теорией познания. Но если в качестве исходной взять "динамическую область истории", то возникает совершенно другая по своим принципам теория познания⁴⁹, которую и стремится разработать Манхейм. Однако нельзя сказать, что эти проблемы были им решены в полной мере, поэтому сегодня к ним вновь и вновь возвращаются, тем более что актуализировались проблемы методологии социального и гуманитарного знания.

О релятивизме в историческом исследовании. М.Мандельбаум, П.Бурдьё. Критико-аналитический подход к точке зрения Манхейма, как и к социологии познания в целом, представлен в упомянутом ранее исследовании М.Мандельбаума по проблемам исторического знания, где Кроче, Дильтей, Манхейм выделены в группу "исторических релятивистов", а последний определен как "наиболее острый" и наиболее влиятельный из них. При этом, замечает Мандельбаум, никто из них не считает себя релятивистом. Каждый из этих исследователей исторического знания излагает свой вариант интерпретации исторического знания, каждая интерпретация образует часть более общей философской системы. Взятые вместе их работы иллюстрируют базис, на котором устанавливается исторический релятивизм внутри любой системы. Особое внимание обращается на концепцию идеологии и социологию знания, и та и другая близки проблеме релятивизма, поскольку принимают во внимание условия, при которых формируется социально-гуманитарное знание, а исторический релятивизм является прямым следствием приложения понятия идеологического суждения ко всем историческим работам.

Мандельбаум весьма скептически относился к осуществляемому Манхеймом различению релятивизма и реляционизма, полагая что последний есть лишь замаскированный релятивизм, а социология знания недостаточно философски обоснована и вряд ли может помочь нахождению истины в любом историческом исследовании. Критика идей Трельча, осуществляемая Манхеймом, приложима и к нему самому, он также не показы-

вает нам прогресса в историческом познании. В целом идеологическая доктрина немецкого социолога познания, полагает Мандельбаум, полностью релятивистская, а его попытка заместить релятивизм реляционизмом с помощью социологии знания ведет к принятию того, что он ранее отрицал, - возможности объективного исторического знания. Вместе с Кроче и Дильтеем Манхейм таким образом демонстрирует окончательную тщетность любой попытки избежать последствий исторического релятивизма, если однажды философские основания его были приняты⁵⁰.

Таким образом, Мандельбаум не оценил реальной значимости новых проблем познания, поставленных Манхеймом, социологией познания, не различил, с одной стороны, новизну подхода к социальному и гуманитарному познанию, а с другой - неудовлетворительность самого решения выявленных проблем. Интересно, что в особую группу он выделил тех, кто предстает как антирелятивисты, предлагающие свои способы преодоления релятивизма. Это Зиммель, Риккерт (точку зрения которого я уже рассматривала), Шелер и Трельч, мысль которых "отмечена внутренними диалектическими моментами", однако каждый, критикуя предшественников, в свою очередь совершал новые ошибки, которые и рассматриваются достаточно подробно. Так, в частности, теория исторических категорий Зиммеля не служит гарантией объективности исторического исследования, как и риккертовская конкретная структура ценностей - цель исторического исследования, достижение которой возможно посредством приобщения к универсальным формальным ценностям. Это объясняется тем, что оба философа пытаются таким образом отделить форму от содержания исторических работ⁵¹.

Из этой системы ошибок антирелятивистов один урок, по Мандельбауму, должен быть ясен: если мы не вернемся к обычному взгляду на объективность и не скажем, что историческая объективность присуща способности историков описывать реальный характер и отношения исторических событий, то мы не найдем избавления от релятивизма. При этом должно быть признано, что обоснованность знания не может быть понята или оценена путем обращения к историческим условиям, при которых они формировались, и что ценностные суждения не определяют сами содержания исторических сообщений. Осуществив такой анализ идей предшественников, Мандельбаум стремится решить задачу возвращения к объективности исторического знания, стремится показать как это возможно путем разграничения суждений факта и суждений оценки на основании корреспондентной теории истины, а также путем исключения заведомо "пропагандистского", искаженного варианта так называемой "истории". Итак, в концепции исторического знания Мандельбаума нет места проблеме релятивизма, поскольку последний может быть преодолен или не возникает, если исследование строится методологически верно, без обращения к ценностным интересам, с учетом релевантности и причинения, каузальной необходимости и универсального детерминизма, а также сущностей первого (единичные общества) и второго (классы, родовые существа) порядка. По Риккёру, который неоднократно обращается к этим идеям методолога, Мандельбаум полагает, что "история – это исследование, то есть дисциплина, стремящаяся подтвердить подлинность своих высказываний, обосновать отношения, которые она устанавливает между событиями..."⁵². Таким образом, проблемы релятивизма и реляционизма, ценностей и социологии знания отдвигаются в сторону, все внимание уделяется разработке чисто методологических приемов и принципов. Однако отодвинутые проблемы вполне реальны и по-прежнему требуют своего решения, поскольку релятивизм неумолимо воспроизводится в каждом новом историческом исследовании.

Непосредственно за "рационалистический историзм" в наше время выступает известный французский социолог П.Бурдьё, вспоминая при этом социологию познания К.Манхейма и Э.Дюркгейма. Он тесно связывает эту проблему с "горячим сюжетом" – выяснением научного статуса обществознания, которое многими методологами проблема-

тизируется прежде всего в связи с его "априорной ненаучностью", поскольку, по их мнению, ученый, будучи погруженным в изучаемую социальную реальность, не может быть объективным. Эта ситуация усугубляется постпозитивистским радикализмом, подвергающим сомнению научность вообще, социальных наук в особенности. Бурдьё полагает, что можно признать "некое предрасположение подвергать сомнению абсолютизм разума... т.е. культивировать здоровый релятивизм"⁵³, однако такая установка не должна превратиться в бесплодный нигилизм или эклектическое примирение позитивизма с историзмом. Существует необходимость исследовать так называемую несовместимость историзма и рационализма, созданную, по существу, искусственно, и эксплицировать методологические основания социальных наук. Проблема действительно существует и состоит в том, чтобы понять "как можно избежать релятивизма" и каким образом социальные науки, находясь на позициях "радикального историзма", не разрушают себя.

Социальные науки, полагает Бурдьё, могут попробовать избежать исторического релятивизма, если аналитики будут опираться на принцип "двойной историзации", когда "опасности пассивной релятивизации продуктов речи могут быть ограничены и даже устранены, если мы подвергнем историзации, с одной стороны, познающего субъекта, а с другой – познаваемый объект"⁵⁴. Иными словами, самому исследователю необходимо осознавать свою историчность как принадлежность к той или иной традиции, культуре, времени, а также школе, направлению, и историчность объекта, также заданного в определенном, по терминологии Бурдьё, "поле производства". Аналитик, как правило, забывает осуществлять эту процедуру, неявно и неосознанно полагая себя "вне истории" и автономии "поля производства" знания. В более общем виде принцип двойной историзации Бурдьё называет "принципом двойной объективации" и рассматривая его в качестве необходимого условия аналитической работы в социальных науках. "Объективация субъекта объективации" – сложная и трудоемкая работа по осуществлению рефлексии. Производя эту работу, надо помнить, что "значительная часть нашего бессознательного есть не что иное, как история образовательных институций, продуктом которых мы являемся"⁵⁵, что необходимо анализировать всю "совокупность универсумов", в которых формируется наше мышление, поскольку за социальными детерминантами, определяющими нашу позицию, стоят еще более фундаментальные и менее заметные и мы не можем, осуществляя исследование социальной реальности, "выводить себя из этого мира". Таким образом, *"только погружаясь в самую глубину истории, мы можем освободиться от нее"*, только погружаясь в историчность *нашего* объекта, мы сможем увидеть, что существует транс-историческая истина⁵⁶. Таким образом, реализация принципа двойной объективации, или историзации, позволяет осуществить "здоровый релятивизм", обновление и радикализацию категорий мышления, предпосылок, представлений об истинном с помощью методологических процедур и "операций научной практики" - исторической рефлексии, очищенной от ошибок, связанных с "иллюзией деисторизированной, аисторической мысли".

Итак, несмотря на все эпистемологические "приключения", прежде всего именно в социологии познания проблема релятивизма стала разрабатываться как неотъемлемая данность реального познания. Ее контекстом и неизменными спутниками остаются психологизм и историзм, сегодня она тесно связывается как с развитием самой теории познания, нуждающейся в новых подходах в связи с признанием влияния "внеаучных", прагматических факторов познавательной деятельности, так и с разработкой методологии исторической науки, оценкой места и значимости феномена "историзма" в целом.

Необходимо принять во внимание, что разработка методологии социально-гуманитарного, исторического знания осуществляется сегодня с опорой не только на методологию объяснения, но и на герменевтическую традицию – методологию понимания. Такое сочетание может дать положительный результат для преодоления релятивизма и получения объективной истины в сфере знания другого типа рациональности. Здесь уже

накоплен определенный опыт, который, как мне кажется, представителями гуманитарного и социального знания пока изучается явно недостаточно для более глубокого понимания природы научности и рациональности. В частности, определенным стимулом послужили рассуждения М.Вебера о соотношении объяснения и понимания в науках, предметом которых являются смысл действия и поведения человека. Понимание смысловых связей рассматривается как объяснение фактического действия, а объяснить означает "постигнуть смысловую связь, в которую по своему субъективному смыслу входит доступное непосредственному пониманию действие"⁵⁷. Эти идеи получили в наше время фундаментальное развитие в работах К.-О. Апеля, который, разрабатывая концепцию "понимания-объяснения" для наук о духе, ставил, в частности, задачу преодоления как "квазипозитивистского историзма и релятивизма" в споре с Г.Х. фон Вригтом, так и "историзма-релятивизма герменевтики"⁵⁸. Таким образом, методология гуманитарного знания получила опыт исследования вне концепции "единства науки", т.е. не по образу и подобию естествознания, но в то же время не была выведена за пределы *научной* методологии, что представляется мне весьма плодотворной складывающейся традицией.

Эпистемология о природе релятивизма

Обращение к проблеме релятивизма в эпистемологии означает, по существу, выход не только на социологию познания, но и на естественно-научное познание. Необходимо различать релятивность как свойство самого знания, отражающее изменчивость объекта, обстоятельств его существования и способов его интерпретации, и релятивизм как тенденцию абсолютизации релятивности знания. Я исхожу из того, что операции познания не сводятся к процедурами отражения и не исчерпываются ими. Нет также прямого вывода от содержания сознания к внешнему миру. Рассуждая об этом, американский философ Т.Рокмор справедливо полагает: "Иначе чем на вероятностных основаниях, невозможно знать, что идея разума соответствует независимому объекту. Ибо мы никогда не можем сравнить представление о независимой реальности с самой независимой реальностью"⁵⁹. Он исходит из того, что вся фундаменталистская (фундационистская) традиция от Декарта к Канту терпит неудачу и после Канта есть лишь два разумных подхода – скептицизм, борьба с которым оборачивается догматизмом, и релятивизм, утверждающий, что знание не имеет абсолютного обоснования. Со времен Платона философы считают необходимым бороться с релятивизмом, но "мало кто глубоко размышлял о его *законных источниках* (курсив мой. – Л.М.)". Ситуация усугубляется тем, что отрицательное отношение к "моральному релятивизму" как бы переносится на эпистемологический релятивизм, тем самым затемняя правомерность и суть самой проблемы.

При исследовании когнитивного релятивизма выясняется, что фактически существуют различные его смыслы: во-первых, абсолютизируется сам момент релятивности как изменчивости, неустойчивости, связанных с индивидуальными особенностями познающего, и именно в этом случае преобладают отрицательные оценки данного феномена как неплототворной формы релятивизма; во-вторых, релятивизм понимается как обязательный учет обусловленности познавательной деятельности многочисленными факторами различной природы, и в этом смысле он предстает обязательным моментом как эмпирического, так и теоретического познания.

Ст.Тулмин о позициях "абсолютистов" и "релятивистов" в эпистемологии. Обратимся к некоторым наиболее известным подходам к исследованию проблемы релятивизма в эпистемологии. Ст.Тулмин вписывает эту проблему в более широкое "поле" – концептуального и интеллектуального многообразия, оказавшего поляризирующее влияние на позиции XX века, и ставит перед философами глобальный вопрос: "Если гарантии, которые прежде обеспечивались благодаря допущению о неизменных принципах человеческого понимания, потеряли силу, то как еще беспристрастный форум рациональности с его беспристрастными процедурами для сравнения альтернативных систем понятий и методов

мышления может найти философское основание, которое является общепринятым в свете наших остальных идей XX столетия?"⁶⁰. В поисках ответа Тулмин исследует две противоположные позиции - "абсолютистов" и "релятивистов", осознавая при этом, что фиксирует только крайности. В общем случае "абсолютист", признавая факты концептуального и исторического разнообразия, полагает их внешними и второстепенными, но требующими сформулировать "объективную" точку зрения в терминах "абсолютных" стандартов, даже ценой абстрагирования от реальных исторических изменений, т.е., еще со времен Декарта, объективные результаты должны выражаться в вечных, неисторических терминах и быть "равно уместными в любом историческом и культурном контексте". "Релятивист" - другая крайность - воспринимает культурно-историческое разнообразие "слишком серьезно", отвергая требование универсальных, объективных критериев, принимает локальные, временные, релятивные стандарты. Следует иметь в виду, что при всей их противоположности они традиционно принимают одно и то же допущение: рациональность - это логичность, быть рациональным значит соотноситься с единой логической системой.

В конкретном случае эти крайние позиции, по Тулмину, олицетворяют известные современные мыслители - логик Г.Фреге и философ, методолог истории Р.Дж.Коллингвуд. Фреге стремился четко развести психологический и логический смыслы понятий, формальные законы мысли с эмпирическими и описательными "законами мышления", отделить философию от истории идей. Во введении к "Основаниям арифметики" он полагал, что исторический подход вполне законный, но имеет свои пределы, поскольку если бы все изменялось и не сохранялось во времени, то "не было бы никакой возможности получать знания о мире и все смешалось бы"; "то, что известно как история понятий, на самом деле есть либо история нашего познания понятий, либо история значений слов"; главная задача, решение которой длилось столетиями, - "достичь знания понятия в его чистой форме, снимая все посторонние наслоения, которые скрывают его от очей разума"⁶¹.

Известно, что в области чистой математики этот подход позволил Фреге получить значительный результат и приобрести серьезных последователей, в частности, Б.Рассела и А.Уайтхеда в их "Principia Mathematica", а также Ф.Клейна, Дж.Пеано и других, стремившихся "обосновать чистую математику чистой логикой", а может быть - даже "превратить все естествознание в единую логическую систему". Но, задает вопрос Тулмин, возможно ли применить платонистский подход Фреге в других областях? Не подавляется ли универсальными, формализованными приемами и идеями историческое и культурное разнообразие концепций, стандартов и критериев? Подобные затруднения очевидны, поскольку, "анализируя наши стандарты рационального суждения в абстрактных терминах, мы избегаем (это верно) непосредственной проблемы исторического *релятивизма*; но это удается нам только ценой ее замены проблемой исторической *релевантности*"⁶². Итак, с помощью абстрактного подхода Фреге исследователь не освобождается от проблемы "культурно-исторической релевантности", по-прежнему не выяснено, как формальный анализ может быть применен к "аргументам реальной жизни, выраженным в исторически существующих понятиях". Обнаруживается "фатальная слабость Фреге в отношении к истории и психологии", выясняется, что к "наилучшему выбору мы никогда не приходим только на логических основаниях, то есть путем формального вывода", а в целом "абсолютистская реакция на многообразие наших понятий освобождается от сложности истории и антропологии только ценой иррелевантности"⁶³. Как мне представляется, последний вывод Тулмина значим для оценки не только подхода Фреге, но и всех абстрактно-логических и абстрактно-гносеологических традиционных построений. При этом главной является чистота понятий и принципов внутри абстрактной системы "мира теоретизма", но не учитывается иррелевантность, неприменимость абстрактных стандартов, принципов, результатов к реальной познавательной деятельности и знанию. Разумеется, сами по себе формально-

логический или абстрактно-гносеологический подходы и концепции обладают эвристичностью и высокой когнитивной значимостью. Но можно ли сводить к ним всю теорию и философию познания и только их считать "легитимными" и "научными", освобождаясь (а фактически – не справляясь!) "от сложности истории и антропологии"?

Коллингвуд, представляя собой "релятивиста" и соответствующую реакцию на существование "концептуального многообразия", т.е. занимая опять-таки крайнюю позицию, также попадает в трудную ситуацию. Тулмин обращается к "Очерку метафизики" (1940), книге, которая, "обладающая выдающимися достоинствами", представляет "явно и тщательно" аргументы в пользу релятивизма. В отличие от аксиоматических структур в рассматриваемой Коллингвудом системе предположений или предпосылок (presuppositions) логические отношения между последними на разных уровнях общности – это отношения *значения*, а не истинности. Они соотносятся скорее как предположения (предпосылки) с вытекающими из них вопросами, истинность же общих принципов и истинность отдельных высказываний не детерминируют друг друга. Узкие и специфические понятия действительны только там, где релевантны и применимы более общие понятия и принципы, таким образом, каждая из наук полагается на целый ряд неявных, подразумеваемых допущений, а каждое из понятий относительно, так как зависит от более общих понятий, принципов, а главное – предположений (предпосылок), которые на "конечном" уровне предстают как "абсолютные" и независимые. Отказ от набора этих абсолютных предположений-предпосылок означает смену образа мыслей в целом, но на каком уровне предположения станут относительными – это остается невыясненным⁶⁴.

Из развития аргументации Коллингвуда следует, как полагает Тулмин, "тот несомненный факт, что наши рациональные стандарты частично зависят от исторического контекста суждений (то, что мы назвали "многообразием" или "относительностью" понятий), принимается как основание для того, чтобы ограничить рациональное сравнение одним определенным историческим контекстом. Словом, принимается, что историческая относительность влечет за собой исторический релятивизм: необходимость в том, чтобы... ограничивать рациональное суждение отношениями, имеющими силу внутри единичного контекста"⁶⁵.

Итак, Коллингвуд обнаружил проблему концептуальной динамики и даже сформулировал ее, что в терминах самого Тулмина предстает как вопрос: в каких случаях и с помощью каких процедур фундаментальные понятия и предположения данного образа мыслей дискредитировались и отвергались в пользу новых понятий и предположений? Ответа Коллингвуд, по существу, не дал, он не предложил каких-либо "исторических инструментов", но склонялся в дальнейших рассуждениях в сторону причинности или даже "процесса бессознательного мышления", поскольку все эти изменения не могут быть "делом рационального выбора".

Отмечая "подлинно философскую проницательность" английского мыслителя, Тулмин не приемлет обсуждение проблемы концептуальной динамики в терминах причины и следствия, а также сопротивляется его "философскому релятивизму", который стоит за невыполнимым требованием, чтобы каждая эпоха организовывала мышление вокруг самодостаточных "плеяд предположений". Чтобы спасти идеи Коллингвуда, необходимо снять резкое различие между абсолютными и относительными предположениями-предпосылками, понимая их более сложное проявление в исторических концептуальных процессах. Однако главная его ошибка, как и Фреге, состоит в том, что они – и "абсолютист", и "релятивист" – подвержены "философскому культу систематичности" – либо аксиоматической системе предположений, либо образующей предположения системе понятий. Соответственно и тот, и другой отождествляют рациональное с логическим, тогда как очень часто концептуальные изменения, осуществляясь рационально, не описываются полностью в одних лишь логических терминах и оценках. Таким образом, Тулмин выхо-

дит на важнейшую проблему самой рациональности и тесно связывает вопрос о релятивизме с тем или иным ее пониманием. Он убежден, что "проблемы рациональности в точном смысле слова связаны не со специфическими интеллектуальными доктринами, которые человек или профессиональная группа принимает на каждом данном этапе времени, но скорее с теми условиями и образом действий, которые подготавливают его к критике и изменению этих доктрин, когда наступает время"⁶⁶.

Таким образом, рациональность науки, по Тулмину, воплощается не в теоретических системах, но в процедурах научного поиска и концептуальных изменений, ведущих к успешному результату. Логические правила и нормы необходимы для "внутренней четкости формулировок", они предполагаются рациональностью, но не исчерпывают и даже не определяют ее в полной мере, поскольку рациональность заключается в процедурах "интеллектуальной инициативы", управляющих историческим развитием и научным открытием. Именно в этом контексте переосмысливаются в эпистемологии Тулмина иррациональность и релятивизм, которые по сути перестают жестко связываться с применением или неприменением формально-логического обоснования. Известны трудности, с какими Тулмин отстаивал свой подход к рациональности и релятивизму, и его радость, когда И.Лакатос пришел к выводу, что в методологии естественных наук должно присутствовать нечто вроде исторической *релятивности* (в отличие от *релятивизма*), и к отрицанию концепции, полагающей, что "общие научные стандарты являются неизменяемыми и разум способен познать их *a priori*"⁶⁷.

Изменение образа науки - изменение понимания природы релятивизма. Очевидно, что в эпистемологии проблема релятивизма признается с необходимостью, однако ее толкования и оценки имеют значительный разброс: от утопического и догматического стремления "искоренить" все его следы как отрицательные явления в познании до понимания неотъемлемости этого феномена познания; от признания так называемого индифферентного релятивизма (термин Н.Решера) до стремления осознать многообразие форм релятивизма и оценок его роли в достижении когнитивных результатов. При этом следует учитывать, что существуют и объективные предпосылки изменений понимания природы и роли релятивности знания и релятивизма - это изменение типа рациональности и образа самой науки, от классической к неклассической и от модерна к постмодерну.

Индифферентный релятивизм в полной мере представлен у П.Фейерабенда с его девизом "anything goes!", которому он следовал, сочетая идеи критического рационализма, позднего Витгенштейна и "научного материализма", а также принимая во внимание влияние различных социально-политических идей и движений на мировоззрение ученых. Оценки "методологии анархизма" уже даны в философии науки, однако связанная с ним трактовка релятивизма специально не рассматривалась.

Прежде всего известный методолог также выступил против традиционного понимания рациональности, способствующей прогрессу науки, как следования системе правил, принципов, методу научного познания. "Единственным принципом, не препятствующим прогрессу, является принцип "допустимо все"... Идея метода, содержащего жесткие, неизменные и абсолютно обязательные принципы научной деятельности, сталкивается со значительными трудностями при сопоставлении с результатами исторического исследования"⁶⁸. Более того, выясняется, что сознательное или непроизвольное нарушение правил привело ко многим значительным достижениям в естествознании, например, к построению теории дисперсии, квантовой теории, стереохимии, волновой теории света и других теорий, т.е. способствовало прогрессу науки. Анализ истории науки показывает, что релятивность принципов и правил метода, или, по выражению Фейерабенда, "либеральная практика", привычна для науки, "разумна и абсолютно необходима" для ее развития. Он, по существу, разрабатывал крайнюю форму релятивизма, получившую название "методологический анархизм", руководствуясь при этом вполне благими намерениями. Прежде

всего следует учитывать, что "сложная обстановка, складывающаяся в результате неожиданных и непредсказуемых изменений, требует разнообразных действий и отвергает анализ, опирающийся на правила, которые установлены заранее без учета постоянно меняющихся условий истории"⁶⁹. Предложена целая программа релятивистской (анархистской) методологии, главными позициями которой являются *контриндуктивные* действия, в частности, такие, как выдвижение гипотез, противоречащих хорошо подтвержденным теориям или хорошо обоснованным фактам, наблюдениям и экспериментальным результатам. Последнее вовсе не является абсурдным, "ненаучным" требованием, если учесть, что в основе фактов могут лежать так называемые "естественные интерпретации", ошибочность или несовместимость которых с теорией не очевидна и требует специального выявления (что показали исследования Галилея). Что касается соотношения теории и факта, то Фейерабенд, как известно, обосновал идею о "теоретической нагруженности" факта, эмпирических данных в целом. Он показал, что теория может превратиться в "жесткую идеологию" и тогда "концептуальный аппарат теории и эмоции, связанные с его применением, пронизывают все средства коммуникации, все действия и всю жизнь общества, обеспечивают успех таких методов, как трансцендентальная дедукция, анализ употребления слов, феноменологический анализ... Результаты наблюдений также будут говорить в пользу данной теории, поскольку они формулируются в ее терминах. Создается впечатление, что истина наконец достигнута. Но в то же время ясно, что всякий контакт с миром был утрачен, а достигнутая под видом абсолютной истины стабильность есть *не что иное, как результат абсолютного конформизма*"⁷⁰. Из этого следует, что необходимо все время искать новые методы и создавать новые теории, но использовать их до тех пор, пока они "работают", не превращая в догму и не связывая истинность и рациональность только с истинностью и рациональностью этих методов и теорий. Релятивизм Фейерабенда проявился не только в такой методологии, но также и в том, что он наряду с историко-научными предпосылками стремился учитывать психологические и социально-политические факторы развития знания. Эти в целом значительные идеи, требующие специального позитивного анализа при изучении реальной науки, привели Фейерабенда к крайне релятивистским выводам и по отношению к рациональности, и по отношению к истине, которую он, по существу, отрицает. В 70-80 годы его идеи широко обсуждались, отвергались сторонниками фундаментализма, но оказались близкими критикам "сциентистского оптимизма", а также постмодернизму, в частности, принципам плюрализма, диверсификации, многомерного образа реальности, идеям историчности и многообразия типов рациональности, которые сегодня вызывают все больший интерес.

В отечественной философии такое деление представлено в хрестоматии по философии науки А.А.Печенкина (первый раздел - "Релятивизм", Куайн, Кун), где во введении к текстам релятивизм понимается как утверждающий относительность, условность, ситуативность, отсутствие общих теоретических дефиниций научного знания. Главными параметрами знания становятся не логико-методологические, эпистемологические, но свойства и изменения, возникающие под воздействием социальных, культурно-исторических, парадигмально-стилевых или социально-психологических условий и ситуаций. Интересно, что размышление о проявлении релятивизма в науке автор начинает с математики и естественных наук, т. е. с фундаментальных дисциплин, где, казалось бы, должны господствовать строгие критерии научности – прежде всего логическая и математическая доказательность, объективность, верифицируемость, а релятивизм противопоставлен. Релятивизм иллюстрируется такими ситуациями в истории математики и физики, как возникновение неевклидовой геометрии (Я.Бойаи, Н.И.Лобачевский, Б.Риман), появление вопроса о том, какая же из геометрий соответствует реальности, наконец, осознание того, что ни одна из этих геометрий не более истинна, чем другая, что каждая из них может быть лишь более "удобной" (А.Пуанкаре). В дальнейшем Д.Гильберт указал на возможность неархи-

медовых геометрий, что привело к переосмыслению представлений о действительном числе и о прямой как континууме точек. Изменилось также понимание природы абстрактного аксиоматического конструирования, что, в свою очередь, отразилось на механике, где стали рассматривать несколько возможных путей аксиоматизации классической механики (Г.Гамель) и появились рассуждения о возможности альтернативных механических теорий (А.Пуанкаре). В качестве примера релятивистского учения Печенкин рассматривает также операционализм П.Бриджмена, нобелевского лауреата по физике, который исходил из того, что понятие – это множество некоторых операций, в частности, измерения, которые осуществляются конкретным ученым, а позже даже стал утверждать, что наука должна рассматриваться как личное, частное дело⁷¹.

Такое объединение в одно явление, именуемое релятивизмом, открытый неевклидовых и неархимедовых геометрий, эквивалентных теорий механики, а также операционализма, выродившегося у П.Бриджмена в крайний субъективизм в понимании науки, вызывает большое недоумение, поскольку рядоположенность заставляет предполагать одинаково отрицательную оценку всех этих случаев как проявлений релятивизма, что весьма сомнительно. Такой подход вполне укладывается в представления классической рациональности, опирающейся на кумулятивистские и фундаменталистские принципы. Но с позиций современной рациональности очевидно, что преодоление абсолютизации одной геометрии, одной механики как единственно истинных – это величайшее достижение науки, отсюда следует, что при рассмотрении проблемы релятивизма в естествознании, необходимо различать релятивизм как релятивность – неотъемлемое свойство самого развивающегося знания, как отрицание догматизма и абсолютизации истины и вульгарный релятивизм, покоящийся на индивидуальном солипсизме или на известном принципе П.Фейерабенда "anything goes!". В то же время обращение к релятивизму в истории идей и принципов математики и физики показывает, что он вовсе не возникает только как следствие социальных, культурно-исторических, социальных и психологических факторов развития науки. Мне представляется, что здесь также необходимо провести различие причин релятивизма – внутренних, как филиации идей и логико-методологических принципов, и внешних – социокультурных факторов в науке. Иными словами, нельзя утверждать, что релятивизм появляется потому, что развитие науки философы стремятся объяснить с привлечением факторов культурно-исторического характера; известен даже соответствующий термин – "культурный релятивизм", и именно в этом русле лежит выявление специального направления (или традиции) в философии познания и науки, называемого "релятивизмом".

Один из современных философов науки (естествознания) Я.Хакинг в своей известной книге "Представление и вмешательство. Начальные вопросы философии естественных наук" (1982) вообще не употребляет понятия "релятивизм", и не только потому, что его цель – "научный реализм", а не рациональность и "разум", но и потому, как я понимаю, что его представление о рациональности, истине, "образе науки" в целом не нуждается в этом термине. Он стоит на стороне Фейерабенда, который был "давним врагом догматической рациональности" и призывал к тому, чтобы не было канонов рациональности, привилегированных "хороших оснований", предпочтительной науки или парадигмы. Для него рациональность тоже "лишена очарования", а как способ мыслить о содержании естественной науки *реализм* "гораздо интереснее", поскольку относительно объектов, упоминаемых в теории, говорит, что они действительно должны существовать. Изменение отношения к рациональности, разумеется, не означает перехода в иррационализм, дело в другом – в изменении представлений о самой рациональности. Необходимо считаться с тем, что существует много типов рациональности, стилей мышления, методов, "образов жизни", представляющих различные, но рациональные доводы. Общеизвестно также, что локальные принципы и стандарты оценки теорий не являются постоянными и всегда

менялись в истории науки. Наконец, для Хакинга уже само собой разумеется, что не должно быть "деисторизации" науки, "знание само по себе – исторически развивающаяся сущность"; "посмотрите, какими историцистами мы уже стали. Лаудан выводит свои заключения "из существующей исторической очевидности""⁷².

Для Хакинга это не релятивизм, о котором нет необходимости вспоминать, потому что изменился сам "образ науки", она стала ближе к реальности, к живому, изменяющемуся, творческому человеческому познанию, предполагающему многообразие, изменение и смену канонов и принципов научной рациональности. Опираясь на образ, навеянный Ницше, он пишет: "Философы долго делали из науки мумию. Когда же труп был, наконец распеленут и философы увидели останки исторического процесса становления и открытия, они придумали для себя кризис рациональности"⁷³. Признаками этого кризиса, как считалось, и были психологизм, историзм и релятивизм, с которыми философы науки стремились бороться. Однако эта ситуация соответствовала образу "мумифицированной науки", которую Хакинг представил следующим образом.

Наилучшим образцом рационального мышления являются естественные науки. Существует четкое различие между наблюдением и теорией, рост знания кумулятивен. Наука имеет довольно строгую дедуктивную структуру и строгую терминологию. Утверждается единство науки, что означает – все науки должны иметь ту же методологию, что и физика; все естественные науки, в частности биология и химия, могут быть сведены к одной – физике. Признавалось фундаментальное отличие *контекста подтверждения* от *контекста открытия*. Наконец, исследователей так понимаемой науки не интересовали история и обстоятельства открытия, психологические предпосылки и социокультурные факторы. В целом это аисторичная эпистемология, рассматривающая науку вне времени, вне исторических изменений⁷⁴. При всех специфических и даже, казалось бы, противоположных вариантах понимания науки, например, Карнапом или Поппером, базовый образ науки был именно таким, а изменение данного идеала рациональности, например, при включении в эпистемологический анализ психологических, исторических или социокультурных предпосылок, с необходимостью рассматривалось как релятивизм.

Вот почему концепция Т.Куна о научной революции и парадигме была воспринята как релятивистская, в частности, Лакатосом, Поппером и даже Тулмином, взгляды которого были близки идеям Куна. В текстах этого американского историка и методолога наука существенно изменила свой образ, ее основные черты стали как бы прямо противоположными классическим представлениям, Хакинг так их нарочито и формулирует. Для науки Куна нет резкого различия между наблюдениями и теорией, реальная наука не имеет строгой дедуктивной структуры и очень точных понятий, она не носит кумулятивного характера, нет методологического единства науки как и единства всех наук, контекст подтверждения неотделим от контекста открытия, наконец, наука – феномен существенно исторический⁷⁵. Итак, это другой образ науки как исторического явления, сформировавшийся у Куна в ходе изучения истории науки и обращения к реальным процессам научного познания. Как сам Кун, так и его последователи, тот же Хакинг, обосновали, что ни одно из положений так понимаемой науки не является иррациональным - ни давно известная идея научной революции, ни тот факт, что ученые, как и все люди, объединяются в сообщества и поиски истины организованы по общепринятым "социальным формулам". Однако специального объяснения требовало утверждение о некумулятивности развития науки в целом, о смене языка при смене парадигм, что породило проблему "несоизмеримости" и ее широкое обсуждение в эпистемологии. За различием языков теорий в разных парадигмах увидели два различных "мира", переход из которых может осуществляться путем "переключения гештальта" (Н.Р.Хансон), а выбор теорий на основе мировоззренческих и социально-психологических установок, но не с помощью когнитивных стандартов и/или логических отношений. В конечном счете эпистемология вынуждена была признать, что

весь этот круг проблем с необходимостью предполагал включение социокультурных и психологических измерений, а значит - новое видение традиционных феноменов и, в частности, самого соотношения рационального и иррационального, в контексте чего релятивизм переставал быть камнем преткновения.

В отечественной философии науки проблема релятивизма в классическом варианте четко сформулирована Е.А.Мамчур. По отношению к классической рациональности релятивизм предстает либо как отрицание объективности знания (когнитивный релятивизм), либо как отрицание автономности знания (культурный релятивизм). Эти разновидности релятивизма тесно переплетаются, поскольку в конечном счете имеют прямое отношение к объективной истинности знания. Как полагает Мамчур, под влиянием постмодернизма и его главной идеи – плюрализма - культурный релятивизм стал приниматься не как проблема, требующая исследования, а как данность. Для релятивиста не существует точки зрения "абсолютного наблюдателя", "Божественного видения универсума" (Х.Патнэм) или "абсолютной истины", но есть множественность пониманий, каждое из которых связано с особенностями конкретного наблюдателя. Однако, возражает Мамчур, "наука перестала бы быть наукой, если бы она отказалась от своей цели – постижения действительности такой, какая она есть на самом деле. ...Разум "страстно стремится" к этой цели и будет испытывать чувство интеллектуального дискомфорта до тех пор, пока не достигнет ее"⁷⁶.

Это классическая позиция, выраженная на "языке Платона и Аристотеля", о котором Рорти говорил как о языке оппозиций, - таких характеристик знания, как объективное – субъективное, автономное – включенное в культуру и социум, монистическое – плюралистическое, абсолютное – относительное, безусловное – условное, истинное (т.е. как есть на самом деле) – ложное (т.е. как деформированное психологическим, социальным и историко-культурным воздействием). Сторонники мышления в бинарных оппозициях - это выразители классической рациональности, модерна в науке и культуре, но этот язык, такой привычный для нас и даже решающий определенные задачи, не фиксирует и не предлагает новое или более глубокое видение многих сложных проблем, а скорее стремится сделать их маргинальными и отправить в резервацию под названием "релятивизм".

Назову лишь некоторые из этих проблем, имеющих по сути метафизический характер. Правомерно ли онтологизировать гносеологическое отношение субъект - объект, субъективное - объективное, придавая этим категориям абсолютный, а не исторический, историко-философский характер? Можно ли понимать объективность познания только как независимость от субъекта, или нужно признать, что объективно истинное знание может быть достигнуто только благодаря его активной деятельности, созданным им методам и морально ответственному мышлению и поведению. Следует ли по-прежнему признавать только рафинированный мир абстрактной, внеисторической, "виртуальной" теории познания, где выполняются все требования классической рациональности, поскольку они заданы самой этой системой, или необходимо выйти в мир реального человеческого познания, происходящего в культуре и социуме, и искать новые способы философского осмысления этого сложного явления? Эти и многие другие, не менее значимые проблемы стоят за теми феноменами, которые маркируются как релятивизм.

Мне представляется, что в размышлениях Мамчур о релятивизме поставлена еще одна из сложнейших философских проблем, не имеющая ясного и легкого решения. "Применима ли концепция возможных миров к миру научного познания?" – само название статьи формулирует проблему, за которой стоит не столько методологическое, сколько философское осмысление релятивизма. Отвечая положительно на этот вопрос, она полагает, что следует различать сильную и слабую версию концепции возможных миров, имея в виду, что постмодернизм исходит из принципиального многообразия мира, цивилизаций, культур, языков и моделей науки, но в последней идея плюрализма часто воспринимается как отклонение от рациональности⁷⁷. Согласно сильной версии, поддерживаемой

постмодернизмом, существует множество миров и нет никакого особого выделенного мира, тогда как для слабой версии, близкой модерну, среди множества миров всегда существует один предпочтительный, тот, который "есть на самом деле". Мамчур полагает, что сильная версия концепции возможных миров приводит к "катастрофическим последствиям для классической рациональности", поскольку влечет отказ от идеала объективности научного знания, от реализма относительно теорий, от идеи преемственности научного знания, но принимает тезис о культурном и когнитивном релятивизме в науке⁷⁸. В связи с последним, как известно, возникла проблема несоизмеримости теорий и значений терминов при смене парадигм (переключение гештальта по Хансону, тезис Куна – Фейерабенда), при "разобращении" знания во времени (Хакинг). Однако для применения концепции возможных миров к миру теоретического знания важен еще один фактор, который правомерно называет Мамчур, - это несоизмеримость как смена критериев оценки теорий и, соответственно, стандартов рациональности, являющихся парадигмально зависимыми. Именно здесь и кроется источник релятивизма, поскольку смена критериев переводит проблематику несоизмеримости в сферу сильной версии концепции возможных миров, где все теории и парадигмы равно приемлемы, независимо от их близости к истине. Остаться в слабой версии концепции возможных миров, что Мамчур признает необходимым для сохранения рациональности, можно либо при выдвижении идеи "метакритерия", например, увеличения правдоподобия (Поппер, Лакатош), способности теории решать проблемы (Лаудан), либо при возможности экспериментально подтвердить теорию, что снимает все опасности релятивизма. При этом решить проблему "теоретической нагруженности" эксперимента, по Мамчур, возможно, если в структуре теоретической интерпретации эмпирических данных выделить и развести два подуровня: интерпретацию-описание и интерпретацию-объяснение. Именно интерпретация-описание дает относительную независимость эксперименту, поскольку язык этого описания, будучи "нагруженным" другими теоретическими предпосылками, остается нейтральным по отношению к проверяемой теории⁷⁹.

Таким образом, мы видим, как можно "спасать" классические рациональные представления в науке и преодолевать релятивизм, несмотря на его очевидное присутствие и заявление о себе сильного варианта концепции возможных миров. Но видно также, каких эпистемологических усилий и хитростей это стоит и как трудно, если вообще возможно, обосновать существование "выделенного мира", предпочтительной парадигмы или теории.

Естественно, что сегодня выдвигаются существенные возражения, опирающиеся на признание не только постмодернизма, но и новой постнеклассической модели науки, утверждающей существенное изменение или даже отрицание таких фундаментальных оснований и признаков науки, как объективность знания, роль субъективного, случайного, понимание истинности, причинности, воспроизводимости в эксперименте, кумулятивизма, а также социальной и культурно-исторической обусловленности научного исследования. Приведу возражения и размышления другого нашего известного философа науки - Л.А.Марковой, которая напрямую дискутирует с Мамчур, видя в ней выразителя взглядов многих отечественных и зарубежных ученых и философов на концепцию возможных миров в применении к научному знанию.

Как отнестись к убеждению, что только победа *одной*, единственно истинной теории, преодоление плюрализма, множественности является верным путем развития научного знания, поскольку приводит к познанию мира таким, "каков он есть на самом деле"? Вместе с Марковой следует признать, что такое понимание, основанное на принципах классической рациональности, является одним из базовых, многократно оправдываемых и в своей логике работающих и сохраняющихся в науке. Но плюрализм – это не дань постмодернистской моде, а сама данность науки конца XX века, он не должен преодолевать-

ся, поскольку вышел из недр самой науки (что обосновывается со ссылкой на Гейзенберга, Бора) и допускает сосуществование и диалог разных типов мышления, рациональности, науки, в том числе и классического типа. Однако "монистическая" классическая наука, в отличие от концепций плюрализма, признающего сосуществование теорий, обладает агрессивностью, требующей одной логики, одной истины и одного предпочтительного мира, а если это нарушается, то результаты "отлучаются" от науки как иррациональные.

Важнейшая идея, о которой напоминает Маркова, - это наличие в плюралистическом мире *другой логики* - логики *диалога*, особенность которой состоит в том, что она предполагает равноправное существование разного типа научных парадигм и теорий, возникших на разных логических основаниях и предпосылках. При этом доминирующими в этом случае становятся "субъектные характеристики", "индивидуальные особенности", т.е. наука вынуждена не элиминировать субъекта, но "развернуться к этому миру своей субъектной стороной" и заново продумать основания, сделав их эксплицитными. Итак, "новоевропейская наука в своей истории и в своем развитии в XX в. в той мере, в какой она дает результаты, опирается на логические принципы классической рациональности, иначе она работать не может. Но в той мере, в какой она вписывается в культуру XX в. и вступает в диалогическое общение с другими типами научного мышления (и не только научного), она выдвигает на передний план свои субъектные характеристики, что действительно приводит к пересмотру ее оснований и переходу в новое качество, в неклассическое естествознание"⁸⁰.

Мне близки такие позиции, как и принципиальное несогласие Марковой с утверждением о единственно возможной классической научной рациональности, всякое отступление от которой должно рассматриваться как релятивизм. Плюралистический мир, мир изменчивой культуры и социума несовместим с рациональностью, отрицает существование выделенного мира, что неизбежно порождает релятивизм, - вот традиционная позиция, предполагающая, что мир науки один-единственный. Но разве можно сказать, справедливо возражает Маркова, что мир малых скоростей тот же, что и мир, где скорость приближается к световой, что мир макротел не является другим по сравнению с миром микрочастиц? В классической науке отвергнутое знание воспринимается не как знание о другом мире, но как ошибочное и ложное знание о том же самом единственном мире, тогда как неклассическая наука исходит из множественности миров. "Терминология типа "возможные миры" пришла уже из неклассической науки, где проблема релятивизма как-им-то образом переходит из сферы противостояния истина - ложь в сферу противостояния один мир - другой мир, одна истина - другая истина"⁸¹.

Этот вывод представляется весьма значимым, он по существу переводит всю проблематику релятивизма с "рядового" эпистемологического уровня на иной - философски-фундаментальный, предполагающий изменение не только базисных понятий и принципов классической методологии, но и видения самой природы науки и философии познания в целом - как познания множества миров разных типов, существующих в изменяющихся во времени и пространстве природе, социуме и культуре. Вместе с тем, вопреки общей направленности статьи на плюрализм, вывод категоричен и трудно согласиться с позицией (которую занимают, например, микросоциологи, исследующие познавательную деятельность своими методами, и в определенной степени принимает Маркова), настаивающей на том, что, если в классической науке мир один, в неклассической - множество миров, то "в постнеклассической науке мир как предмет изучения вообще исчезает, его *нет*, отсутствуют и парадигмы как форма логического и теоретического соответствия научного знания определенной исторической эпохе"⁸². Мне представляется, что такое кажущееся "отсутствие мира" как предмета изучения - это на самом деле особенность микро- и антропосоциологического подходов, изучающих жизнь и поведение людей в лабораториях по аналогии с этнометодологией, т.е. тоже особый мир обычаев и традиций, мир двухчленного со-

отношения "человек - человек", из которого исключено само содержание знания, идей, проблем самого текста науки. Но этот внешний мир отношений людей не может заменить миры трехчленные или многочленные – "человек - природа и/или социум, и/или культура", миры внутри самого знания, истории и логики развития идей, к которым обращены поиски ученых конкретных наук, а также эпистемологов и философов науки. Различного рода посредники и репрезентанты-модели в этих двухчленных или трехчленных мирах, а также "контекстуальные зависимости", о которых обычно идет речь - и тем более в связи с релятивизмом, внутри лабораторной деятельности и внутри самого знания, – различны по своей природе и их соотношение заведомо не однозначно. Судить о мире самой науки можно, по-видимому, лишь сочетая изучение "лабораторной" деятельности со способами теоретического воспроизведения действительности, а также содержанием знания как существующих текстов и знания-представления ученых и научных сообществ. В этом меня убеждают, в том числе и исследования Марковой, посвященные этой проблематике⁸³.

Н.Решер: субъективный фактор и "границы когнитивного релятивизма". Выдвижение на передний план субъектных характеристик познания в постнеклассической науке приводит к изменению понимания многих эпистемологических проблем, в том числе и релятивизма. Именно в этом ключе различные варианты релятивизма исследовал американский философ-аналитик Н.Решер, предложивший свое видение роли субъектного фактора и границ когнитивного релятивизма. Он исходит из того, что "реальная истина" одна, но множество исследователей в истории познания имеют различные представления о ней в соответствии с временем и обстоятельствами. Соответственно, релятивизм как доктрина строится на признании "базисного многообразия", или потенциально изменчивого основания, и "базисного равенства" всех стандартов оценивания. Виды релятивизма определяются Решером на основе отношения к *рациональности*. Распространенный вариант – эгалитарный релятивизм, по сути, отрицает рациональность как таковую, носит индифферентный характер, поскольку исходит из признания всех альтернатив, критериев и стандартов различных групп рационально эквивалентными. Ни одно из сообществ не обладает "привилегированной гносеологической позицией", нет высшего "апелляционного суда" и законной когнитивной приемлемости. Именно такой релятивизм, как мы видели, лежит в основании "методологического анархизма" Фейерабенда. В отличие от скептика, не принимающего реальность истины, индифферентный релятивист отрицает существование достаточных оснований для признания какого-либо положения дел за истинное.

Решер не может отрицать, что существует много аргументов, идущих от культуры, истории, дарвинистской биологии, антропологических и социологических исследований, в пользу когнитивного релятивизма. Однако признать состоятельность понимания последнего как индифферентного релятивизма, "легитимного" для эпистемологии, он не может и поэтому предлагает иную аналитику проблемы. Прежде всего он исходит из того, что должно быть признано понятие рациональности, четко определяющее круг референций, инвариантное различным формам ее проявления. "Рациональность, как мы ее понимаем, есть разумное стремление к адекватным решениям – с использованием *релевантной* информации и *убедительных* принципов рассуждения при решении отвлеченных и практических проблем"⁸⁴. Очевидно, что это определение рациональности релевантно эпистемологическому контексту и не притязает, в соответствии с принципами автора, на роль всеобщего, универсального; несколько смущает лишь понятие "убедительные принципы", имеющее психологическую окраску (убедительные для кого?). Но в том то и дело, что Решер считает главным условием "прерогативу исследователя", т.е. решающей является "наша собственная позиция" и наше понятие предмета рассуждения. Чтобы быть рациональным, исследователь *должен* рассматривать "положение вещей на основе собственной позиции". Релятивизм индифферентен, но не для самого исследователя, который имеет собственное основание рационального суждения, свои стандарты и критерии. Признавая

право за другими иметь свои стандарты и привилегии, мы тем не менее "сами занимаем – и должны занимать – особую позицию с особыми интересами и особыми практическими и интеллектуальными инструментами для их реализации. Что касается нас, то реально существует только одно особое множество стандартов для того, чтобы делать такие оценки и выводы – именно наше - которое мы действительно принимаем при условиях и обстоятельствах нашей жизни"⁸⁵. Именно первичность наших собственных стандартов рациональности Решер ставит во главу угла и предлагает принцип "опоры на собственные силы". Если антирелятивисты заняты поисками "когнитивных универсалий", то мы можем осуществлять исследование только при условии, что убеждены в эффективности *нашей* когнитивной позиции, ее рациональной оправданности. Именно здесь, по Решеру, заканчивается "гносеологический релятивизм", потому что мы, обладая "прерогативой спрашивающего", задаем "поле рациональности", систему стандартов, критериев и понятий, тем самым устанавливаем определенность и снимаем релятивность (относительность).

Но почему это не произвол и какое отношение к положению дел имеет такое поведение исследователя? Решер, как мне представляется, совершенно справедливо утверждает, что *именно мы* определяем, что *считать* "стандартом рациональности", поскольку мы – "арбитры концептуального содержания предмета в рамках наличной постановки вопроса". Эти "более глубокие" принципы разума заключены в самом понятии предмета, и рациональность требует, чтобы мы согласовали наши суждения со структурой наличного опыта, иной путь был бы иррациональным⁸⁶. Вывод из этого один: релятивизм имеет свои границы, мы сами должны быть "арбитрами разумности" и рассматривать свои стандарты как оптимальные, что и выражает, по Решеру, сущность *критериологического эгоцентризма*. Убеждение в рациональности и адекватности стандартов сопровождает исследователя "подобно тени". Итак, с помощью критериологического эгоизма преодолевается индифферентизм, но остается такая форма, как "контекстуальный плюрализм". Однако, признавая его существование и широкое распространение – у других исследователей есть другие стандарты, – мы рассматриваем свои стандарты как рациональные, подходящие и обоснованные именно для нас.

Как же преодолеть издержки такого эгоцентризма и даже скрытого "личностного догматизма"? Этот вопрос, необходимо возникает при размышлении над аналитикой Решера. Разумеется, ответ на него достаточно обстоятелен. Прежде всего еще и еще раз подчеркивается значение "арбитража опыта", именно личного и наличного, поскольку наши нормативные ориентации не возникают из ничего, но создаются в опыте, мы никогда не лишены полностью "экспериментальной базы" и наш опыт *принудителен* для нас. Центральный факт состоит в том, что наша когнитивная рациональность всегда имеет цель, что и придает ей "практичность" и направленность, я бы добавила – целерациональность (если пользоваться термином Вебера). Это и создает возможность получения "нашей истины" в рамках заданной цели, стандартов и опыта. Здесь позиция Решера и позиция Фейерабенда совпадают: оба ставят проблему цели в связи с рациональностью и методологическим пониманием релятивизма.

Мне бы хотелось также отметить их общую гуманистическую направленность при различном решении проблемы релятивизма или анархизма в методологии. Фейерабенд видит в релятивизме (анархизме) возможность творчества и развития индивидуальности, выявления уникальных способностей исследователей. Для него весьма значимы идеалы либеральной морали, нашедшие, в частности, подробное развитие в "великолепном сочинении" Дж. С. Милля "О свободе", к которому он отсылает. Фейерабенд говорит - как о необходимом условии - о "совпадении части (отдельного индивида) с целым (с миром), чисто субъективного и произвольного с объективным и закономерным", что является одним из наиболее важных аргументов в пользу плюралистической методологии⁸⁷.

Решер, в свою очередь, всю систему преодоления индифферентного релятивизма строит с опорой на отдельного (автономного) исследователя – носителя системы стандартов, критериев, норм конкретной рациональности. Он полагает, что снять издержки или смягчить "критериологический эгоцентризм" возможно, если будут проявлены определенные моральные свойства - необходимая *скромность*, если мы будем помнить, что наши стандарты далеко не совершенны и правомерно существование других критериев и перспектив, которых мы не придерживаемся. Мы должны "примириться с гносеологическими реалиями" – расхождением людей в опыте, вариациями наличной информации, неполнотой фактов, изменчивостью когнитивных ценностей, соответственно, - с различием в верованиях, суждениях, оценках. Важно занять позицию, а это значит – принять на себя *ответственность*, не бояться "подставиться", как говорит Решер, ведь именно "релятивизм отражает достойную сожаления неготовность взять на себя интеллектуальную ответственность"⁸⁸.

Концепция Решера полностью опирается на принцип доверия отдельному (автономному) субъекту, и, по-видимому, ей не чужд тезис Протагора "человек есть мера всем вещам...", которого до сих пор числят среди "основоположников" релятивизма⁸⁹. Но сегодня становится все более ясным, что "человекомерный" подход и есть тот рациональный путь, на основе которого должна выстраиваться эпистемология, содержащая моменты релятивности, в том случае, если от проблемы не "отделяются", ссылаясь на единственно верный формально-логический подход. Истина не носит абсолютного характера, она относительна и обосновывается только в контексте нашей целеполагающей деятельности. Объективность истины понимается как инвариантность "наших" относительных истин. Выбор и определенность перспективы, системы стандартов и критериев – непосредственный путь к истине в заданных условиях; индифферентность (все альтернативы равноправны) ведет к отрицанию истины. Все это, как представляется, позволяет снять отрицательные последствия релятивизма, не утратив в то же время конкретной отнесенности к истине.

Однако в концепции Решера совсем не учтены такие важные факторы, как интерсубъективность, диалог и коммуникация в научном сообществе, которые позволяют действительно преодолеть "критериологический эгоцентризм" и индивидуальное обоснование истины. Правда, не исключено, что проблема релятивизма будет в этом случае рассматриваться уже как проблема, возникающая за пределами отдельной парадигмы и научного сообщества, за что часто и обвиняется Т.Кун в релятивизме. Но это означает только то, что субъект познания – это не только автономный индивид, как это, по существу, следует из приведенных ранее рассуждений Решера, но и коллективный субъект – научное сообщество, к которому, как я полагаю, могут быть отнесены его рассуждения о преодолении релятивизма, но без "критериологического эгоцентризма". Общность предметного мира, некоторых предпосылок и традиций, даже при различных стандартах, позволяет вести диалог, использовать систему аргументации, отличить истинное знание от неистинного, тем самым расширяя поле определенности, строгости и доказательности рассуждений, т.е. сферы достоверного и рационального.

Релятивизм и проблема ценностей

Традиционно одной из причин, порождающих релятивизм в познании, считается некорректное решение дихотомии "факт - оценка (ценность)", нарушение стандартов современной науки (modern science), требующих жесткого разведения этих феноменов. Однако обращение к античной философии, анализ работ Декарта, Локка, Юма показывает, что они не ставили явно проблему свободы науки от ценностей и не разводили жестко, как в современной науке, "факты" и "ценности", полагая моральные нормы непосредственно включенными в научный метод⁹⁰. Философское разграничение когнитивного и ценностного восходит, по-видимому, к Канту, к его различению теоретического разума, направлен-

ного на познание сущего, и разума практического – нравственного сознания, обращенного к миру должного. В фундаменте познавательной деятельности, по Канту, лежит диалектическое (он использует этот термин) соотношение теоретического и практического разума, что в современной интерпретации предстает как взаимодействие и взаимопроникновение когнитивного и ценностного, их органическое слияние в познании. Учение Канта о регулятивных функциях, максимах чистого разума, а также об априорных основоположениях, выражая идею активности субъекта, подводит вплотную к проблеме ценностных, мировоззренческих предпосылок, оснований, идеалов и норм, выявлению их фундаментального значения, наряду с эмпирическим знанием, в становлении теории. Если сегодня настойчиво утверждается, что под влиянием ценностей познание "деформируется", в нем "пускает корни" релятивизм, то Кант причины ошибок и иллюзий теоретического разума видел как раз в отсутствии контроля со стороны морального (т.е. ценностного) сознания, или практического разума⁹¹.

Обращение к идеям философов-классиков убеждает в том, что проблема релятивности знания в связи с существованием ценностных предпочтений познающего рассматривалась и вполне продуктивно решалась в истории философии и науки. Сегодня необходимо осмыслить эти идеи, позитивный опыт решения проблемы релятивизма и ценностей. Мне представляются интересными и в определенной степени новыми результаты исследований американского профессора Р.Д.Мастерса, который, применяя компаративный подход, сопоставляет решение проблемы наука - ценности - релятивизм в античной философии (ancient science), у Локка, Юма, в науке и философии нового времени (modern science), наконец, в постмодернизме. Под ценностями при этом имеются в виду моральные ценности. В целом не только складывается нетрадиционное целостное представление о природе европейской науки, соотношении разных типов знания и дисциплин, но предлагается и новая концепция места и роли "человеческих ценностей" в науке, а также "научного ценностного релятивизма" (scientific value relativism).

Мастерс исходит из значимого сегодня положения: современная (естественная) наука не интересуется целью и образом индивидуальной или коллективной жизни человека, а вместо этого сосредоточивается на методах исследования, которые ведут к открытию "регулярностей", или "законов" природы⁹². Вместе с тем вопрос о надлежащих целях для человеческой деятельности был центральным в античной науке и философии, где содержится богатый опыт познания собственно человеческих смыслов. Можно назвать несколько оснований для "переоткрытия" этого опыта, имеющего не только теоретические, но и практические следствия. Прежде всего наша "историческая ситуация" заставляет выяснять, как влияют научные открытия, например, в сфере генетической инженерии, нейробиологии, управления поведением, на цели и ценности человека. "Нелинейный и хаотический" характер социальных процессов создает трудности в предсказании последствий технологических инноваций, так же как и изменений климата, эпидемий и прочих последствий "покорения природы". Опыт античной философии, решавшей проблему взаимодействия природы и воспитания (nature and nurture), позволяет более глубоко исследовать и понять человеческое поведение.

Трудности современного общества, с которыми столкнулась наука сегодня, дополняются проблемами внутри самого научного знания и эпистемологии, порожденными особенностями самой науки нового времени. Ее пределы, "ограниченность" проявляются в том, что она не готова признать историческую отнесенность науки к ее социальному контексту; она основана на неадекватной концепции свободного от ценностей научного знания, не осознает "повсеместную нелинейность и хаотичность" не только в социальных и культурных, но и в *природных* явлениях (например, регулярности ньютоновской физики оказываются только специальным случаем, некоторой моделью, линейным приближением в пространстве и времени). Обнаружилось, что невозможно объяснить, что такое

"покорение природы", поскольку утрачен смысл, вложенный когда-то в эту формулу Ф.Бэконом. Выявилась ошибка в дихотомии "природа versus воспитание", они должны быть только в единстве и взаимодействии, поскольку генетика, органическое развитие, индивидуальное обучение, социальные традиции и экология – все влияет на человеческую жизнь.

Стремясь преодолеть "пределы" modern science, выявить условия и причины возникновения релятивизма, понять, что стоит за ним, Мастерс выделяет три принципиально различных подхода к знанию, или три его модели. Это - интуиция, верификация (выдвижение и проверка эмпирической гипотезы) и "соответствие образцу" (подгонка под образец, pattern matching). Согласно интуитивной модели знания, весь опыт носит субъективный характер, познание понимается как интуитивное понимание. Это направление принимается учеными, которые видят научное исследование с необходимостью ограниченными культурными и политическими предпосылками научного сообщества, гуманитариями, которые сомневаются в возможности познания особенно человеческих дел, и теми, для кого религиозные доктрины и научные теории имеют один и тот же статус. Для литературных критиков, писателей, артистов доверие интуиции не удивительно, но подобный взгляд представлен и в философии, например, у М.Шелера, а также в социальных науках, например, у К.Гирца в его антропологических исследованиях культуры, наконец, в науках естественных, в частности, в квантовой физике Н.Бора⁹³.

Мастерс тесно связывает интуитивную модель с критикой науки, осуществляемой постмодернизмом, сомневающимся в объективности научного знания, его близости к реальности. Если религия, литература, искусство, наука и философия понимаются как социально конструируемые и культурно детерминированные, то они не могут рассматриваться как истинные. Сама наука в этом контексте предстает простой рефлексией экономических и политических потребностей буржуазного общества. Он ссылается при этом на Ж.Лакана, Ж.Деррида, М.Фуко, А.Блума, а также У.Куайна, И.Лакатоса, Д.Блура, не желая замечать никаких "оттенков" и различий в идеях этих мыслителей. Релятивизм, имеющий предпосылкой интуицию и веру, еще более усиливается при утверждении (он ссылается на позднего Пола де Мана), что невозможно ничего знать о литературных текстах, вообще о любом человеческом высказывании, поскольку мы не можем знать, что автор или говорящий имеет в виду, значение всегда конструируется заново читателем или слушателем. Таким образом, при интуитивной модели знания критерии принятия идеи или интерпретации основываются только на чувствовании того, что в лучшем случае полезно, а в худшем – соответствует идеологическим и политическим предпочтениям. Однако в целом интуиция как вид знания выполняет полезную функцию и не имеет пределов в выполнении своей роли – скептицизма и релятивистского критицизма по отношению к научной объективности. Как сомнение релятивизм может быть подобен сократовскому вопрошанию, заставляющему нас приспособлять ответы к изменению времени и новым открытиям. Но как ответ релятивизм крайне опасен, так как порождает неуверенность и страх, ведущие, в конце концов, к авторитарному режиму⁹⁴.

Верификация, или эмпирическая проверка гипотезы, – это общеизвестная модель научного познания, представленная, частности, в логическом позитивизме и у К.Поппера с процедурой фальсификационизма. Считается, что эта модель может быть распространена и на изучение человеческого общества и что при таком подходе создаются возможности избежать релятивизма, получая знания о "законах природы", применяя принципы критики, фальсификации и верификации. Возможно, например, предложить существенные операциональные определения для истинных высказываний в науке. Они должны быть способными к независимой верификации путем различных наблюдений, внутренне несогласующимися; согласующимися с другими высказываниями о соответствующих случаях, феноменах или процессах, способными вырабатывать верифицируемые предска-

ния или гипотезы, если будут производить операции определенным образом. Особо важна возможность репродуцирования результатов. Исследователь конструирует то, что может быть проверено в эксперименте, он формулирует правила, которые продуцируют наблюдаемые явления. В этом смысле современный подход полагает знание как форму его "делания" (making), изготовления. Л.Лаудан отметил, что ученые нуждаются в теориях, которые объясняют и предсказывают и позволяют манипулировать миром различными способами. В этом смысле успешные ученые и могут быть названы творцами⁹⁵. Следует подчеркнуть, что методы анализа, применяемые в технологических инновациях как естественных, так и социально-экономических наук, могут служить средством трансформации условий человеческой жизни и увеличения власти над природой. Выявление этих черт современного научного знания может рассматриваться скорее как рефлексия культурных норм, нежели образ истины. В таком случае речь идет о социальном и ценностном измерении науки, о зависимости ее не только социально-экономического, но и когнитивного развития от предпочтительной системы ценностей и идеологий.

Третья модель знания – соответствие образцу, подгонка под образец (pattern matching), где научное знание возникает как "состязание" образца мысли и реальности. Классический пример – различение видов животных, и исследователь всегда может назвать систему отличительных признаков, которые могут наблюдаться непосредственно. В отличие от интуиции, где познание тождественно чувствованию, или верификации гипотезы, где знание – это творение, "делание" (making), сравнение с образцом требует смотра, наблюдения, видения (seeing). Выделение этой модели познавательного процесса восходит к Платону, Аристотелю, античной традиции в целом, но и сегодня она представлена в истории науки, нейронауке (neuroscience), а также в работах по искусственному интеллекту. Это, например, распознавание образа или узнавание в лицо, воспоминание и сопоставление некоторых сцен, где мозг (особенно правое полушарие) работает как комплексная сопоставляющая и распознающая образы система (complex pattern-matching system). Этот подход используется всюду, где различные степени "конгруэнтности" невозможно верифицировать, но тем не менее объективность научного знания получает определенное обоснование, где возможно применение некоторой "подгонки", разных способов аппроксимации (например, к геометрической модели, как у Платона). Мастерс в связи с этим отмечает важную особенность понимания познания в античности: ученые и философы античности выражали скорее знание формы и природы или сущности вещи, чем "правила творения" (rules for making) или предсказания видимых явлений. Для античных мыслителей познание есть распознавание образцов, а не создание (creation) научных законов⁹⁶. Для современных компьютерных программ восприятие таких образцов (паттернов и гештальт) или форм не менее значимо, чем создание правил и алгоритмов, что, по видимому, отражает функциональную асимметрию мозга, особенности действий правого и левого полушарий.

Мастерс в споре с релятивистом напоминает, что последний постоянно утверждает отрицательное влияние индивидуального опыта и социальных условий на науку. Но он не учитывает, что рассмотренные ранее различные концепции (модели) знания отражают также процессы, которые происходят одновременно в мозгу каждого мыслящего человека. Но если так, то условия, в которых нечто изучается (контекст открытия), будут всегда отличаться от условий обоснования истинности знаний (контекст обоснования). Релятивист прав в том, что особые обстоятельства позволяют людям открыть черты опыта и реальности, но это не значит, что интуиция есть единственный критерий знания и истины. Все три модели познания имеют ценностную функцию, но эта функция может быть понята, если роль каждой из трех определяется ее местом и если учитывается, что каждая имеет тенденцию использовать различные стандарты знания или истины. Релятивист, утверждаю-

ций, что все знание субъективно, ставит важную проблему, которая нуждается в решении прежде, чем мы можем надеется понять потенциал и пределы науки⁹⁷.

Таким образом, Мастерс стремится выйти за пределы и ограничения современной науки и угрозы релятивизма, прежде всего выстроив в некую единую структуру различные образы научного знания, представленные в прошлом и настоящем, а главное – выраженные в разных дисциплинах, показав, что они, по существу, дополняют друг друга, составляют единое целое, соответствующее работе и функциям человеческого мозга. Тем самым подключаются также аргументы "от природы человека", т.е. с необходимостью вновь вводится натурализм, но переосмысленный в современном контексте – от "натуралистической ошибки", которую совершила modern science, жестко разведя факты и ценности, к "новому натурализму", опирающемуся на "нейронауки" и полагающему, как античные мыслители, что ценности (моральные) могут быть "выведены" из знания природы и природы человека и должны опираться на главный критерий различения правильного и ошибочного – "согласно с природой".

Но тогда что, спрашивает Мастерс, моральные ценности, "выведенные" из нового натурализма, предлагают как "средство против релятивизма"? И дает развернутый ответ, характеризуя с этих позиций каждую из особенностей modern science следующим образом. Историческая отнесенность науки к социальному контексту делает очевидными различия между обществами и требует признания социальных и моральных норм культуры, не похожей на нашу собственную. Это не значит, однако, что "все позволено", потому что культуры, которые утверждают право уничтожить других людей, расы, религии, тем самым неявно провозглашают абсолютную истину для их собственных принципов и тем самым нарушают эту норму. Релятивизм, таким образом, ведет к "самопоражению".

"Натуралистические ценности", т.е. моральные нормы, определяемые природой, влияют и на другие особенности современной науки. Неадекватность концепции свободного от ценностей научного знания очевидна, поскольку люди имеют глубокие психологические и социальные потребности в ценностях, для большинства людей жизнь без моральных принципов и морального выбора невозможна, это "естественно для человеческого мозга". Повсеместное распространение "нелинейности и хаоса" создает условия для ошибочных действий людей, к чему мы должны быть толерантными и снисходительными, одновременно ответственно относясь к нашим собственным действиям. Преодоление ошибки противопоставления природы и воспитания означает значимость образования как развития и совершенствования природного потенциала человека, поскольку выдающееся мастерство, как полагали греки, - это добродетель. Необходимы также толерантное отношение к способностям других и высокая требовательность к себе. Таким образом, по существу, речь идет об особом рода критериях правильного и ошибочного в научном познании - общечеловеческих ценностях, которые изложены в классических трудах и священных книгах разных культур и без которых не может осуществляться совместная деятельность людей, в том числе деятельность ученых. Тем самым Мастерс стремится доказать, что ценности – это понятие, не чуждое научному знанию, в чем его убеждают философия древних греков, учения Гоббса, Локка, Юма, труды которых он внимательно исследует в связи со становлением "внеценностной" науки, а также нейропсихология, экология поведения и математическая логика. Необходимо также предотвратить опасность постмодернизма, провозглашающего релятивизм всего знания, в том числе и научного, поскольку оно культурно обусловлено, а также кризис движения в защиту традиционных моральных норм и ценностей, природу релятивности которых никто не объяснил эффективным образом⁹⁸. В целом исследование Мастерса – одна из современных попыток преодолеть жесткое разведение науки, дающей объективное знание, и ценностей, в основе которых лежат исторически относительные идеалы и нормы, порождающие релятивизм. Опираясь на историю философии и современные науки, он предложил, критикуя иррациональный

подход постмодернизма, рациональное понимание релятивной природы моральных ценностей, их укорененности не только в культуре, но и в естественных началах человека и общества. Было очень важно извлечь уже забытые аргументы из истории философии, учесть данные наук о человеке в пользу конструктивного понимания взаимодействия науки и ценностей, преодолеть упрощенно понимаемую релятивность моральных ценностей. Идеи Мастерса о "новом натурализме" созвучны концепции биологии познания Х.Р. Матурана, для которого "человек представляет собой детерминистическую и релятивистическую самореферентную автономную систему, жизнь которой обретает особое измерение посредством самосознания; этика и мораль возникают как комментарии, которыми он сопровождает свое поведение посредством самонаблюдения. ...Успешные взаимодействия, прямо или косвенно служащие поддержанию живой организации, представляют собой единственное предельное основание для оценки им правильности своего поведения в области описаний, а значит, предельное основание истины. Поэтому никакая абсолютная система ценностей невозможна, а любая истина и ложь в области культуры по необходимости относительны"⁹⁹.

Исследования отечественных философов последних десятилетий показали, что признать факт присутствия ценностей в научном знании, а также его социальную и историко-культурную обусловленность, - это еще не значит свести проблему к вульгарному релятивизму. Найдены реальные, вполне адекватные формы и опосредующие механизмы таких процессов, в частности, выявлена роль идеалов и норм, философско-мировоззренческих предпосылок и оснований научного знания, через которые ценностное сознание в рациональных формах входит в содержание научного знания и познавательной деятельности. Обращение к культурной природе самого познания с необходимостью выводит на более глубокие уровни понимания природы и структуры научного знания, когнитивные идеи, логико-вербальные формы и ценностные предпосылки которого оказываются укорененными в культуре общества. Выясняется, что многие фундаментальные элементы знания и познавательной деятельности органически соединяют в себе когнитивные и ценностные начала, разведение которых разрушает и само знание. Задача состоит в том, чтобы найти адекватные логические и когнитивные средства, эксплицирующие роль социально-исторического субъекта, его ценностных ориентаций в научном познании¹⁰⁰.

Антитеза "психологизм - антипсихологизм", ее роль в понимании природы релятивизма

История вопроса, представленная главным ее героем – Гуссерлем, уже была рассмотрена ранее. Продолжение ее в конце XX века отражает существенные изменения в понимании природы и роли психологизма и релятивизма - этих вечно гонимых "пасынков" рационального познания. Антипсихологизм в логике, вслед за идеями Г.Фреге и Э. Гуссерля, был ориентирован на математическое знание и математическую логику. Его "базисной философской установкой является *объективизм*, стремление обосновать независимость от субъекта как формы, так и содержания знания и *идеализм* – т.е. признание существования независимых от субъекта форм знания"¹⁰¹.

Дискуссия логиков продолжается и сегодня, по-прежнему достаточно много сторонников антипсихологизма, однако, как справедливо считает В.Н.Брюшинкин, в стремлении объективно обосновать логику антипсихологизма, отражая идеалы классической науки, привел к "разрушению традиционной связи логики и мышления", утрате влияния логики на "стандарты рациональности в обществе". Полная победа антипсихологизма в 30-х годах XX века была временной и мнимой, "возрождение" психологизма оказалось тесно связанным прежде всего с разработкой программы искусственного интеллекта, а также с развитием когнитивной психологии и методологии когнитивных, компьютерных наук. "Человекомерные" параметры проявили свою фундаментальность и значимость

на современном этапе развития неклассической и особенно постнеклассической науки (по терминологии В.С.Степина).

Как показала Г.В.Сорина "в реальном положении дел оказывается невозможным выдержать линию декларируемого жесткого антипсихологизма. ...Можно показать, что прямо противоположные характеристики данной антитезы могут вполне сосуществовать в рамках конкретных философских позиций"¹⁰². Мир психологизма представлен тем, что в каждой науке принимаются во внимание результаты мыслительной деятельности человека; структуры познания связываются с психологическими структурами, с "субъектом как общим знаменателем всех наук"; истина трактуется как то, что непосредственно связано с человеческим отношением к реальности; происхождение и развитие социальных институтов связывается с "человеческой природой", постулируется первичность субъекта по отношению к социуму. В мире антипсихологизма отбрасывается идея трактовки научного знания как результата деятельности познающего субъекта, который вообще элиминируется из научного знания; истина понимается как объективное соответствие мысли и действительности; познание описывается с помощью объективных, например, системных и семиотических, категорий; в сферах культуры и науки осуществляется поиск общего и устойчивого взамен индивидуального и неповторимого, что создает условия для формализации в естествознании, но невозможно в науках о культуре¹⁰³.

Очевидно, что современная версия психологизма и его соотношение с антипсихологизмом, сама дискуссия по этому поводу меня интересуют в той степени, в какой традиционно, от Гуссерля, сближают психологизм и релятивизм. В самом деле, всюду, где вводятся "субъективные параметры", появляется эмпирический субъект познания, невозможны формализация, строгое логическое следование, дедуктивное построение знания, существует неопределенность поведения субъекта, действуют его ценности и предпочтения, требуется учитывать время и исторические изменения, возникает все то, что составляет "питательную среду" релятивизма. Но вместе с тем длительное противостояние психологизму-релятивизму - с одной стороны, его упорное сопротивление и современное возрождение - с другой говорят о невозможности отделаться от тени психологизма в логике, а тем более от психологизма-релятивизма в теории познания и эпистемологии. Выход один – принять их существование как данность, как следствие "человекоразмерности" познания и искать способы достаточно строгого и аргументированного построения неформализованного знания.

Эта проблема обсуждается сегодня в философии логики в контексте "психологизма - антипсихологизма", и мне представляется, что именно здесь возможно найти пути и способы придания "легитимности" феномену релятивности знания. Для этого необходим определенный логико-методологический аппарат, который, по-видимому, может быть построен по аналогии с подходами, наработанными в философии логики. Я имею в виду исследование, осуществленное Брюшинкиным, анализ логических процедур естественного мышления, в частности рассуждения, созданную им "программу метапсихологизма".

Рассуждения естественного (неформализованного) мышления, данного нам в повседневном внутреннем опыте, характерны для различных форм релятивизма в познании. Они предполагают либо перечисление феноменологических характеристик (таких, как наличие объекта, опора на запас знаний и навыков субъекта, эвристичность, информативность, взаимодействие анализа и синтеза), либо выдвижение психологических моделей; и тот и другой путь дают предположительное знание, они оба присущи неформализованному релятивному познанию. Брюшинкин исходно включает в характеристику рассуждений естественного мышления самого субъекта, его способность следовать определенным правилам с их жесткой структурой, эксплицировать неявные элементы, переходить к другим высказываниям, а также осуществлять диалог с адресатом (в качестве которого может выступить он сам), акт коммуникации вообще. В таком случае *"рассуждение – это акт*

коммуникации, состоящий в планомерном преобразовании определенных структур языкового мышления некоторого субъекта, с целью изменения соответствующих структур другого субъекта"¹⁰⁴. Итак, рассуждение предстает некоторым процессом и интеллектуальным событием, которые изучаются не только логикой и теорией аргументации, но и психологией, теорией коммуникации, социологией (знания?) и теорией культуры. Логика и теория аргументации изучают такие свойства рассуждения естественного мышления, как доказательность и убедительность, и достигаются они либо логическим выводом, либо менее строгими правилами аргументации, релевантными конкретной науке. (Впрочем, известный специалист в области теории аргументации Х.Перельман считал, что образцом аргументации может служить юридическое доказательство, которое зависит не от аксиом - и может быть правильным или неправильным как логическое доказательство, - но от презумпций и прецедентов - и может быть слабым или сильным.)

Программа метапсихологизма, предложенная Брюшинкиным, как мне представляется, позволяет соотнести в единой структуре логические и внелогические (естественного мышления), в том числе релятивные, элементы. *"Тезис метапсихологизма: структуры и процессы естественного мышления, связанные с рассуждениями и аргументацией, моделируются структурами и процессами, имеющими место на метауровне логических систем. ...Метапсихологизм как бы приподнимает обычные психологистские соображения на один уровень вверх по иерархии логической процедуры, оставляя на объектном уровне возможность непсихологического обоснования логических отношений"*¹⁰⁵. Особенно важно то, что такие характеристики субъекта, как запас его знаний, логическая компетентность, скорость совершения логических действий и другие, влияют на процессы метауровня, тем самым проявляя существенные особенности естественного мышления. Осуществляется синтез двух подходов – психологической трактовки логических процедур и непсихологистской программы обоснования логических отношений между высказываниями на объектном уровне, что объясняет возможность непсихологистского обоснования логических процедур как моделей процессов естественного мышления. На место отношения тождества логических структур и структур естественного мышления ставится отношение *моделирования*, и появляется возможность создания многих моделей одного процесса, дополняющих друг друга, при этом речь идет о моделировании психологических *моделей мышления*, а не естественного мышления непосредственно. Таким образом, "тезис метапсихологизма, настаивая на плюрализме логических моделей мышления на метауровне, не отождествляет мышление с каким-либо одним видом логических структур, а позволяет говорить о воспроизведении различных сторон процессов естественного мышления различными процедурами поиска вывода"¹⁰⁶.

Концепция метапсихологизма, сочетающего структурные и модельные, психологистские и логические компоненты, объектный и метауровень, позволяет соотнести свойства самого субъекта познания, структуры и процессы естественного мышления и соответствующие формально-логические системы. Несмотря на критические замечания и возражения, высказываемые в литературе, чаще всего в связи с проблемой оснований логики¹⁰⁷, как мне представляется, это один из возможных и плодотворных подходов не только к антитезе "психологизм - антипсихологизм" в логике, но и к проблеме релятивизма в целом. В своей целостности такое видение соотношения неформализованного и формализованного уровней позволяет понять, как возможно рационально ввести в когнитивный процесс компоненты и операции естественного мышления субъекта, связанные с рассуждением и аргументацией, сочетая различные способы моделирования психологических моделей логическими процедурами, и тем самым преодолеть издержки психологизма, релятивизма в целом.

Для этой цели весьма значимы и процессы, происходящие в самой логике, в частности, при обращении к мыслительным процедурам, осуществляемым в "реальных ситуа-

циях реальным человеком". Очень важны исследования возможностей так называемой неформальной логики (nonformal, informal logic), которая разрабатывает самые общие методы анализа и оценки различных видов рассуждений естественного мышления, выраженных в естественном языке с его многозначностью и неопределенностью. В одном из первых отечественных исследований по неформальной логике И.Н.Грифцова отмечает, что при оценке рассуждений здесь используются такие содержательные оценки, как приемлемость посылок, релевантность посылок заключению и достаточность (вес) посылок, что вместе с проблемой их интерпретации в определенном смысле приближает их к сфере эпистемологии. Уже при рассмотрении приемлемости посылок выясняется, что для естественного языка и применения логики в повседневной жизни проблема оценки истинности становится достаточно неопределенной и должен быть "более гибкий подход". В этом случае возникает также вопрос "кем принята оценка?", что выводит на особенности публичного дискурса. "Публичность, диалогичность, диалектичность (в смысле Сократа - Платона), коллективность (в смысле Тулмина), социальность (как у Тарда) – все это выражения, характеризующие подход неформальной логики к рассуждению, в свою очередь являющийся следствием принимаемой определенной методологической установки – рассматривать процесс познания как коммуникативный в своей основе, ориентированный на другого, на совместную деятельность, на достижения понимания и т.д."¹⁰⁸.

Важнейшей особенностью неформальной логики в целом, как обосновывает Грифцова, является рассмотрение рассуждения не как монолога, что присуще формальной логике, а также, как я уже отмечала, концепции когнитивного релятивизма Решера, но диалога, взаимодействия рассуждающих и познающих в коммуникации. Здесь существенным оказывается сам процесс рассуждения-взаимодействия, когда знание подвергается сомнению и вопрошанию, требует самоочевидности и ясности, а презумпции принимаются для данного времени и сообщества или подвергаются сомнению. Таким образом, неформальная логика может рассматриваться как основа практической, прикладной эпистемологии и можно согласиться с тем, что логика Конта, Милля, Тарда, Дюркгейма – это практически ориентированная логика, в отличие от высоко абстрактной и формализованной математической логики¹⁰⁹.

Известно, что на основе антипсихологической установки, отвлекаясь от рассуждений естественного мышления и языка, фундаментально исследуя проблему своего обоснования, теоретическая логика достигла настолько значительных успехов, что для многих мыслителей наряду с математикой стала олицетворением рациональности как таковой. Тем самым все, что не укладывалось в Прокрустово ложе строгого логико-математического, формализованного мышления, невольно попадало в разряд "иррационального", "ненаучного". Естественно, что сюда попали все ценностные, социально, исторически и культурно обусловленные, соотнесенные со свойствами субъекта, т.е. релятивистские, рассуждения. Поэтому, с одной стороны, понятие рационального сегодня, как правило, уже не отождествляется с логическим и имеет более широкое поле значений (ссылка), с другой - само понятие логического, как уже было рассмотрено, включает сегодня не только теоретическую, формальную, но и практическую, неформальную логику, содержащую такие формы и способы рассуждения и аргументации, которые моделируют естественное мышление, влияние на него свойств субъекта, культурно-исторических и социальных моментов, с которыми именно и связывают релятивизм.

Конструктивные функции релятивности знания и релятивизм как концепция

Проведенное мною столь длительное обсуждение проблемы релятивизма вызвано необходимостью показать ее значимость в современной эпистемологии и философии науки. Подведу основные итоги и напомним главные выводы. Богатая "биография" релятивизма, рассмотренная на предыдущих страницах, говорит о явной тенденции к возрастанию роли релятивизма и изменению его когнитивных оценок: от непримиримой борьбы с ре-

лятивизмом и сопровождающими его психологизмом и историзмом к выявлению его природы, форм и функций, способов предотвращения или признания неизбежного и даже конструктивного присутствия. Необходимо различать релятивность как свойство самого знания, отражающее изменчивость объекта, обстоятельств его существования и способов его интерпретации, и релятивизм как тенденцию абсолютизации релятивности знания. Я исхожу из того, что операции познания не сводятся к процедурами отражения и не исчерпываются ими. Нет также прямого вывода от содержания сознания к внешнему миру.

Очевидно, что релятивизм не является неким самостоятельным направлением среди других, но настойчиво проявляется как неотъемлемое свойство познания вообще, современного в особенности, для которого характерен плюрализм "миров", подходов, критериев, систем ценностей, парадигм, в особенности. Психологизм, тесно связанный с релятивизмом, не должен быть простым "изгоем" при анализе познавательной деятельности и знания, тем более при развитии когнитивной психологии и разработке антитезы "психологизм - антипсихологизм". Проблемы, характеризующие субъекта и его познание в психологическом ключе, должны быть переведены на язык философии, осмыслены, выражаясь словами Канта, как "интеллектуальное представление о самодеятельности мыслящего субъекта"¹¹⁰ и решаемы теоретическими и логическими средствами в философии познания, например, на уровне "метапсихологизма" (Брюшинкин).

Историзм, отождествлявшийся с релятивизмом и поэтому оценивавшийся отрицательно, также не входил в поле рационального познания. Очевидно, что поскольку реальное, "фактическое" знание имеет свою историю и формируется в контексте истории культуры и социума, то должны быть найдены формы рационального осмысления историзма и введения его в философию познания. Именно Дильтей для рационального отображения историзма и релятивности стремился разработать новые категории, такие как ценности, цели, развитие, идеал, особенно категорию значения, с помощью которой жизнь в ее истории постигается как целое. Разрабатывая методологию исторического знания, наук о духе в целом, он искал и предлагал новые способы и типы рациональности, передающие релятивность исторического познания, но стремящиеся сохранить "научность" и преодолеть необоснованный релятивизм.

Неокантианство дает свой опыт обнаружения и разрешения проблемы релятивизма, который не должен быть утрачен и сегодня. Виндельбанд приходит к выводу о такой предпосылке релятивизма, как выявленная им "идея о нелогическом остатке в рациональной системе", многообразно проявляющая себя в контексте истории философии и отражающая стремления философов найти формы рационального представления этого "нелогического остатка". Идея "трансцендентного долженствования", объясняющая, по Риккерт, возможность истинного знания, опирается на предельно абстрактные условия познания – его независимость от времени и условий, что не соответствует реальному познавательному процессу. Критика психологизма в теории познания и историзма (историцизма), с одной стороны, а с другой – признание существования идеалов и норм познавательной деятельности, имеющих культурно-историческую природу, приводят представителей неокантианства к выводу о том, что ошибочно исходить из индивидуальных меняющихся ценностей, а спасти от релятивизма может лишь признание внеисторических "общезначимых ценностей" – истины, блага, святости и красоты, которые образуют основы культуры и "всякого отдельного осуществления ценности". Идея опоры на общезначимые ценности при решении проблемы релятивизма безусловно заслуживает внимания, и она возродилась вновь во второй половине XX века, когда проблема ценностей стала широко рассматриваться в контексте философии науки и эпистемологии.

Для понимания природы психологизма, релятивизма и историзма особенно значим опыт Гуссерля, который по сути совпал с его философской жизнью и дал новые результаты в ее конце, когда, преодолевая объективизм и натурализм в познании, он обратился к

человеческим смыслом и "жизненному миру" - проблематике, неизбежно порождающей релятивизм. Стремясь понять природу кризиса европейского человечества и наук, критически осмыслить рационализм и научный объективизм, он с необходимостью осознал их неполноту и односторонность. Выход из кризиса он увидел в признании универсальности познавательной деятельности, охватывающей всю сферу суждения: предикативную и допредикативную, различные акты веры, желания и устремления, практические цели и ценностные ориентации. Из этого следует, что он размышлял о необходимости рационализма нового вида, смены форм идеализаций и поиска новых возможностей описания спонтанно-смысловой жизни сознания. Я убеждена, что опыт Гуссерля показывает одно из возможных направлений рационального осмысления присутствия человеческих смыслов в научном познании и признании существования наряду с миром науки связанного с ним и по-своему значимого мира повседневности. Проблема релятивизма, таким образом, обретает новый контекст и грани рассмотрения.

Осмысление и дальнейшая разработка проблемы релятивизм - психологизм – историзм получает новые импульсы при разработке эпистемологических проблем социологии познания, исходившей из того, что решение проблемы релятивизма особенно значимо для этой области знания и одновременно связано с переосмыслением эпистемологии, теории познания в целом. Возможно следует, вслед за Манхеймом, различать релятивизм и реляционизм и вообще обогатить понятийный аппарат, рассуждая об оттенках и нюансах релятивности знания, добиваясь не черно-белого, но многоцветного и более тонкого анализа этого феномена, что случается в текстах, например, Тулмина и Решера. Кроме того, при оценке историзма (историцизма), по-видимому, исследователю необходимо осознавать свою историчность как принадлежность к традиции, культуре, направлению, а также историчность объекта (принцип двойной историзации Бурдье), что является необходимым условием аналитической работы в социальных науках. Соответственно, при размышлении о психологизме надо учитывать, что наше бессознательное, которое "подключается" к рефлексии, в значительной мере обусловлено историей образовательных институций, продуктом которых мы являемся.

Судьба проблемы релятивизма во многом определялась тем, как понимается сама рациональность и насколько эпистемологи и ученые подвержены, по выражению Тулмина, "культу систематичности" высказываний, понятий, знания в целом. Соответственно в этом случае чаще всего рациональное отождествляют с логическим, тогда как далеко не всегда концептуальные изменения описываются полностью в логических терминах и законах. Вспомним идею Виндельбанда о "нелогическом остатке" в рациональных построениях. Именно Тулмин тесно связывает вопрос о релятивизме с тем или иным пониманием рациональности, причем он связывает последнюю не столько с существующими в этот период времени интеллектуальными доктринами, сколько с потенциальными возможностями и приемами будущей критики и изменения этих доктрин. Однако идея рациональности, особенно в ее классическом научном виде, подверглась серьезным испытаниям, когда базовым принципом эпистемологии было провозглашено "anything goes!". Крайняя позиция Фейерабенда, разумеется, не может быть принята, в дело вовсе не может идти все, что придется, и, строго говоря, это вовсе не принцип когнитивного релятивизма, а некоторые вульгарные формы той самой методологической анархии. Однако концепция автора этой методологии содержит достаточно много и конструктивных моментов, один из наиболее значимых – это понимание релятивности как "противоядия" догматизму, абсолютизации концепций, парадигм, критериев, превращению их в *идеологию*. Такое превращение рождает опасные aberrации: факты оказываются "теоретически нагруженными", концептуальный аппарат теории и "эмоции, связанные с его применением", все средства коммуникации пронизывает "жесткая идеология", которая, в конечном счете, обеспечивает успех избранных методов и научного языка. Иными словами, все будет говорить в

пользу теории, поскольку формулируется в ее терминах, принципах и посылах, и не останется места никакому релятивизму. Истина, стабильность, в отличие от релятивности, достигнуты, но Фейерабенд, нарисовавший подобную картину, справедливо спрашивает: сохранен ли при этом контакт с миром, т.е. с реальным познанием реального мира, или была создана некоторая абстрактная, автономная "конструкция", существующая по своим внутренним критериям и нормам? Достигнута ли действительная стабильность или вместо "абсолютной истины" перед нами результат "абсолютного конформизма"? Как известно, эти соображения вызвали бурную дискуссию в философии науки и разработка контраргументов заставила уточнить многие моменты в эпистемологии и методологии науки - в частности, теоретическая нагруженность факта стала интерпретироваться как нагруженность "другой" теорией. Но сегодня мне представляется интересным также и его способ оправдания релятивизма как предоставления творческой свободы исследователю, признание его права на самостоятельное творчество за пределами жесткого давления господствующей теории и метода.

Именно эта идея становится ведущей у Решера, обращающегося для преодоления индифферентного релятивизма к автономному исследователю с его "критериологическим эгоцентризмом", издержки которого можно снять, лишь проявив определенные моральные свойства и критическое отношение к нашим стандартам. Конструктивное понимание и принятие релятивизма как "гносеологической реальности" получает свое основание в объективном расхождении опыта, наличной информации, в изменчивости системы ценностей, верований, оценок. Выход не в разработке алгоритма или особой логике дискурса, но только в том, чтобы в этой неопределенной, неформализованной ситуации принять на себя *ответственность* за когнитивный выбор и решение. Релятивизм, оказывается, не только говорит о возможности свободы выбора, но может отражать также моральную незрелость исследователя, неумение сделать выбор и принять ответственность за его последствия. Таким образом, в эпистемологические отношения включаются ценностные - моральные - нормы и требования и, по-видимому, решение проблемы релятивизма невозможно без кантовского "практического разума". В отличие от трансцендентальных ценностей неокантианцев здесь регулирующая функция передается индивидуальным ценностям самого субъекта познания и именно они должны определять объективный выбор. Такой ход рассуждения, как выясняется, лежит в русле идей античной философии, для которой были близки цели и смыслы человеческой деятельности, а также идей Декарта, Локка, Юма, которые не ставили явно проблему свободы науки от ценностей и не разводили жестко, как в современной науке, "факты" и "ценности", полагая моральные нормы непосредственно включенными в научный метод.

Классическая научная рациональность все еще широко представлена как традиция, в современной науке, которая часто не готова признать историческую отнесенность научного знания к социальному контексту, основана на неадекватной концепции свободного от ценностей научного знания, не осознает повсеместную неопределенность, нелинейность и хаотичность не только в социальных и культурных, но и *природных* явлениях. Сегодня, казалось бы, "чисто эпистемологический" феномен релятивизма обретает все более глубокие - философские - смыслы, в частности при обсуждении проблемы, не имеющей ясного и легкого решения, - применима ли концепция возможных миров к миру научного познания? (Мамчур). Предпосылка этой проблемы - одна из идей постмодернизма о принципиальном многообразии миров, цивилизаций, культур, языков - часто оценивается как релятивистская и даже иррациональная. Однако множественность миров, плюрализм как таковой пришел в постмодернизм из самой науки конца XX века, которая исследует мир малых скоростей, мир, где скорость приближается к световой, мир микрочастиц и другой по сравнению с ним мир макротел. В таком случае наука не только допускает сосуществование и диалог разных типов мышления, рациональности, в том числе и классического

типа, но даже и нуждается в этом. Предполагается равноправное существование разного типа научных парадигм и теорий, возникших на разных логических основаниях и предпосылках. На постнеклассическом этапе науки плюрализм становится ее фундаментальной особенностью, что убедительно обосновывается самим фактом возникновения и развития синергетики, для которой многоликость обусловлена бесконечным многообразием вовлеченных в познание процессов самоорганизации различных школ и направлений. Размышляя об этом, В.И.Аршинов стремится подчеркнуть: "Это не означает, что в синергетике находит свое новое оправдание релятивизм. Она оправдывает разнообразие научных направлений, научных теорий, моделей, подходов, стимулирует отход от такого видения проблемы, в соответствии с которым разнообразие моделей, теорий, подходов рассматривается как нечто негативное и подрывающее науку как единое целое"¹¹¹ По существу, опираясь на синергетику, Аршинов отвергает плоский, вульгарный релятивизм по принципу "все дозволено!", но безусловно поддерживает идею разнообразия, свойственную науке на всех этапах ее исторической эволюции, и соглашается с парадоксальной мыслью Хакинга – "идеальной целью науки является не единство, а величайшая множественность".

Очевидно, что решение проблемы релятивности знания, выявление законных источников релятивизма – это фундаментальная задача современной эпистемологии, теории познания в целом. Преодолевая крайние представления теории отражения и наивного реализма, мы должны признать, что всякое знание, которое достигает человек и которым он пользуется в своей деятельности, носит принципиально релятивный характер. Это не может оцениваться отрицательно, поскольку является не только характеристикой знания, но и неотъемлемым свойством познавательной способности человека, результат которой может быть лишь относительно устойчивым, относительно истинным и постоянным. Можно лишь выдвигать гипотезу о реальных свойствах и отношениях объектов, о ситуации и положении дел, тем самым с необходимостью осуществлять интерпретацию. Г.Фоллмер, развертывая учение об эволюционной теории познания и предваряя его формулированием исходных принципиальных идей о познании и действительности, среди базовых положений указывает на то, что "абсолютного (беспредпосылочного) познания не существует. Все познание гипотетично. Это релятивизирующее утверждение действительно не только по отношению к научному познанию, но также по отношению к донаучному опыту и восприятию"¹¹². При этом особо подчеркивается, что в восприятии также выдвигаются гипотезы о внешнем мире, находящиеся в большем или меньшем соответствии с внешними структурами.

Итак, главная форма активности познающего субъекта – это выдвижение по отношению к явлениям реального мира интерпретативной гипотезы, ее обоснование, выявление предпосылок, форм и способов проверки и подтверждения, что происходит на всех уровнях и этапах познания - как обыденного, так и научного. Этим определяются также необходимость и конструктивная роль в познавательной деятельности когнитивной веры, т.е. принятия на веру интерпретативного знания, истинность которого не носит абсолютного характера, что и делает возможным возникновение релятивизма в различных формах. Эта проблема переходит из сферы собственно когнитивного в сферу бытия субъекта, условия возможности его познания и деятельности. Как известно, сопровождающая релятивность знания достоверность, или уверенность, может рассматриваться, по Л.Витгенштейну, не только как эпистемологическая характеристика, но и как одна из базовых "форм жизни".

Фундаментальность проблемы релятивизма очевидна, но, по-видимому, необходимо рассмотреть предпосылки этого феномена как в культуре, социуме, так и в самой европейской философии. Прежде всего это исторически сложившиеся логико-методологическая и экзистенциально-антропологическая традиции, которые не равноцен-

ны, хотя обе имеют право на существование и являются своего рода завоеванием философии. Первая традиция оказалась тесно связанной с научным познанием, его объективностью и фактуальностью, хорошо вписалась в идеалы рациональности и парадигму отражения, соответствовала натуралистическому подходу в познании. Именно эти особенности стали причиной ее глубокого внедрения в европейскую науку и культуру. Но при всей ее значимости она приложима только к идеализированному миру теоретизма, где господствуют абстракции сознания вообще, претендующие на выражение сущности и отвлечение от всего несущественного, но в том числе и от важнейших параметров человеческой личности и жизнедеятельности, ее социальной и культурно-исторической обусловленности, что в целом соответствует классической форме научной рациональности.

Вторая, экзистенциально-антропологическая, традиция познания и истины не имела в европейской философии, науке, культуре в целом такого значения, как первая, и именно прежде всего в этом они не равноценны. Для второго подхода как бы еще не пришло время нового полноценного выхода на сцену европейской культуры, не вызрели идеи, не сложился понятийный базис, а гуманистическая значимость концепции еще не могла победить опасений впасть в психологизм и релятивизм. Традиционный логико-гносеологический подход к познанию сыграл историческую роль в философии, науке, культуре в целом, наработанные им понятия и идеи по-прежнему широко используются в мире "теоретизма", но, несмотря на его сложившийся приоритет, пришло время, когда должны быть осознаны, приняты во внимание природа и действительные смыслы этих абстракций, а также их "нежизненность", ограниченность, определенного рода искусственность и инструментальность. Очевидно, что абстракции этого подхода построены путем принципиальной элиминации субъекта, исключения "человеческого измерения", которое и объявлялось "несущественным", хотя для *человеческого* познания таковым быть не могло. В этой традиции преодоление психологизма и релятивизма достигалось "хирургическим" способом - удалением самого человека из его познания.

Рассматриваемые традиции неравноценны также и потому, что экзистенциально-антропологический подход относится не к некоей автономной области "научного" или "вненаучного" знания, но ко всему познанию в целом, где эти области - лишь виды знания, связанные с определенными типами практик. Вторая традиция укоренена в проблеме бытия субъекта, которому открывается "непотаенное" как бытие сущего, а обладание истиной, в свою очередь, предстает как "условие возможности" бытия субъекта, выступает его онтологической характеристикой. Эта традиция отличается целостным подходом к результатам познавательной деятельности, поскольку принимает во внимание не только рациональное, но и иррациональное, не только истину, но и заблуждение, осуществляя содержательный анализ их смыслов. Этой традиции соответствуют также рассмотрение в целостности различных типов знания, признание правомерности их существования и выполнения различных функций. При этом признается их гносеологическое своеобразие и понятие "научный" не выполняет оценочные функции, но лишь обозначает один из типов знания. Свойства того или иного знания выводятся не из традиционных "вечных" критериев рациональности, но из свойств познающего субъекта и практических контекстов его деятельности, общения, реального мира, отсюда и возникает проблема релятивизма¹¹³.

Предпосылками релятивизма в познании предстают такие свойства действительности, как изменчивость, развитие, объективная неопределенность свойств и процессов, развитие и изменение самого человека, общества, человечества в целом. Это традиционно признаваемые и описываемые характеристики мира, которые не могут быть отрицаемы, но не всегда с ними соотносят возникновение релятивизма или делают это достаточно поверхностно и тривиально.

Особую роль в образовании релятивных моментов познания играют допонятийные формы обыденного познания, его эмпирические формы. Как отмечали П.Бергер и

Т.Лукман, "все типизации обыденного мышления сами являются интегральными элементами конкретно-исторического и социально-культурного жизненного мира (*Lebenswelt*), в рамках которого они считаются само собой разумеющимися и социально признанными. Наряду с другими вещами их структура определяет социальное распределение знания, его относительность и соответствие конкретному социальному окружению конкретной группы в конкретной исторической ситуации. *Здесь находят свое основание проблемы релятивизма, историцизма и так называемой социологии знания*"¹¹⁴.

Эти авторы говорят еще об одном явлении, которое, на мой взгляд, также может рассматриваться как объективно существующее основание или предпосылка когнитивно-релятивизма и плюрализма миров. Субъект осознает мир как состоящий из *множества реальностей*, и познаваемые объекты представлены сознанию в составляющих их элементах разных сфер реальности. Прежде всего это практически "главная" реальность повседневной жизни, она упорядочена, систематизирована, представлена в образцах понимания и репрезентации, схемах типизации, соответствующим принятым языком. Устойчивость, нерелятивность знания в повседневности определяются именно этими специально заданными ее свойствами, конвенциональное принятие которых поддерживается intersubjectивностью, а также принятой "непроблематичностью" повседневного жизненного мира, который человек разделяет с другими людьми. Но рано или поздно возникают проблемы, решение которых требует выхода из этой "главной" и всеобщей реальности, обращения к другим, иным по своей природе реальностям. Это реальности науки, театра, игры, сновидений, мира религий, что прежде всего требует изменения повседневного языка, мышления, эмоций, действия в "предлагаемых обстоятельствах", часто - выхода в виртуальные реальности. Возникает проблема: как интерпретировать сосуществование этих реальностей, их вкрапление в повседневную – практически "главную" реальность, как строить знание об этих реальностях, знание, которое с необходимостью будет релятивным, тем более что при переходе от реальности к реальности меняется язык описания"¹¹⁵.

¹ PAIDEIA. Twentieth World Congress of Philosophy. Abstracts of Invited and Contributed Papers. Boston, 1998; Автономова Н.С. Впечатления из Бостона // Вопросы философии, 1999, № 5. С. 62-65.

² Рорти Р. Релятивизм: найденное и сделанное // Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст. М., 1997. С. 12, 13-20; Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997.

³ Mandelbaum M. The Problem of Historical Knowledge. An Answer to Relativism. N. Y. 1938. Имя этого американского исследователя у нас более известно по обширным цитатам и ссылкам на эту и другую его работу - The Anatomy of Historical Knowledge (Baltimore, London, 1977), которые приводит П.Рикер в монографии "Время и рассказ" (Т.1. М.-СПб, 2000. С. 225-237 и др.).

⁴ Harris J.F. Against Relativism. A Philosophical Defense of Method. Chicago, La Salle, Illinois. 3-d print. 1997. С позиций классического рационализма автор критикует *радикальный релятивизм*, который базисные эпистемологические понятия истины, разума, рациональности, а главное – метода исследования, рассматривает как релятивные контексту, парадигме, когнитивной схеме (р. xv). См. также: Norris C. Against relativism. Philosophy of Science, Deconstruction and Critical Theory. Blackwell, 1997.

⁵ Микешина Л.А., Опенков М.Ю. Новые образы познания и реальности. М., 1997.

⁶ Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. СПб, 1997. С. 287-288.

⁷ Гартман Н. Проблема духовного бытия // Культурология. XX век. Антология. М., 1995. С. 632.

⁸ Риккерт Г. Философия истории // Он же. Науки о природе и науки о культуре. М., 1998. С. 132.

⁹ Виндельбанд В. Философия культуры и трансцендентальный идеализм // Культурология. XX век. Антропология. М., 1995. С.57.

¹⁰ Виндельбанд В. От Канта до Ницше. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. М., 1998. С.378-379.

¹¹ Там же. С. 400.

¹² Там же. Мне представляется, что позиция Фриза, утверждающего, что "*руководящей нитью* в кантовской критике повсюду служит некоторая психологическая предпосылка, а *критерием* ее решений – психологическое усмотрение или воззрение" (С. 401), требует серьезного к себе отношения и понимания того, что Кант часто рассматривал психологические и антропологические проблемы, но не психологическим, а "интеллектуально-философским" методом, т.е. как философские, гносеологические проблемы.

- ¹³ Виндельбанд В. Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия. М., 1993. С.69. Следует напомнить, что в это время сложилась "новая эмпирическая психология", которая опиралась всецело на естествознание и отошла от философии. Именно эту "объяснительную" психологию Дильтей стремился заменить "описательной" в ходе разработки метода наук о духе.
- ¹⁴ Виндельбанд В. От Канта до Ницше. С. 467.
- ¹⁵ Риккерт Г. Введение в трансцендентальную философию. Предмет познания // *Он же*. Философия жизни. Киев, 1998. С. 99.
- ¹⁶ Там же. С. 101.
- ¹⁷ Там же. С. 102. Оценку концепции исторического знания и соответственно исторического релятивизма Риккерта см. также в указанной монографии Мандельбаума (РР. 119-147).
- ¹⁸ Шестов Л.И. Memento mori // Соч. в 2-х томах. Т. 1. С. 210. Ученик и последователь Гуссерля Р.Ингарден в энциклопедическом очерке "Философия Эдмунда Гуссерля" теоретически объясняет это стремление феноменолога: "К критике Гуссерля побудили прежде всего скептические и релятивистские следствия психологической логики; ведь Гуссерль с самого начала собственного философствования противопоставлял свои взгляды скептицизму и релятивизму в познании и искал пути их преодоления" (Философские исследования, 1995, № 4. С. 246).
- ¹⁹ Гуссерль Э. Логические исследования. Часть первая. Прологомены к чистой логике. СПб., 1909. С. 101-102. Критикуемый Гуссерлем за психологизм и релятивизм логик Эрдман использует понятия "логические сверхчеловеки, для которых наши основоположения необязательны" и "обыденные логические люди".
- ²⁰ Там же. С. 107. Критикуя Эрдмана, выражает главную мысль в краткой афористической форме: "Кто релятивирует основные логические истины, релятивирует и всякую истину вообще" (Там же. С. 132-133).
- ²¹ Там же. С. 113-114.
- ²² Там же. С. 114.
- ²³ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М., 1994. С.29-30.
- ²⁴ Шестов Л.И. Memento mori // Соч. в 2-х томах. Т.1. С. 203.
- ²⁵ Там же. С. 215.
- ²⁶ Там же. С. 225.
- ²⁷ Там же. С. 222.
- ²⁸ Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология // Вопросы философии, 1992, № 7. С.143. Анализ идеи "жизненного мира" и проблемы психологизма осуществлено в следующих работах отечественных философов: Мотрошилова Н.В. Принципы и противоречия феноменологической философии. М., 1968. С. 105-112; Гайденко П.П. Научная рациональность и философский разум в интерпретации Эдмунда Гуссерля // Вопросы философии, 1992, № 7. С. 130-131; Сорина Г.В. Логико-культурная доминанта. Очерки теории и истории психологизма и антипсихологизма в культуре. М., 1993. С. 85-91.
- ²⁹ Гайденко П.П. Научная рациональность и философский разум в интерпретации Эдмунда Гуссерля // Вопросы философии, 1992, № 7. С.134.
- ³⁰ Мотрошилова Н.В. Интенциональность в "Логических исследованиях" Э.Гуссерля // Вопросы философии, 2000, № 4. С. 140. Здесь она снимает упреки Гуссерлю в "психологической" непоследовательности, которые высказывала в своих ранних работах.
- ³¹ Переписка Вильгельма Дильтея с Эдмундом Гуссерлем // Вопросы философии, 1995, № 10. С. 144-150.
- ³² Carr D. Phenomenology and the Problem of History. A Study of Husserl's Transcendental Philosophy. Evanston, 1974. P. xxi-xxii. Карр Д. ссылается на следующее издание: *Husserl E. Briefe an Roman Ingarden* (The Hague, 1968. P. 89).
- ³³ Кроме указанной работы Карра, см. Carr D. Welt, Weltbild, Lebenswelt. Husserl und die Vertreter des Begriffsrelativismus // *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie E.Husserls*. Frankfurt a/M., 1979. Отношение к данной проблеме у Гуссерля, а также дискуссию с Карром см.: Гайденко П.П. Научная рациональность и философский разум в интерпретации Эдмунда Гуссерля // Вопросы философии, № 7, 1992. С. 131-133.
- ³⁴ Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Вопросы философии, № 3, 1986. С. 115.
- ³⁵ Деррида Ж. Введение // Гуссерль Э. Начало геометрии. М., 1996. С. 63.
- ³⁶ Гуссерль Э. Начало геометрии. С. 233.
- ³⁷ Там же. С. 147.
- ³⁸ Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994. С. 158. Историзм он отвергает так же, как и натурализм, но вместе с тем вполне признает "громадное значение за "историей" в широком смысле для философа. Для него открытие общего духа столь же важно, как открытие природы. И даже более: углубление в общую духовную жизнь доставляет философу более первичный и потому более фундаментальный материал исследования, чем углубление в природу" (Там же. С.162-163).
- ³⁹ Мангейм К. Структурный анализ эпистемологии. М., 1992. С. 22, а также 15-21.
- ⁴⁰ Мангейм К. Очерки социологии знания. Теория познания – мировоззрение – историзм. М., 1998. С. 180.
- ⁴¹ Там же. С. 182.

⁴² Там же. С. 246. Примечание 1.

⁴³ Там же. С. 169.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ Манхейм К. Идеология и утопия // *Он же*. Диагноз нашего времени (Лики культуры). М., 1994. С. 251.

⁴⁶ Манхейм К. Очерки социологии знания. Теория познания – мировоззрение – историзм. С. 170.

⁴⁷ Там же. С. 134. См.: Трельч Э. Историзм и его проблемы. Логическая проблема философии истории. М., 1994. С. 14-16. Однако в литературе существует также мнение о том, что "взгляд на "историзм" как на понятийный эквивалент релятивизма и психологизма сложился в западной литературе благодаря работам Эрнста Трельча и Фридриха Майнеке" (см. комментарий В.С.Малахова к тексту Г.-Г.Гадамера "Актуальность пре-красного". - М., 1991. С. 341).

⁴⁸ Там же.. С. 125-126.

⁴⁹ Там же. С. 125-129. Манхейм особенно настаивал на том, что "только историзм, который занят поиском правды самой истории и который стремится к тому, чтобы выяснить связь между фактом и ценностью, может иметь подлинный интерес к проблеме истории и социологии мысли" (Там же. С. 137).

⁵⁰ Mandelbaum M. The Problem of Historical Knowledge. An Answer to Relativism. P. 67-82.

⁵¹ Там же. С. 167, 170.

⁵² Рикёр П. Время и рассказ. Т.1. М. – СПб., 2000. С.226; Mandelbaum M. The Anatomy of Historical Knowledge. Baltimore, London, 1977.

⁵³ Бурдьё П. За рационалистический историзм // S/Λ'97. Альманах Российско-французского центра социологических исследований. М., 1996. С.11.

⁵⁴ Там же. С. 22.

⁵⁵ Там же. С. 25. См. также: Бурдьё П. Начала. Choses dites. М., 1994. С. 141-146.

⁵⁶ Там же. С. 27.

⁵⁷ Вебер М. Основные социологические понятия // Избр. произведения. М.. 1990. С.606-609. Обсуждение проблемы "понимания" и каузального объяснения по Веберу см. в известном исследовании П.Уинча "Идея социальной науки и ее отношение к философии" (М., 1996. С. 84-90). Winch P. The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy. L., 1958..

⁵⁸ Apel K.-O. Understanding and Explanation/ A Transcendental-Pragmatic Perspective. Cambr. Mass., L. 1984; Вригт фон Г.Х. Логико-философские исследования. Избр. труды. М., 1986; Wright von G.H. Explanation and Understanding. L., 1971.

⁵⁹ Рокмор Т. Математика, фундаментализм и герменевтика // Вопросы философии. 1997. № 2. С. 89.

⁶⁰ Тулмин Ст. Человеческое понимание. М.. 1984. С. 67.

⁶¹ Frege G. The Foundations of Arithmetic. Oxford, 1950. P. vii. Цит. по Тулмину. Там же. С. 70-71. См. также: Фреге Г. Мысль: логическое исследование // Философия, логика, язык. М., 1987. С. 18-47.

⁶² Тулмин Ст. Человеческое понимание. С. 73-74.

⁶³ Там же. С. 78-79.

⁶⁴ Collingwood R.G. An Essay on Metaphysics. Chicago. 1972. Part I, §§ III, IV; Тулмин Ст. Человеческое познание. С. 80-86.

⁶⁵ Там же. С. 87.

⁶⁶ Там же. С. 97. См. также с. 141. Я не рассматриваю в целом концепцию рациональности Тулмина, это уже сделано в литературе, отмечу лишь работы последних лет, в целом позитивно оценивающие программу этого видного эпистемолога. См. Порус В.Н. Цена "гибкой" рациональности (о философии науки Ст.Тулмина) // Философия науки. Вып. 5. Ред. Касавин И.Т., Порус В.Н. М., 1999. С.228-245.

⁶⁷ Тулмин Ст. История, практика и "третий мир" (трудности методологии Лакатоса) // Философия науки. Вып. 5. С.277.

⁶⁸ Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М.. 1986. С. 153; Feyerabend P.K. Against Method. Outline of an anarchistic theory of knowledge. L., 1975.

⁶⁹ Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. С.148-149.

⁷⁰ Там же. С. 177. Считаю, что справедливую и конструктивную оценку позиции Фейерабенда дал В.С.Швырев, подчеркнувший мысль методолога о возможности догматизации и авторитарности стандартов и принципов рациональной теоретической концепции. См.: Швырев В.С. Рациональность как ценность культуры // Вопросы философии. 1992, № 6. С. 92, 97.

⁷¹ Печенкин А.А. Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада. Хрестоматия. М.. 1996. С. 18-23.

⁷² Хакинг Я. Представление и вмешательство. Начальные вопросы философии естественных наук. М.. 1998. С. 31-32.

⁷³ Там же. С. 17. В качестве эпитафии Хакинг берет следующую мысль Ницше из "Сумерков идолов": "Вы спрашиваете меня, какие черты философов вызывают идиосинкразию?.. Например, отсутствие у них исторического чувства, их ненависть к становлению, их египтицизм. Они воображают, что делают честь какой-

нибудь вещи, если деисторизируют ее, *sub specie aeterni*, - если делают из нее мумию" (*Ницше Ф.* Соч. в двух томах. Т. 2. М., 1990. С. 568).

⁷⁴ *Хакинг Я.* Представление и вмешательство. С. 21-22.

⁷⁵ Там же. С. 22.

⁷⁶ *Мамчур Е.А.* Релятивизм в трактовке научного знания и критерии научной рациональности // *Философия науки.* Вып. 5. *Философия науки в поисках новых путей.* М., 1999. С. 16.

⁷⁷ Замечу, что не только в художественном и гуманитарном знании в целом идея плюрализма давно присутствует, что отмечает и Мамчур, плюрализм – это также качество, внутренне присущее синергетике и всем "серьезным" наукам, связанным с синергетическим подходом. Что касается "множества миров", то в эпистемологии это понятие еще в 70-х годах применил американский философ и логик Н.Гудмен. См.: *Goodman N.* *Ways of Worldmaking.* Cambridge, Mass., 1978. Он исходил из того, что мы создаем различные "миры" (worldmaking), например мир Ньютона или мир Уайтхеда, путем создания различных, в равной степени правомерных, хотя и основанных на разных исходных терминах, теорий или систем. Называя свою концепцию "радикальным релятивизмом", он, тем не менее, против принципа "все подходит", поскольку отбор осуществляется на основании прагматических соображений, различающих "правильные" и "ложные" миры. Этот плюрализм миров и теорий в любом случае приводит к релятивизму, на что указывали критики данной концепции, в частности Дж.Харрис, считающий эту концепцию с принятых им позиций классической рациональности серьезным заблуждением. См.: *Harris J.F.* *Against Relativism.* P. 65-72; *Siegel H.* *Relativism Refuted: A Critique of Contemporary Epistemological Relativism.* Dordrecht: Reidel, 1987.

⁷⁸ *Мамчур Е.А.* Применима ли концепция возможных миров к миру научного познания? // *Науковедение,* 1999, № 2. С. 129.

⁷⁹ Там же. С. 135, 140-142.

⁸⁰ *Маркова Л.А.* Одна наука – один мир? // *Науковедение,* 2000, № 1. С. 135. Автор исходит из понятия "диалогика", ссылаясь на В.С.Библера, однако само понятие "логика диалога" известно в философии давно.

⁸¹ Там же. С. 136.

⁸² Там же. С. 143.

⁸³ *Маркова Л.А.* О трансформациях логики естественнонаучного мышления в XX веке // *Философия науки.* Вып. 4. М., 1998; *она же.* Конструирование научного знания как социальный процесс // *Философия науки.* Вып. 3. М., 1997.

⁸⁴ *Решер Н.* Границы когнитивного релятивизма // *Вопросы философии,* 1995, № 4. С. 38.

⁸⁵ Там же. С. 40.

⁸⁶ Там же. С. 44.

⁸⁷ *Фейерабенд П.* Избранные труды по методологии. С. 185..

⁸⁸ *Решер Н.* Границы когнитивного релятивизма.. С. 52.

⁸⁹ См., например: *A Companion to Epistemology.* Ed. Dancy J., Sosa E. Blackwell, 1993. .P. 429.

⁹⁰ *Декарт Р.* Избранные произведения. М., 1950. С. 376, 420-421; *Локк Дж.* Соч. в трех томах. Т. 1. С. 117-119; 122-124; *Юм Д.* Трактат о человеческой природе. Кн. 1. Ч. IV. М., 1995.

⁹¹ *Кант И.* Соч. в шести томах. Т. 3. С. 567-568, 582, 598 и др.; Т. 4. Ч. 1. С. 413, 417-418, 454 и др.; *Дробницкий О.Г.* Теоретические основы этики Канта // *Философия Канта и современность.* М., 1974; *Соловьев Э.Ю.* Морально-этическая проблематика в "Критике чистого разума" // "Критика чистого разума" Канта и современность. Рига, 1984; *Микешина Л.А.* Ценностные предпосылки в структуре научного познания. М., 1990. С.15-22.

⁹² *Masters R.D.* *Beyond Relativism: Science and Human Values.* Univ. Press New England, 1993. P. 14, 109. Следует напомнить, что близкую мысль еще в начале века сформулировал Гуссерль в "Кризисе" (автор на него не ссылается): "Наука... ничего не может сказать нам о наших жизненных нуждах. Она в принципе исключает вопросы, наиболее животрепещущие для человека... а именно вопросы о смысле или бессмысленности всего человеческого существования. ...Что может сказать наука о разуме или неразумии, о человеке как субъекте свободы? Физическая наука, разумеется, ничего – ведь она абстрагируется от всякой соотносительности с субъективным. Что же касается наук о духе... то они, как полагают, в соответствии с нормами строгой научности, требуют от исследователя исключения всех ценностных установок". *Гуссерль Э.* Кризис европейской науки и трансцендентальная феноменология // *Вопросы философии,* 1992, № 7. С. 138-139.

⁹³ См., например: *Quantum Politics.* Ed. Th.Becker. N.Y.,1991. Здесь идет речь об интеграции квантовой теории с постмодернистской политической мыслью, о приоритете относительности над объектностью.

⁹⁴ *Masters R.D.* *Beyond Relativism.* P. 50, 52-53, 65-66.

⁹⁵ *Laudan L.* *Science and Relativism: Some Key Controversies in the Philosophy of Science.* Chicago, 1990. P. 80; *Masters R.D.* *Beyond Relativism.* P. 50-51; 57-58.

⁹⁶ *Masters R.D.* *Beyond Relativism.* P. 51-52, 61-63.

⁹⁷ *Ibid.* P. 63-65, Не совсем понятно, почему среди трех моделей познания Мастерс не находит места познанию как истолкованию, интерпретации, когда речь идет не просто о соответствии положению дел, но о сов-

падении со значением интерпретируемого, т.е. о более широкой значимости знания. Соответственно и науки о культуре и обществе рассматриваются только с позиции моральных ценностей, но не исследуются как интерпретативные. По-видимому, они все причисляются к интуитивной модели.

⁹⁸ Ibid. P. 147-152; 154-155.

⁹⁹ Матурана У. Биология познания // Язык и интеллект. Сост. В.В.Петров. М., 1996. С. 139-140.

¹⁰⁰ Мотрошилова Н.В. Познание и общество. М., 1969; Идеалы и нормы научного исследования. Ред.-сост. В.С.Степин. Минск, 1981; Федотова В.Г. Критика социокультурных ориентаций в современной буржуазной философии. М., 1981; Мамчур Е.А. Проблемы социо-культурной детерминации научного знания. М., 1987; Косарева Л.М. Ценностные ориентации и развитие научного знания // Вопросы философии, 1987, № 8; Микушешина Л.А. Детерминация естественнонаучного познания. Л., 1977; она же. Ценностные предпосылки в структуре научного познания. М., 1990 и др.

¹⁰¹ Брюшинкин В.Н. Психологизм на пороге XXI века // Логическое кантоведение – 4. Труды международного семинара. Ред. Брюшинкин В.Н. Калининград, 1998. С. 91.

¹⁰² Сорина Г.В. Психологизм и антипсихологизм: возникновение, циклы подъема и спада в культуре // Логическое кантоведение – 4. С. 60.

¹⁰³ Там же. С. 65-69. См. также: Сорина Г.В. Логико-культурная доминанта. Очерки теории и истории психологизма и антипсихологизма в культуре. М., 1993. С.158-180; Мамчур Е.А. Нуждается ли эпистемология в психологии? // Социокультурный контекст науки. Ред. Мамчур Е.А. М., 1998.

¹⁰⁴ Брюшинкин В.Н. Логика, мышление, информация. Л., 1988. С. 15.

¹⁰⁵ Там же. С. 58.

¹⁰⁶ Там же. С. 59.

¹⁰⁷ Смирнова Е.Д. Психологизм и вопросы обоснования логического знания // Логическое кантоведение - 4. С. 45-59; она же. Логическая семантика и философские основания логики. М., 1986; Смирнов В.А. Творчество, открытие и логические методы поиска доказательства // Природа научного открытия. Ред. Степин В.С. М., 1986. С. 101-114.

¹⁰⁸ Грифцова И.Н. Логика как теоретическая и практическая дисциплина. К вопросу о соотношении формальной и неформальной логики. М., 1998. С. 122.

¹⁰⁹ Там же. С. 126-128. Как воплощение идей практической логики можно рассматривать учебное пособие: Брюшинкин В.Н. Практический курс логики для гуманитариев. М., 1996.

¹¹⁰ Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 177.

¹¹¹ Аршинов В.И. Синергетика как феномен постнеклассической науки. М., 1999. С. 9; он же. Когнитивные стратегии синергетики // Онтология и эпистемология синергетики. М., 1997; см. также: Князева Е.Н. Одиссея научного разума. М., 1995.

¹¹² Фоллмер Г. Эволюционная теория познания. М., 1998. С. 62. Еще в 1941 году эту мысль высказал К.Лоренц: "Природа всех истин состоит в том, что они суть рабочие гипотезы"; "мы должны в любой момент быть готовы отбросить наши излюбленные теории, когда новые факты этого требуют. Но даже при том, что ничто не "абсолютно истинно", всякий новый фрагмент знания, всякая новая истина суть тем не менее шаг вперед...". См.: Лоренц К. Кантовская концепция а priori в свете современной биологии // Эволюция. Язык. Познание. М., 2000. С.28-29.

¹¹³ Различие традиций осознавалось уже в XIX веке с возникновением "романтизма" (братья Шлегели, Шлейермахер и др.) и противопоставление ему классического подхода. Как показал Цв.Тодоров, классические концепции связаны с единственностью идеала, "романтизм" - с множественностью; в первом случае система господствует над историей, во втором - история над системой и приходится отказаться от "единой концептуальной рамки", что, естественно, предполагает релятивность знания. Тодоров полагает, что оба подхода приводят к деформации реальности и должна быть реализована дополнительность или совместное философствование - "симфилософия". См.: Тодоров Цв. Теории символа. Пер. с фр. Б.Нарумова. М., 1998. С. 195-198; 365-367.

¹¹⁴ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995. С.32.

¹¹⁵ Там же. С. 40-44.

Глава 10. ЯЗЫК В ФИЛОСОФИИ ПОЗНАНИЯ: КАК "ОПЫТ МИРА" И "ГОРИЗОНТ ОНТОЛОГИИ"

Наше мышление и познание предопределены языковым мироистолкованием, вращаясь в котором означает вырастать в мире

Г.-Г.Гадамер

Язык - не просто средство обмена, служащее взаимопониманию, а поистине мир, который внутренняя работа духовной силы призвана поставить между собою и предметами.

В.Гумбольдт

Интересующая меня проблема - "место языка в философии познания" - представлена в философских исследованиях различными способами проблематизации, не все из которых имеют непосредственное отношение к вопросу о возможности синтеза герменевтических и эпистемологических идей. Ж.Деррида, начиная "Грамматологию", отмечает, что проблема языка сегодня "как *таковая* заполонила собою весь мировой горизонт самых различных исследований и самых разнородных (по цели, методу, идеологии) речей. ... Наша историко-метафизическая эпоха должна определить целостность своего проблемного горизонта именно через язык"¹. И хотя он считает, что все, что собралось под именем языка, теперь получает имя письма, а "понятие письма шире понятия языка и объемлет его", для философии познания прежде всего значимо соотношение познания и языка.

Язык и познание

Традиционное базисное рассмотрение проблемы "язык и познание" предполагает прежде всего выяснение его различных основных и вспомогательных функций в получении и выражении знания. В этом случае на первый план выходят вопросы терминов теории познания, отношения чувственного опыта к эмпирическим понятиям, выявление способов и предназначений в употреблении языка, в частности, для передачи информации (коммуникации), эмоций, выражения не только индивидуального, но и общего знания, социальных функций - ведения дел с внешним миром посредством знаков (символов), наконец, осуществление самого мышления. Такой подход реализуется, в частности, в классической книге Б.Рассела о познании, его сфере и пределах². Однако не менее значимым остается не представленный у него подход с точки зрения языка как "опыта мира", в котором "преднаходит" себя человек познающий, что особенно значимо не столько для гносеологии, сколько для философии познания в целом.

Соотношение эпистемологии и философии языка по Р.Рорти. Один из значимых сегодня подходов - рассмотрение соотношения эпистемологии и философии языка, реализуемый, в частности, Р.Рорти в его фундаментальном труде "Философия и зеркало природы", где он опирается преимущественно на исследования и концепции Д.Дэвидсона и Х.Патнэма, М.Даммита.

Перед нами метауровень анализа соотношения эпистемологии и философии языка, поэтому прежде всего выясняются трактовки этих исходных разделов знания. Эпистемология, в соответствии с замыслом и концепцией книги, рассматривается Рорти прежде всего как традиционное учение о познании - точной репрезентации того, что

находится вне ума, а также понимание способа конструирования таких репрезентаций и создание общей теории репрезентации. Соответственно, осознается, что в основе лежит визуальная метафора и метафора зеркала, а главные имена, олицетворяющие такую эпистемологию (или традиционную теорию познания), - это Локк, Декарт и Кант. В то же время ему близки другие подходы, представленные Витгенштейном, Хайдеггером и Дьюи, которые, каждый по-своему, обосновывают необходимость отказаться от понятия познания как точной репрезентации, возможной за счет специальных ментальных процессов. Однако при всей значимости их критики приходится признать, что они не выдвигают альтернативной "теории познания", и поэтому Рорти обращается по-прежнему к традиционной эпистемологии.

С другой стороны, рассмотрение философии языка требует предварительного осознания существования разных ее вариантов, в частности, как показывает Рорти, "чистой" философии языка (Фреге, Тарский), которая не имеет "эпистемологически предвзятого мнения" и не затрагивает традиционные проблемы философии, и "смешанной" философии языка, где прослеживаются явные эпистемологические моменты. Так, Рассел, Карнап и Куайн, по мнению Дэвидсона, цитируемого Рорти, спутали чистую теорию значения со смешанными эпистемологическими рассмотрениями, что привело в дальнейшем к различным формам операционализма, верификационизма, конвенционализма и др. Следовательно, возникла задача очищения и деэпистемологизации концепции философии языка. За этим стоит, в частности, проблема ликвидации различий (замысел Куайна) между вопросами о значении и вопросами о фактах, и это рассматривается "как атака на лингвистическую переинтерпретацию кантовского различия между восприимчивостью чувств и априорными концепциями, данными непосредственно"³. По существу, речь идет в этом случае не о попытке описания истины и окончательной структуры реальности, но о способе описания лишь части реальности - использовании языка. Подход с точки зрения "теории истины языка", в конечном счете, лишает нас и той и другой возможности: нельзя формализовать философские проблемы, но и нельзя объяснить отношения "между словами и миром", а рассмотрение проблемы предстает как выяснение обстоятельств применения тех или иных предложений.

Даммит и Патнэм, придерживаясь иной точки зрения, настаивают на том, что философия имеет в качестве своей главной задачи анализ *значений*. Теория значений рассматривается как основание всей философии, а не просто эпистемологии; философия языка предстает как дисциплина об основаниях, а эпистемологические вопросы могут быть правильно сформулированы только в качестве вопросов теории значений. Эта точка зрения, рассматривающая философию языка, теорию значений в качестве "первой философии", вызывает явные возражения. Рорти напоминает, что Аристотель не имел теории познания и не ощущал в ней необходимости; а Декарт и Локк не имели теории значений и вместе с тем каждый из них разрабатывал фундаментальные проблемы философии⁴.

Рорти также рассматривает концепцию соотношения философии языка и традиционных философских проблем, критикуя "смешанную" философию языка и ее недозволенный перевод проблем из эпистемологии в философию языка. Его "сверхзадача", - выясняя как работает язык, увидеть как "язык зацепляет мир" и, соответственно, как возможны истина и познание. Дело в том, что если язык достигает и "зацепляет" мир в фактических (например, причинных) отношениях, то тогда мы всегда будем в "контакте с миром", в то время как в контексте "интенционалистского" (Фреге) представления мы постоянно рискуем потерять или не "зацепить" мир. Мне представляется значимым рассмотрение и оценка Рорти в языковом ключе идеи Куайна о двух "догмах эмпиризм-

ма" и следствий из этой идеи для проблемы "язык и познание". Известно, что Куайн выступил против разграничения аналитических и синтетических предложений, а также против редукции каждого осмысленного предложения к "схеме" из терминов, указывающих на непосредственный чувственный опыт субъекта. Подвергнутые критике "догмы", по Куайну, имеют своей предпосылкой тенденцию рассматривать изолированные предложения, отвлекаясь от их роли в контексте теории, и проверять истинность отдельных высказываний, а не их целостную систему⁵. Целостный подход (холизм) переводит проблематику истинности знания в сферу оценки целостных концепций и по существу ставит вопрос о различии науки и ненауки. Рорти говорит, что если философия формулирует различия между наукой и ненаукой, то это становится опасным как для нее, так и для рациональности, которую философия бдительно охраняет от "сил тьмы". Поэтому "реакция многих философов заключалась в том, чтобы найти такой способ переформулировки желаемого развития, при котором можно было бы (а) держать философию языка в центре картины, как это и было со времени Венского Кружка, и (b) не прибегать к помощи понятия языка как сферы априорного, и (c) ответить на вопросы о том, имели ли Ньютон и Аристотель общие референты (и если это так, что это за референты)"⁶.

Приведенный материал из Рорти и других авторов показывает, каков характер понимания как эпистемологии, так и проблемы философии языка. Признается "кончина эпистемологии с основаниями", оставившей после себя "вакуум"; философия языка, в свою очередь, предстает как размышление над теорией значения и ее проблемами, рассматриваемыми на уровне отдельных предложений или их совокупности, целостности, но отбрасываются или остаются в стороне такие проблемы, как "преднаходимость", априоризм языка, или тот факт, что, по Хайдеггеру, "сущность человека покоится в языке", что мы существуем "прежде всего в языке и при языке"; что и в познании надо "дать слово языку как языку"⁷.

Герменевтика: целостный подход к языку человека познающего. Поскольку обращение к языку в контексте теории значений оказывается как бы бесплодным для теории познания, то необходимо обратиться к другим ипостасям языка и прежде всего к "языку как опыту мира" (Гадамер), что переводит саму проблематику с уровня предложений и их совокупности на уровень целостного подхода к языку человека познающего, где язык - это уже не столько "средство", система знаков и их значения, сколько культурно-исторический контекст и, более того, "горизонт онтологии". В этом случае опыт герменевтики, ее "онтологический поворот на путеводной нити языка" (Гадамер) оказывается предельно значимым для философии познания, преодолевающей "чистый гносеологизм".

Уже романтическая герменевтика в идеях Шлейермахера, обращаясь к грамматическому и психологическому видам истолкования, видит возможность их реконструкции как "определенного конечного из неопределенного бесконечного"⁸. За этим усматривается "напряженное единство", диалектика двух свойств языка: одно состоит в том, что язык обновляется, изменяется в результате воздействия на него автора с его индивидуальными особенностями, другое - в том, что автор, "инициатор речи", создавая текст, зависит от всех особенностей, правил и норм, лексики языка. Бесконечные возможности индивидуального самовыражения автора в конкретном произведении ограничены и определены языком как целостностью. В этом смысле автор "преднаходит" себя, как и любой человек, в языке. Вместе с тем бесконечные смысловые значения знаков языка (слов, предложений) определяются данным индивидуальным контекстом - воззрениями, представлениями, опытом автора. Возникает определенная конструкция -

текст автора, в котором "живая сила" его личности привносит в материал языка новые формы и смыслы. Таким образом, здесь по-своему проявляется "круговая структура" мышления и понимания, языка и текста - как конструкция определенного конечного из неопределенного бесконечного⁹.

Представляет интерес подход Г.Шпета, рассмотревшего при анализе общей теории понимания Шлейермахера соотношение вычлененных немецким герменевтиком двух методов - исторического и дивинаторного - с языком и речевыми формами, в объективном и субъективном планах. Объективно-исторический метод рассматривает данную речь в целом всего языка, как продукт языка; объективно-дивинаторный - "предчувствует", как данная речь сама становится источником развития речи. Напротив, субъективно-исторический метод показывает речь как факт, данный в душе; субъективно-дивинаторный - "предчувствует" развитие мысли в самом говорящем. Соответственно, объективная сторона относится к интерпретации языка, субъективная - к интерпретации автора. У Шлейермахера уравниваются в правах оба момента интерпретации, но "не правильное ли, - спрашивает Шпет, - вообще связать интерпретацию языка только с историей, а понимание автора как лица предоставить дивинации?"¹⁰. Дело в том, по Шпету, что, "говоря о "психологической интерпретации" и подразумевая под предметом вскрываемого смысла душу, лицо, народ или любой иной коллектив, мы выражаемся неточно. Мы их не интерпретируем, и следовательно, и не понимаем - мы в них проникаем, чуем их, симпатизируем, "симпатически" (не интеллектуально) понимаем, и как бы мы еще ни выражались, но не понимаем в строгом смысле этого термина, обозначающего некоторый акт раскрытия смысла"¹¹. (Как следует из дальнейшего текста, Шпет по отношению к психологии говорит об объяснении, а не о понимании, поскольку для него психология относится к сфере естественных наук с их причинно-следственными, а не знаково-речевыми отношениями.) Современные исследователи, в частности, А.Ракитов, А.Портнов, отмечают, что Шлейермахер при рассмотрении проблемы понимания "тематизировал", наряду с диалектикой рассудочного и интуитивного, историко-культурной детерминацией, также диалектическое взаимопроникновение языкового и ментального¹².

Оценивая значение романтической герменевтики в целом при определении роли языка, Гадамер прежде всего говорит об особой заслуге немецких романтиков, благодаря которым понятие интерпретации утрачивает "педагогически-оказиональное" значение (XVIII в.) и занимает систематическое место, обусловленное ключевым положением языка для философии в целом. После них становится невозможным понимание и истолкование объяснять простым присоединением понятий, взятых из некоего готового языкового запаса. Язык теперь понимается как "универсальная среда", в которой осуществляется понимание с помощью истолкования. Оно развертывается в среде языка, стремящегося выразить в словах сам предмет и одновременно являющегося языком самого толкователя¹³. Очевидно, что Шлейермахер касался только отдельных сторон философии языка, а действительным создателем ее был, как подчеркивает Гадамер, В.Гумбольдт, хотя и "следует остерегаться тех отблесков, которые отбрасывает на него открытое им сравнительное языкознание и психология народов"¹⁴. Идеи Гумбольдта о языке как особой "энергии", "особенном мировидении" и другие привлекли внимание ведущих представителей герменевтики - Гадамера и Хайдеггера, принимавших эти идеи как исходные в рассуждении о языке и его онтологической роли. Гумбольдт справедливо поставлен в ряд с другими герменевтиками, он признан не только как один из основоположников языкознания, но и как создатель особой концепции языка, где *понимание* выдвигается на передний план.

Исследователи рассматривают соотношение "теории сравнительного языкознания" и теории познания, что прежде всего предполагает выяснение вопроса об отношении Гумбольдта к гносеологии Канта, которую он хорошо знал, но которой вряд ли безоговорочно следовал. По аналогии с Кантом, Гумбольдт переходил от внешних явлений к глубинам человеческого мышления и познания. Как Кантом в познании, им преодолевается "наивный реализм" в теории языка, и это означает, что для каждого из них главным был не предмет в эмпирической данности, а выявление *условий и путей* превращения предметов в объекты сознания и познания. Описывая эти отношения, Г. Рамишвили ссылается на Э. Кассирера, его труд "Кантианские элементы в философии языка В. фон Гумбольдта", в котором отмечен "пробел" в общей ориентации критической философии, созданной Кантом, и не заложены основания для того, чтобы определить и выделить такую важную сферу, как *сфера языка* в ее духовной самобытности. На фоне "мира сущего" (природной каузальности) и "мира должного" (идей долженствования и свободы как двух центров критического учения), язык предстает как периферийное явление, поэтому система Канта состоит из логики, этики и эстетики, но не включает проблемы и темы языка. На это указывал Гердер, понимавший язык как "органон, живой инструмент" разума, "великий организатор людей", связующее звено от человека к человеку - новая сфера для наук о культуре и духе. Именно он ставил вопрос: как возможна критика человеческого разума без критики человеческого языка?¹⁵

В работах Гумбольдта присутствуют знания об идеях как Канта, так и Гердера, но интерес представляют именно его осмысление и синтез этих идей "на строгой методике философского мышления". Гумбольдт полагает, что "субъективная деятельность создает в мышлении объект", он не образуется как чистое восприятие реального предмета, но как взаимодействие органов чувств с "внутренним процессом деятельности духа". Возникающее при этом представление заново воспринимается в качестве объекта и вновь возвращается в сферу субъекта. "...Представление объективируется, не отрываясь в то же время от субъекта, и весь этот процесс возможен только благодаря языку. Без описанного процесса объективации и процесса возвращения к субъекту, совершающегося с помощью языка даже тогда, когда процесс мышления протекает молча, невозможно образование понятий, а следовательно, и само мышление. Даже не касаясь потребностей общения людей друг с другом, можно утверждать, что язык есть обязательная предпосылка мышления и в условиях полной изоляции человека"¹⁶.

Знаменитая позиция 12 фундаментальной работы Гумбольдта "О различии строения человеческих языков и его влияние на духовное развитие человечества" (1830-1835) содержит принципиальные суждения о языке как деятельности. Это особого рода деятельность - речевая, предполагающая связность, целостность, совокупность, и поэтому расчленение языка на слова и правила лишает язык его живой сущности, являет его лишь как "мертвый продукт научного анализа". Гумбольдт точно выражает диалектику деятельностного, живого языка, сущность которого "есть нечто постоянное и вместе с тем в каждый данный момент преходящее", и главное - "язык представляет собой постоянно возобновляющуюся работу духа", а "определение языка как деятельности духа совершенно правильно и адекватно уже потому, что бытие духа вообще может мыслиться только в деятельности и в качестве таковой"¹⁷. Существенны мысли Гумбольдта о понимании, которое трактуется вовсе не как лишь овладение смыслом слов и предложений, но как осуществляющееся "посредством духовной деятельности" на основе двух важных факторов. Прежде всего это общение, ("наличие слушающего и отвечающего"), при котором слово обретает свою сущность, а язык полноту. В общении он видит даже своего рода "спасение" от заблуждений, поскольку при

всем том, что познание истины и ее достоверность заложены в самом человеке, его духовное устремление к ней всегда подвержено опасностям, преодоление которых, по Гумбольдту, гарантирует постоянное общение с другими людьми, поскольку речевая деятельность предстает как соединение индивидуальных восприятий с общей природой человека. Кроме того, понимание опирается на внутреннюю самостоятельную деятельность, восприятие стимула, вызывающего в случае понимания тождественные явления, что не было бы возможным, "если бы за различиями отдельных людей не стояло бы, лишь расщепляясь на отдельные индивидуальности, единство человеческой природы"¹⁸. За этим стоит понимание того, что разные уровни и формы социальности и социокультурной обусловленности языка в коммуникациях субъекта обретают личностную форму, включаясь в "концептуальную смысловую систему" носителя и интерпретатора языка. Язык в целом не только создает возможность мышления и понимания, фиксацию результатов этого процесса в значениях слов и грамматических категориях, но предполагает такой феномен, как языковая апперцепция или "языковое мировидение". Вводя этот термин, Гумбольдт полагал, что "язык - это мир, лежащий между миром внешних явлений и внутренним миром человека", что "язык - не просто средство обмена, служащее взаимопониманию, а поистине мир, который внутренняя работа духовной силы призвана поставить между собою и предметами...", что их "различие состоит не только в отличиях звуков и знаков, но и в различии самих мировидений"¹⁹. Язык отображает не столько свойства внеязыкового мира, сколько способ, каким дан этот мир человеку, отношения человека к миру. Эти отношения, само "мировидение" зависят от семантического членения, присущего каждому языку.

Следует отметить, что Гумбольдт достаточно часто выходит напрямую на проблемы теории познания, связывая ее категории субъективного, объективного, истины с языком как деятельностью и мировидением. В результате того, что язык принадлежит целому народу, передается, смешиваясь, очищаясь, преобразуясь, от поколения к поколению, от народа к народу, он в конечном счете создает человеческий род в целом; тем самым язык становится "великим средством преобразования субъективного в объективное, переходя от всегда ограниченного индивидуального к всеобъемлющему бытию"²⁰. Гумбольдт проникательно подмечает, что по отношению к познаваемому язык субъективен, но для субъекта он объективен, поскольку есть "отзвук общей природы человека". Что касается истины, то он обнаруживает, как уже отмечалось, возможность уточнять достоверность знания, очищать его от заблуждений, благодаря коммуникативности познания и использования языка. Кроме того, из зависимости мысли и слова, по Гумбольдту, следует, что языки являются не только выражением известной истины, но, что особенно важно, и средством открытия новой истины. Для него совокупность познаваемого - целина, которую предстоит обработать мысли. "...Наступает процесс внутреннего восприятия и творчества, из которого и становится совершенно очевидным, что объективная истина проистекает от полноты сил субъективно индивидуально. Это возможно только посредством языка и через язык"²¹, который, в свою очередь, выводит познание на объективные моменты.

Итак, на передний план выдвигаются особые свойства языка, связанные с внутренней деятельностью духа, где язык выступает не просто как средство для взаимопонимания, но как подлинный мир между духом (субъектом) и предметами. Отмечая эту важную особенность у Гумбольдта и не переставая удивляться его глубинным прозрениям в существо языка, Хайдеггер в статье "Путь к языку" ставит вопрос: почему он схватывает язык именно как мир и мировоззрение? И сам отвечает: "Потому что *его* путь к языку обусловлен не столько языком как языком, сколько стремлением в единой

картине представить совокупность духовно-исторического развития человечества в его цельности, но одновременно также и в его всегдашней индивидуальности. ...Гумбольдтовский путь к языку берет курс на человека, ведет через язык и сквозь него к иному: к вскрытию и изображению духовного развития человеческого рода"²². Хайдеггер, высоко оценивший трактат "О различии строения человеческих языков..." как определяющий всю последующую лингвистику и философию языка, полагал, что это основа, "общий кругозор для взглядывания в язык". Казалось бы, известно, что сущность человека покоится в языке, что мы существуем прежде всего в языке и при языке, но вместе с тем мы далеки от языка, сводим его к отдельным функциям обозначения и говорения, а необходимо понять его целостную, культурно-историческую, человеческую, в конечном счете онтологическую природу. Хайдеггер обозначает это своего рода формулой "дать слово языку как языку" и решает эту задачу, в значительной мере опираясь на трактат Гумбольдта.

«Онтологический поворот герменевтики на путеводной нити языка». Гадамер во всех своих работах об языке также исходит из идей Гумбольдта, стремясь обосновать "онтологический поворот герменевтики", рассматривая, в частности в "Истине и методе", язык как среду герменевтического опыта, как горизонт герменевтической онтологии и опыт мира, полагая необходимым обосновать языковой характер герменевтического процесса, а вербальность - как определение герменевтического предмета. Стремясь, как и Хайдеггер, "дать слово языку как языку" и опираясь на идеи Гумбольдта, Гадамер размышляет о том, что язык для человека не просто "оснастка", на нем основано и в нем выражается то, что есть *мир*. Присутствие этого мира, его тут-бытие есть бытие языковое. Язык не обладает самостоятельным бытием по отношению к этому миру, но подлинное бытие языка состоит именно в том, что в нем выражается мир. "...Исконная человечность языка означает вместе с тем исконно языковой характер человеческого бытия-в-мире"²³.

Эти базисные положения герменевтики в понимании языка и бытия человека мне представляются определяющими для понимания познавательной деятельности, философии познания в целом. Познание осуществляется только внутри "человечески-языкового видения мира", мир - целое, с которым соотносится наш опыт, схематизированный с помощью языка. Но признание этого не означает замкнутость познающего в одном языковом мире, исключая все другие перспективы. Мы всегда можем выйти в иные миры-языки, преодолеть предрассудки и границы нашего прежнего опыта мира, при этом не покидая и не отрицая собственное языковое мировидение, а лишь расширяя его, дополняя другими "картинами".

Интересно гадамеровское сопоставление "оттенков восприятия" и "языковых оттенков", которые получает мир в различных языковых мирах. Каждый "оттенок" восприятия вещи *исключает* из себя все остальные, конструируя "вещь в себе"; каждый из оттенков языкового мировидения потенциально *включает* в себя все остальные, соответственно, может расширяться и включить любой другой оттенок. Не менее значимо рассуждение Гадамера о роли языка в познании и выражении *видимости*. Так, наш речевой оборот "заход солнца" выражает действительную видимость, так видится тому, кто неподвижен. Заход солнца действителен для нашего видения, поскольку "соотнесен с человеческим бытием", он не может быть опровергнут и научным рассудком, так как истина сама соотнесена с определенным отношением к миру и не может быть всей истиной целиком. И только язык действительно раскрывает отношение к миру в его целостности, где видимость сохраняет свои права, как и наука. Непосредственность нашего видения мира и самих себя сберегается языком и находится в его распоряжении, имен-

но в языке не только сохраняется постоянное, но и выражается изменчивое, а также становится видимой та действительность, которая возвышается над индивидуальным сознанием. Гадамер приходит к выводу, что язык не является продуктом рефлектирующего мышления. "Языковой опыт мира "абсолютен", ...поскольку охватывает собой всякое в-себе-бытие, в какой бы связи (отношении) оно ни представало перед нами. Языковой характер нашего опыта мира предшествует всему, что мы познаем и высказываем в качестве сущего. *Основополагающая связь между языком и миром не означает поэтому, что мир становится предметом языка. Скорее то, что является предметом познания и высказывания, всегда уже окружено мировым горизонтом языка*"²⁴. Очевидно, что эти идеи герменевтики в соотношении с различными концепциями языка должны лечь в основания современной эпистемологии, философии познания в целом. разрабатываемой в контексте антропологии и культурно-исторических предпосылок.

Несомненно значимыми для проблемы познания являются не только связь языка и мира, но и ряд важных особенностей самого языка в его отношении к нашему сознанию и знанию. Именно Гадамером подмечено, что язык не является инструментом, орудием, которое можно применять или не применять (быть временно как бы безъязыким) в зависимости от потребности. В действительности мы "всегда охвачены языком", не существуем без него, если даже молчим, не говорим, "в языке мы обычно так же дома, как и в мире". Он определил три основные характеристики языка, которые, как мне представляется, не учитываются в полной мере при когнитивных оценках языка. Прежде всего - это "реальное самозабвение языка" - удивительное свойство, проявляющееся в том, что все "параметры" языка - структура, грамматика, синтаксис и другие не осознаются в *живом* языке, и можно даже выявить зависимость: чем язык более живой, тем он менее осознается, как бы прячется за тем, "что им сказывается". Нужны специальные усилия для выделения лингвистических характеристик, что возможно лишь при отстраненном, абстрактном отношении к языку или необходимо при изучении *чужого* языка²⁵. Если это учесть, то роль языка в познании должна рассматриваться не только в плане когнитивных и коммуникативных возможностей морфологии, семантики, словарного и категориального содержания языка, письменного текста, но и с учетом тех явно не обозначенных представлений о мире (картины мира), традиций культуры, менталитета говорящих и мыслящих на этом языке, которые проявляют в самом говорении как живом знании и общении, т.е. в реальной жизни языка и человека в нем. И тогда на первое место выходят не только формально и достаточно жестко организованные свойства и параметры языка, но и его неопределенные, стихийные, подразумеваемые и неявные смыслы и значения. Само отношение к четкости и нечеткости в языке существенно меняется²⁶.

Вторая характеристика языка, выделяемая Гадамером, - "безличность" - означает, что говорение не относится к сфере "Я", но к сфере "Мы" и формы протекания разговора (диалога) можно описать понятием игры, "игры речей и ответов", что перекликается с метафорой языковой игры у Витгенштейна. Эта особенность языка также значима для понимания его миссии в познании, поскольку помогает уловить духовную реальность языка в единстве с виртуальными феноменами познания - новой реальностью, возникающей в диалоге, а также в скрытых смыслах текстов, возникающих на границе двух сознаний - автора и читателя. Язык как говорение - сфера "Мы" - позволяет познавать еще одну особенность, отмеченную, в частности, Ф.Ницше. Это не само слово, но тон, сила, модуляция, темп - "музыка за словами, страсть за этой музыкой, личность за этой страстью: стало быть все то, что не может быть *написано*"²⁷.

Третье качество, по Гадамеру, - универсальность языка как универсальность разума, с которой "шагает в ногу" умение говорить; сам разговор "обладает внутренней бесконечностью", его "обрыв" сохраняет возможность возобновления бесконечного диалога, в пространстве которого находятся все вопросы и ответы. Он иллюстрирует это положение конкретным примером - опытом перевода и переводчика, который "должен отвоевать внутри себя бесконечное пространство говорения, которое соответствует сказанному на чужом языке"²⁸. Однако, когда мы обращаемся к проблеме перевода, то становится ясным, что это не просто частный пример, но феномен, таящий в себе многие новые проблемы познания и языка, требующие более внимательного рассмотрения.

Перевод как один из способов представления проблемы языка и познания

Феномен перевода - одна из возможных проблем, рассмотрение которой позволяет не только выявить новые аспекты проблемы языка и познания, но и продолжить исследование интерпретации. Эта проблема меняет свое содержание в зависимости от того, в какой эпистемологической парадигме она рассматривается. Сегодня представлены как минимум три из них. Первая парадигма исходит из того, что процесс мышления обходится без участия языка, в языковую форму облакаются только результаты познания. Эта традиция восходит к античности, Канту, но отчасти проявляется и в теории познания Локка. Для второй парадигмы определяющими являются признание идентичности структура мира и структура языка, а также понимание коммуникации как индивидуального кодирования (раскодирования) сообщений о положении дел (Витгенштейн). И в первой и во второй парадигмах мышление рассматривается в обособленности от языка и коммуникаций. В обоих случаях вопрос о значимости феномена интерпретации и интерсубъективности (субъектно-субъектных отношений) по существу не встает ни для познания вообще, ни для перевода в частности. Третья парадигма складывалась как "трансформация", переосмысление именно этих отсутствовавших ранее факторов - языка и коммуникации (интерсубъективности) как фундаментальных "условий возможности" познания, куда в полной мере вошли идеи герменевтики, прагматики, философии языка. Один из наиболее пристрастных сторонников этой парадигмы К.-О.Апель на основе "трансцендентально-герменевтического понятия языка" предложил, как известно, иное видение мышления и познания. Они должны быть поняты не как функции сознания, мыслимого солипсистски, но как интерсубъективное аргументирование и рациональное познание, зависимое от языка и коммуникации. И тогда в знаменитой триаде знак - предмет - интерпретатор субъект интерпретации начинает восприниматься всерьез, а бывшее гносеологическое отношение "субъект - объект" заменяется "герменевтической теоретико-познавательной фигурой" "субъект-субъект-объект-отношение" (Апель)²⁹. Но то, что не очевидно для эпистемологического субъекта познания, для субъекта перевода выходит на первый план: язык-интерсубъективность (коммуникация) - интерпретация. В этом же ключе У.Куайном написана известная глава "Перевод и значение" в работе "Слово и объект", где размышления о "радикальном переводе" (перевод с языка, до сих пор неизвестного) учитывают вербальное поведение, невербальные стимулы, зрительные возбуждения, стимульные значения, ситуативные предложения, а также метод аналитических гипотез как "способ катапультироваться в аборигенный язык, получив импульс от родного языка". Таковы понятийные основания этой фундаментальной концепции. Сама работа начинается словами: "Язык - это социальное искусство. Обучаясь языку, мы полностью зависим от интерсубъективно доступных указаний, что говорить и когда. Поэтому нет

никакого иного способа сравнения лингвистических значений, нежели как в терминах предрасположенностей людей к открытой реакции на социально наблюдаемые стимулы. Результатом признания этого ограничения является то, что проблема перевода сталкивается с систематической неопределенностью³⁰. В главе о переводе идея его неопределенности рассматривается специально и выявляются семь причин "неспособности правильно оценить неопределенность", в том числе наличие у двуязычного индивида его собственной личной семантической корреляции и системы аналитических гипотез, несовместимой с подобными "параметрами" другого индивида (четвертая причина). Корреляции и гипотезы, кроме того, могут оказаться имплицитными, как и ряд дополнительных канонов, ограничивающих выбор аналитических гипотез (пятая причина), что еще более усложнит ситуацию неопределенности³¹. Отмечу, что эти особенности перевода имеют значение и для выявления языковой неопределенности в познании, где она оказывает влияние на получение и обоснование истинного знания.

Перевод с одного языка на другой - это особый случай интерпретации философского текста. Как отмечал Деррида, перевод не есть ни образ, ни копия, но - интерпретация. Общие для любой интерпретации проблемы присутствуют и в этом случае, однако характер их проявления, безусловно, меняется. В этом случае существенное влияние на характер интерпретации оказывает прежде всего сам язык, что, в частности, отмечал Ортега-и-Гассет в "Нищете и блеске перевода", когда писал, что "языки нас разделяют и лишают возможности общаться не потому, что они как языки различны, а потому, что они исходят из различных представлений, несхожих мыслительных систем и, наконец, из несогласных философий. ...Каждый язык навязывает определенную структуру категорий..."³². Это последнее особенно значимо для перевода философского текста. По-видимому, переводчик философского текста должен быть философом, осознанно занимающим конкретную содержательно-теоретическую позицию по отношению к переводимому тексту и проясняющим ее в комментарии, послесловии и т.п. По отношению к интерпретации-переводу Ортега-и-Гассет полагал, что каждое произведение неповторимо, а перевод лишь приближает нас к нему, из чего следует, что один и тот же текст допускает несколько переводов и, по-видимому, необходимо сделать несколько различных переводов одного и того же текста в соответствии с теми гранями, которые хочется передать.

Интерпретативное воздействие на переводимый текст тоже оказывается, как известно, в зависимости от позиции переводчика: приближает ли он автора к языку читателя (имитация, пересказ текста) или читателя к языку автора (собственно перевод). Но еще более интерпретация-перевод зависит от того, как соотносятся два языка, да еще разведенные во времени. Этой проблеме специально посвятил несколько страниц В.Беньямин в знаменитой статье "Задача переводчика", вызвавшей дискуссию и, в частности, статью Деррида "Вокруг Вавилонских башен", а также специальную лекцию Пола де Мана. Для Беньямина "наряду с тем, как за столетия полностью преобразуются звучание и смысл великих литературных трудов, меняется и родной язык переводчика. Ведь в то время, как поэтическое слово продолжает жить в языке автора, даже величайшим переводам суждено меняться с ростом их родного языка и, в конечном итоге, быть поглощенным этим ростом. Перевод настолько далек от того, чтобы быть бесплодным отождествлением двух мертвых языков, что именно ему среди всех прочих литературных форм предназначено следить за созреванием чужого слова и за муками рождения своего собственного"³³. В наши дни на несовпадения - и не только временные - указывает также М.Маяцкий, который, например, комментируя переведенные им тексты - "Введение" Деррида и "Начало геометрии" Гуссерля, - отметил, что "разве *на один и тот же* язык мы переводим, переводя *на русский* с немецкого и с французского, текст 1936-го и 1962-го годов, Гуссерля и Деррида?"³⁴.

В познании, имеющем дело с объектами-текстами, происходит постоянная смена языков как "языковых игр", требующая "перевода", хотя и не столь фундаментально, как при переводе с одного естественного языка на другой, но сохраняющая те или иные общие принципы. Поэтому из размышлений о переводе можно сделать общие эпистемологические выводы, принимающие во внимание как "первичный"- объектный язык, так и метаязык, имеющий дело с "описанием описания", т.е. с текстом как таковым. При переосмыслении "условий возможности" познания с опорой на идеи герменевтики, прагматики и философии языка осознается значимость опыта перевода-интерпретации и прежде всего потому, что именно в этом случае реализуется принципиально иной подход к субъекту познания как в принципе интерпретирующему, а не отражающему ("адекватно" описывающему). Создается возможность понять и показать как познание осуществляется, будучи "объятым языком", не отторжимо от него, во взаимодействии с другими субъектами, в коммуникации и диалоге³⁵.

Значительным событием в изучении эпистемологических проблем перевода станет только что опубликованное фундаментальное исследование Н.С.Автономовой «Познание и перевод», где перевод, в частности, получает онтологическое обоснование и рассматривается как «антропологическая константа человеческого бытия и условие возможности познания в гуманитарных науках»³⁶.

Научное и нарративное знание с позиции языка и языковых игр

Новые аспекты проблемы языка и познания раскрываются в связи с выявлением различий между научным и нарративным знанием, знанием в форме рассказа, рассматриваемом в прагматическом аспекте. Сегодня эта проблема вышла на передний план в связи с тем, что осознается несводимость знания только к *научному* знанию, с признанием значимости различных форм вненаучного знания, соответствующих видам духовной и практической деятельности. Поскольку в отличие от эпистемологии философия познания имеет дело со всеми видами знания и, соответственно, типами языков, то проблема "научное и вненаучное знание, или дискурс и нарратив", становится для нее одной из базовых, тем более что она, как показал Лиотар, значима и в социокультурном плане - при рассмотрении связи и различия модерна и постмодерна.

Опыт Лиотара интересен не только потому, что сопоставляется научное и нарративное знание, но и в связи с применением для решения этой задачи общего исследовательского "метода языковых игр". Я уже рассматривала феномен языковых игр как "форм жизни", по Витгенштейну, и в контексте проблемы веры и достоверности (гл. 7), однако выясняется, что как *метод* языковые игры могут также выявить различие языка и других особенностей научного и нарративного знания. Лиотар обращается к "языковым фактам" и выделяет их прагматический аспект, в частности создание и применение языковых игр. Прежде всего необходимо напомнить, что различные категории высказываний должны подчиняться введенным правилам, определяющим их свойства и употребление, должны быть релевантными. Правила конвенциональны, и если нет правил, то нет игры; игра предполагает и "борьбу", агон, и вопрошание, которые предстают элементарными формами социальных связей и одновременно показывают, что коммуникации и сообщения всегда различны в зависимости от того, являются ли они денокативными, прескриптивными, оценочными, перформативными и т. п. Таким образом, теория коммуникаций дополняется "теорией игр", предполагающей также "борьбу", дискуссию и противостояние³⁷.

Поскольку знание не сводится к науке и специальному познанию, то, соответственно, оно складывается не только из совокупности денотативных высказываний с критерием истины, но и из различного рода высказываний, характеризующихся критериями справедливости, добра, красоты или деловыми, техническими оценками. В таком случае мы имеем знание с широкой компетенцией, по форме близкое к рассказу, - нарративное знание, которое передается повествованиями, но не связано только с формой высказывания, которое определяет, что нужно сказать, чтобы услышали, что нужно слушать, чтобы получить возможность говорить, что нужно играть, чтобы суметь создать предмет рассказа. Такое знание близко к приданиям, обычаям, притчам, сказкам, поговоркам и пословицам. При этом "именно через рассказы передается набор прагматических правил, конституирующих социальную связь"; сама коллективность "делает из рассказа ключевую форму компетентности... находит вещество своей социальной связи не только в значении передаваемых рассказов, но и в самом акте их рассказывания"³⁸. Таким образом, нарративное знание - а эта форма преобладает во вненаучном знании - допускает множественность языковых игр, осуществляющихся одновременно и во взаимодополнении.

Прагматика *научного* знания характеризуется Лиотаром в сравнении с прагматикой нарративного знания. Он отмечает следующие особенности. Научное знание исключает все языковые игры, кроме денотативной, для которой критерий приемлемости - истинностная оценка, предполагающая верификацию или фальсификацию высказывания. Накопленное в ранее принятых высказываниях знание, всегда может быть отвергнуто. Соответственно исключаются и те языковые игры, которые осуществляют непосредственную социокультурную связь, обычную для нарративного знания, и поскольку происходит профессионализация, то сохраняется лишь косвенная связь - через появление институтов, в форме которых реализуются языковые игры. В отличие от "эфемерной темпоральности" нарративного знания, которое не нуждается в прошлом (воспоминании) - происходящее совпадает с самим актом рассказа, - научная игра содержит "диахронную темпоральность" прошлого и будущего, т.е. накопление в памяти и исследование нового - проект. Сравнение научного и нарративного знания приводит Лиотара к выводу, "что в существовании первого необходимости не больше, чем во втором, хотя и не меньше. Одно и другое сформированы совокупностями высказываний; высказывания являются "приемами", направленными на игроков в рамках общих правил"³⁹ языковой игры. Нельзя оценивать нарративное с позиций науки, а науку с позиций нарративного, - это будет ошибочно, так как критерии различны. Это замечание Лиотара весьма значимо для оценки двух типов знания и особенно для нарративного, в качестве которого часто предстает гуманитарное знание. Но главное различие между наукой и нарративным знанием - это то, что "последнее не придает большого значения вопросу своей легитимации; оно подтверждает самое себя через передачу своей прагматики и потому не прибегает к аргументации или приведению доказательств. Именно поэтому оно соединяет непонимание проблем научного дискурса с определенной толерантностью к нему: оно рассматривает его всего лишь как разновидность в семье нарративных культур"⁴⁰.

Наконец, хотелось бы обсудить выявленные Лиотаром два противоречия. Первое - между оправданным сожалением об "утрате смысла" в эпоху постмодерна и одновременным осознанием того, что в связи с этим знание перестает быть "в основном нарративным", т.е. такой языковой игрой, в которой присутствует сам человек-рассказчик. Как мне представляется, такую зависимость обнаружил еще Э.Гуссерль, когда он исследовал причины кризиса наук как выражения "жизненного кризиса евро-

пейского человечества" и увидел их в утрате наукой своей "жизненной значимости", стремящейся только к "констатации фактичности мира" и "безотносительной истине" (объективизм). При этом не учитывается, что "не чужда и повседневная жизнь человечества истине", а неявные человеческие смыслы должны включаться как предпосылка в науку⁴¹. Близко идеям Гуссерля и второе выявленное Лиотаром противоречие - отделить научное знание от нарративного, но в то же время и произвести первое как "зародыш" из второго. По Гуссерлю, "жизненный мир", с которым очевидно соотносится нарративное знание, является основой, "горизонтом" объективного познания и, более того, физика и наука нового времени возникают из "жизненного мира" и являются его описанием. За этим стоит стремление расширить "царство познания", не сводя его только к научному, а включая всю сферу суждений предикативного и допредикативного характера и все модальности верования.

Таким образом, Лиотар в своих рассуждениях о научном и нарративном знании продолжил исследование фундаментальной проблемы современного европейского общества эпохи постмодерна - состояния культуры после смены правил в языковых играх науки, литературы и искусства. Кризис рассказа и господство языковых игр объективизма и инструментализма, языка "позитивных" наук, вновь вставшая проблема способов легитимации научного знания "через производительность" и критерий результативности - эти и другие подобные проблемы могут быть продуктивно рассмотрены с помощью метода языковых игр. Они позволяют выявить нетривиальные проблемы, в частности, через соотношение научного и нарративного знания, за которым стоят также проблемы теоретического и эмпирического, формального и содержательного, объяснения и понимания, естественно-научного и гуманитарного знания, не утратившие своей актуальности.

Очевидно, что в гуманитарном знании элементы нарративного знания присутствуют и должны в определенной степени присутствовать. К тому же, что особенно важно отметить, в сочетании с элементами "научности", "теоретичности" они часто выступают, по существу, в функции собственно *научного* филологического, исторического знания, но со своими правилами и типом языковых игр и способами легитимации, отличными от естественных наук. Это должно найти свое выражение в критериях оценки "научности" и признании ее различных типов. Я уверена, что филология, история, историография культуры и другие близкие к ним науки не могут развиваться под сенью идеалов "научности" и объективности естественно-научного и тем более формализованного знания. Есть совсем другие, ставшие классическими образцы "научности", где определенная доля методологизма и аналитики успешно сочетается с нарративностью, "рассказом" как свободным размышлением, и происходит это на пересечении различных "горизонтов" культуры, науки и искусства. При этом следует согласиться с Рикёром, что "бытие в мире, с точки зрения нарративности, это бытие в мире, уже маркированном языковой практикой, связанной с этим предпониманием"⁴².

Так, исследование форм жизненного уклада и форм мышления в знаменитой "Осени средневековья" Й.Хейзинги содержит в себе значительную долю "рассказа", поэзии, но и элементы глубокого методологического анализа. Размышляя об этой двойственности, А.В.Михайлов отмечал, что "надо было принимать известные методологические положения и одновременно отказываться от полной методологической проработанности... Надо было уметь находиться в весьма неопределенных просторах между строгой научностью и вольной фантазией: последняя в чистом виде абсолютно неприемлема, первая неприемлема по своей отвлеченности и по причине заключенного в ней *методологического насилия над историей*" (курсив мой. - Л.М.)⁴³. И хотя сам Хейзинга

не приветствовал "беллетризованные исторические труды", он мог свободно и творчески мыслить не в одной лишь "научной" языковой игре, но в многообразии языковых игр, во взаимодополнительности науки и нарратива.

Другой классический пример - труд известного немецкого филолога Э. Ауэрбаха "Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе", где автор, продолжая традицию сочетания научного и нарративного знания, в значительной мере следует близким ему по духу принципам Дж. Вико, которые есть "модификации нашего собственного человеческого духа". В частности, рассматривая историческое развитие в его целостности и в соответствии с общими законами, а также во взаимосвязи различных культурных процессов, немецкий филолог стремится по-своему понять взаимоотношения между философией и филологией, имеющей дело с конкретной истиной. Как обоснованно пишет В. Махлин, Ауэрбах достаточно рано и осознанно разработывал метод "радикальной конкретизации", и "там, где современная философия правомерно ставит вопрос о бытии... филолог Ауэрбах ставит вопрос об "изображении действительности" и, шире, о "явлении" как предметной данности "литературного выражения" достоверной, событийно-фактической действительности, сплошь историчной, конкретной и требующей адекватного метода исследования, адекватного анализа"⁴⁴.

Такое видение природы гуманитарного знания естественным образом ведет к особому рода "ненаучной" методологии, предполагающей многообразие языковых игр с обязательным включением нарративных элементов. Следует также добавить, что наряду с широко представленными метафорами, о чем говорят уже названия глав "Мимесиса", сами понятийные средства, применяемые Ауэрбахом, не совсем обычны. Он находит и применяет "понятия-ключи" (как рубец Одиссея, ссора-поединок у героев Гомера в отличие от тлеющей в душе ревности ветхозаветных героев), не абстрактные или взятые по аналогии, а скорее конкретно-образные и точно не определяющие, но схватывающие своеобразие предмета или события. Как полагает И. Лагутина, "по сути, Ауэрбах в своих размышлениях приближается к осмыслению культурных "концептов", которые актуализируются в различных "контекстах"... Интерпретируя подобные "концепты", можно понять не только своеобразие времени, но и "целое" - концептуальный смысл культуры"⁴⁵. По-видимому, можно согласиться с этой мыслью. Действительно Ауэрбаху близки концепты как "словообразы", не "высыхающие" до абстрактных понятий, но обогащающиеся оттенками главного смысла в живом, не "теоретизированном" повествовании, и именно концепт - "полнота конкретности" - близок такой синтетической форме, как "научный рассказ". Концепты присутствуют также у Вико (Поэтические мудрость, метафизика, логика; Основания, Законы, Права Народов и др.) и у Хейзинги (жизнь, рыцарская идея, подвиг, идеал, образ, слово и др.), их опыт должен быть учтен, необходимо вводить и осознавать присутствие концептов как адекватную или наиболее подходящую форму для гуманитарного знания.

Феномен "концепт" - теоретические исследования и опыт применения

В последнее время отечественными логиками, методологами, а также исследователями гуманитарного знания, истории философии, культурологии активно возрождается термин "концепт" и анализируется его возможное содержание и функции в знании, языке и культуре. Могу предположить, что для философии познания этот термин становится необходимым прежде всего потому, что она не остается на предельно абстрактном уровне, где преобладают термины "категория", "понятие", не обращается только к научному и особенно естественно-научному знанию, где применяются строго определяемые и даже формализованные понятия, но делает предметом своего исследова-

ния также личностное неявное знание, веру, до- и вненаучное, художественное - вообще знание как рассказ, где, как мы видели, термин "концепт" более уместен.

Подходы и способы исследований феномена "концепт". В отечественной философии последних десятилетий существовал некоторый опыт экспликации и применения термина "концепт". Так, в 70 - 80-х годах Р.Павиленис, понимая концепт как смысл, т.е. способ задания объекта в мысли, отмечает, что усвоить смысл - значит построить некоторую структуру из уже существующих концептов, используемых в качестве интерпретаторов; соответственно понимание предстает как интерпретация в определенной концептуальной системе носителя естественного языка - системе мнений и знаний о мире, отражающих его актуальный познавательный опыт. В целом подход Павилениса - это поиск ответа на вопросы, как возможно усвоение и понимание языка, какую роль он играет в построении концептуальной картины объективной действительности, каково значение индивидуальной концептуальной системы⁴⁶. Однако, при всем внимании к работам Павилениса, "концепт" и "концептуальная система" не были использованы методологами, поскольку в эти годы в отечественной философии и методологии, по-видимому, не существовала явная потребность в таких терминах или они использовались в иных, формализованных значениях.

В 90-х годах концепт начинает более активно входить в оборот в различных гуманитарных текстах и представление о нем существенно обогатилось при обращении к историко-философской традиции. Как показала С.Неретина, исследовавшая концептуализм П.Абеляра, термин "conceptio" в его "Логике" имеет значение "схватывания" единичного и многообразного в осуществляемом "душой" акте познания. Соответственно, универсальное предстает в нем как "полнота конкретности", что существенно отличает концепт от понятия, и прежде всего потому, что его целостность предполагает соотношение с "душой слушателя". "Концепт предельно субъектен", формируется речью "в пространстве души", в общении, синтезируя такие способности души, как память, воображение и суждение, в то время как "понятие есть объективное идеальное единство различных моментов предмета и связано со знаковыми и значимыми структурами языка, выполняющего функции становления мысли, независимо от общения"⁴⁷. "Недооцененный" в истории философии концептуализм уже нашел способ и, соответственно, термин, не отбрасывающий единичное, конкретное, индивидуальное, но выражающий их в "спаянности" с общим, универсальным. При этом, по мнению Неретиной, в концепте, как он понимается Абеляром, уже просвечивает отношение с Другим и образование особой сущности "между" в речевом диалоге "душ".

Существенным продвижением в освоении и применении термина "концепт", вхождении его в культурологические и гуманитарные тексты станет, безусловно, словарь концептов русской культуры - фундаментальная работа, осуществленная в последние годы Ю.С.Степановым. Всей работе предпослана содержательная экспликация концепта, выявляющая позиции автора, для которого базовые концепты существуют "над индивидуальными употреблениями" и способ их "суммирования" в определении является генетическим. Моменты историзма, темпоральных характеристик концепта, а также его локальной в культуре определенности становятся важнейшими параметрами этого феномена. Однако культурно-исторический подход приводит автора к значительному расширению термина "концепт", а введенное понятие "концептуализированной предметной области" в языке и культуре предполагает уже объединение в одном общем представлении - "культурном концепте" не только слов, мифологем, но также ритуалов, вещей и материальных предметов, в том случае если они несут духовный смысл и выступают в роли символов⁴⁸.

В полной мере концепт используется при разработке такой проблематики, как концептуализация внешнего мира, заложенная в языке. Размышляя о "феномене А.Вежбицкой", всемирно известного лингвиста, Е.Падучева отмечает, что ее исследования по теории метаязыка и этнограмматике осуществлены на стыке с психологией культуры, культурологией, наукой о познании. Она исходит из того, что нельзя описать "мир как он есть" на естественном языке, так как последний изначально задает свою картину мира, а все значения являются субъективными, антропоцентричными и этноцентричными. В книге "Язык. Культура. Познание", в значительной мере посвященной русскому языку, его национальным особенностям, Вежбицкая, осуществляя сопоставление этнографически специфичных концептов, обосновывает, что та или иная концептуализация внешнего мира заложена в языке. В нем отражаются не только особенности природных условий или культуры, но и своеобразие национального характера его носителей - например, в русском языке необычайно подробно разработано семантическое поле эмоций. Конкретным концептам Вежбицкая посвятила специальную статью "Концептуальные основы психологии культуры"⁴⁹.

В последнее время на основе ее идей О.Корнилов предложил свое понимание отношения концептов научной картины мира (НКМ) и языковой картины мира (ЯКМ), принципиально отличающихся нетождественностью объектов и субъектов отражения, а также характером соотнесенности каждой из проекций внешнего мира с самим этим миром. Интересно, что концепт НКМ всегда меньше объективного мира, стремится к совпадению с ним, постоянно изменяется с ростом научного знания; концепт ЯКМ не стремится к тождественности с объективным миром, находится в отношении частичного пересечения и "достаивает" его с помощью мифических и субъективно-оценочных категорий, становясь больше самого отражаемого мира. Совокупность концептов образуют ЯКМ национального языка, а совокупность прототипов этих концептов - национальный образ мира, что дает основание для введения нового концепта - национальная языковая картина мира⁵⁰.

Серьезным методологическим обоснованием применения концептов, экспликации их содержания, выявления, что несколько неожиданно, прикладных аспектов стали исследования по "концептологии" (С.Ляпин), изучение природы математического концепта и его категориальной структуры (О.Скидан), характеристик языковых концептов, в частности "субкатегориального кластера темпоральности"⁵¹. Не обходится без этого конструкта и такая фундаментальная наука, как когнитивная психология, где концепт предстает в качестве знания об объектах, их организации в семантической сети; оно выражается с помощью структуры "предикат - аргумент", являющейся общей формой выражения знаний при вербальной передаче. По мнению известного французского психолога Ж.Ришара, "концепт - это базовая когнитивная сущность, позволяющая связывать смысл со словом, которое мы употребляем"⁵², он по существу выполняет функцию категоризации, путем разграничения классов и определения связи между ними. Существуют различные точки зрения на эти операции, что и породило различные концепции. В частности, классическая точка зрения определяет класс через совокупность свойств, и эта дефиниция задает концепт; концепты в свою очередь задают иерархию по количеству и значимости свойств. В таком случае организация знаний в памяти может быть выражена семантической сетью. Однако практически невозможно дать точное определение естественных категорий, выраженных в терминах свойств, поэтому предложен другой подход - с позиции понятия типичности и прототипов, которые служат для размежевания классов, в том числе на основе идеи Витгенштейна о "семейном сходстве"⁵³. Мне представляется, что идущие между этими подходами дискуссии гово-

рят о их несовершенстве, для использования в философских когнитивных текстах они недостаточно аналитичны, а и сам термин "концепт" применяется для обозначения только объектов-предметов, но не ситуаций, событий или действий, что требует дополнительных обозначений.

Сегодня существуют и более зрелые представления о концептах. В частности, в когнитивных науках "концепт" - это термин, обозначающий единицу ментальных ресурсов сознания и информационной структуры, отражающий знание и опыт человека. Это - оперативная содержательная единица памяти, ментального лексикона, концептуальной системы и языка мозга, а также всей картины мира, отраженной в человеческой психике. Наконец, это представления индивида о смыслах, "кванты" знания, возникающие при построении информации как об объективном положении дел в мире, так и о воображаемых мирах. В целом концепты - это "интерпретаторы смыслов", форма обработки субъективного опыта путем подведения его под определенные категории и классы, основная единица хранения и передачи информации, достаточно гибкая и изменяющаяся с ростом знания. Общечеловеческие, универсальные концепты специфически группируются и вербализуются в разных языках в зависимости от лингвистических, прагматических и культурологических факторов. Концепты организуются также в иерархические, часто ассоциативные семантические сети, как это представлено, например, в одной из моделей хранения знаний в памяти человека. Таким образом, например, термин "концепт" эксплицируется в словарной статье одного из первых словарей когнитивных терминов⁵⁴.

Возвращаясь к собственно философским текстам, хочу отметить, что здесь также существует, хотя часто и имплицитно опыт применения концептов. И это касается не только истории философии, но и современных исследований. В частности, в литературе уже обсуждалось применение концепта (в интерпретации переводчика) Ж.Делезом и Ф.Гваттари в книге "Что такое философия?", где самими авторами, как полагает критически оценивающая их подход С.Неретина, понятие и концепт четко не различаются⁵⁵. Меня, однако, в большей мере привлекла фундаментальная работа Делеза "Различие и повторение", где не просто различаются понятия и концепты, но исследуются разные порядки общности - подобие и равенство, принципиальное несовпадение повторения и общности, три случая так называемой "естественной блокировки" - номинальные концепты, понятия природы, понятия свободы. Для понимания природы и различия концептов и понятий естественно-научного или гуманитарно-философского знания представляется значимым следовать идеям Делеза о том, что различие между повторением и общностью имеет сущностный характер, что общность представлена качественным классом подобного и количественным классом равноценного, что общность как общность частного противопоставлена повторению как универсальности особенного и "произведение искусства повторяют как непонятное особенное". Соответственно "язык науки, где преобладает символ равенства и каждый термин может быть заменен другим, и лирический язык, каждый незаменимый термин которого может быть лишь повторен"⁵⁶, тем самым четко различаются. И дело здесь не только в разных типах знания - научном и художественном, но, по сути, и в фундаментальном различии способов образования и природы понятия и концепта, для которого "повторение выступает как логос единичного, особенного". И это различие в характере общности еще более подчеркивается Делезом далее: "Существует очень большая разница между общностью, всегда означающей логическую силу понятия, и повторением, свидетельствующим о его бессилии или реальном пределе"⁵⁷. Итак, не во всех случаях мы можем пользоваться понятием и логической общностью, потребность в концепте, опи-

рающемся на повторение, особенно существенна там, где имеется "частный мыслитель", где объект наделяется сознанием, где не может быть простого обобщения индивида как "экземпляра" по законам логики Аристотеля.

Этот короткий и, разумеется, весьма не полный экскурс в существующие исследования о концепте убеждает, тем не менее, в том, что феномен, именуемый "концепт", имеет богатую предысторию, в определенной степени эксплицирован в топологически различных текстах и сегодня становится все более значимым в многообразных областях знания. Вместе с тем очевидно, что значения, вкладываемые исследователями в термин "концепт", достаточно серьезно расходятся, а его эвристические возможности используются недостаточно даже там, где исследователь в конструкте такого рода остро нуждается, как, например, в таких областях философии, как герменевтика и философия познания.

Концепт в герменевтическом контексте. Структура концепта и архитектоника опыта. Философская герменевтика нуждается в экспликации таких особых терминов, как "пред-знание", "пред-понимание", "пред-рассудок". Их особенность состоит прежде всего в том, что они не оформились как логически определенные и "зрелые" понятия, но выражают интуитивно схватываемые состояния предпосланности в "пространстве души", как бы предшествуют собственно логическим формам - понятиям знания, понимания, рассудка. Столь же приблизительны, достаточно аморфны и другие термины герменевтики, в частности, "традиция", "понимание", "герменевтический круг", "жизнь", "темпоральность жизни", "опыт" и даже "интерпретация" - термин, принимающий строгую логическую форму только в специальных научных методологиях, в особенности в теоретическом естествознании. Очевидно, что дело здесь не просто в несовершенстве терминологии, но в необходимости выявить и зафиксировать некие феномены, не редуцируемые к строго логическим формам понятий. Это, скорее, когнитивные сущности, представляющие в виде "смыслообразов", сложных структурных образований из гетерогенных элементов, статус и структура содержания которых должны быть специально выяснены. Разумеется, для выяснения природы этих сущностей необходимо использовать не только собственно герменевтические, но и другие средства рефлексии и экспликации. Вместе с тем обращение к герменевтике и ее основным феноменам позволяет развить далее само представление о концепте и его структуре⁵⁸.

Обращение к герменевтическим текстам позволяет обнаружить разнообразные формы такого феномена, как концепт. Так, Дильтей, как это следует из предыдущих глав и размышлений, предлагал способы герменевтической интерпретации такого явления, как жизнь, разумеется, не как логического понятия, но как особого рода феномена наук о духе и истории (не естествознания!), к которому я с полным правом могу применить термин "концепт". В главе 5 уже рассматривалось, как способ и результаты понимания различаются в зависимости от типа проявлений жизни, к которым Дильтей относит понятия и суждения, поступки и "выражения переживания". Он дает не логическую, но герменевтическую характеристику понятий как определенного типа "проявлений жизни", что позволяет нетрадиционно осмыслить их особенности.

Каждая жизнь имеет свой собственный смысл, а непосредственным выражением осмысления жизни становится биография, в которой представлено понимание данной конкретной жизни. Дильтей неоднократно ставит проблему "непроницаемости для познания" жизни как экзистенциального феномена, но только в том случае, если применять к ней понятия, принципы и методы естественных наук - специфической методологии, предназначенной для постижения физического, вообще природного мира. Он разрабатывал иные категории, необходимые для методологии наук о духе, стремясь опре-

делить наше отношение к жизни через понимание. Такие категории, как значение, ценности, цели, развитие, идеал, имеющие особенно значение, непосредственную связь с пониманием, охватывают и стремятся постичь жизнь как целое. Я полагаю, что не только Дильтеем, но и Бергсоном, Зиммелем, Хайдеггером, Ортегой-и-Гассетом - всеми "философами жизни" разрабатывался именно *концепт* "жизнь" как базовый для наук о культуре, вообще гуманитарного знания, философской антропологии и герменевтики в отличие от естественнонаучного понятия жизни с ее физическими и биологическими смыслами, а также причинно-следственными характеристиками. Проблема "непроницаемости для познания", логических трудностей "понятийного изображения жизни" (Г.Зиммель) остается и сегодня, и необходимо искать существенные дополнения к традиционным попыткам логико-понятийного анализа текстов о жизни, жизнеосуществлении и жизненном мире.

Как мне представляется, выявление структуры концепта можно осуществить, следуя по нескольким направлениям: в частности, соотнести структуру концепта и архитектуру опыта; осуществить рефлексии компонентов, от которых "очищались" на пути к *cogito*, чистому сознанию - вообще к Понятию (методическое сомнение Декарта, феноменологическая редукция Гуссерля), т.е. подойти к проблеме выявления структуры концепта как бы "от противного"; наконец, напрямую сопоставить концепт и понятие. Идея о соответствии этих структур, а тем более совпадении, безусловно, проблематична, но она должна быть исследована, поскольку любой концепт в той или иной степени укоренен в опыте. Я, как и любой исследователь, сразу сталкиваюсь с тем, что само понятие опыта многозначно и неопределенно и его определение в различных контекстах - самостоятельная проблема. Однако вполне определенно можно констатировать тот факт, что понятие опыта было предельно схематизировано и обеднено внутри рамок "теоретизма", традиционной теории познания наряду с предельно абстрактными, исторически недействительными категориями субъекта, объекта, истины.

Теория опыта, отмечает Гадамер, полностью была ориентирована на науку и потому, как и она в погоне за объективностью, исключала внутреннюю историчность опыта, а также какие-либо параметры, исходящие от эмпирического субъекта. Это вполне обосновано для науки, опыт для нее значим лишь постольку, поскольку он неизменно повторяется и воспроизводится, тем самым как бы "стирая" свою историю. Однако мыслить сущность опыта, как это делает Аристотель, только в перспективе науки или, как это утверждает Гегель, только с точки зрения преодоления всякого опыта, его несовершенства в абсолютном знании - значит, по мнению Гадамера, существенно обеднять его и упрощать.

Герменевтическое понимание опыта исходит из других, нежели наука, принципиальных положений. Опыт не может "застыть" в итоговом знании, стать завершенной, неизменной абстракцией, это противоречит самой его природе. Суть опыта в том, что он всегда открыт, постоянно обогащается новыми элементами, от него никто не может быть избавлен, он относится к исторической сущности человека и, как правило, идет вразрез с его ожиданиями. Опытный человек "адогматичен", он осознает пределы человеческого бытия и индивидуальных возможностей, историчность собственного опыта. Это общие черты всякого опыта, но есть еще герменевтический опыт, несущий в себе дополнительные моменты. Через язык, текст человек вступает в диалог с преданием, традицией - этим подлинным партнером по коммуникации, своего рода "Ты", опыт которого своеобразен, поскольку "Ты" не предмет, а то, что вступает с ним в отношения. Это *первый* тип герменевтического опыта. В этом случае общие структурные моменты опыта претерпевают изменения и, "поскольку сам предмет опыта носит здесь личност-

ный характер, постольку подобный опыт есть моральный феномен, точно так же как и получаемое благодаря этому опыту знание, то есть понимание другого"⁵⁹. Но можно и в этом случае, говорит Гадамер, превратить предание в предмет, оставаясь свободным от него, изгоняя все субъективные моменты, и, подобно методу социальных наук XVIII века, действовать в соответствии с клише, созданным по образцу естественно-научных методов. В этом случае происходит упрощение человеческого опыта, в нем познается лишь типическое, законосообразное, он перестает быть герменевтическим опытом, поскольку "Ты" утрачивает личностные моменты.

Второй тип герменевтического опыта предполагает обязательное признание "Ты" в качестве личности в ее соотнесенности с "Я". Внутренняя историчность опыта состоит здесь во взаимном признании и постоянной борьбе за него. В подобном случае возможно уклониться от этой обоюдности и вывести себя из нее, встать над ней путем рефлексии. Именно это и случается, по Гадамеру, в *историческом сознании*, когда исследователь выводит себя из двусторонности этих отношений, разрушает их нравственную обязательность, притязая на "полное возвышение над своей собственной обусловленностью", и тем самым попадает в "плен" неконтролируемых предрассудков. Учет своей собственной историчности, укорененность в предании и осознание этого не только делают возможным познание, но и позволяют преодолевать релятивность. Но это уже *третий*, высший тип герменевтического опыта, в основе которого лежит принципиальная *открытость*. "...Открытость навстречу другому включает в себя признание того, что я должен считаться с чем-то во мне самом... Здесь и находим мы соответствие герменевтическому опыту. Я должен признать историческое предание в его притязании на то, чтобы быть услышанным... в том смысле, что у него действительно есть, что сказать мне"⁶⁰. Без этой открытости преданию как опыту, без способности слышать друг друга, признания своей собственной историчности, готовности к истине и опыту другого не существует никаких подлинно человеческих связей и опыта.

Таким образом, Гадамер выстраивает своего рода архитектуру опыта, который может быть определен как герменевтический. По существу, он стремится преодолеть "недействительное" абстрактное *понятие* опыта, существенно искажающее его природу, критически относится к попыткам выйти на рефлексию опыта объективистскими методами естественных наук, обосновывает необходимость построения особого конструкта "опыт", не совпадающего по объему с понятием опыта и в "полноте конкретности" преодолевающего присущую наукам идеализацию и внеисторичность опыта. Это и будет *концепт* герменевтического опыта, не сводящийся к всеобщности понятия и науки, но с необходимостью включающий человека, его принципиальную открытость для предания и нового опыта, для коммуникации как диалога "Я" и "Ты", где "Я" осознает свою историческую обусловленность и открытость истине другого. Структура этого концепта может соответствовать структуре реального, исторического жизненного опыта.

Но остается открытым вопрос о структуризации опыта доконцептуального уровня, представленного в форме восприятия, и о роли категоризации в этом процессе. Исследования в этой области могут существенно дополнить герменевтическую составляющую концепта "опыт". Несомненный интерес представляют исследования по категоризации восприятия, особенно те, что преодолевают традиционную априорную трактовку категорий как множеств, формируемых общими свойствами объектов. Классическая теория категоризации, по существу, исходит из тех логических предпосылок, что категории существуют в мире независимо от людей и не определяются их свойствами. Мышление в этом случае предстает как механическое манипулирование абстрактными

символами, которые сами по себе лишены значения и обретают его только при соотношении с вещами актуального или возможных миров. Современная теория категоризации (Э.Рош, Б.Берлин, Дж.Лакофф и др.) - так называемая теория прототипов, в которой учитываются предпочтения и "наилучшие примеры категорий", основывается на предположении, что "присущая человеку ментальная процедура категоризации в существеннейшей степени опирается на человеческий опыт и воображение - на особенности восприятия, моторной активности и культуры, с одной стороны, и свойства метафоры, метонимии и ментальной образности - с другой"⁶¹. Человеческое мышление в целом зависит от этих факторов и не может рассматриваться просто в терминах манипулирования абстрактными символами, но, разумеется, в определенных, заданных границах такое оперирование чистыми абстракциями вполне оправдано и необходимо.

Изменения представлений о категориях повлекло за собой существенные изменения представлений о мире, о научной строгости, расширяя перспективы в изучении человеческого мышления, но не предполагая неточности или неопределенности научного анализа. Было осознано, что большинство концептов, существовавших на протяжении двух тысячелетий в западной интеллектуальной метаструктуре, сегодня переосмысливаются и заменяются другими, не только более точными, но и более "человечными"⁶². Они основываются, кроме прочего, и на том, что свойства категорий представляют собой отражение биологических свойств человека и опыта его деятельности в материальном и социальном окружении. Например, цветовые категории зависят от особенностей биологии человека, человеческого мышления, культурных факторов, детерминируются материальным миром в целом. Те области опыта, по отношению к которым не образовались с помощью категоризации допонятийные структуры, осваиваются по аналогии, с привлечением метафоры. Лакофф настаивает на том, что "очень большая часть нашего опыта устроена именно так. Привлечение метафоры для понимания опыта является одним из величайших триумфов человеческого мышления. Рациональное мышление в значительной мере опирается на метафорические модели. Любой адекватный подход к рациональности требует использования воображения, а воображение неотделимо от метафорического рассуждения. Этот взгляд на метафору выходит за рамки объективистских теорий"⁶³.

Таким образом, преодолевая эти теории и вводя "человеческое измерение" в сферу категоризации восприятия, исследователи существенно уточняют и обогащают представления о характере допонятийных структур и их роли в формировании понятий и концептов базового уровня. Опыт человека, по Лакоффу, еще до его концептуального осмысления структурируется на уровне категоризации восприятий, а концепты базового уровня согласуются с доконцептуальной структурой и осмысливаются в ее терминах. Можно предположить, что описанные у Гадамера пред-знание и пред-рассудки, в целом герменевтический опыт и его структуризация в форме концептов могут быть интерпретированы и обогащены с помощью представлений о доконцептуальных структурах, категоризации восприятий и использования метафоры для понимания опыта. В свою очередь, существование допонятийных структур, концептов, метафор в любом тексте объясняет фундаментальную роль понимания и необходимость интерпретации, что и обуславливает значение герменевтики в целом.

От концепта к понятию и обратно. Опыт Декарта и Гуссерля. Я думаю, что так можно характеризовать движение философской и даже в целом гуманитарной мысли в европейской рациональности. Это обусловлено господствовавшей тенденцией строить теорию познания и науки о духе, культуре в идеалах и критериях научности естествознания, требующих исключения историчности и "человеческого измерения"

как условия объективности познания. В основании этой тенденции, как мне представляется, лежит переход от базовых концептов, в которых структурировался познавательный опыт во всей его полноте, к абстрактным понятиям рационального мышления и классической теории познания, в первую очередь категориям субъекта, объекта, опыта, истины. В связи с этим рассмотрю некоторые существенные моменты эволюции от концепта к понятию таких сущностей, как "Я", сознание, субъект, что становится весьма актуальным, поскольку возникла необходимость преодоления чрезмерной абстракции этих категорий.

Сегодня в европейской философии сложилась ситуация, при которой реальный живой процесс человеческого познания полностью заменен достаточно сильными абстракциями, результаты оперирования с которыми безоговорочно экстраполируются на реальный процесс познавательной деятельности. Как совместить абстрактно-понятийную модель субъекта и "человеческое в его непосредственности, таким, каким мы его видим" (Х. Ортега-и-Гассет)? Найти ответы на этот и подобные ему вопросы можно, по-видимому, посмотрев, каким способом происходило "очищение" концепта "человек познающий" от допонятийных и внепонятийных, чувственных элементов опыта, временных и исторических, а также ценностных - этических и эстетических - параметров, т.е. как осуществилось превращение "жизненно нагруженного" концепта-представления "Я", "личность-индивидуальность" в категорию "субъект" рационалистической философии.

С этой целью я и обращалась к Декарту и выясняла в главе 3, как Декарт - основатель рационализма - от реального мыслящего и познающего человека перешел к эмпирическому субъекту, а затем к *cogito*, какие способы абстрагирования он использовал и каким образом, не применяя понятия "субъект" в современном смысле, содержательно сформировал эту категорию и в целом субъектно-объектный подход в метафизике. Было показано, что в текстах Декарта сосуществуют и взаимодействуют различные "Я", каждое из которых значимо и необходимо для его философии, а "Я" в *cogito ergo sum* - главный результат его метафизики. Даже называя весьма конкретные характеристики и свойства своего единственного эмпирического "Я", Декарт уже, по существу, выходит к его "идеальному корреляту" (термин Г.Шпета), представляя себя как *типическое*, "изучая самого себя", считая возможным "судить по себе обо всех других". Опираясь на концепт "Я", или на эмпирического субъекта, Декарт решил целый ряд принципиальных задач и прежде всего сформулировал Правила для руководства ума, имеющие конкретный эмпирический характер и реального адресата. Однако очевидно, что эти его труды не носят только прикладной характер, но включают также систему идей, только по форме имеющих личностный, от авторского "Я", характер, но уже в значительной степени обладают свойствами абстракции более высокого порядка - "мыслящей вещи", *res cogitans*. Уже в "Рассуждениях о методе" наряду с методическими рекомендациями Декарт обращается и к метафизическим проблемам, и сразу же обнаруживается, что "доводы, доказывающие существование бога и человеческой души", нуждаются в другом "Я", более абстрактном, приобретающем идеальные характеристики. Казалось бы, Декарт осуществляет традиционную содержательную операцию - поиск истины с помощью метода сомнения, преодоление недостоверного мнения, на которое опирается эмпирическое "Я" в повседневной жизни, но объективно и одновременно он выполняет радикальную логико-методологическую операцию - переход на более высокий уровень абстрактного, теоретического рассуждения.

Декарт с необходимостью движется к *cogito ergo sum* - своему главному тезису, где концепт "человек мыслящий, познающий" должен быть заменен понятием транс-

цендентального Ego. В известной хайдеггеровской интерпретации в статье "Время в картине мира" объяснено, почему главный тезис Декарта стал основополагающим для новой европейской философии и культуры в целом. Он стал предпосылкой и основанием "скрещивания" глубинных процессов: превращения мира в картину и человека в субъект, оформления субъектно-объектного видения мира и познания⁶⁴ - тем самым осуществления его "гуманизации", или "гуманистической" интерпретации, т. е. введения "человеческого измерения" в философию и науку. Субъектно-объектное отношение получает статус противосто-яния, оппозиции, чего не было до становления картезианского подхода, и это существенно изменяет содержание концепта "человек познающий", заменяя его абстрактным понятием "субъект". "Историзм" этого отношения и заданность его только в определенном - картезианском - "контексте" необходимо подчеркнуть особо, поскольку сегодня остается господствующей позицией абсолютизация этого отношения и уже как бы и не мыслится, что "познающий человек в мире" может быть представлен целостно, как концепт, и осуществляться как-то иначе, а не только как абстрактный субъект в субъектно-объектных отношениях. С необходимостью присутствующие при этом субъектно-субъектные (интерсубъективные) отношения часто вообще не осмысливаются и забывается, что "субъектно-объектное отношение не выходит за рамки новоевропейской истории метафизики, никоим образом не значимо оно для метафизики вообще, совершенно не значимо для своего начала в Греции (у Платона)"⁶⁵.

Мне представляется также, что у Декарта во многом еще сохраняется целостное, многогранное видение человека познающего, вмещаемое в концепт и еще полностью не редуцированное к понятию. В целом очевидно, что Декарт, выявляя различные ипостаси "Я" и осуществляя рефлекссию над ними, вовсе не стремится решить проблемы познания, в частности истинности, достоверности, путем исключения эмпирического субъекта. Декарт озабочен не "изгнанием" человека, но нахождением способов преодоления несовершенства разума, заблуждений и предрассудков, разрабатывая правила для ума и правила метода. Именно на таком уровне абстракции эмпирического субъекта, обращаясь не к психологическим переживаниям, но к "*интеллектуальным* представлениям о самодеятельности мыслящего субъекта" (Кант), мы можем, по-видимому, сохранить концепт "человек познающий", включая в его содержание наряду с абстрактно-логическим гносеологическим субъектом такие конкретные "параметры", как дологические, допонятийные представления, нравственные, вообще ценностные ориентации, социокультурные предпосылки, коммуникативность и другие моменты "живого" познания, от которых отвлекаются при рассмотрении "сознания вообще".

Гуссерль, по существу, также опирается на радикальное методическое сомнение и учение Декарта о *cogito* при обосновании концепции феноменологической редукции и трансцендентальной субъективности. Одновременно он высоко оценивает не потерявший значимости путь Декарта к Ego *cogito*, интерпретируемый немецким философам как феноменологическая редукция, которая обращена к природному, социальному, культурному миру и к самому философствующему субъекту. Декартовский метод сомнения заменен редукцией, которая носит еще более радикальный характер, представлена как своего рода "алгоритм воздержания" с четко выраженными этапами и требованиями. Проследив этапы редукции, мы, по существу, увидим путь от концепта "сознание" к феномену "чистое Я", а от него к предельной абстракции "чистого сознания". В гуссерлевских "Идеях к чистой феноменологии и феноменологической философии" первый этап предстает как выключение, или "выведение за скобки", естественной (догматической) установки - природного мира со всеми его вещами, живыми существами,

людьми, вместе с которыми из поля суждений выключаются все индивидуальные предметности, а именно: культурные образования, произведения технических и изящных художеств, наук как культурных фактов, эстетические и практические ценности, а также реалии такого рода, как государство, нравственность, право, религия. Подлежат выключению из сферы наших суждений все науки о природе и духе в той мере, в какой они нуждаются в естественной установке⁶⁶.

После произведенного выключения мира и принадлежащей к нему эмпирической субъективности - человека как естественного существа в "союзе лиц" и в обществе - остается "чистое Я". Оно, по-видимому, соответствует трансцендентальному субъекту, который, в отличие от концепта "эмпирический субъект", предстает как концепт иного рода, соответствующий уровню абстракции трансцендентности и имеющий свою достаточно сложную структуру. Абстракция сознания, "Я", субъекта как бы не достигла еще своей предельности, необходима дальнейшая редукция к "потoku чистого сознания" с предварительным выключением таких элементов структуры этого концепта, как трансцендентность Бога, чистая логика и *mathesis universalis*, наконец, материально-эйдетических дисциплин. Теперь осуществляется расширение первоначальной редукции, распространение ее на все "трансцендентно-эйдетические области", на онтологию каждой из них. И хотя нельзя выключать все трансценденции, поскольку уже не будет возможности для существования науки о чистом сознании, но сама эта наука - феноменология - предстает как *"чисто дескриптивная дисциплина, которая исследует поле трансцендентально чистого сознания, следуя исключительно интуиции"*⁶⁷. Ей не придется производить каких-либо "бытийных полаганий" тех или иных сущностей, высказываться о их значимости, как не придется устанавливать каких-либо сущностных законов, она независима от всех "догматических", т.е. подлежащих редукции и нуждающихся в критике, наук. Отличительная особенность феноменологии заключается в том, что она охватывает все способы познания и все науки, то, что доступно в них "непосредственному усмотрению"; в ней заключены все универсальные методы познания, она производит окончательное определение "смысла" бытия предметов любой специфической науки и принципиальное прояснение ее методики⁶⁸.

Итак, Гуссерль, как бы следуя Декарту, выходит на принципиально новый уровень рассуждения и предлагает идеи и принципы новой "метанауки", как я бы ее назвала, которая подвергла редукции все концепты традиционного знания, но сама также нуждается в применении и дальнейшем анализе собственных - феноменологических - концептов. Так, при рассмотрении вопросов методики и проблематики чистой феноменологии в "Идеях...", не употребляя термин "концепт", Гуссерль озабочен, по существу, именно концептами, такими как "феноменолог", его самовыключение, как "феноменологические данности", их близость и дальность; как "ясность", подлинные и неподлинные ступени ясности, сущности нормального прояснения и другие. Они не являются четко определяемыми, логически строгими понятиями, обладают разноплановой структурой и свидетельствуют о том, что феноменология также нуждается в "нескованной фантазии", а "фикции" составляют ее "жизненную стихию". Вряд ли возможно феномены потока сознания, как некие математические сущности, "отлить в строгие понятия". Непосредственное интуирование имеет дело скорее с "точностью внутри самих схватываемых сущностей", что приводит, по Гуссерлю, к проблеме фундаментального соотношения *описания* с его "дескриптивными понятиями" (это, по-видимому, сфера концептов) и однозначного, точного *определения* с его "идеальными понятиями" (сфера понятий).

Таким образом, существенно "возвысив" уровни абстрагирования даже внутри самой трансцендентальной сферы, Гуссерль столкнулся все с теми же проблемами концепта и понятия, описания и определения, точности понятия и точности "схватывания", реальности и "фикций" и вновь обнаружил, что "между сознанием и реальностью поистине зияет пропасть смысла"⁶⁹.

Очевидно, что усилия Декарта и Гуссерля, как и многих других, на пути от эмпирического субъекта к трансцендентальному Его имеют фундаментальную значимость в философии. Вместе с тем я бы хотела отметить, что одно из следствий этих усилий, полученное как бы "от противного" и весьма значимое для современной философии познания, - это невозможность "искоренить" концепты и заменить их логически строгими понятиями. По-видимому, концепты и понятия должны существовать в философских рассуждениях на паритетных началах дополнительности. Введение понятий с их логической строгостью и однозначностью необходимо, но оно не решает многих содержательных проблем философии в тех сферах, где она обращается к человеку, его познанию и деятельности, и тем более там, где она, как герменевтика, имеет дело с языком, словами, текстами, с науками о культуре или о духе.

Справедливости ради необходимо отметить другое понимание концепта, не вписывающееся в историко-философскую традицию, но тоже тесно связанную с проблемой отношения "понятие - концепт", преимущественно с ее логической стороной. Я имею в виду позицию Г.Г.Шпета, которую он обосновывал в незаконченной рукописи "Язык и смысл", опубликованной недавно. Он вводит термин "концепт" и применяет его к особому рода понятиям, природу которых объясняет следующим образом. Обобщение, по которому все задачи логики исчерпываются анализом понятия в плане отношения "рода" к "виду", приводит, с его точки зрения, к определенному недоразумению, что необходимо снять. Вся логика превращается в логику "вещей", т.е. обнаруживается тенденция "овеществления" свойств и действий, а это в свою очередь порождает неразрешимые проблемы, особенно, если "предметами ее операций оказываются предметы психологии, истории и других наук", где невозможно ограничиться рассуждениями о "вещах", не обладающих сознанием, не являющихся деятельностью человека. Допускаются "величайшие упрощения", поскольку игнорируются значения, заменяемые количественными отношениями. Возникают некие "пустые формы", свойства и закономерности которых не зависят от предметного значения и заполняются любым содержанием (подобно бочонку). Эту "чисто *внешнюю форму*", или понятие, имеющее в виду только объемные отношения, Шпет и называет *концептом*, а соответствующие отношения терминов - концептуальными отношениями, род, вид, класс - *концептуальными категориями*⁷⁰.

Итак, концепт - это некая "пустая форма" (Дильтей пользовался в аналогичном случае метафорой "транспорт", перемещающий независимое от него содержание), для которой не имеет значение, что "обобщается" - вещь или человек, обладающий психикой и сознанием. Мне представляется, что в этом случае, как и в "заметках" "Сознание и его собственник", Шпет озабочен одним и тем же: каким образом законы и понятия логики должны различать что обобщается - вещи или "Я" (Шпет: "само Я обобщению не подлежит"), индивид, "единственный", который не может быть "экземпляром". Концепт ему нужен как логическая форма, в которой при искусственно высоком уровне абстракции сознательно это различие не принимается во внимание, однако всегда имеется в виду.

Такой поиск в сфере языка и логики - учесть присутствие человека, его неформализуемые свойства и отличие от вещей - продолжается и сегодня и не только на пути

снижения уровня абстракции и расширения сферы рационального, но и с помощью уточнения законов и понятий логики, как это делал, в частности, Шпет. Есть, например, позитивный опыт логико-семантического анализа феноменов, не только неопределенных, многосмысленных, противоречивых, неформализуемых, включающих переживания, но еще и "священных". Я имею в виду применение логики как инструмента анализа сакральных текстов и сакральной коммуникации в исследовании, осуществленном Г.В.Гриненко, где определены разведены мистические реальности и обыденный мир, сакральные и профанные знаки, выявлены субъекты сакральной коммуникации и сверхъестественный коллективный коммуникатор. Даны определения основных понятий и концептов, предложены способы формализации, специальный логический аппарат и соответствующая система символов⁷¹.

Осуществленное рассмотрение общетеоретических моментов проблемы концептов и конкретных особенностей таких концептов, как "опыт", "субъект", "жизнь" в герменевтическом контексте, подтверждают мои предположения о том, что активное привлечение и даже возрождение концептов, их использование наряду с понятиями - это признак дальнейшего развития рациональной модели интеллекта и расширения содержания самого представления о рациональности. Применение концептов с их разноплановой "синтетической" структурой позволяет включать в философское рассуждение, в особенности о познавательной деятельности, понимании и интерпретации, не только абстрактное понятие "субъект", но и концепт "человек мыслящий и познающий" в единстве его когнитивных задач и возможностей, общих целей, ценностных ориентаций, коммуникативных связей и культурно-исторических параметров.

В целом очевидно, что в философии познания может быть обобщен и применен богатый опыт включения языка как фундаментальной онтологической и когнитивной основы, представленной в ее многообразных ипостасях, во все разделы эпистемологии и философии науки, что принципиально изменит в целом учение о знании и познавательной деятельности человека.

¹ Дerrida Ж. О грамматологии. Пер. с фр. Н.Автономовой. М., 2000. С. 119.

² Рассел Б. Человеческое познание. Его сфера и граница. Киев, 1997.

³ Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибир., 1997. С.193.

⁴ Там же. С. 194, 195.

⁵ Quine W. From a Logical Point of View. Cambridge. Mass., 1953; Quine W Word and Object. Cambridge. Mass., 1960; Куайн У. Две догмы эмпиризма // Он же. Слово и объект. М., 2000; Dancy J. An Introduction to Contemporary Epistemology. Oxford UK & Cambridge USA., 1996. P. 222-224.

⁶ Рорти Р. Философия и зеркало природы. С. 199.

⁷ Хайдеггер М. Путь к языку // Время и бытие. Статьи и выступления. М., 1993. С. 259.

⁸ Schleiermacher F.D.E. Hermeneutik. Heidelberg, 1974. S. 78.

⁹ Ibid. S. 76-78; Габитова Р.М. "Универсальная" герменевтика Фридриха Шлейермахера // Герменевтика: история и современность (Критические очерки). М., 1985. С. 64-69. Автор отмечает так же, что Шлейермахер в работе "О различных методах перевода" язык понимает как "историческую вещь", утверждая, что не может быть "правильного чувства языка" без "чувства его истории".

¹⁰ Шпет Г.Г. Герменевтика и ее проблемы // Контекст. Литературно-теоретические исследования. М., 1990. С. 248.

¹¹ Там же. С. 250-251.

¹² Ракитов А.И. Опыт реконструкции концепции понимания Фридриха Шлейермахера // Историко-философский ежегодник, 1988. М., 1988. С.152-154; Портнов А.Н. Язык и сознание: основные парадигмы исследования проблемы в философии XIX - XX вв. Иваново, 1994. С. 204.

¹³ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 452.

¹⁴ Там же. С. 508.

- ¹⁵ *Рашишвили Г.В.* Вильгельм фон Гумбольдт - основоположник теоретического языкознания // *Гумбольдт В.фон.* Избр. труды по языкознанию. М., 1984. С. 26-27; *Гулыга А.В.* Гердер. М., 1963; *Гердер И.Г.* Идеи к философии истории человечества. М., 1977.
- ¹⁶ *Гумбольдт В. фон.* Избр. труды по языкознанию. С. 76-77.
- ¹⁷ Там же. С. 70.
- ¹⁸ Там же. С. 78.
- ¹⁹ Там же. С. 304, 171, 319.
- ²⁰ Там же. С.318.
- ²¹ Там же. С. 320.
- ²² *Хайдеггер М.* Путь к языку // *Время и бытие.* С. 263.
- ²³ *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. С. 513.
- ²⁴ Там же. С. 520, 518-519. См. также *Гадамар Х.-Г.* Человек и язык // *От Я к ДРУГОМУ.* Сб. переводов под ред. Т.В.Щитцовой. Минск, 1997.
- ²⁵ *Гадамер Г.-Г.* Человек и язык // *От Я к ДРУГОМУ.* Сб. переводов под ред. Т. Щитцовой. Минск, 1997. С. 138. Напомню, что проблема родного языка как *личностного неявного знания* рассматривалась также М.Полани (см. *Polanyi M.* Personal Knowledge: Toward a post-critical Philosophy. N. Y., 1958) в связи с более общей проблемой роли неявного знания в научном исследовании, однако акценты были сделаны не на свойствах живого разговорного языка, что не учитывалось, как и влияния самого языка на познание, а на особенностях личного знания и его роли в творчестве ученого.
- ²⁶ Бруннер Дж., например, подчеркивал, что "никоим образом не следует отказывать понятию *значение* в центральном положении в психологической науке на том лишь основании, что оно является чересчур "нечетким". Оно нечетко с точки зрения логика-формалиста вчерашнего дня. Мы через это уже прошли". См.: *Bruner J.* Acts of meaning. Camb., MA, 1990. P. 65. Цит. по: *Вежбицкая А.* Концептуальные основы психологии культуры // *Язык. Культура. Познание:* М., 1996. С. 376.
- ²⁷ *Ницше Ф.* Сочинения в 2-х т. М., 1990. Т. 1. С. 751.
- ²⁸ *Гадамер Г.-Г.* Человек и язык. С. 140.
- ²⁹ *Апель К.-О.* Трансцендентально-герменевтическое понятие языка // *Вопросы философии.* 1997. № 1. С. 87-92.
- ³⁰ *Куйн У.* Слово и объект. М., 2000. С. 13.
- ³¹ Там же. С.95-96.
- ³² *Ортега-и-Гассет Х.* Нищета и блеск перевода // *Он же.* "Дегуманизация искусства" и другие работы. Эссе о литературе и искусстве. М., 1991. С. 536; *Venuti L.* The Translator's Invisibility. A History of Translation. L., N.Y. 1995.
- ³³ *Беньямин В.* Задача переводчика // *Комментарии,* 1997, № 11, с. 68-69; см. также: *Деррида Ж.* Вокруг Вавилонских башен // Там же. С. 82; *Man P. de.* "Conclusions" Walter Benjamin's "The Task of the Translator" // *Yale French Studies.* № 69. 1984.
- ³⁴ *Маяцкий М.* Там и тогда. Послесловие переводчика // *Гуссерль Э.* Начало геометрии. М., 1996. С. 258.
- ³⁵ Я полагаю, что эти проблемы человеческого познания сохраняются навсегда, независимо от того, что сам процесс производства и "перевода" знания в различные электронные формы неуклонно прогрессирует. Однако Лиотар, размышляя об этом, уверен, что "старый принцип, по которому получение знания неотделимо от формирования (Bildung) разума и даже от самой личности, устаревает и будет выходить из употребления", с чем трудно согласиться, как и с передачей всех переводов "интерпретативным машинам". См.: *Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна. СПб., 1988. С. 18.
- ³⁶ *Автономова Н.С.* Познание и перевод. Опыт философии языка. М., 2008.
- ³⁷ *Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна. С. 29-33; 45-55. О нарративном знании см. также: *Kujawinska-Courtney K., Gross A.S.* Words about Eloquence. A Glossary of Basic Literary, Critical and Cultural Terms. M., 1998. P. 237-238; *Schleifer R.* A.J.Greimas and the Nature of Meaning: Linguistics, Semiotics and Discourse Theory. Lincoln, 1987. P.100-109, 130-140; *Рикер П.* Время и рассказ. Т. 1. Интрига и исторический рассказ. М., СПб., 1998.
- ³⁸ *Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна. С. 58, 60.
- ³⁹ Там же. С. 68, 66-67.
- ⁴⁰ Там же. С. 69.
- ⁴¹ *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология // *Вопросы философии,* 1992, № 7.
- ⁴² *Рикер П.* Время и рассказ. Т. 1. С. 99.

- ⁴³ Михайлов А.В. Й.Хейзинга в историографии культуры // *Хейзинга Й.* Осень средневековья. Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах. М., 1988. С. 427.
- ⁴⁴ Махлин В.Л. Затекуст: Эрих Ауэрбах и испытание филологии // *Ауэрбах Э.* Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе. М.-СПб., 2000. С.489.
- ⁴⁵ Лагутина И.Н. "Горизонты ожидания" Эриха Ауэрбаха // Там же. С.473.
- ⁴⁶ Павиленис Р.И. Проблема смысла. Современный логико-философский анализ языка. М., 1983.
- ⁴⁷ Неретина С.С. Тропы и концепты. М., 1999. С. 29; *она же.* Верующий разум. К истории средневековой философии. Архангельск, 1995; *она же.* Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Абельера. М., 1996.
- ⁴⁸ Степанов Ю.С. Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования. М., 1997.
- ⁴⁹ Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание. М., 1996. С.376-394; *Падучева Е.* Феномен Анны Вежбицкой // Там же. С. 5-6, 21-23.
- ⁵⁰ Корнилов О.А. Языковые картины мира как производные национальных менталитетов. М., 1999; *он же.* Языковые картины мира как отражения национальных менталитетов. Автореферат дисс. на соискание... доктора культурологических наук. М., 2000. С. 5-9.
- ⁵¹ Концепты // Научные труды Центроконцепта. Вып.1 и 2. Архангельск, 1997.
- ⁵² Ришар Ж.Ф. Ментальная активность. Понимание, рассуждение, нахождение решений. М., 1998. С.15.
- ⁵³ Там же. С. 16-24. Отмечу также исследование известного американского психолога Дж.А.Миллера, рассмотревшего так называемые "текстовые концепты", за которыми стоит комбинация образ/модель, возникающая в процессе чтения и предполагающая отношение верифицируемости между концептом и общими знаниями о мире, а также "презумпцию истинности". См.: *Миллер Дж.А.* Образы и модели, уподобления и метафоры // Теория метафоры. М., 1990. С.237-247.
- ⁵⁴ Кубрякова Е.С., Демьянков В.З., Панкрац Ю.Г., Лузина Л.Г. Краткий словарь когнитивных терминов. М., 1996. С. 90-92, 169.
- ⁵⁵ Неретина С.С. Тропы и концепты. М., 1999. С. 30-34.
- ⁵⁶ Делез Ж. Различие и повторение. СПб, 1998. С. 14.
- ⁵⁷ Там же. С. 26.
- ⁵⁸ Mikeshina L.A. "Concept" Phenomenon in Hermeneutic Context // *Concepts. Conceptology and Concept-oriented Knowledge Bases.* Arkhangelsk, 1998. P. 29-30.
- ⁵⁹ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 421.
- ⁶⁰ Там же. С. 425.
- ⁶¹ Лакофф Дж. Когнитивное моделирование // Язык и интеллект. М., 1996, С.147.
- ⁶² Лакофф полагает, что придется отказаться от таких, например, концептов, как "мышление отделено от тела и независимо от него", "в процессе мышления все люди используют одну и ту же концептуальную систему", "разум трансцендентален, он превосходит намного способ мышления, присущий человеку" и др. Там же. С. 148-149.
- ⁶³ Там же. С. 182; см. также: *Лакофф Дж., Джонсон М.* Метафоры, которыми мы живем // Теория метафоры. М., 1990. Авторы обосновывают тезис о том, что "метафора пронизывает всю нашу повседневную жизнь и проявляется не только в языке, но и в мышлении и действии... Обыденная понятийная система, в рамках которой мы мыслим и действуем, метафорична по самой своей сути" (С. 387).
- ⁶⁴ Хайдеггер М. Время картины мира // *Он же.* Время и бытие. Статьи и выступления. М., 1993; см. также: *Он же.* Европейский нигилизм // Там же, С. 123 - 131. Путь Декарта от эмпирического "Я" к понятию "субъект" подробно рассмотрен мною в статье "Феномен "Я" в философии Декарта". См.: Альманах "Гуманитарные исследования". Вып. 1. Уссурийск, 1997.
- ⁶⁵ Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Там же. С.149.
- ⁶⁶ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М., 1994. С. 33-34.
- ⁶⁷ Там же. С. 39.
- ⁶⁸ Там же. С. 45-46.
- ⁶⁹ Там же. С. 11.
- ⁷⁰ Шпет Г.Г. Язык и смысл // *Он же.* Внутренняя форма слова. Этюды и вариации на темы Гумбольдта. Иваново, 1999. Приложение. С. 284-285.
- ⁷¹ Гриненко Г.В. Сакральные тексты и сакральная коммуникация. Логико-семиотический анализ вербальной магии. М., 2000.

Глава 11. ПОЗНАНИЕ ВРЕМЕНИ И ВРЕМЯ В ПОЗНАНИИ

Анализ осознания времени - давний крест дескриптивной психологии и теории познания

Э.Гуссерль

Эпистемологи, занимаясь в основном методологией, не смогли понять по-настоящему, что для познания требуется время и что наука есть прежде всего социально-историческое явление.

Сильвен Ору

Знаменитые апории времени Аврелия Августина содержат среди других наиболее часто цитируемое утверждение-удивление: "Если никто меня об этом не спрашивает, я знаю, что такое время; если бы я захотел объяснить спрашивающему - нет, не знаю"¹. За этим стоит не только бесконечная сложность выражения понимания и интуитивного знания в словах и символах, но и фундаментальная проблема в двух ее ипостасях: познание самого времени и выявление способа бытия времени в сознании и познавательной деятельности. Он будет размышлять о бытии времени, его мере, о времени и движении и о многом другом во временном опыте человека, но и более чем через тысячелетие выявленные им апории останутся предметом философской мысли. В блестящих размышлениях о времени Канта, Гуссерля, Хайдеггера, Бергсона, Сартра, Мерло-Понти, Рикёра и многих других философов, когда каждый стремится найти ответ "спрашивающему" на вопрос "что есть время?", не всегда выражено стремление признать и разграничить подходы, которые традиционно могут быть обозначены как онтологический (метафизический), гносеологический (эпистемологический) и феноменологический. Однако для исследования проблемы "познание и время" в философии познания такое различие необходимо как определенный регулятивный принцип и предпосылка. Это позволит прежде всего выяснить, присутствовала ли идея времени и какое место занимала темпоральность в традиционных концепциях познания

Способы представления времени в учениях о сознании и познании

В традиционной теории познания, складывавшейся под влиянием идеалов, критериев, образцов естественно-научного знания, по-существу, отвлекались от времени. Как и в лежащей в ее основании ньютоновской картине мира, любой момент времени в прошлом, настоящем и будущем был неотличим от любого другого момента времени. Соответственно, рассмотрение чувственного и логического познания, категорий субъекта и объекта, природы истины и других проблем осуществлялось в *теории* познания, как правило, *без учета времени*. Это означало, что от всех временных признаков, свойств, определяемых временем, отвлекались, "очищая" познание, еще со времен Декарта, от всех изменяющихся, релятивных моментов. Изменение познания во времени - историчность - рассматривали за пределами собственно теории познания, преимущественно в истории науки, истории философии или в антропологических исследованиях.

Так, В.Вундт в известном труде "Система философии" в разделы о мышлении, о познании, о рассудочных понятиях, о трансцендентальных психологических и онтологических идеях, в философию духа и даже в философию природы не включает понятие времени. Оно присутствует в его системе лишь однажды - как трансцендентальная космологическая идея при рассмотрении бесконечности вселенной в пространстве и во времени. Косвенно время представлено за пределами этих разделов, при рассмотрении общего значения истории - познания внутренней связи всего исторического развития человечества. Вундт отмечает, что "в сферу историко-философского рассмотрения вовлекают не только прошлое, но и *будущее* и при том главным образом последнее, интересуясь не столько выяснением законов эмпирического течения исторического процесса, сколько трансцендентной конечной целью всей истории. ...Содержанием истории служит *прошлое* человеческих переживаний. И философия истории не может иметь никакого иного содержания. Так как причинные связи событий всюду простираются из прошлого и настоящего и на будущее, то, конечно, во всякое время возможно заключать о правдоподобии предстоящих событий"². Таким образом, момент времени фиксируется только в специальном - историческом - знании, что, разумеется, оправдано, но вместе с тем говорит об "атемпоральной" позиции Вундта при рассмотрении познания в целом. Однако нельзя это утверждать по отношению к основоположникам гносеологии - Дж.Локку, Д.Юму, И.Канту, каждый из которых по-своему проблематизировал тему "время и познание".

Проблема времени в классической гносеологии. Локк называет время среди условий реального существования, от которых как от сопутствующих идей отвлекаются, создавая абстракции. Рассматривая во второй книге "Опыта о человеческом разумении" продолжительность и ее простые модусы, а также время и пространство, взятые вместе, он отмечает следующее: "*Время есть измеренная продолжительность*. После приобретения идеи продолжительности следующим естественным делом ума является приобретение некоторой *меры* для этой общей *продолжительности*, по которой он мог бы судить о ее различной величине и рассматривать определенный порядок, в котором существуют вещи: без этого большая часть нашего *знания* (курсив мой. - Л.М.) была бы спутанной и большая часть истории оказалась бы совершенно бесполезной. Такое рассмотрение продолжительности как ограниченной известными периодами и обозначенной определенными мерами, или эпохами, на мой взгляд, и есть то, что мы называем собственно *временем*"³.

Локк высказывает весьма существенные соображения о наблюдении, измерении, вообще познании времени. Прежде всего наблюдение и измерение времени совсем не обязательно связываются с движением Солнца и Луны, как это обычно предполагается. Достаточно, например, относительно длительной периодичности появления какого-либо чувства (голода, жажды, запаха, вкуса и др.) - по нему можно измерять промежутки времени. Минуты, часы, дни и годы не являются необходимыми мерами для самого времени. Но, с другой стороны, наши меры времени применимы и к продолжительности *до времени*. Получив, например, однажды такую меру времени, как годовое обращение Солнца, ум может применять ее к продолжительности, в которой сама эта мера не существовала и к которой она на имела никакого отношения. По существу, Локк говорит об априорности времени в познании, правда, в отличие от Канта, он указывает на апостериорность появления этой идеи⁴.

Обобщая свои рассуждения, Локк приходит к выводу, что идеи продолжительности и ее мер мы получаем из двух источников всякого познания - *рефлексии и ощущения*. Наблюдая происходящее в нашем уме или "посредством ощущения некоторые

явления", мы приходим к идеям последовательности, продолжительности, определенных величин или мер. Благодаря способности повторять мысленно эти меры времени, мы можем представлять себе продолжительность там, где ее не существует. Таким образом мы представляем себе завтра, будущий год или семь лет спустя и, в конечном счете, можем представить себе идею вечности - времени вообще⁵.

У Юма идеи о познании времени значительно беднее, а раздел об идеях пространства и времени, в частности в "Трактате о человеческой природе", главным образом посвящен идее пространства. Идея времени, как мне представляется, излагается им в терминах и аспектах, предложенных Локком, последние лишь несколько уточняются. Будучи извлечена из последовательности наших восприятий всех родов - как идей, так и впечатлений, в том числе рефлексии и ощущения, - идея времени может служить для нас примером абстрактной идеи. Однако образуется эта идея весьма своеобразно: она "охватывает еще большее разнообразие идей, чем идея пространства, и тем не менее бывает представлена в воображении некоторой *единичной идеей* (курсив мой. - Л.М.), обладающей определенным количеством и качеством".⁶ Идея времени рассматривается здесь в рамках так называемой *репрезентативной концепции*, которую Юм, приняв от Дж.Беркли, существенно переосмысливает. В этой концепции, которая мне представляется недостойно забытой или несправедливо отрицательно оцениваемой, рассматривается возможность чувственного образа, единичной идеи брать на себя роль репрезентанта - представителя всех членов данного класса вещей. Затем эта роль передается слову, которое этот образ обозначает. Я полагаю, что данный способ существенно дополняет обычный путь и функции абстрактных идей, особенно для философии и гуманитарного знания.

Юм считает, что из расположения наблюдаемых объектов мы получаем идею пространства, а из последовательности идей и впечатлений - идею времени. Само по себе время никогда не может предстать перед нами или быть замечено нашим умом. "При отсутствии последовательных восприятий у нас нет и представления времени, хотя бы объекты и следовали друг за другом в действительности. На основании этих, а также многих других явлений мы можем заключить, что время не может появиться в уме ни само по себе, ни в связи с постоянным и неизменным объектом, но что оно всегда открывается нами при помощи некоторой *доступной восприятию* последовательности изменяющихся объектов"⁷. Итак, не только идеи репрезентативной концепции, но и определенные "следы" феноменализма, как мне представляется, присутствуют в этих рассуждениях, что подтверждает мнение исследователей о значимости идей Юма для решения многих современных проблем философии и методологии науки⁸.

Наиболее известны и концептуально значимы метафизическое и трансцендентальное истолкования времени, изложенные Кантом в "Критике чистого разума". Это уже не фрагментарное обращение к понятию времени у его предшественников, но целостное учение - *теория* времени. Он исходит из того, что "время не есть нечто такое, что существовало бы само по себе или было бы присуще вещам как объективное определение и, стало быть, оставалось бы, если отвлечься от всех субъективных условий созерцания вещей. ...Время есть не что иное, как форма внутреннего чувства, т. е. созерцания нас самих и нашего внутреннего состояния. ...Время есть лишь субъективное условие нашего (человеческого) созерцания... и само по себе, вне субъекта есть ничто"⁹. Специальный анализ этих высказываний не входит в мою задачу, тем более что он уже неоднократно осуществлялся философами различных направлений. Необходимо лишь подчеркнуть, что, понимая всю важность осознания времени как "формы внутреннего чувства", Кант оставляет за пределами своего внимания время как физическую сущ-

ность, свойство самого материального мира. Способы познания "естественного" времени остаются за пределами его интересов, а объективная значимость времени признается только в отношении явлений - предметов наших чувств. Но оно уже не объективно, если отвлечься от чувственной природы нашего созерцания. *Эмпирическая реальность времени* понимается философом как его объективная значимость для всех предметов, которые когда-либо могут быть даны нашим чувствам.

Из этой концепции времени следуют две идеи, важные не только для кантовской философии, но также для выяснения форм присутствия времени в познании, с одной стороны, и способов познания времени - с другой. Первая - это идея об априорности времени. Время, по Канту, есть априорное формальное условие всех явлений вообще, необходимое представление, лежащее в основе всего познания как его "общее условие возможности". Представление о времени выступает как априорная необходимость возможности аподиктических основоположений об отношении времени или аксиом о времени вообще, в частности главных из них: время имеет только одно измерение; различные времена существуют не вместе, а последовательно. Эти основоположения имеют значения правил, по которым вообще возможен опыт, но они не дискурсивны и, будучи следствием чувственного созерцания, наставляют нас до опыта, а не посредством опыта. Сущностные признаки априорного знания, неразрывно связанные друг с другом, - это необходимость и "строгая всеобщность", в отличие от условной и сравнительной всеобщности (посредством индукции)¹⁰.

Признавая, что кантовская идея априорности времени имеет фундаментальное значение для философии познания в целом, независимо даже от трактовки самого происхождения априорности, я исхожу из того, что априорность представлений о времени укоренена в культуре, в материальной и духовной деятельности человека. Однако известно, что каждое новое поколение обретает представления о времени не только а posteriori, как следствие собственной деятельности и опыта, но и как наследование готовых форм и образцов - уже имеющихся представлений, в том числе и о времени, т.е. а priori. В отличие от Канта, для которого время - форма чувственного познания (трансцендентальной эстетики), я принимаю априорность представлений о времени и для абстрактно-логического познания, интуиции - в целом для рассудка и разума. Однако в этом случае имеет место априорность всеобщего и необходимого теоретического знания, доопытного и внеопытного по самой своей сущности. То, что во всей структуре познания представления о времени присутствуют а priori, - это, безусловно, фундаментальное свойство самого познания, которое должно быть выявлено и понятийно зафиксировано в теории познания. Разумеется, это утверждение требует специального рассмотрения.

Вторая важная идея, следующая из кантовского понимания времени, - это видение его как "формы внутреннего чувства, т.е. созерцания нас самих и нашего внутреннего состояния", как "непосредственного условия внутренних явлений (нашей души)", определяющего отношение представлений в нашем внутреннем состоянии¹¹. Из этих высказываний видно, что Кант ставит проблему "субъективного" времени, понимая, что в отличие от физического это собственно человеческое время - длительность наших внутренних состояний. И сразу следует подчеркнуть, что имеется в виду не биофизическая характеристика процессов психики и не субъективное переживание физического времени (например, один и тот же интервал переживается по-разному в зависимости от состояния сознания и эмоционального настроения), а время "внутренних явлений нашей души", бытийственная (объективная) характеристика нашей экзистенции.

Эта фундаментальная идея Канта о соотношении субъекта и времени, как известно, подверглась широкой критике, но и одновременно послужила толчком для развития нового понимания времени в философии жизни, феноменологии и экзистенциализме. Опыт этих направлений, складывавшихся не в рационалистической, а в экзистенциально-антропологической традиции, также весьма значим для понимания роли и места времени в философии познания, поскольку он показывает недостаточность не только "естественного", натурфилософского, но и традиционного гносеологического, т.е. по существу естественно-научного и даже физического, подхода к времени.

А.Бергсон: длительность как основание человеческого бытия и сознания. Одна из наиболее значимых конструктивно-критических концепций - учение Бергсона о длительности, "длении" (*durée*). Крупной ошибкой французский философ считал то, что Кант время и пространство принимал как понятия одного и того же уровня; соответственно время, отождествленное с пространством, - это "однородная среда", оно "не течет, не изменяется, не длится". Бергсон обнаруживает, что Кант воспринимает время так, как оно предстает в естественных науках, в первую очередь в математике и физике, где оно как длительность, по существу, исключено. Реальность науки как бы внезапно развернута в моментальной фотоснимке. Но если субъект рассматривается в соотношении с так понимаемым временем (вневременность *cogito* Декарта), то он сам предстает в качестве *вещи* (на что позже укажет М.Хайдеггер).

Бергсон пересматривает все основные понятия философии с точки зрения концепции длительности, а по отношению к главным категориям теории познания - субъекту и объекту он приходит к выводу, что "*их различия и их соединения, должны быть поставлены скорее в зависимость от времени, чем от пространства*"¹². Полемизируя с Кантом, он вместе с тем вдохновляется его идеями о времени как "внутреннем чувстве", о связи с ним субъективности. Однако время для него не априорная форма внутреннего созерцания, но непосредственный факт сознания, постигаемый внутренним опытом. Как длительность время предстает неделимым и целостным, предполагает проникновение прошлого и настоящего, творчество (творение) новых форм, их развитие. Бергсон исследовал одну важную особенность представления времени как длительности, заметив, что мы бессознательно вводим в него идею пространства и воспринимаем их одновременно, одно рядом с другим; "мы проецируем время в пространство, выражаем длительность в терминах протяженности, а последовательность выступает у нас в форме непрерывной линии или цепи, части которой соприкасаются, но не проникают друг в друга. ...Этот последний образ предполагает не последовательное, но одновременное восприятие *предыдущего* и *последующего*..."¹³.

Исследователи подчеркивают, что введение Бергсоном понятия длительности свидетельствует об определенной философской переориентации, связанной со становлением исторического самосознания науки, с исследованием методологии исторического познания, попытками описывать саму реальность как историческую. Проблемы оснований человеческого бытия, истории и культуры выдвигаются в центр внимания герменевтико-антропологической традиции. Осознается, что время человеческого, духовного и социального, существования - это иная реальность, исследуемая и описываемая другими методами, нежели физическая реальность. Рационалистическая философия, как и ассоциативная психология, представлявшие сознание как последовательность состояний, измеряемых количественными методами, неизбежно упускали из виду своеобразие и уникальность сознания, саму человеческую субъективность, специфику ее временных характеристик¹⁴.

Бергсон в полной мере понимал это, поэтому поиски, осуществленные им в этой области, должны быть осмыслены прежде всего именно с этих позиций. Мне представляются безусловно плодотворными идеи, противопоставляющие вневременной форме *cogito* - символической репрезентации "Я" - интерпретацию "Я" как длящегося во времени, погруженного в длительность прошлого и настоящего. Такой подход предполагает с необходимостью понимать и оценивать память не только как психологический феномен, состояние сознания, но как неотъемлемую бытийную характеристику человеческой субъективности, существенно отличающую ее от "непомнящей" *вещи*. Необходимо, по-видимому, непредвзято отнестись и к концепции двух "Я" - различению погруженного в длительность "глубинного Я" и "Я поверхностного", пребывающего в "пространственном времени", т.е. длительности, представленной в терминах протяженности и последовательности в виде непрерывной линии. Бергсон проводит здесь тонкое различие не только в способах представленности времени духовной сферы человека - длительности, но и в способах представленности времени внутри самого "длящегося Я".

Это позволяет ему заметить недостаточность кантовского противопоставления пространства как формы внешнего чувства и времени как формы внутреннего чувства, а также критически отнестись к кантовской трактовке связи времени и причинности. Кант, как полагает Бергсон, трактуя причинность как "естественную необходимость" и в этом качестве связывая ее с временем, утрачивает специфику времени как внутреннего чувства. Но если исходить из понимания времени как длительности, в которую погружено "глубинное Я", то время должно связываться не с причинностью, а со свободой. Тем самым Бергсон опять стремится убедить нас в необходимости учитывать иную природу не только времени, но и причинности, ее соотношения со свободой в сфере духа в отличие от мира вещей. Он предложил свое видение проблемы с позиций философии жизни и соответствующий понятийный аппарат, что особенно значимо для осмысления этой проблематики в контексте философии *познания*. Однако его главные идеи - длительности и существования двух уровней "Я", связи длительности со свободой, но не причинностью, существенное разведение времени и пространства как внутренне не связанных и различных по природе сущностей - не получили в должной мере онтологического обоснования.

Как у Канта, так и у Бергсона меня привлекает важнейшая *методологическая* особенность исследования времени и пространства, существенная для понимания способов введения этих категорий в теоретико-познавательные тексты с целью преодоления атемпоральности гносеологии или, другой вариант, господства натуралистических представлений о времени и пространстве в теориях познания. Кант, исследуя пространство и время в трансцендентальной эстетике, предварительно вводит ограничения и установки анализа, осуществляет своего рода "трансцендентальную редукцию" по отношению к естественно-научным и философским теориям и проблемам, которыми он решил не заниматься и методами которых не пользоваться. Он исследует не сами объективно существующие пространство и время, но способы "данности" их человеческому сознанию, для чего и осуществляется своего рода ступенчатая редукция: "...В трансцендентальной эстетике мы прежде всего *изолируем* чувственность, отвлекая все, что мыслит при этом рассудок посредством своих понятий, так чтобы не осталось ничего, кроме эмпирического созерцания. Затем мы отделим еще от этого созерцания все, что принадлежит ощущению, так чтобы осталось только чистое созерцание и одна лишь форма явления, единственное, что может быть дано чувственностью а priori. При этом исследовании обнаружится, что существуют две чистые формы чистого созерцания как принципы априорного знания, а именно пространство и время..."¹⁵.

Как справедливо отмечает Н.Мотрошилова, подчеркнувшая принципиальность кантовских "предуведомлений", Кант выступает против превращения пространства и времени в некие "действительные сущности", обладающие "самостоятельной реальностью"; они не есть объекты среди объектов, но и не являются самостоятельной сущностью "внепредметного" характера. Для теории познания же важно подчеркнуть, что человек имеет дело только с "явленным предметом" и другого способа *познавательного* приобщения к миру вещей нет; когда говорят о предметах "самих по себе", все равно опираются только на их "явленность", имеют дело с человеческим способом их восприятия.

По-видимому, вопреки Канту, который настаивает, хотя и неубедительно, на том, что пространство и время не есть "определения вещей", следует исходить из "явленности" их как "объективных определений"¹⁶ и вместе с тем признавать право на "трансцендентальную редукцию", дающую возможность рассматривать пространство и время как "чистые формы созерцания", т.е. как априорные формы их присутствия в познании. Это разделение времени и пространства на "определения вещей" и "чистые формы созерцания" существенно для понимания природы их познания, различения разных способов их познания как свойств и отношений вещей и как априорных форм, особых феноменов в сфере сознания.

К "предуведомлениям" Бергсона также необходимо отнестись со вниманием. Его учение о длительности предполагает иное, чем в традиционном рационализме понимание сознания. Модель сознания, по Бергсону, многослойна, включает различные пласты - от поверхностных, интеллектуальных, подчиненных социальным потребностям до глубинных, дорефлексивных, не искаженных вмешательством интеллекта и языка, на уровне которого и схватывается длительность. Абстрактно-рациональное понятийное мышление как бы не приспособлено для понимания длительности как целостности и неделимости, как субъективного переживания времени. Таким образом, Бергсон также стремится осуществить своеобразную "редукцию", преодолеть натуралистическое понимание времени, рассматривать его как "непрерывную мелодию внутренней жизни", т.е. пытается найти способы познания "внутренней длительности" как основания человеческого бытия, бытия самого сознания.

Ответ феноменологов на вопрос "что есть время?". Известно, что действительную, а не "как бы" трансцендентальную редукцию вводит как базовый метод феноменологии Э.Гуссерль. Он считал необходимым предпослать рассмотрению проблемы внутреннего сознания времени изложение метода феноменологической редукции. "Это предполагает, как и при любом таком анализе, полное исключение каких бы то ни было допущений, установлений и убеждений относительно объективного времени. ...Возможно, что для кого-то интересно определить объективное время какого-либо переживания, в том числе переживания, конституирующего время. Было бы, по-видимому, также интересно исследовать, как время, которое в сознании времени положено как объективное, соотносится с действительным объективным временем, и соответствуют ли оценки временных интервалов объективно действительным временным интервалам, или как они отклоняются от них. Но это не задачи феноменологии"¹⁷.

Итак, задаются условия рассмотрения проблемы времени - исключение объективного времени, хотя существование последнего и правомерность его исследования не исключаются. Мне представляется, что такой подход может осуществляться не только в феноменологии, но и в других формах философствования, в том случае если ставится задача исследовать "внутреннее время", время сознания, в чем, собственно, и убеждают результаты Канта и Бергсона. В отечественной философии последних десятилетий та-

кой подход традиционно именовался "идеалистическим", тогда как в действительности речь здесь идет о возможности и условиях постановки проблем "время и сознание", "имманентное время протекания сознания", являющихся фундаментальными для философии познания. Гуссерлевские "предуведомления" в этом случае существенны, поскольку, опираясь на идеи Канта, проясняют, что, "когда мы говорим об анализе сознания времени, о временном характере предметов восприятия, памяти, ожидания, может показаться, конечно, что мы уже допускаем как будто объективное течение времени и затем, по существу, изучаем только субъективные условия возможности интуитивного постижения времени... и непосредственного... познания времени. ...Мы допускаем, конечно, и существующее время, однако, это не есть время мира опыта, но имманентное время протекания сознания"¹⁸.

Мне представляется также значимым не только собственно для феноменологии, но и для более тонкого когнитивного анализа различие Гуссерлем роли ощущения и восприятия в постижении времени. Следует различать "ощущаемое временное" и "воспринимаемое временное". Первое не есть само объективное время или место в объективном времени; например, ощущаемое "одновременно" не есть объективная одновременность, ощущаемое равенство темпоральных интервалов, не есть объективное равенство временных интервалов; мы можем субъективно ощущать временную последовательность там, где объективно надо констатировать сосуществование. (Здесь явная перекличка с идеями Бергсона.) В этом случае представлены "переживания" времени и с действительностью мы имеем дело лишь постольку, поскольку она есть полагаемая, представленная, созерцаемая, понятийно помысленная действительность. Только "воспринимаемое временное" означает объективное время, в том случае если восприятие понимается как акт, который ставит перед нами "нечто как оно есть само, акт, который *первично конституирует объект*"¹⁹.

В целом важно то, что "выделяются два уровня сознания времени: темпоральность содержаний, т.е. данностей временных объектов, и темпоральность актов сознания, конституирующих схватывание всех временных различий"²⁰. Вопрос о том, как мы осознаем время, перерастает у Гуссерля в вопрос о временности сознания, и основной смысл заключается в том, что сознание "внутри себя" конституирует время, но не "отражает" его, не считывает его с объектов и в то же время само раскрывается как временное.

Феноменологический метод анализа времени, как уже отмечалось выше, - это исключение объективного времени и рассмотрение внутреннего сознания времени на двух уровнях схватывания длительности и последовательности - уровне данности временных объектов (осознание времени) и уровне темпоральности самого сознания (конституирование внутренних временных различий). Гуссерль, подчеркивая, что "анализ осознания времени - давний крест дескриптивной психологии и теории познания"²¹, настаивает на том, что сознание не "отражает" время, но конституирует внутри себя на указанных двух уровнях. Одновременно оказывается интересным выяснить, как время, которое в сознании времени положено как объективное, соотносится с действительным объективным временем, но само реальное время, время природы, рассматриваемое в естествознании и психологии, не является целью изучения феноменологии. Феноменологические данные - это постижения времени, переживания, в которых является временное в объективном смысле, но порядок связей, обнаруживаемых в переживаниях, не встречается в эмпирическом, объективном порядке и не согласуется с ним. В отношении времени это означает: "Нас интересуют переживания времени. То, что они сами определены в объективном времени, то, что они принадлежат к миру вещей и

психических субъектов и в этом мире имеют свое место, свою действенность, свое эмпирическое бытие и возникновение, это нас не касается, об этом мы ничего не знаем. Зато, нас интересует то, что в этих переживаниях полагаются "объективно темпоральные" данные. Именно такое описание относится к сфере феноменологии... Мы стремимся привести к ясности аргюги времени, исследуя сознание времени, выявляя его сущностное конституирование и выделяя специфически присущие времени содержания схватывания и свойства актов, к которым сущностно принадлежат априорные законы времени"²².

Для получения доступа к этим проблемам Гуссерль считает необходимым обратиться к учению Ф.Брентано о происхождении времени, однако в конечном счете приходит к выводу, что вопрос о том, как возможно сознание времени, как его следует понимать, у Брентано остается нерешенным. Как отмечает В.И.Молчанов, у Гуссерля вопрос о том, как мы осознаем время, перерастает в вопрос о темпоральности, или временности, сознания, в то время как, по Брентано, мы осознаем временное, но само сознание, или психические феномены, не является темпоральными. Значит, Гуссерль одновременно следует и Канту, для которого временные синтезы лежат в основе познавательной способности, и выдвигает вслед за ним на первое место конституирование, включающее в себя и синтез-схватывание, и временную протяженность. Таким образом, если сознание понимается как временное, то его деятельность заключается в синтезе различных временных фаз, в схватывании определенных интервалов и содержаний, наполняющих эти интервалы"²³.

Феноменологический подход к времени предложен также Мерло-Понти, рассматривавшим время в контексте феноменологии восприятия. В частности (как уже говорилось в главе 4), исходя из того, что "сознание есть бытие в отношении вещи при посредстве тела", он полагает тело *слитым* с пространством и временем, а не существующим в них. Соответственно, они "имеют с обеих сторон неопределенные горизонты, таящие в себе другие точки зрения". Он уточняет, что двигательный опыт тела - это не особый вид познания, но особый подход к миру. "Телесная схема" как опыт моего тела в мире, не нуждаясь в посредничестве "представлений", не подчиняясь "символической" или "объективирующей" функции", придает "двигательный смысл словесным приказам". Тело, слитое с пространством и временем, - "это наш общий способ обладания миром", "именно оно придает нашей жизни общепринятую форму и приводит наши личные действия к устойчивым предрасположенностям"²⁴.

Стержнем размышлений Мерло-Понти о временности предстает идея "интимной связи" между временем и субъективностью, стремление создать такую концепцию, где они "внутренне сообщаются" и возникает возможность проникнуть через время в конкретную структуру субъекта. Он не считает время "данностью сознания", но скорее "сознание разворачивает или конституирует время" - процесс, который никогда не завершается и в котором время предстает не как "линия", но как "сеть интенциональностей". "Прошлое и будущее возникают, когда я устремляюсь к ним. ...Я не мыслю и не наблюдаю переход от одного настоящего к другому, я осуществляю его, я уже нахожусь в наступающем настоящем... я сам есть время - время, которое "пребывает", а не "течет" и не "меняется"..."²⁵. Время не есть реальный процесс, регистрируемый субъектом, "оно рождается из *моей* связи с вещами", "течет сквозь меня, чтобы я ни делал". Итак, это все попытки через временность прояснить субъективность, которая "не есть неподвижное тождество с собой" и как "время стремится выйти за свои пределы, открыться Иному". Но, казалось бы, глубоко проникая в субъективность через временность, Мерло-Понти все-таки не удовлетворен результатом и полагает, что "нам никогда не по-

нять, каким образом мыслящий или конституирующий субъект может полагать или воспринимать себя во времени"²⁶, и таким признанием усиливает "головную боль" у тех, кто, начиная с Августина, размышляет о времени, его понимании и выражении.

Разумеется, анализ феноменологической концепции сознания-времени представляет собой особую исследовательскую задачу, мне же необходимо выявить те важные моменты, которые существенно меняют традиционные, часто упрощенные, наивно-реалистические представления о времени, преодоление которых служит условием дальнейшего рассмотрения проблемы "познание и время". Очевидно также, что изучение работ Гуссерля, в частности "Феноменологии внутреннего сознания времени", и работ его последователей, развивает определенную культуру обращения к собственно-внутреннему опыту. Это само по себе представляет интерес для теории познания, которая традиционно в качестве способа рассмотрения такого опыта принимала во внимание только интроспекцию, при этом отрицая ее как неприемлемую форму психологизма, и по сути дела не знала иного - непсихологического - способа рассмотрения внутреннего опыта.

Проблема времени в концепциях герменевтики

Для понимания природы времени в познании и способов его описания опыт герменевтики имеет особую значимость. Время осмысливается здесь в различных ипостасях: как темпоральность жизни, как роль временной дистанции между автором (текстом) и интерпретатором, как параметр "исторического разума", элемент биографического метода, компонент традиции и обновляющихся смыслов, образцов.

Введение темпоральности в герменевтические исследования. Предметом специального внимания герменевтиков время становится, по-видимому, только в XX веке. В известной рукописи Г.Шпета, впервые столь обстоятельно рассмотревшего историю герменевтики и ее основных составляющих - учения о знаке, слове, понимании и интерпретации, временные характеристики вообще не находят отражения. Это объясняется, по-видимому, не только традиционным невниманием к темпоральности в познавательных процессах и теории познания или принципиальным исключением времени из логико-методологического анализа, но и неразработанностью самой проблемы времени в герменевтических концепциях. Даже когда Шпет обращается к такой проблеме, как историческая интерпретация, он рассматривает, вслед за А.Бекком, Г.Штейнталем, Г.Дройзенем и другими, главным образом ее соотношение с психологической интерпретацией. При этом сама историчность характеризуется как наличие "остатков", с помощью которых переходят к действительному целому, как "объективно-социальное" в отличие от психологического; ставится проблема "источника", раскрываемого с помощью палеографии, интерпретации языка, традиции, но концептуальный анализ времени - важнейшего параметра герменевтики и методологии истории - отсутствует. Рассмотрев десятки подходов и концепций, Шпет приходит к выводу о том, что "авторы исторических методологий не обогащают нас ни решениями, ни постановкой проблем, которые могли бы иметь принципиальное значение в связи или на почве основной общей проблемы понимания"²⁷. Разумеется, это не относится к В.Дильтею, который хотя и не уделил достаточного внимания проблеме отличия исторического понимания и интерпретации от психологического, но существенно продвинул саму герменевтику как методологию исторического познания, организующее начало общей системы наук о духе. Он обосновал *объективный* характер задач герменевтики, вокруг принципиальных оснований которой стягивается большое число основных проблем современной философии и методологии. В целом после обстоятельного исследования развития герменевтики Шпет заключает, что "теория исторического познания в самом всеобъемлющем

смысле вырисовывается не как привесок к теории естественно-научного познания, а как по меньшей мере полноправный и самостоятельный отдел принципиальных основ нашего знания²⁸. Это очень существенный вывод, и он тем более значим, что был сделан русским философом еще в 1918 г. Однако признание полноправности исторического, вообще гуманитарного познания требует выявления тех моментов, которыми не обладает или не в полной мере обладает теория естественно-научного познания. Время, темпоральность, как раз и оказывается важнейшим моментом, поскольку в этом контексте оно не сводится к физическому времени, а предстает в иной онтологии. Поэтому необходимо выяснить, в какой мере те, кто исследовал проблемы герменевтики, действительно не обращались (или обращались) к темпоральности, иными словами, есть смысл сделать именно время предметом особого внимания при анализе работ герменевтиков, причем именно тех, кто вышел на общефилософский уровень теории понимания и интерпретации. На их исследованиях также сказалась общая тенденция, отмеченная П.Гайденко в одной из ее работ 60-х годов, не потерявших своей значимости и сегодня. Она отмечала, что время остается вне поля зрения либо потому, что оказывается *еще* внешним моментом - лишь мерой движения в мире, представшем как "случайное бывание преходящих вещей", либо потому, что при обращении к внутренней логике движения и изменения мира время *уже* не имеет к этому отношения, поскольку законы и принципы логики вневременны²⁹. Поэтому прежде всего значимо то, что в герменевтике, и в первую очередь у Дильтея, время становится внутренней характеристикой *жизни* субъекта, ее первым категориальным определением, основополагающим для всех иных определений. В "Набросках к критике исторического разума"³⁰ время рассматривается как особого рода категория духовного мира, обладающая объективной ценностью, необходимая для того, чтобы показать реальность постигаемого в переживании. В отличие от формальных категорий - форм высказывания о всей действительности - темпоральность жизни относится к реальным категориям, своим истоком имеющим постижение духовного мира; при этом, характеризуя связность переживания, они возникают в переживании отдельного индивида, применяются при отдельных актах объективации жизни, но обретают всеобщность, поскольку проявляются всюду, где есть духовная жизнь и понимание переживания. Время дано нам только благодаря объединяющему единству нашего сознания, в своих внешних и внутренних проявлениях оно представлено отношениями одновременности, последовательности, временного интервала, длительности изменения. Итак, Дильтей, размышляя о времени, вводит особого рода категориальность, отличную от категорий математического естествознания как абстракции тех же отношений, положенных, в частности Кантом, в основание учения о феноменальном характере времени. Но эти абстракции не касаются *переживания* времени и поэтому не могут быть просто "интериоризированы", использованы для постижения духовного мира. "Реальные категории" характеризуют именно переживание времени, которое предстает совершенно иначе, нежели в естественно-научных или основанных на них учениях. Время переживается как непрерывающееся движение, в котором настоящее неумолимо становится прошлым, а будущее настоящим. Каждый из этих моментов времени наполнен определенным содержанием, но оно различно в каждом из них: прошлое - это ряд упорядоченных по осознанности и осмысленности воспоминаний, его нельзя изменить; по отношению к будущему мы активны, здесь не только переживается действительность, но открывается и возможность; настоящее, наполненное реальностью мгновение, не содержит ничего, кроме того, что в нем непосредственно открывается. Таким образом, переживание времени фундаментально для нашей духовной жизни, оно определяет ее содержание по всем направлениям. Наряду с

выявлением особенностей темпоральности жизни как реальной категории, Дильтей, размышляя об историческом разуме, говорит о трудностях ее познания, антиномиях, которые мышление выявляет в переживании времени. Это переживание *непроницаемо* для познания, вместо него мы познаем нечто другое, лишь косвенно говорящее нам о существовании переживания времени. Не схватывается мыслью само *течение* времени, настоящее - вполне реальное мгновение времени - предстает как несуществующее, поскольку тут же изменяется и, таким образом, то, что мы переживаем как настоящее, всегда заключает в себе воспоминание о том, что только что было в настоящем. Настоящее становится "вспоминаемым мгновеньем", т.е. еще не схваченное уже превращается в прошлое, а воспоминание, как известно, "обладает свободой расширения своей сферы" и присутствие прошлого заменяет нам непосредственное переживание. За этим стоит и невозможность применить традиционный для естественно-научного познания метод наблюдения, именно здесь обнаруживается, что, обращаясь к переживаниям, мы уже переходим, по выражению Дильтея, "из мира физических феноменов в царство духовной действительности". Стремясь наблюдать переживание времени, интенсифицируя в себе "сознание потока", мы вместе с тем самым вниманием и наблюдением, по сути дела, "останавливаем" течение времени и "разрушаем" его. По-видимому, мы переживаем не поток времени, а некоторые состояния, происходящие изменения, уже состоявшееся прошлое, что и заменяет нам непосредственное переживание темпоральности. С таким же "эффектом" мы имеем дело и при интроспекции, которая также не схватывает непосредственности реально происходящих процессов в духовном мире "интериоризированного Я". Поэтому необходимо обращаться к опредмеченной духовной жизни индивидов, к формам "объективного духа" и истории. Таков вывод Дильтея.

По сравнению с Кантом он стремится понять ограниченность естественно-научного понимания времени, проявляющуюся прежде всего в характерном для этого понимания количественном подходе и игнорировании качественных различий времени в разных сферах. Дильтей не может рассматривать время как отвлеченную от его наполнения "чистую последовательность", а скорее, налагает это представление на "внутренний опыт", предполагающий связь с содержанием и наполнением времени. В отличие от Бергсона, для которого течение времени - это объективный процесс, проходящий через сознание, но не зависящий от него, Дильтей полагал, что время течет не только внутри нас, но и благодаря нам, нашей деятельности. Это специфически человеческое время, связанное со способом жизни человека, его историей и культурой³¹. Таким образом, Дильтей предложил не только определенное понимание времени как категориальной характеристики духовной жизни, но и, зафиксировав трудности и антиномичность его познания средствами естественных наук, поставил проблему познания и понимания времени и темпоральности жизни в ее культурно-историческом контексте. Очевидно, что его идеи значимы не только для "философии жизни", герменевтики, но и для развития представлений о времени и способах его познания в теории познания и эпистемологии. Особенно потому, что Дильтей специально обратился к методологии исторического познания, наук о духе, культуре и проблема времени разрабатывалась им уже в контексте "критики исторического разума".

У его предшественника Ф.Шлейермахера отношение к времени представлено опосредованно: либо как "преодоление" фактора времени в процессах понимания и интерпретации с помощью дивинации - вчувствования, вживания в индивидуальный мир и время автора и, соответственно, отвлечения от собственного времени интерпретатора, либо как недооценка роли исторических моментов в "универсальной" герменевтике в целом. Известна оценка Шлейермахера самим Дильтеем как "неисторической головы",

что и закрепились в литературе. Х.-Г.Гадамер как бы оправдывает такой "внеисторизм" герменевтики Шлейермахера, полагая, что когда он постигает "задачу герменевтики в ее *формальной* всеобщности", то ему удается "достичь созвучия с идеалом объективности", как и науке XIX в., лишь благодаря тому, что герменевтическая теория не считалась с "конкретностью исторического сознания"³². Однако сегодня встречаются и иные оценки отношения Шлейермахера к истории. Известен опыт реконструкции концепции понимания Шлейермахера А.Ракитовым, который прямо указывает на то, что работы немецкого герменевтика содержат ряд положений, актуальных и перспективных для современной теории понимания и эпистемологии, настаивает на том, что "этот мыслитель не противопоставлял понимание другим эпистемологическим процедурам, но рассматривал его в широком социокультурном и познавательном контексте"³³. Его концепцию излишне психологизируют, тогда как на самом деле Шлейермахер не абсолютизировал метод вчувствования, вживания, дивинации, но, обсуждая такую возможность по отношению, например, к античному автору, он опирался также на сравнительный метод, предполагающий понимание скрытых смысловых планов лишь с учетом культурно-исторической реальности, личной и общественной жизни автора. Ракитов подтверждает это цитатой из "Герменевтики", где Шлейермахер излагает своего рода принцип-требование: "...Нужно живо осознать все тогдашние формы человеческого существования и своеобразие окружающих предметов, ...чтобы действительно выразить то, что волнует нас в нашем сегодняшнем мире в римских и эллинских представлениях, и передать их затем способом, наиболее соответствующим античному"³⁴. По-видимому, немецкий мыслитель предполагал учет исторической эпохи, хотя четко не развел психологические, историко-сравнительные и грамматические процедуры. О присутствии моментов историзма в его трудах косвенно свидетельствует также высказывание С.Л.Франка в предисловии к русскому изданию "Речей о религии к образованным людям ее презирающим" (в его же переводе). Благодаря работе Дильтея о юном Гегеле стало известно, что "основная идея гегелевской философии - идея объективного духа, или соборного сознания, как носителя исторического развития, возникла из религиозно-*исторических* (курсив мой. - Л.М.) размышлений, на которые непосредственно натолкнули Гегеля "Речи о религии" Шлейермахера"³⁵. Однако в целом в контексте "психологического оборота", который Шлейермахер придал герменевтике, он еще "не оттесняет понимание в сферу исторического", временного (как и предшественник романтической герменевтики Хладениус, по поводу которого Гадамер высказал эту мысль). Трансцендентальная философия, по Шлейермахеру, тесно связана с историей и конкретным человеческим опытом, она включает в себя анализ искусства, религии, этики, политики и языка. Но отношение герменевтики и истории, вообще темпоральность остаются вне его специального рассмотрения; знание исторических взаимосвязей не относится им к самому процессу понимания, а предполагается лишь как необходимая предпосылка понимания, при этом не признается различие в задачах, стоящих перед истолкованием текстов прошлых эпох, исторических источников и речевых актов живой устной речи³⁶. Очевидно, что Дильтей не мог быть последователем Шлейермахера, хотя и внимательно изучал его работы при подготовке к публикации. Он полагал, что преодоление "неисторизма" герменевтики Шлейермахера, испытывавшей влияние немецкого романтизма, становится возможным лишь в том случае, если не ограничиваться интерпретацией различных текстов и постижением скрытой за ними человеческой духовности, а выйти на уровень фундаментальной *методологии* интерпретации и понимания вообще, предполагающей познание "темпоральности жизни" и "критику исторического разума".

Именно Дильтей тесно связывает развитие общей теории понимания и интерпретации с развитием методологии истории, историзмом, что, в свою очередь, предполагает выявление их связи с определенным пониманием времени и темпоральности, с разведением значения этих категорий в естественных и гуманитарных науках. К этому времени уже сложилось представление о том, что, как писал А.Риль, "история не есть что-то, просто когда-то происходившее; она происходит, она длится. И поэтому она, хотя и вне времени, но превосходит время. История в своем свершении создает новое конкретное понятие времени"³⁷. Э.Трельч, приведший эту цитату в работе, посвященной Виндельбанду и Дильтею, четко осознавал необходимость различия в глубинах понятия времени, которое лежит в основе либо естественно-научного, либо исторического постижения становления. В первом случае время тесно связано с пространством и движением, с понятием каузальности; оно делится на точно ограниченные отрезки, на происходящие в них процессы, что возможно, если время сводится к пространственным процессам. Во втором случае время (историческое) тесно связано с внутренним смыслом и памятью, которая служит ориентации в настоящем и будущем. В историческом времени ничто не ограничивается и не обособляется, прошлое и будущее одновременно проникнуты друг другом, настоящее всегда включает в себя прошлое и будущее. Измерение здесь невозможно, хронологическое сведение этих процессов к пространственному выражению астрономического времени - это внешнее средство ориентации, не имеющее ничего общего с внутренним прохождением этих процессов³⁸.

Герменевтическое значение временного отстояния. В герменевтике существует еще один опыт осмысления времени, также значимый для понимания познавательной деятельности, но, по-видимому, более близкий к эпистемологии, нежели к общегносеологическим проблемам. Я имею в виду "герменевтическое значение временного отстояния" - так определил эту проблему Гадамер в "Истине и методе". За этим стоит постоянно возрождающийся вопрос: как интерпретировать текст - из времени автора или из времени истолкователя (разумеется, если их время не совпадает)? По существу, каждый из известных герменевтиков предлагает свой вариант понимания и решения этого вопроса, но дело здесь не в том, чтобы разработать тот или иной метод понимания, а в том, чтобы прояснить условия, при которых понимание совершается.

Известно, что позднейшее понимание текста обладает преимуществом, принципиально более глубоко по отношению к изначальной трактовке, и это говорит о неснимаемом различии между ними, заданном исторической дистанцией. При этом очевидно, что это различие обуславливается целостностью традиции конкретной эпохи в ее отношении к данному тексту. Смысл текста определяется не столько случайными, индивидуальными моментами, сколько временной, исторической ситуацией, в которой находится интерпретатор, в конечном счете, всем ходом истории в целом. Из этого следует, что смысл текста *всегда* превышает авторское понимание, а само понимание не только повторение смысла, но и создание нового в ином историческом времени. Следует, по-видимому, различать степень понимания в психологическом смысле и *инаковость* понимания в разных исторических контекстах. Эти "апории историзма" существенно изменили принципы "романтической" герменевтики, идущие от Шлейермахера, и толчком к этому, по мнению Гадамера, стал именно "онтологический поворот", который придал пониманию Хайдеггер, и лишь исходя из временной интерпретации, данной им способу бытия Dasein, можно осмыслить *временное отстояние* в его герменевтической плодотворности³⁹.

Этот подход предполагает иные оценки роли времени в герменевтическом понимании и интерпретации. Временное отстояние не является некой пропастью, кото-

рую необходимо преодолевать, как полагает наивный историзм, требующий для получения объективности погружения в "дух изучаемой эпохи", в ее образы, представления и язык. Необходимо позитивно оценить отстояние во времени как продуктивную возможность понимания, поскольку время - это непрерывность обычаев и традиций, в свете которых предстает любой текст. Исследователи истории даже усиливают оценку значимости временного отстояния, полагая, в отличие от "наивного историзма", что временная дистанция является условием объективности исторического познания. Это объясняется рядом факторов, связанных с отстоянием во времени, в частности с тем, что историческое событие должно быть относительно завершено, обрести целостность, освободиться от всех преходящих случайностей, что позволит достичь обозримости, преодолеть сиюминутность и личный характер оценок. Собственно герменевтическое видение проблемы отстояния во времени состоит в том, что дистанция позволяет проявиться подлинному смыслу события. Но если речь идет о подлинном смысле *текста*, то его проявление не завершается, это бесконечный процесс во времени и культуре. Таким образом, подчеркивает Гадамер, "временное отстояние, осуществляющее фильтрацию, является не какой-то замкнутой величиной - оно вовлечено в процесс постоянного движения и расширения. ...Именно это временное отстояние, и только оно, позволяет решить собственно критический вопрос герменевтики: как отделить *истинные* предрассудки, благодаря которым мы *понимаем*, от *ложных*, в силу которых мы *понимаем превратно*"⁴⁰.

В обращении "К русским читателям", предпосланном сборнику статей "Актуальность прекрасного", Гадамер говорит о повороте, совершенном Гуссерлем и Хайдеггером, как о "переходе от мира науки к миру жизни". После такого шага за "теорией познания" стоит уже не факт науки и его философское оправдание, но нечто другое, что ожидается от философии "жизненного мира", всей широты жизненного опыта, его оправдания и прояснения. Теперь стоит задача "отыскивать и оправдывать, соразмеряясь с искусством и историей, новый масштаб истины", ввести в философскую мысль новую цель, "преодолевая поставленные наукой границы как жизненного опыта, так и познания истины"⁴¹. Соответственно, следующий шаг на этом пути - новое видение фундаментальных понятий, содержание которых в контексте "научной" теории познания истолковывалось натуралистически и даже физикалистски. Среди них - категория времени и темпоральные характеристики, которые должны быть переосмыслены с позиций жизни и жизненного мира одними из первых и уже в новом своем содержании войти в основания современной философии познания, с необходимостью опирающейся не только на логику, опыт естествознания, но и на искусство и культуру, гуманитарное знание, близкие жизненному миру и человеческим смыслам.

Понимание времени в горизонте "бытия и времени"

Обоснование фундаментальности "нефизического", исторического, экзистенциального времени связано с "онтологическим поворотом", который придал Хайдеггер пониманию как способу здесь-бытия (Dasein), что внесло и существенное изменение в трактовку темпоральности в герменевтике, в частности при оценке роли "временного отстояния" в понимании и интерпретации текстов. Однако новизна хайдеггеровской концепции времени может быть понята только на фоне его интерпретации кантовского учения о времени, а также в сравнении с феноменологической трактовкой времени в концепции Э.Гуссерля. В свою очередь особенность этих интерпретаций базируется на трех важных положениях философии Хайдеггера. Во-первых, на "необходимости отчетливого возобновления вопроса о бытии", понятность которого "сама есть бытийная определенность присутствия" (Dasein)⁴², т.е. поиск ответа на главный вопрос - о бытии,

включая присутствие, и лишь в связи с этим о времени. Во-вторых, на утверждении того, что феноменология не является философской дисциплиной со своей содержательной тематической областью, но служит *методом* аналитики структур бытия и времени, применяемым как к кантовской философии, так и к феноменологии Гуссерля. В-третьих, на особом понимании природы и роли интерпретации, принадлежащем именно Хайдеггеру и позже принятом в философской герменевтике, в частности Гадамером. Это особое понимание состоит в следующем: задача интерпретации не движение к "наиболее аутентичному" Канту или любому другому автору, но поиск адекватной выразимости, нового языка для главной хайдеггеровской темы - бытия вообще; не столько стремление к адекватному следованию личностной позиции истолковываемого автора, сколько разворачивание имманентной логики тех идей, проблем, которые содержатся в его учении и, может быть, даже им самим не поняты или недостаточно выявлены и развернуты (принцип герменевтики: понимать текст автора лучше, чем он сам его понимал). Такого рода работа с традицией безусловно дает новые тематизации и повороты проблем в современном контексте, но вместе с тем сохраняет опасность "узурпации" автора и "насильственной" интерпретации его идей, текста в целом⁴³.

Категория времени в хайдеггеровской интерпретации философии Канта. Хайдеггер обращался к работам Канта многократно, но наиболее значимым является его рассмотрение "Критики чистого разума" в серии лекций и докладов, опубликованных целостной книгой в 1929 году под названием "Кант и проблема метафизики". Необычно уже то, что традиционно понимаемая как гносеологическая работа первая "Критика" прочитывается Хайдеггером в онтологическом ключе, как своего рода учение о бытии. Нетрадиционна и его трактовка кантовского понимания времени, как бы "отходящая" от самого Канта, но вместе с тем развивающая его главные идеи в ракурсах, не всегда осознанных немецким философом. В "Бытии и времени" указывается, почему Канту оказалось недоступным проникновение в *проблематику темпоральности*, при этом подчеркиваются два момента: "Во-первых, упущение бытийного вопроса вообще и во взаимосвязи с этим отсутствие тематической онтологии присутствия, кантиански говоря, предваряющей онтологической аналитики субъективности субъекта. Вместо того *Кант* догматически, при всей существенности ее дальнейшего развития у него, заимствует позицию *Декарта*. Во-вторых же, его анализ времени несмотря на включение этого феномена в субъект ориентируется на традиционную расхожую понятность времени, что в конце концов мешает *Канту* разработать феномен "трансцендентальной обусловленности времени" в его собственной структуре и функции. Вследствие этой двоякой подверженности традиции решающая *взаимосвязь* между *временем* и "*я мыслю*" оказывается окутана полным мраком, она не становится даже проблемой"⁴⁴.

Хайдеггер исследует онтологическое познание, в котором чистое созерцание предстает как сущностный элемент, два чистых созерцания - пространство и время - наделяются различными областями опыта. При этом пространство - это целое отношений, упорядочивающих события воздействия на внешние чувства, тогда как время предстает как данности "внутреннего чувства", которые не имеют присущей пространству оформленности и связности, но проявляют себя лишь как смена состояний души - представлений, настроений и тому подобного, как чистая последовательность. Поэтому можно, полагает Хайдеггер, согласиться с Кантом в том, что время есть "форма внутреннего чувства, т.е. процесса созерцания нас самих и нашего внутреннего состояния. ...Оно определяет отношение представлений в нашем внутреннем состоянии"⁴⁵; при этом время имеет первенство перед пространством, поскольку, по убеждению Канта, оно есть априорное формальное условие всех явлений вообще. Эти положения Канта

вызывают резкое возражение ортодоксальных материалистов, рассматривающих время только в единстве с пространством и только как форму существования материи, а внутреннее по отношению к сознанию время трактующих лишь как отражение "внешнего", "материального", физического времени. По существу, позиция Канта, зачисляемого, разумеется, в идеалисты, оценивается отрицательно и остается не понятой, в связи с чем интерпретация Хайдеггера оказывается и сегодня весьма значимой и необходимой. Он пишет: "Поначалу может показаться, что Кант отрицает наличие у внешних явлений временных определений, тогда как именно там обыденный опыт, в ходе светил и в естественных процессах вообще (рост и отмирание), обнаруживает время... Однако Кант не просто оспаривает у внешних явлений временную определенность: ведь время утверждается им и как формальное условие а priori всех явлений (в том числе и внешних, включая пространственные отношения. - Л.М.). ...Поскольку все представления как состояния представления непосредственно происходят во времени, то и представляемое в представлении как таковое принадлежит времени. Кроме непосредственной внутривременности представления, мы имеем опосредованную внутривременность представляемого, т.е. тех "представлений", которые определены через внешнее чувство. ...Внешние явления внутривременны лишь опосредованно..."⁴⁶. И далее философ делает весьма важное для понимания взглядов Канта замечание: понятия "созерцание" и "представление" в его текстах двусмысленны, так как полагают как состояния души, так одновременно и то, что эти состояния души имеют своим предметом. Таким образом, как я понимаю сама и в чем меня убеждает Хайдеггер своей интерпретацией, Кант, для которого временные синтезы лежат в основе познавательной способности, стремясь проникнуть в природу бытия времени, полагает, что его онтология может быть построена и понята только через рассмотрение созерцания и представления как состояний души, в которых представлены внешние явления, и другого пути нет. В наивно-реалистическом, как и традиционно материалистическом видении этот момент познания времени (как, видимо, и пространства) не осознается и не фиксируется. В свою очередь, в научном познании имеют дело уже с конструктами "пространство" и "время", либо с их конкретными физическими и социальными проявлениями. Гносеолог же, принимая во внимание, что "время как чистое созерцание таково, что *подает вид до всякого опыта*"⁴⁷ (курсив мой. - Л.М.), должен исследовать время именно в сфере не эмпирического, но "чистого созерцания", выявляя при этом природу "онтологического познания", в котором имеется в виду онтология не только внешних явлений, но и "внутреннего чувства", "чистого рассудка" - сознания в целом. И в таком случае обнаруживается фундаментальная значимость для понимания проблемы "познание и время" идей Канта о "трансцендентальной способности воображения" и "модусах синтеза" в интерпретации Хайдеггера.

Трансцендентальная способность воображения, как полагает Хайдеггер, - это не просто "внешняя скрепа", соединяющая чистое созерцание и чистое мышление, но общий корень этих двух "стволов", определяющий их структуру. Хайдеггер подчеркивает, что Кант, говоривший о "нам не известном корне", впервые распознавший предначертания подобной аналитики, не осуществил подобного истолкования трансцендентальной способности воображения (которая даже была заменена на функцию чистого рассудка во втором прижизненном издании "Критики чистого разума"). Однако именно учет способности воображения позволяет понять нам вслед за Хайдеггером кантовскую трактовку чистых созерцаний пространства и времени как "изначальных представлений", поскольку Кант "изначальное" не понимает "здесь онтически-психологически и не имеет в виду наличного бытия... но характеризует способ, в соответствии с которым

эти представления представляют. ...Чистое созерцание лишь потому может быть "изначальным", что само оно по своей сущности является чистой способностью воображения, которая из себя самой, образуя [их], подает виды (образы)"⁴⁸. И, приводя известную мысль Канта "пространство и время суть формы прообразования (так! - Л.М.) в созерцании", Хайдеггер поясняет, что "они заранее образуют чистый вид, служащий горизонтом доступного в эмпирическом созерцании", что разворачивающаяся в горизонте чистого созерцания "деятельность эмпирического созерцания пространственных вещей уже не нуждается в первичном созерцании пространства и времени посредством фиксирующего эти многообразия схватывания"⁴⁹.

Кроме таких "предуведомляющих" рассуждений, Хайдеггер непосредственно, напрямую обращается к проблеме трансцендентальной способности воображения и ее отношения ко времени, поскольку необходимо специальное аналитическое прояснение того способа, каким время зиждется на способности воображения. Время "течет постоянно" как чистая череда *последовательности* "теперь", но чистое созерцание чистой череды "теперь" не может быть "восприятием присутствующего", которое всегда только теперешнее "теперь", но никогда - *последовательность* "теперь" как таковая. По сути дела, и само "теперь" невозможно созерцать, так как оно либо *уже-нет*, либо *еще-нет*. Следовательно, "восприятие чистого созерцания должно подавать в себе вид "теперь" так, чтобы оно провидело его *еще-нет* и возвращало его *уже-нет*. ...Воспринимающая себя подача в чистом созерцании принципиально не является связанной ни с только присутствующим, ни, тем более, с наличным бытием"⁵⁰.

Это возможно, по Хайдеггеру, лишь в том случае, если признать особую роль трансцендентальной способности воображения, поэтому он ищет новые аргументы в защиту своей интерпретации, обращаясь дополнительно к кантовским "Лекциям по метафизике". Здесь Кант анализирует "образующую способность", которая производит представления настоящего, прошедшего и будущего времени. Она состоит из способности отображения, вслед-образования и про-образования, или формирования про-образа (представления будущего времени). Обращаю внимание на то, что Хайдеггер специально разъясняет выражение "отображение", которое "имеет в виду не произведение отображения в смысле какой-то копии; но вид, который возможно непосредственно отнять в самом присутствующем (настоящем) предмете. От-образование (Ab-bilden) имеет в виду не воспроизведение, но подачу образа (Bild-geben) в смысле непосредственного восприятия внешности самого предмета"⁵¹. Таким образом, становится ясным: образовывание "воображения" *в себе* является отнесенным ко времени, при этом время, в горизонте которого мы "считаемся со временем", понимается как чистая *последовательность* "теперь"; возникнуть такому времени позволяет именно трансцендентальная способность воображения, которая как начало-дающая и есть изначальное время.

Чтобы объяснить внутренний временной характер трансцендентальной способности воображения, Хайдеггер напоминает о том, что Кант способностью воображения в первом прижизненном издании "Критики чистого разума" называет способность "синтеза вообще", поэтому необходимо исследовать его понимание синтеза, помня также о том, что он однозначно настаивал на положении, которое должно быть положено в основание, - "все наши представления... подчинены времени". Кант выделяет три модуса синтеза: схватывания в созерцании; репродукции, воспроизведения в воображении; воспризнания в понятии, которые, как полагает Хайдеггер, выражают тройное единство времени как настоящего, прошедшего и будущего, а разработка внутреннего временного характера трех модусов синтеза может, по-видимому, рассматриваться как правомерность и необходимость интерпретации способности воображения в виде корня

двух "стволов" - чистого созерцания и чистого мышления. Одновременно он выдвигает предположение: если "всякое созерцающее, воображающее и мыслящее представление управляется тройким синтезом, не есть ли тогда временной характер этого синтеза то, что первоначально все подчиняет себе и единит?"⁵².

Во всех трех модусах Хайдеггер усматривает момент временности (подробное доказательство этому см. в тексте "Кант и проблема метафизики"), отмечая, что они тройственны не по числу элементов чистого познания, но поскольку они в себе, изначально единым времяобразующим образом составляют "временение самого времени". Несмотря на утверждения Канта о том, что чистый разум не подчинен "форме времени" и условиям временной последовательности, что из закона противоречия, ограничивающего сущность чистого мышления, должен быть исключен временной характер, в нем нет места для понятия "одновременно", иначе "закон был бы подчинен условию времени"⁵³, - несмотря на это Хайдеггер видит в целом в рассуждениях Канта *неявное* признание времени. Он полагает, что "в этом, *по видимости* (курсив мой. - Л.М.), совершенно невременном кантовском анализе чистого синтеза в понятии проявилось как раз изначальноейшее существо времени: то, что оно первичным образом временит себя из будущего"⁵⁴.

Вместе с тем Хайдеггер признает, что существуют серьезные сомнения по поводу "попытки понять самостьности самости (Selbstheit des Selbst) как в себе временную, а не в ограниченном смысле *эмпирического постижения эмпирического субъекта как определенного временем* (курсив мой. - Л.М.)..."⁵⁵. Кант также утверждает, как известно, что время "вне субъекта - ничто", но это означает, что оно *в* субъекте, но ведь оно не присутствует в субъекте, замечает Хайдеггер, подобно тому, как клетки присутствуют в мозге; ничего не решает и частое указание на "субъективность времени". Сам Кант, по существу, обнаруживает время в "глубине" сущностного основания трансценденции, но можно ли прояснить временной характер субъекта лишь из точно схваченного субъективного характера времени, - спрашивает Хайдеггер.

По его мнению, у Канта, хотя он явно противопоставлял "я мыслю" и разум вообще всем временным отношениям, время и *cogito*, обладая одними и теми же сущностными предикатами, в действительности не противостоят друг другу как несоединимые и разрозненные - они тождественны, однако сам Кант, как подчеркивает Хайдеггер, не увидел этого с полной ясностью. (И здесь опять Хайдеггер реализует герменевтический принцип "понимать автора лучше, чем он сам себя понимает".) Сам он делает вполне определенное заключение: "Кантовское обоснование метафизики ведет к трансцендентальной способности воображения, которая является корнем обоих стволов познания - чувственности и рассудка. Как таковая, она делает возможным изначальное единство онтологического синтеза. Этот корень, однако, укоренен в изначальноем времени. Изначальное основание, открывающееся в обосновании, - это время. ...На основании времени вырастает обоснование метафизики. Вопрос о бытии - основной вопрос обоснования метафизики - является проблемой *Бытия и времени*"⁵⁶. Этот вывод естествен для Хайдеггера, поскольку его аналитика "Критики чистого разума", репрезентирующая определенную онтологическую ситуацию, осуществляется как онтологическое вопрошание, "предварительное понимание бытия", что отмечается и другими исследователями. "Что свершается в кантовском обосновании? - спрашивает Хайдеггер и отвечает: Не что иное, как то, что основывание внутренней возможности онтологии осуществляется как раскрытие трансценденции, т.е. субъективности человеческого субъекта. ...Кантовское обоснование показывает: обоснование метафизики является вопрошанием о человеке, т.е. антропологией"⁵⁷. При этом разъясняется, что под антропологией име-

ется в виду не дисциплина, но основная тенденция современной позиции - "отношения человека к себе самому и сущему в целом", и ставится весьма актуальный и сегодня вопрос: "Не обретаем ли мы с идеей философской антропологии ту дисциплину, вокруг которой должно сосредоточиваться целое философии?"⁵⁸.

Неклассическое понимание времени в работах Хайдеггера. Правомерность такой постановки проблемы философской антропологии подтверждается тем, что, по Хайдеггеру, существует определенная связь (исторического) времени и знаний о человеке, поскольку "никакое время не обладало столь многими и столь разнообразными знаниями о человеке, как наше. ...Но также никакое время не знало менее о том, что есть человек, чем наше. Ни для какого времени человек не становился более проблематичным, чем для нашего"⁵⁹. Однако понимание человека и времени, наряду с прежними значениями, должно иметь более изначальное истолкование, обосновывать их права и границы, поэтому необходимо обратиться к метафизике *Dasein* - фундаментальной онтологии, ставшей проблематикой "Бытия и времени", тем более что - а это особенно значимо для понимания времени - *Dasein* предстает как временность, сокрытое единство бытия и времени.

Однако обращение к проблеме времени в "Бытии и времени", как справедливо отметил Ф.-В. Херрманн, требует предварительного прохождения того мыслительного пути, на котором разрабатывается онтологический базис совершенно иного, неклассического понимания времени, которое не следует "ни до-философски-повседневному пониманию времени, ни традиционным теориям времени"⁶⁰. В отличие от целостных концепций времени Аристотеля, Августина, Канта, Гуссерля у Хайдеггера нет такого, сосредоточенного в одном месте, изложения, для него вопрос об "изначальном существе времени - это, одновременно, вопрос о смысле бытия-вообще. Оба вопроса, которые в конечном итоге суть одно и то же, объединены в формуле *бытие и время*. Потому что спрашивать о бытии и времени, значит мыслить изначальное существо бытия из изначального существа времени и изначальное существо времени из изначального существа бытия"⁶¹.

Мне представляется, что рассмотрение проблемы времени именно в работе "Кант и проблема метафизики" позволяет решать сразу несколько задач: обсудить понимание времени одновременно Кантом и Хайдеггером и согласиться с тем, что "для Канта трансцендентальный горизонт имеет место в *чистой субъективности* форм созерцания и объединяющих форм мышления - для Хайдеггера, напротив, в *обладающей чертой времени раскрытости бытия-вообще*"⁶². Кроме того, позволяет познакомиться с онтологическим прочтением "Критики чистого разума" и трактовки проблемы времени на ее страницах, осознать характер и путь преодоления не только классической интерпретации времени, но и ближайшей Хайдеггеру феноменологической традиции, что, впрочем, в полной мере разворачивается только в "Бытии и времени".

Хайдеггер осознает, что трансцендентальное время не может быть схвачено в категориях упрощенного, вульгарного понимания времени как протекающего времени, поэтому он обращается также к феноменологическому, гуссерлевскому, опирающемуся на интенциональность сознания пониманию времени, продолжающему самостоятельно существовать и воздействовать на современную философию. Осознавая важность гуссерлевой традиции, Хайдеггер, однако, опирался не только на нее, рассматривая темпоральность *Dasein* как основание, делающее ее возможной. Но, как отмечают исследователи, в частности немецкий философ В. Анц, в развитии идеи темпоральности у него прослеживаются и некоторые идеи христианской традиции (если к последней относить Августина и Кьеркегора). Хайдеггер размышлял над мыслью Августина о том, что не-

возможно выразить, что такое время. Что касается Кьеркегора, то последний полагал, что "только в христианстве становятся понятными чувственность, временность, мгновение - именно потому, что только с христианством вечность становится действительно существенной"⁶³. Для Хайдеггера значимой предстает категория мгновения, строгое определение которой датский философ дал в примечании к диалогу Платона "Парменид" в работе "Понятие страха": "Мгновение - это не-существующее, подведенное под определение времени"⁶⁴. В этом примечании речь идет также о том, что мгновение у Платона становится категорией перехода между *уже-не и еще-не*, от Единого ко многому и от многого к Единому, от подобного к различному, а также переходом между покоем и движением, равным и неравным и т.д. Кроме того, исторические области, равно как и всякое знание, которое опирается на исторические предпосылки, знают мгновение. Уже не в примечании, а в самом тексте "Понятия страха" Кьеркегор пишет о том, что человек - синтез не только души и тела, но и временного и вечного, а чувственная жизнь "пребывает в мгновении, и только в мгновении. ...Мгновение обозначает настоящее как таковое, то, что не имеет ничего прошедшего и ничего будущего; ведь именно в этом и заложено несовершенство чувственной жизни. Вечное также обозначает настоящее, не имеющее ни прошедшего, ни будущего, - в этом и состоит совершенство вечного". "Мгновение - это та двузначность, в которой время и вечность касаются друг друга, и вместе с этим полагается понятие *временности*, в которой время снова пронизывает собою время"⁶⁵. Хайдеггер отмечал, в том числе в известных трех примечаниях в "Бытии и времени" (с. 190, 235, 338), что он обязан датскому философу рядом идей, в частности, о понятии экзистенции, о находимости страха и о мгновении. Эти три понятия, как подчеркнул Анц, имеют существенное значение для выработки темпоральности, а о "мгновении" Хайдеггер говорит как о сбывании, "в котором действует само время в качестве того, что собственно делает возможным Dasein в его действии. ...Обозначаемое нами здесь как мгновение - это то, что впервые действительно понял в философии Кьеркегор, а с такого понимания начинается возможность совершенно новой, со времен античности, эпохи философии"⁶⁶.

Осознавая всю сложность и грандиозность постановки проблемы времени Хайдеггером, подчеркнем вслед за Херрманном, размышлявшим над предисловием к "Бытию и времени", что если для Хайдеггера вообще встает вопрос о смысле бытия, то в качестве этого смысла обнаруживается время. Оно предстает как тот горизонт, внутри которого вообще достигается понимание бытия. Следовательно, если, в свою очередь, рассматривать *познание как имманентное бытие*, то и для познания время также будет горизонтом, внутри которого достигается понимание познания. Такой вывод я делаю для себя и тем самым обосновываю необходимость обращения к хайдеггеровской трактовке времени как базисной для понимания проблемы "познание и время". Эта иная, чем традиционно "физическая", трактовка онтологии времени, более глубинная, не только предваряющая вычленение некоторых конкретных форм времени, но иначе понимающая сам "статус" времени в понимании бытия, в понимании человека, его существования и познавательной деятельности. Обращение к трактовке проблемы времени и познания Хайдеггером плодотворно не только в ее глубинных смыслах, но и в обогащении самого круга исследуемых проблем, часто совершенно неожиданных и по существу не исследованных. Среди многих примеров укажу на идеи "Пролегоменов к истории понятия времени", где, в частности, он вводит понятия "вневременных предметов", которые являются темой математических исследований, а также "надвременных", вечных предметов метафизики и теологии⁶⁷. Очевидно, что такой поворот темы особенно значим для проблемы времени в научном познании.

Представление времени в гуманитарном знании

Традиционная теория познания, следовавшая в своем развитии и функционировании образцам и критериям наиболее развитых естественных наук, в первую очередь физики, по существу, не опиралась на опыт гуманитарного знания и не вводила, как правило, время, темпоральность в свой понятийный аппарат в эксплицитной форме. Время, историчность, прошлое, настоящее, будущее были объектом изучения в конкретных областях научного познания, но концептуальная гносеология отвлекалась от них и такой уровень абстракции, по крайней мере отвлечение от историзма, рассматривался необходимым для теории познания, изучающей объективно истинное, всеобщее и необходимое знание. В лучшем случае опыт гуманитарных наук, включавших проблему познания времени рассматривали в истории науки, истории философии - вообще в исторических науках. Однако даже фундаментальные подходы к проблеме времени у Аристотеля и Канта не были в должной мере оценены и не оставили существенного следа в традиционной гносеологии.

Опыт постижения времени в логике. Не претендуя на полноту столь объемной темы, как опыт концептуального анализа времени в логике, отмечу лишь то, что представляется значимым для современной теории познания, если она стремится учесть темпоральные предпосылки и основания знания и познавательной деятельности. По существу, именно логики, прежде всего А.Прайор и Г.фон Вригт, стремясь рационально понять гуманитарную область и "логику человеческих действий", значение "человеческого фактора", присутствующего и в естественных науках, обратились к темпоральной логике. Обсуждение времени из традиционной естественно-научной сферы перешло на более общий уровень, отвлекающийся от "физикализма" в трактовке времени и обязательного единства с пространством. Была осознана необходимость учесть особенности существования времени в контексте человеческих поступков, деятельности, истории, что обычно игнорировалось, но теперь, в частности при введении параметра времени в теорию *человеческого* познания, должно быть принято во внимание.

Известна работа В.Смирнова "Логические системы с модальными временными операторами", а также его аналитическое предисловие к избранным трудам Г.фон Вригта, где анализ человеческого действия является одним из центральных, а идеи темпоральной логики получили достойное освещение⁶⁸. Заслугу финского логика и философа при разработке временной логики Смирнов видит прежде всего в том, что он обогатил, развил понятийный аппарат и в статическую витгенштейновскую модель ввел динамику, необходимую для описания человеческих поступков, норм, имеющих временной характер. Положительно оцениваются идеи Вригта, которые он развил в работе "И следующее", предлагая отказаться при особо трудном концептуальном анализе от условий непрерывности времени и принять более простую модель, где представлено линейное дискретное время, а каждый момент имеет только один непосредственно за ним следующий. Это позволяет не только с моментами времени соотнести положение дел, но и "ввести динамическое понятие истории", под которой на метаязыковом уровне понимается функция, сопоставляющая с каждым моментом времени некоторое "полное состояние" (возможный мир). Эти возможные миры могут быть описаны в соответствующих логических системах с оператором T (или o), позволяющим применить каузальный анализ, описать историю в объектном языке и изменение хода истории в связи с вмешательством человека. Учитывается также, что независимо от человека, система, на которую он воздействует, имеет свою собственную историю и вне воздействия происходит замена одного полного состояния (возможного мира) другим. Вригт выделяет две точки зрения, с которых логик изучает время: это порядок темпоральных

событий и природа временной субстанции. В первом случае ставится вопрос: является ли темпоральный порядок линейным или также круговым, возвращающимся к исходной точке. во втором - является ли время дискретным или бесконечно делимым и, возможно, непрерывным? Следуя Аристотелю, Вригт приходит к выводу, что продолжительность вторична по отношению к темпоральной последовательности, которая, в свою очередь, вторична по отношению к изменению⁶⁹.

Смирнов обращает внимание на то, что аристотелевская проблема истолкования будущих случайных событий оказывается в центре внимания многих логиков, исследующих темпоральность. Именно этой проблеме посвящена работа А.Карпенко о фатализме и случайности будущего, в которой осуществлен логико-философский анализ взаимоотношений между истиной, временем и необходимостью. Дискуссии об этом идут уже третье тысячелетие и оказались весьма актуальными сегодня, поскольку по-прежнему значимы и не решаемы однозначно такие вопросы, как истинностный статус высказываний о будущем и будущих случайных событиях, асимметрия времени и способы ее выражения в логической форме, принцип неизменяемости прошлого, взаимосвязь прошлого с будущим и другие. Мне представляется, что эти же проблемы должны стоять и перед эпистемологом, если он размышляет о времени и познании, поэтому столь важно посмотреть как ставились эти проблемы в логике.

Прежде всего важны полученные Карпенко логико-философские следствия из анализа огромного массива работ, посвященных проблемам, неоднозначно поставленным Аристотелем в 9-й главе трактата "Об истолковании" ("De Interpretatione 9")⁷⁰. Исследуя высказывания о *будущем*, древнегреческий философ формулирует свою точку зрения на отношение между истиной и временем. Не обсуждая всей сложной проблематики, связанной с фаталистическими аргументами, приведу идеи, наиболее значимые для понимания проблемы "время и познание". Это проблема совместимости истинности высказывания со случайностью события, описываемого этим высказыванием. Для высказывания о будущих случайностях и для его отрицания заранее не установлено, которое будет истинным и которое будет ложным (принцип логической бивалентности). Возрождение Я.Лукасевичем дискуссии о будущих случайных событиях связывают с новым этапом в развитии логики, о чем говорит постановка новых проблем, в частности таких, как несовпадение истинности и верифицируемости (Ч.Бейлис, К.Дукас), особенности вневременного понимания истины (У.Куайн, Д.Вильямс), "эмансипация от рабства времени" (Б.Рассел). Подобные проблемы основаны на том, что все события - прошлые, настоящие, будущие - одинаково реальны и могут быть полностью описаны вневременными истинными или ложными высказываниями.

Так, У.Куайн в работе "Слово и объект" отмечает, что "наш обыденный язык высказывает надоедливое пристрастие в своем отношении к времени", что нарушает принцип теоретической простоты. Выход известен - "исключить временные различия" и, например, сохранив грамматическую форму настоящего, рассматривать ее как темпорально нейтральную. "Изык состоит в том, чтобы считать форму настоящего времени всегда вневременной и отказаться от прочих времен. Этот изыск дает нам свободу опускать темпоральную информацию или, если мы хотим, обращаться с ней как с пространственной информацией"⁷¹. Парадоксы Зенона, полагает Куайн, становятся более понятными и доступными, если время рассматривать наподобие пространства.

К этим проблемам примыкает продолжающаяся с начала века дискуссия о парадоксе Дж.Мак-Таггарта, выявившего два фундаментально различных способа осознания нами времени: динамический, различающий прошлое, настоящее, будущее и становление во времени, и статический, выделяющий отношение "раньше (позже) чем" в

сопоставлении с теми же самыми событиями, которые осознаются как данные, а не становящиеся. Парадоксальность состоит в несовместимости этих двух способов видения времени, возникает мысль о нереальности, иллюзорности времени. Эти и другие фундаментальные аспекты проблемы "познание и время", анализируемые Карпенко в первой главе, представляют богатство идей, не освоенных гносеологами и даже, как мне представляется, игнорируемых ими.

Интересно, что сам Карпенко считает главной вторую главу, где исследование завершается установлением прямой связи обсуждаемых темпоральных проблем с социальными вопросами современности, что может даже привести к "логико-философскому пониманию тоталитаризма и тоталитарного мышления"⁷². Такое синтетическое видение и решение темпоральных проблем почти не встречается в эпистемологии, хотя, возможно, в какой-то мере оно представлено в известной дискуссии о "логике социальных наук" К.Поппера и Т.Адорно и их последователей, где характер "критической традиции" рассматривался представителями франкфуртской школы в зависимости от либерального или репрессивного, тоталитарного типа общества⁷³. Следует отметить, что собственно проблема познания и времени в этой дискуссии не поднималась, а в докладе и статьях Поппера идея времени практически отсутствует или представлена в скрытом виде, например, в "ситуационной логике", где среди элементов ситуации как объективный фактор может присутствовать воспоминание, а объяснение историка должно не только быть локальным, но и относиться к определенному времени⁷⁴. В целом для философии познания значим сам опыт рассмотрения познавательной деятельности в единстве логико-гносеологического и социокультурного, ценностного подходов, содержащих в себе также временные параметры, а не в отвлечение от них.

Ряд важных для эпистемологии идей содержится в исследованиях А.Анисова, в частности рассмотрение "негеометрического образа времени", что предполагает критическое осмысление тесно связанного с пространством образа времени как прямой линии и разработку иной модели - темпоральности компьютера как динамического универсума, не сводящего время к одному из свойств пространства⁷⁵. Этот подход мне представляется весьма значимым для нового понимания природы времени в философии в целом, в теории познания в частности, поскольку дает возможность обнаружить зависимость понимания онтологии времени от познавательных моделей и, хотя бы отчасти, преодолеть классические стереотипы отождествления времени с частными представлениями о нем. Осознается также некорректность заявления некоторых ученых, что только физика дает объяснение объективности времени и что вообще проблемы философии времени - это философские проблемы физики, поскольку именно она описывает свойства "времени как такового". Однако физический анализ не затрагивает такие проблемы, как соотношение объективного и субъективного времени, реальность существования прошлого и будущего, становления во времени, человеческого бытия во времени и другие. Поэтому при анализе категории времени важны данные и других наук, а также литературы, искусства, общекультурных знаний и обыденного сознания. Анисов полагает, что интуитивное восприятие времени и его теоретическое описание не только не противоречат друг другу, но и взаимодополнительны, что нельзя пренебрегать данными восприятия, если существуют логические трудности в объяснении времени. Физикализм столь глубоко укоренен в представлениях о времени, что остается как бы незамеченным целое направление в изучении объективного времени - это историческое время, или время, обнаруживаемое в сфере исторического знания. Речь должна идти не о разных временах - физическом и историческом, но о разных концепциях времени, в частности, статической и динамической.

Для осознания ситуации в философии познания мне представляются значимыми соображения Анисова о том, что если в той или иной области знаний время не является целью исследования, то чаще всего оно присутствует как неявная предпосылка в виде упрощенных, редуцированных темпоральных конструкций или "овремененных" понятий. Это говорит о том, как мне представляется, что многие науки, принимая факт существования времени, не озабочены тем, чтобы выяснить, как этот факт (или полное отвлечение от него) влияет на содержание и истинность знания. Более того, отвлечение от темпоральных характеристик явления, от историзма часто рассматривается как условие объективной истинности, преодоления релятивизма.

Таким образом, отсутствие или неудовлетворительность логико-методологических и гносеологических моделей и средств познания и интерпретации темпоральности приводят к искажению онтологии времени, недооценке фундаментальности этого фактора в различных сферах познания. В этом контексте значение логических и логико-философских исследований темпоральных систем и явлений, в частности работ В.Смирнова и его учеников, существенно возрастает, а полученные ими теоретические результаты должны лечь в основание дальнейшего исследования проблемы "познание и время".

Некоторые концептуальные подходы к проблеме времени в гуманитаристике. Стремление Прайора, Вригта, отечественных логиков рационально понять гуманитарную область, "логику человеческих действий", значение "человеческого фактора" в знании и в связи с этим обращение к временной логике роднит их с гуманитариями. Проблема времени в гуманитаристике фундаментальна, в той или иной степени она исследуется давно, однако скорее эмпирически, описательно, нежели концептуально. Вместе с тем возрастающий интерес к природе гуманитарного знания влечет за собой появление работ аналитического порядка, в которых проблема времени начинает занимать все более значимое место. Проблема социального времени, специфика исторического времени, природа времени в различных социальных и гуманитарных науках - вот наиболее распространенные направления исследований.

Одно из обстоятельных отечественных исследований "История и время. В поисках утраченного" И.Савельевой и А.Полетаева выявляет целый ряд существенных проблем и новых аспектов темы не только в историческом, но и гуманитарном знании в целом. Проведя анализ философских концепций времени, авторы выделяют два типа времени, по-разному сочетающих основные параметры. Время-1 сочетает характеристики статичности, дискретности, гомогенности, оно каузально-нейтрально, не вызывает изменений; время-2 - динамично, континуально, гетерогенно и каузально-эффективно, т.е. само течение времени порождает изменение. Такой подход, как отмечают авторы, соответствует достаточно давно осуществленному П.Сорокиным и Р.Мертоном различению "астрономического" и "социального" времени⁷⁶, долгое время остававшемуся без внимания, хотя параллельно, например, в экономической литературе также нащупывалось различение времени двух типов - времени как "схемы мышления" и времени как "двигателя опыта".

В исторических исследованиях присутствуют оба типа времени, хотя и в "разных пропорциях", что также зависит от того, идет ли речь о времени наблюдающего или действующего субъекта. В конечном счете, по мнению авторов, "историки изучают свой предмет во времени диверсифицированно, частями, под разными углами зрения. Неупорядоченность, дробность, неравномерность, мозаичность изученности различных подсистем в разные исторические эпохи и в разных географических ареалах, "белые пятна" и "серые ниши" прошлого - таково полотно исторического времени"⁷⁷. Выясняя-

ется, что при изучении времени в историческом знании следует учесть, что у истории нет объекта исследования, отдельного от других социальных наук, она использует их достижения, в частности методы и приемы изучения прошлого в связи с настоящим, но при этом она должна трансформировать их, поскольку применяет к *отсутствующему* в наличной действительности объекту. Поэтому проблема обретает новую форму и может быть сформулирована как познание исторического времени в "пространстве социальных наук", в частности политологии, экономики, социологии и психологии.

Так, пониманию исторического детерминизма как системы причинно-следственных связей во времени во многом способствовали представления различных политических теорий; опыт экономистов, широко учитывающих параметр времени в сочетании со случайными факторами и многовариантностью развития, обогатил представления историков о сложных связях прошлого с возможным будущим, или, например, о трактовке времени как "ценного блага", ресурса общественного развития. Тесное взаимодействие истории и социологии, возникновение исторической социологии, а также применение, например, концепции социальной структуры или логики структурно-функционального подхода в исторических исследованиях существенно обогатили понимание проблемы времени в историческом познании, способов ее введения в теорию и методологию социально-гуманитарного знания в целом. Эта идея может быть подкреплена также рассмотрением отношений истории и психологии, истории и культурной антропологии, географии и других наук⁷⁸.

Особая тема, которой пока посвящено незаслуженно мало работ, - это введение фактора времени в художественные тексты, выяснение его роли, образа и способов присутствия, обратимости, изменения скорости протекания и многих других свойств, не присущих реальному физическому времени, но значимых в искусстве, культуре в целом⁷⁹. В частности, как это было показано в главе 2, интереснейшие идеи о времени, человеке и культуре, а также об особом сочетании "нефизических" времени и пространства - хронотопе в художественном видении автора и текста, оставил нам Бахтин. Для него активное "единственное место" субъекта-индивида не является только отвлеченно-геометрическим центром, но предстает как ответственное эмоционально-волевое конкретное многообразие мира, в котором пространственный и временной моменты - это действительное единственное место и действительный неповторимый исторический день и час свершения⁸⁰. Эти идеи близки и герменевтике, опыт которой имеет особую значимость для понимания в философии познания природы времени и способов его описания. Время осмысливается здесь, как уже было показано, в различных ипостасях: как темпоральность жизни, как роль временной дистанции между автором (текстом) и интерпретатором, как параметр "исторического разума", элемент биографического метода, компонента традиции и обновляющихся смыслов, образцов. Одна из конкретных программ, начало которой положил сам Бахтин, создавая историческую поэтику, - это переосмысление категорий пространства и времени в гуманитарном контексте на основе понятия хронотопа как конкретного единства пространственно-временных характеристик для конкретной ситуации. Бахтин оставил своего рода модель анализа темпоральных и пространственных отношений и способов их "введения" в художественные и литературоведческие тексты, что может послужить образцом, в частности, и для исследования эпистемологических текстов в философии познания.

В целом становится очевидным, что преодоление физикализма в понимании времени, его специфического сочетания с пространством в эпистемологических текстах в определенной степени уже подготовлено логико-методологическими и гуманитарно-

философскими исследованиями этой проблемы. Однако большинство таких исследований осуществляется эмпирически-описательно, на "верхних ярусах" гуманитарного знания, где темпоральность являет себя лишь как *одно из* значимых свойств познаваемых событий культуры. Разумеется, по-прежнему необходимы исследования на уровне эпистемологии, но не менее значим поиск на уровне метафизики - философии времени духовной культуры и человеческого познавательного опыта в этой сфере.

Сегодня необходимо выйти на тот фундаментальный уровень, где все гуманитарное знание обнаруживает одну основу и родственную природу. Именно это осуществил П.Рикёр в своем наиболее значительном произведении "Время и рассказ", где гуманитарные науки рассматриваются из "единого корня", как различные "формы повествовательности", по-разному осмысливающие временной человеческий опыт, способы его познания и выражения. Он выдвигает гипотезу о существовании корреляции как "транскультурной необходимости" между нарративной деятельностью и временным характером опыта. *"...Время становится человеческим временем в той мере, в какой оно нарративно артикулировано, а рассказ обретает свое полное значение, когда он становится условием временного существования"*⁸¹. Для обоснования этой гипотезы Рикёр предлагает и реализует удивительную работу с двумя текстами - "Исповедью" Августина, где размышления о парадоксах временного опыта не связаны с нарративом, и "Поэтикой" Аристотеля как искусством "сочинения интриги" (упорядочивания фактов в систему), не связываемым с временем, которое относится только к области физики. Его цель - найти способ опосредования, выявления глубинной связи между рассказом-интригой и временем, различая рассказы вымышленный и исторический, особенности времени каждого из них, а также реального времени рассказчика в "практическом поле", и лишь затем показать и доказать, что время становится человеческим в той мере, в какой оно "нарративно артикулировано". Выведенную из "Поэтики" модель построения интриги Рикёр распространяет на всякую нарративную композицию, главный ориентир которой - "парадигма порядка", "согласие несогласия" или игра несогласия внутри согласия. В отличие от Аристотеля, который "не проявлял никакого интереса к конструированию времени", Рикёр рассматривает "упорядочивание времени" внутри композиции, т.е. выстраивание виртуального времени произведения (у Бахтина - хронотоп), которое с необходимостью становится элементом построения интриги⁸², отличаясь "изъятием пустого времени", нарушением направленности и характером течения от реального - физического или социального - времени.

В поиске теоретических средств исследования проблемы "время и рассказ" Рикёр опирается и на "рефлексии второго порядка" - лучшие комментарии к "Поэтике" Аристотеля, а также существенно трансформирует аристотелевские понятия, в частности, мимесис (*mimēsis*), трактуемый как подражание действию, или репрезентация действия в произведении, где все "как если бы". Исследуя три стадии мимесиса, он проясняет роль времени построения интриги по отношению к временным аспектам практического опыта, который ей предшествует, а также к "рефигурации" нашего временного опыта с помощью сконструированного рассказанного времени. Здесь просматривается не "мертвая тавтология", но вполне оправданный "нормальный" герменевтический круг, или "круговой характер тезиса, согласно которому временность вносится в язык в той мере, в какой язык конфигурирует и рефигурирует временной опыт"⁸³ и таким образом "аргументы тезиса взаимно поддерживают друг друга.

Рикёр выявляет важное для теории гуманитарного знания различие в подходах к художественному тексту семиотики и герменевтики, за которым скрывается в конечном счете и различная природа времени. Филологическая наука о тексте базируется на абст-

рации "царства как если бы" и рассматривает только внутренние законы литературного произведения. Она "не принимает во внимание факт раскола нарративного дискурса на два больших класса. Она может поэтому игнорировать различие, которое затрагивает *референциальное* измерение рассказа, и ограничиваться *структурными* характеристиками, *общими* для вымышленного рассказа и рассказа исторического"⁸⁴. Герменевтика же в своем понимании и интерпретации стремится к "непроницаемым глубинам жизни, действия и страдания" путем реконструкции всех операций на взаимопересечении текста, автора и читателя. Признание значимости "рефигуративной функции" не только поэтического, но и повествовательного произведения как способности "приращения бытия" (Гадамер), рассмотрение нарративного действия в качестве "переобозначения мира в его временном измерении" - это, как полагает Рикёр, постулат герменевтики.

Полученные теоретические и, отчасти, методологические результаты Рикер использовал для исследования проблемы "история и рассказ", и, в частности, вопроса о конструировании исторического времени, при этом философ четко обозначил исходный тезис: историческое знание является производным от нарративного понимания, не утрачивая своих научных устремлений. Это означает, что он отвергает как позицию, которая, отрицая связь между историей и рассказом, "превращает историческое время в конструкцию, не имеющую опоры ни во времени повествования, ни во времени действия", так и тезис, "который устанавливает прямую связь... между историей и рассказом и непосредственную преемственность между временем действия и историческим временем"⁸⁵. Эти положения, как и теоретико-методологические результаты исследования темы "время и рассказ", принципиальны не только для понимания природы исторической науки, но и для осознания фундаментальной роли времени в гуманитарном познании в целом.

Рассмотренные подходы к одной из фундаментальных тем философии познания - познание времени и время в познании - не могут оцениваться в "черно-белом" варианте: субъективно - объективно, материалистически - идеалистически, правильно - неправильно, истинно - ложно, рационально - иррационально, эмпирически - рационалистически, метафизически - эпистемологически - феноменологически. Проблема познания времени фундаментальна и требует синтеза когнитивных практик и философско-эпистемологических подходов. Представленные концепции, как и те, что не были рассмотрены, - это и есть богатейший *опыт познания времени и выявления способов присутствия времени в познании*, который совпадает с самой историей философии в ее социально-культурном и историческом контексте и никогда не будет завершен.

¹ Августин А. Исповедь Блаженного Августина, епископа Гиппонского. М., 1991. С.292.

² Вундт В. Система философии. СПб, 1902. С. 396.

³ Локк Д. Опыт о человеческом разумении // Соч. в трех томах. Т. 1. М., 1985. С. 237-238.

⁴ Там же. С. 238-239, 242.

⁵ Там же. С. 246-247.

⁶ Юм Д. Трактат о человеческой природе. Книга первая. О познании. М., 1995. С. 97.

⁷ Там же. С. 96.

⁸ См., например: Ayer A. Hume. Oxford. 1980; Strawson P. Scepticism and naturalism: some varieties. L., 1985.

⁹ Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 56-57.

¹⁰ Там же. С. 55, 57-59, 33.

¹¹ Там же. С. 56, 57.

¹² Бергсон А. Материя и память // Собр. соч. Т. 1. М., 1992. С. 201.

¹³ Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания // Там же. С. 93.

- ¹⁴ Трубников Н.Н. Время человеческого бытия. М., 1989; Блауберг И.И. Анри Бергсон и философия длительности // Бергсон А. Собр. соч. Т.1. С. 16-18; Рубене М.А. Кантовское учение о времени и его интерпретация в философии жизни и феноменологии // "Критика чистого разума Канта" и современность. Рига, 1984.
- ¹⁵ Кант И. Критика чистого разума. С. 49.
- ¹⁶ Мотрошилова Н.В. Значение теории времени Канта для понимания всеобщих структур человеческого сознания // "Критика чистого разума" Канта и современность. С. 87-93.
- ¹⁷ Гуссерль Э. Собр. соч. Т. 1. Феноменология внутреннего сознания времени. М., 1994. С. 6.
- ¹⁸ Там же.
- ¹⁹ Там же. С. 9-12, 44.
- ²⁰ Молчанов В.И. Предисловие // Гуссерль Э. Собр. соч. Т. 1. Феноменология внутреннего сознания времени. С. XI.
- ²¹ Гуссерль Э. Собр. соч. Т. 1. Феноменология внутреннего сознания времени. С. 5.
- ²² Там же. С. 12. Заметим, что если Гуссерль вслед за Кантом говорит об *аргіогі* времени, то Хайдеггер размышляет еще и о темпоральности самого *аргіогі*. В "Европейском нигилизме" речь идет об *аргіогі*, верно понятом как *пред-шествующее*, впервые раскрывающее свое *временное* существо в более глубоком смысле "времени", как сущностной связи времени и бытия (Хайдеггер М. Время и бытие. С. 157).
- ²³ Молчанов В.И. Предисловие // Гуссерль Э. Собр. соч. Т. 1. Феноменология внутреннего сознания времени. С. XII.
- ²⁴ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999. С.196.
- ²⁵ Там же. С. 532-533.
- ²⁶ Там же. С. 538. Разумеется, предлагаются все новые и новые подходы к проблеме, в частности, Сартр в контексте опыта феноменологической онтологии полагает, что "время сознания и является человеческой реальностью, которая темпорализуется как целостность и является сама собственной незавершенностью..." (Сартр Ж.П. Бытие и ничто. М., 2000. С. 178). Его концепция о соотношении рефлексии, первоначальной временности и психической временности требует специального рассмотрения.
- ²⁷ Шпет Г.Г. Герменевтика и ее проблемы // Контекст. Литературно-теоретические исследования. 1991. М., 1991. С. 247.
- ²⁸ Там же. С. 269.
- ²⁹ Гайденок П.П. Категория времени в буржуазной европейской философии истории XX века // Философские проблемы исторической науки. М., 1969. С. 230.
- ³⁰ Dilthey W. Gesammelte Schriften. Bd. VII. Stuttg.-Tubing., 1973. S. 191-193; Дильтей В. наброски к критике исторического разума // Вопр. филос. 1988. № 4. С.135-137.
- ³¹ Это подчеркивает П.П.Гайденок. См.: Гайденок П.П. Категория времени в буржуазной европейской философии истории XX века // Философские проблемы исторической науки. С. 241-246.
- ³² Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 347.
- ³³ Ракитов А.И. Опыт реконструкции концепции понимания Фридриха Шлейермахера // Историко-философский ежегодник 1988. М., 1988. С.151.
- ³⁴ Там же. С. 162. Пер. А.И.Ракитова. См. также: Schleiermacher F. Hermeneutik. Heidelberg, 1974. S.134.
- ³⁵ Франк С.Л. Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера // Шлейермахер Ф.Д. Речи о религии к образованным людям ее презирающим. Монологи. СПб., 1994. С. 9. Вместе с тем в примечании Франк напоминает, что Гегель не приемлет мысль Шлейермахера о том, что религия состоит в чувстве и притом в "чувстве зависимости", поскольку в этом случае, по выражению Гегеля, "собака есть лучший христианин".
- ³⁶ Михайлов А.А. Современная философская герменевтика. Критический анализ. Минск, 1984. С. 34; Габитова Р.М. "Универсальная" герменевтика Фридриха Шлейермахера // Герменевтика: история и современность. (Критические очерки). М., 1985. С. 94.
- ³⁷ Riehl A. Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. В., 1919. S. 222 (цит. по: Трельч Э. Историзм и его проблемы. М., 1994. С. 95. Примечания).
- ³⁸ Трельч Э. Историзм и его проблемы. С. 49-50.
- ³⁹ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 351-352. (ИМ).
- ⁴⁰ Там же. С. 353.
- ⁴¹ Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 7.
- ⁴² Хайдеггер М. Бытие и время. Пер. В.В.Бибихина. М., 1997. С. 2, 12.
- ⁴³ Традиционные, на основе классических принципов оценки интерпретации Канта Хайдеггером представлены, в частности, в работах: Cassirer E. Bemerkungen zu M.Heideggers Kantinterpretation. Kant-

Studion. Bd. XXXVI, Heft 1. Berlin, 1931; *Гайденко П.П.* Учение Канта и его экзистенциалистская интерпретация // *Философия Канта и современность*. М., 1974. (Гл. IX). Мне представляется заслуживающим внимания не только "классический", но также и герменевтический подход, представленный в статье *Е.В.Ознобкиной* "К хайдеггеровской интерпретации философии И.Канта" (см. *Историко-философский ежегодник* 1989. М., 1989). Мою оценку хайдеггеровской интерпретации работы Канта см. в гл. 8, а также примечание 92 к этой главе.

⁴⁴ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 24.

⁴⁵ *Кант И.* Критика чистого разума. С. 56; *Хайдеггер М.* Кант и проблема метафизики. М., 1997. С.26.

⁴⁶ Там же. С. 27.

⁴⁷ Там же. С. 59.

⁴⁸ Там же. С. 81.

⁴⁹ Там же. С. 83. Хайдеггер показывает, что, благодаря такой его интерпретации, проясняется характер трансцендентального созерцания, т.е. то, что "внутренняя сущность трансценденции зиждется на чистой способности воображения". О втором "стволе" - чистом мышлении Хайдеггер размышляет на стр. 83-89, к чему я здесь не обращаюсь.

⁵⁰ Там же. С. 100.

⁵¹ Там же. С. 101.

⁵² Там же. С. 103. И еще раз подчеркну основания хайдеггеровской интерпретации: "Собственному кантовскому философствованию мы более соответствуем тогда, когда еще решительнее, чем ранее исследуем не то, что говорит Кант, но то, что свершается в его обосновании". Там же. С. 124.

⁵³ Хайдеггер указывает, что Кант колеблется в вынесении суждения о понятии "одновременно". Это следует из кантовской диссертации 1770 г., где отмечается, что А и не-А противоречат друг другу, только если они мыслятся одновременно об одном и том же, а в различное время они могут принадлежать одному и тому же. См.: *Хайдеггер М.* Кант и проблема метафизики. Примечание 271. С. 112-113.

⁵⁴ Там же. С. 108.

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ Там же. С. 117-118.

⁵⁷ Там же. С. 119-120. Хайдеггер добавляет, что разработанная Кантом антропология является эмпирической и недостаточной для трансцендентальной проблематики, что усиливает необходимость разработки "философской" антропологии.

⁵⁸ Там же. С. 122. Хайдеггер подчеркивает созвучность своих мыслей высказываниям М.Шелера по поводу философской антропологии.

⁵⁹ Там же. Интересно сравнить высказывания об антропологии с размышлениями в статье "Время и бытие": "Человек создатель времени или его получатель? И если второе, то как человек получает время? Есть ли человек сначала человек, чтобы потом по обстоятельствам, т.е. к какому-то определенному времени получить восприятие времени и встать в отношение к нему? ...Он может быть человеком только когда стал внутри простора троякого протяжения... Время не нечто сделанное человеком, человек не нечто сделанное временем" (*Хайдеггер М.* Время и бытие. С. 401).

⁶⁰ *Херрманн Ф.-В.* Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. Томск, 1997. С. 85.

⁶¹ Там же. С. 86. Далее Херрманн предлагает свой вариант изложения концепции времени у Хайдеггера в "Бытии и времени".

⁶² Там же. С. 56.

⁶³ *Кьеркегор С.* Понятие страха // *Он же.* Страх и трепет. М., 1993. С. 180.

⁶⁴ Там же. С. 179. С определением Кьеркегора переключается высказанная в наше время мысль Ж.П.Сартра: временность "вся темпорализуется как отказ от мгновения" (см.: *Сартр Ж.П.* Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М., 2000. С. 178).

⁶⁵ Там же. С. 182-183, 184. Кьеркегор делает примечание: "Согласно гегелевскому анализу, чувственное сознание - это нечто, замкнутое на "здесь" и "теперь" (см. *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. СПб., 1992. С. 54). По-видимому, в этом можно усмотреть некоторую опосредованную, в данном случае через Кьеркегора, связь идей и обсуждаемых проблем времени у Хайдеггера с Гегелем.

⁶⁶ *Хайдеггер М.* Основные понятия метафизики. Цит. по: *Анц В.* Диалог Хайдеггера с традицией // *Философия Мартина Хайдеггера и современность*. М., 1991. С. 59.

⁶⁷ *Хайдеггер М.* Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998. С.12.

⁶⁸ *Смирнов В.А.* Логические системы с модальными временными операторами // *Модальные и интенциональные логики и их применение к проблемам методологии науки*. М., 1984; *Вригт Г.Х. фон.* Логико-философские исследования. Избр. труды. М., 1986. В отечественной логике проблемами

темпоральных систем и временной логики занимались А.А.Ивин, Л.И.Мчедlishvili, В.Н.Костюк, а также В.А.Смирнов и его ученики А.С.Карпенко, А.М.Анисов и В.В.Попов. Проблема истинности для "овремененных" высказываний исследовалась в работах Е.Д.Смирновой, А.С.Карпенко, В.Г.Гладких.

⁶⁹ *Вригт Г.Х. фон.* Время, изменение и противоречие // *Он же.* Логико-философские исследования. Избр. труды. С. 518, 525.

⁷⁰ *Аристотель.* Соч. в 4-х т. Т. 2. С. 99-102.

⁷¹ *Куайн У.* Слово и объект. С. 198. Ранее я уже указывала на подмеченную Бергсоном тенденцию - заменять представления о временных отношениях пространственными образами. Сегодня семиотики также указывают на то, что время может мыслиться по модели пространства, восприниматься в пространственных категориях. См.: *Успенский Б.А.* История и семиотика (Восприятие времени как семиотическая проблема) // Избр. труды. Т.1. Семиотика истории. Семиотика культуры. Изд. 2-е. М., 1996. С. 39-40.

⁷² *Карпенко А.С.* Фатализм и случайность будущего: логический анализ. М., 1990. Гл. вторая.

⁷³ *Руткевич А.М.* Спор о позитивизме в немецкой социологии // Вопросы философии. 1992. № 10.

⁷⁴ *Поппер К.Р.* Логика социальных наук // Эволюционная эпистемология и логика социальных наук. Карл Поппер и его критики. М., 2000. С. 311; *он же.* Историческое объяснение // Там же. С. 336.

⁷⁵ *Анисов А.М.* Время и компьютер. Негеометрический образ времени. М. 1991. *Он же.* Темпоральный универсум и его познание. М., 2000.

⁷⁶ *Савельева И.М., Полетаев А.В.* История и время. В поисках утраченного. М., 1997. С. 80-86. Они ссылаются на статью: *Sorokin P., Merton R. K.* Social Time: A Metodological and Functional Analisis // *American Journal Sociology*, 1937. V. 42. N 5. P. 615-629. Однако авторы, по существу, не опираются на исследования отечественных философов о "социальном времени", в частности, не приводится одна из наиболее ранних и известных работ: *Трубников Н.Н.* Время человеческого бытия. М., 1989.

⁷⁷ *Савельева И.М., Полетаев А.В.* История и время. С. 95.

⁷⁸ Там же. С. 97-135.

⁷⁹ Савельева и Полетаев напоминают, что уже у В.Шекспира в комедии "Как вам это понравится" (акт III, сцена 2) Розалинда в диалоге с Орландо говорит о разной "скорости течения" времени для разных людей: "время идет различным шагом с различными людьми. Я могу сказать Вам, с кем оно идет иноходью, с кем - рысью, с кем - галопом, а с кем - стоит на месте" (Там же. С. 88).

⁸⁰ *Бахтин М.М.* К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984-1985. М., 1986. С. 89, 116, 124-125.

⁸¹ *Рикёр П.* Время и рассказ. Т. 1. Интрига и исторический рассказ. М.-СПб., 1998. С. 65.

⁸² Там же. С. 50-51.

⁸³ Там же. С. 67, 93.

⁸⁴ Там же. С. 79.

⁸⁵ Там же. С. 110.

Глава XII. Гуманитарное и религиозное знание как сферы экзистенциального выражения человека

Методологические соображения всегда заключают в себе нечто сомнительное, невозможное и опасное. Попытка обрисовать птицу в полете почти неизбежно выглядит смехотворной. Почти неизбежно над этими попытками тяготеет проклятие того обстоятельства, что движение само по себе, вне связи с движущимся, превращается в некий предмет, в некую тему.

Карл Барт

Размышляя над «экзистенциальной аналитикой существования» - понятием, введенным М.Хайдеггером, согласно которому она не включает в себя никакого определенного идеала исторического существования, Гадамер отмечает, что вместе с тем «отнюдь не исключается, что для христианской теологии, равно как и для исторических наук о духе, существуют содержательно определенные (экзистенциальные) предпосылки, которые их обуславливают»¹. Эта мысль об экзистенциальной предпосланности представляется мне значимой и плодотворной для понимания природы разных типов знания – светского и религиозного, - обращенного к человеку, что безусловно может быть учтено в развитии эпистемологии гуманитарного знания.

Какие проблемы возникают при столь нетрадиционном подходе? Во-первых, возможно ли применить идеи и принципы эпистемологии и методологии при анализе религиозно-антропологического знания, и если да, то как они «работают» в богословских и мифологизированных текстах, могут ли сочетаться и в какой степени с критико-рационалистической рефлексией независимо от того, признается ли ее право или она присутствует у авторов неявно. Во-вторых, что нового для эпистемологии и методологии дает анализ этого типа знания, начиная с определения самого понятия «знание», которое понимается в религиозных текстах в очень широком смысле, основано на вере и далеко от научного, но может в своем построении следовать его логико-методологическим нормам. В-третьих, в какой мере опыт анализа религиозного знания с его особым обращением к антропологической и экзистенциальной интерпретации текстов может быть учтен в гуманитарных науках, если не содержательно (это особая беспредельная тема), то методологически.

В центре религиозного знания, размышления о нем также, как и в гуманитарном знании находится человек, его внутренний духовный мир, к которому обращаются как непосредственно, так и опосредованно. «Опосредованность» здесь особого рода: человек присутствует как земное существо и религия для него - это *внутреннее личностное* переживание, а также как воплощение надежд и чаяний человека в Боге, как сверхчеловеческое, что ставит под вопрос возможность применения рациональных форм - эпистемологии и методологии к исследованию религиозного знания. Очевидно, что гуманитарное и религиозное знания стыкуются в этом случае прежде всего в сфере экзистенциального выражения человека, его существования, и поэтому осмысление различных познавательных трудностей одновременно может подсказать пути решения определенных проблем эпистемологии социально-гуманитарного знания.

В европейской и отечественной истории культуры существует богатый, хотя и весьма своеобразный, опыт взаимодействия методологических приемов научного и религиозного знания, однотипных и различающихся познавательных приемов и дискурсов. Его значимость и особенности недостаточно осознаны не только историками науки и культуры, но и эпистемологами и философами науки. Чаще всего эти проблемы рассматриваются в онтологическом плане, однако существует возможность приобщиться и к опыту современного методологического анализа религиозного знания, осуществленного теолога-

ми, но оставшимися за пределами внимания эпистемологов. Представляется значимым не столько принять посильное участие в обсуждении этой темы, сколько на новом витке, с вычленением собственно эпистемологических проблем обратиться к конкретным мыслителям, учесть опыт их методологических и гносеологических поисков и размышлений. В частности меня привлекли ставшие классическими тексты философа и теолога П.Тиллиха, а также религиозного философа и ученого П.А.Флоренского.

Систематическая теология П. Тиллиха: эпистемологические и методологические проблемы

Современная систематическая теология, опирающаяся не только на труды ведущих теологов, но и философов, от Платона, Аристотеля до Дильтея, Ницше, Хайдеггера, Зиммеля и др., привлекает также идеи и принципы современной общей методологии и эпистемологии познавательной деятельности в целом. Это наблюдение наиболее продуктивно можно обосновать, обращаясь к конкретным текстам современных европейских теологов, в качестве представителей которых я рассматриваю П.Тиллиха².

Проблема рациональности в теологии П.Тиллиха. Как представитель поколения теологов и культурных деятелей, он стремится донести идеи Нового Завета и Откровения до мыслящей и скептически настроенной университетской интеллигенции. Получивший не только теологическое, но и основательное философское образование в университетах Германии, он понимает, что традиционные христианские идеи могут быть в той или иной степени переведены на язык секулярной европейской культуры, что совпадает и с интенцией других теологов, в частности Р.Бультмана.

Не стремясь заниматься всеми возможными проблемами систематической теологии, Тиллих ставит задачу «представить метод и структуру теологической системы, написанной с точки зрения апологетики и постоянно соотносимой с философией»³. Он специально исследует саму проблему рациональности в теологии, ее определяющие принципы. Прежде всего это *семантический* принцип, характеризующий проблему языка и понятийной системы. Отмечается тот факт, что слова, употребляемые в теологии, присутствуют и в философском, научном, разговорном языке, обладают непроясненностью и амбивалентностью и поэтому требуют преодоления их многозначности, существенного прояснения и достаточно точного определения смыслов. Однако речь не идет о математической формализации понятий, «сила тех слов, которыми обозначаются духовные реальности, заключена в их коннотациях». Первый «принцип семантической рациональности включает в себя требование того, чтобы все коннотации слова были бы сознательно соотнесены друг с другом и центрированы вокруг контролирующего смысла»⁴. Трудности очевидны: теологические термины применяются одновременно на нескольких смысловых уровнях, придающих те или иные дополнительные оттенки, но при этом язык «должен стремиться к семантической ясности и к экзистенциальной чистоте». Очевидно, что принцип семантической рациональности, сформулированный Тиллихом, универсален для любого гуманитарного знания, где возникают те же проблемы многозначности, коннотаций, невозможности формализации и жестких дефиниций, и опыт их решения, предлагаемый им, имеет эпистемологическую значимость.

Второй принцип – *логическая рациональность* - выражается в том, что «теология в такой же степени зависит от формальной логики, как и всякая другая наука». И независимо от философских или теологических возражений этот принцип должен соблюдаться. Тиллих также обосновывает необходимость, наряду с формально-логическим подходом, обращаться и к диалектическому мышлению, в частности для преобразования «статичной онтологии» Аристотеля, его последователей, чтобы, не нарушая рациональности, решать различные парадоксы как нечто существующее «вопреки мнению конечного разума» и не сводящееся к логическим противоречиям. Третий принцип – это принцип *методологической рациональности*, означающий, что «теология следует методу, то есть определенному способу выводить и утверждать ее предположения». Последовательное применение мето-

дологической рациональности дает возможность создать систему, что высоко ценится теологом-методологом. «Функция систематической формы состоит в том, чтобы служить гарантией последовательности когнитивных утверждений во всех сферах методологического знания». Но вместе с тем он осознает, что не следует абсолютизировать эту форму представления знания, поскольку «жизнь то и дело прорывает оболочку» любой системы, а за фрагментарностью может стоять имплицитная система, как в известных фрагментах Ф.Ницше, тогда как «система – это эксплицитный фрагмент»⁵.

Исследуя попытки построения дедуктивных систем в истории философии (Спиноза, «Этика»), науки (Г.Лейбниц, *mathesis universalis*), теологии (Р.Луллий, дедуктивная система христианской истины), Тиллих приходит к выводу, что «дедуктивная форма остается внешней по отношению к исследуемому материалу», «великие системы также способствовали научным исследованиям, как и мешали им». Следует четко осознавать различие между дедуктивной системой и системой вообще, состоящей из последовательных, но не выводимых утверждений. Для областей знания, имеющих экзистенциальный характер, речь должна идти о возможности систематической формы, но не о дедуктивно построенной системе, которая в этой сфере могла «обернуться противоречием в терминах» Осуществляя саморефлексию, Тиллих пришел к выводам, значимым для любого исследователя-гуманитария: систематически-конструктивная форма заставляет быть последовательным, что представляет особую трудность «в любом когнитивном подходе к реальности»; становится «инструментом», раскрывающим отношения между символами и понятиями; наконец, заставляет понимать, что «система – это не *сумма*», и она всегда неполна, но объект, в данном случае теологии, предстает здесь в его целостности, как гештальт, в котором части и элементы объединены принципами и динамическими взаимоотношениями⁶.

Эти положения методологической рациональности Тиллиха, как мне представляется, достаточно «инструментальны» и универсальны для всего гуманитарного знания, включающего экзистенциальные моменты, отражают его специфику, одновременно не принижая когнитивной значимости по сравнению с дедуктивно организованным знанием.

Методы систематической теологии. В основе систематической теологии Тиллиха лежит *метод корреляции* и его систематические следствия, что предворяется исследованием природы метода вообще и лишь затем самого метода корреляции. Общая методологическая характеристика метода познания содержит все главные его параметры, отражая как традицию, например гегелевский подход, герменевтику, так и современные представления о методе. Прежде всего отмечается, что метод и система детерминируют друг друга, и нет универсального метода, применимого во всех случаях познавательной деятельности. Метод рационален, если он адекватен изучаемому предмету, что определяется не априорно, но в самом процессе познания. Но, с другой стороны, «ни один метод не может быть разработан без априорного знания о том объекте, к которому он применяется». Тиллих применяет определенную «круговую методологию» при рассмотрении становления метода: метод создается для того, чтобы получить некоторое знание об объекте, но на основании того знания о нем, которое уже имеется в качестве предварительного, еще очень общего. Очевидно, что здесь присутствует герменевтический круг в трактовке Ф.Шлейермахера, в частности его конкретный случай - понимание целого невозможно без понимания его частей, но понимание частей невозможно без понимания целого.

Тиллих понимает, что метод, как «элемент самой реальности», занимает особое положение в системе субъектно-объектных отношений, где обнаруживается «нечто такое, что присуще как познающему субъекту, так и познаемому объекту в их отношении друг к другу». В общем виде «когнитивное отношение обнаруживает экзистенциальный и трансцендирующий характер основания объектов во времени и пространстве». Близкую к этому мысль Гегель ранее выразил следующим образом: метод познания «поставлен как орудие, как некоторое стоящее на субъективной стороне средство, через которое она соотносится с объектом»⁷. В том случае, когда мы переходим к анализу внутренних отношений в методе, в частности, его содержания, структуры, то обнаруживаем элементы, опре-

деляемые не только свойствами субъекта, но и объекта познания. Именно на этом уровне анализа обнаруживается внутренняя связь методов познания с объектом, тот факт, что метод, по Гегелю, "не есть нечто отличное от своего предмета и содержания, ибо движет себя вперед содержание внутри себя, диалектика, которую оно имеет в самом себе"⁸. У Тиллиха присутствует по сути та же мысль и она подкрепляется примером, в частности в историографии он обнаруживает «как индивидуальный, так и соотносимо-ценностный характер объектов как во времени, так и в пространстве». Звучит и еще одна современная мысль как о методологии в целом, так и о методе в частности. Тиллих предупреждает об опасности методологического «империализма», который следует опасаться как и империализма политического, и тому и другому приходит конец, «когда против него восстают независимые элементы реальности», что перекликается с известными высказываниями П.Фейерабенда «против метода», получившими название «методологический анархизм».

Один из базовых методов систематической теологии – *метод корреляции*, в данном случае понимаемый как объяснение содержания христианской веры «через экзистенциальные вопросы и теологические ответы в их взаимозависимости». Сам термин «корреляция», по Тиллиху, может употребляться в трех смыслах: как соотносимость различных информационных рядов, например, в таблицах; как логическая взаимосвязь противоположных понятий (в бинарных отношениях); наконец, этот термин может обозначать «реальную взаимозависимость вещей или событий в структурных целостностях». Разумеется, этот термин в теологии имеет свою традицию и особенности применения, анализ этого опыта безусловно интересен для гуманитарной эпистемологии, где присутствует проблема теоретического осмысления экзистенции человека.

В целом метод корреляции в теологии, по Тиллиху, заменяет три неадекватных метода соотнесения содержания христианской веры с духовным существованием человека. Это супранатуралистический (истины Откровения, «упавшие» в человеческую ситуацию), натуралистический (гуманистический, из естественного состояния человека), и дуалистический, воздвигающий сверхприродную структуру на природном субстрате. Метод корреляции позволяет анализировать «человеческую ситуацию» с помощью экзистенциальных терминов, которые куда древнее самого экзистенциализма и появились с момента обнаружения человеком того, что «ключ к постижению глубочайших уровней реальности – в нем самом и что только его собственное существование дает ему единственную возможность приблизиться к самому по себе существованию. ...Непосредственный опыт собственного существования человека открывает ему нечто такое, что присуще природе существования вообще», «что было опытно пережито им как человеком»⁹. Эту свою мысль Тиллих комментирует в примечании, ссылаясь на учение Августина об истине, обитающей в душе, но трансцендентной ей; на использование психологических категорий для онтологических целей у Я.Бёме и Шеллинга, в «философии жизни» от Шопенгауэра до Бергсона. Особо отмечается экзистенциальная онтология Хайдеггера, категория *Dasein* как форма человеческого существования. Анализируя человеческую ситуацию, мы получаем данные, которые стали доступными, благодаря творческой самоинтерпретации человека во всех сферах культуры – философии, поэзии, прозе, психотерапии, социологии и др. Эта мысль Тиллиха представляется принципиально значимой для понимания природы гуманитарного, то есть *человеческого* знания, которое может возникнуть, быть получено только с помощью самого человека, через него и как его собственное знание.

Для понимания природы рационального в сфере гуманитарного и художественного познания значимы рассуждения Тиллиха о разнообразии и гетерогенности видов рационального. «Даже и эмоциональная жизнь сама по себе не иррациональна. *Эрос* ведет ум к истине (Платон). Всем движет любовь к совершенной форме (Аристотель). В «апатии» (бесстрастии) души *логос* обнаруживает свое присутствие (стоики). Желание достичь своих истоков возвышает душу и ум к невыразимому источнику всех смыслов (Плотин). ... «Умная любовь» объединяет интеллект и эмоцию в наиболее рациональном состоянии

ума (Спиноза)»¹⁰. С другой стороны, «в каждом рациональном акте присутствует эмоциональный элемент», «тот факт, что эмоциональный элемент в некоторых из них гораздо более значим, чем в других, еще не делает их менее рациональными. Музыка не менее рациональна, чем математика. Эмоциональный элемент в музыке открывает то измерение реальности, которое для математики закрыто»¹¹. Этот подход позволяет оценивать многие компоненты гуманитарного и художественного знания как рациональные и по-новому понимать саму природу рациональности, ее типов и исторических форм.

Методологический анализ феномена «жизнь». Тиллих внимательно относился к проблеме языка систематической теологии, осуществляя экспликацию базовых терминов, разграничивая их значения с подобными из сферы философии, науки или обыденного знания. Среди них особо следует отметить понятие-концепт «жизнь», которое он исследует обстоятельно в контексте темы «Жизнь и Дух». В этом случае его намерения стыкуются с анализом категории жизни у В.Дильтея, Ф.Ницше, Г.Зиммеля, «философии жизни» в целом (см. глава V).

В свою очередь теолог, излагая свои «семантические соображения» в «Систематической теологии», исходит из онтологического понятия жизни как «актуализации потенциального бытия», которое объединяет два основных определения бытия – эссенциальное и экзистенциальное, многомерное единство жизни и экзистенциальные амбивалентности. В этом случае особенно полно проявляет себя базовый для работ Тиллиха методологический подход, называемый им «амбивалентным», – как усмотрение противоположных проявлений, свойств, отношений, состояний и процессов, как принцип рассмотрения всех явлений и сущностей в единстве и взаимодействии противоположных начал. Это не применение известного закона диалектики, о чем он не упоминает, и прежде всего потому, как мне представляется, что речь не идет о традиционной «борьбе», но скорее о полноте описания и анализа, которые не должны исключать другие измерения, а главное – представлять предмет рассмотрения в его динамике и напряжении, «живом биении», что Тиллих и осуществляет при исследовании «многомерного единства жизни» в ее амбивалентности.

Несомненную значимость для гуманитарных наук имеет также и экспликация Тиллихом некоторых средств, приемов и терминов методологического анализа феномена «жизнь». Как и в каких терминах представить «многообразие с помощью объединяющих принципов», в частности, при рассмотрении отношения органического и духовного, тела и разума, божественного и человеческого, культуры и религии? Наиболее распространенный прием – описать все с помощью метафоры «уровня», но для Тиллиха она неприемлема, что обосновывается им рядом существенных аргументов, до сих пор мало кем принятых во внимание. «Уровни» предполагают определенный тип мышления, рассматривающий все с точки зрения порядка и иерархии, реальность предстает как «пирамида уровней», следующих друг за другом «в соответствии с присущей им силой бытия и их степенью ценности». Объекты одного уровня «уравнены», закреплены, относительно независимы, высшее имплицитно не содержится в низшем, изменение уровней – это некоторое внешнее вмешательство (контроль или бунт). Неадекватность «уровневого подхода» в полной мере обнаруживается при рассмотрении собственно соотношения разных уровней, например, можно ли с помощью физических методов объяснить биологические явления; сведением психического к биологическому и т. п. Не менее сложные проблемы возникают в обществе, когда религия как высший уровень стремится контролировать культуру, науку, искусство, этику или политику. «Это подавление автономных культурных функций приводит к тем революционным реакциям, посредством которых культура пытается поглотить религию и подчинить ее нормам автономного разума. Здесь вновь становится очевидным, что использование метафоры «уровень» не только неадекватно, но и касается решения проблем человеческого существования»¹².

Тиллих приходит к выводу, что метафоры «уровень», «слой», «пласт» необходимо «исключить из любого описания жизненных процессов», что однако не влечет отказа от ценностных суждений, основанных на «степенях силы бытия». Их возможно заменить

терминами измерение, сфера, степень, которые не предполагают какую-либо иерархизацию и позволяют видеть амбивалентность и многомерность всех жизненных процессов. Обосновывая это положение, он обращается именно к измерениям жизни и их отношениям, что позволяет ему прежде всего изменить понимание пространства, времени, причинности как различные в неорганической и органической, а также духовной сферах, что предотвращает проявления «редукционистской онтологии – как натуралистической, так и идеалистической».

Исходные семантические соображения при рассмотрении жизни в ее амбивалентности – это прежде всего определение такого измерения жизни, как дух, что имеет прямое отношение к наукам о духе и культуре. Дух «включает в себя больше, чем разум, - он включает *эрос*, страсть, воображение, - но без логосной структуры он не может выразить ничего. Разум в смысле технического разума или рассуждения – это одна из потенциальностей человеческого духа в когнитивной сфере. Он является орудием научного анализа реальности и технического контроля над нею»¹³. Для эпистемологии гуманитарного знания важно выяснить, каково отношение духа, как в когнитивном, так и в нравственном акте, к психологическому материалу – чувственным впечатлениям, осознанным или неосознанным традициям и авторитетам, волевым и эмоциональным элементам. Познающий «центр» как субъект самосознания должен осуществить трансцендирование – преобразовать этот материал в знание (редуцировать, приумножить, соединить и пр.) в соответствии с логическими и методологическими критериями.

Тиллих предложил фундаментальные результаты исследования категории жизни, которая «в каждый миг амбивалентна». Индивидуализация и соучастие (в литературе приняты термины «методология индивидуализма» и «методология коллективизма, или коммунизма») – это «первая из полярностей структуры бытия», которая раскрывается через многие другие оппозиции: самоинтеграции и дезинтеграции, самосозидательности жизни через динамику и форму, созидание и разрушение, общественного и личного преобразования, свободы и судьбы, самотрансцендирования и профанизации, наконец, как историческое измерение жизни вообще и человеческой истории как жизненном процессе в частности, т. е. амбивалентность жизни должна рассматриваться в историческом измерении. Это, разумеется, не относится к «поиску неамбивалентной жизни» - Вечной жизни. При этом «хотя историческое измерение и присутствует во всех сферах жизни, однако самим собою оно становится лишь в истории человеческой. Аналоги истории в собственном смысле слова можно обнаружить во всех сферах жизни. Не существует истории в собственном смысле слова там, где нет духа. А если так, то необходимо отличать то «историческое измерение», которое принадлежит всем жизненным процессам, от той истории в собственном смысле слова, которая совершается только лишь в человечестве»¹⁴. Таким образом, как мы видим, по Тиллиху, в сфере знания о культуре и духе различаются не только традиционные «параметры» - пространство, время, причинность, но и сама история или историчность.

Жизнь и история рассматривается Тиллихом как достаточно самостоятельная тема, включающая проблемы истории и исторического сознания, историческое измерение в свете человеческой истории, предистория и постистория, сообщество, личности, человечество как носители истории, время и пространство в измерении истории, динамика истории, ее тенденции, структуры, периоды, исторический прогресс: его реальность и пределы. Только далеко не полное перечисление проблем уже показывает сколь обстоятельно исследует природу истории и историчности Тиллих, что требует обстоятельного анализа. Я же обращусь лишь к одной, близкой мне теме - исторической интерпретации, особое значение которой придается в «Систематической теологии».

Как своего рода методологическую предпосылку Тиллих рассматривает прежде всего зависимость толкования истории от различных этапов исторического познания, включая отбор фактов, оценку причинных зависимостей, а также представления о личных и общественных структурах, мотивациях, о понимании смысла истории, о принципах социальной

и политической философии. Он предлагает определенную систематизацию интерпретаций, представленных в исторических текстах. Прежде всего это группа «неисторического» толкования истории, представленная тремя формами: трагической, мистической и механистической. Начало *трагической* интерпретации заложено в древнегреческом мышлении, где отсутствовало представление о «трансисторической цели» и движение истории происходило по кругу с возвращением к исходной точке, от исходного совершенства к саморазрушению, описываемых с трагическим величием. *Мистический* тип исторической интерпретации (неоплатонизм, Спинозизм и особенно индуизм, даосизм и буддизм) не содержит представления об историческом времени и о пределе, к которому движется история. История неопределенна, она не может создать чего-либо нового, человек пребывает внутри нее, во «всеобщности страдания во всех измерениях жизни». В *механистической* интерпретации, испытывающей влияние классической науки, история превратилась в «серию происшествий в физическом времени». Такая интерпретация может носить прогрессивный характер, но бесполезна для интерпретации человеческого существования как такового и, в конечном счете, представляет собой «редукционистский натурализм»¹⁵. Итак, это отрицательные ответы на вопрос о смысле истории.

Среди позитивных, но неадекватных ответов Тиллих рассматривает прежде всего "прогрессизм" как действительно *историческое* толкование истории, где прогресс составляет сущность действительности, которая движется вперед к некоторой цели. В свою очередь, "прогрессизм" интерпретируется либо как вера в поступательное движение без определенной цели, либо (при утопической интерпретации) как достижение цели – максимально разумной, определенно организованной жизни. К неадекватной исторической интерпретации Тиллих относит также *трансцендентальное* толкование истории, основанное на эсхатологических настроениях Нового Завета, миссии Христа – спасти людей в лоне церкви от бремени греха и дать возможность вступить в Царство Небесное. Неполнота этой интерпретации, как мне представляется, в определенном противопоставлении индивидуального спасения и мира в целом, а также в исключении культуры и природы из процессов исторического спасения. Таким образом, «методологию истории» Тиллих структурирует и развивает, опираясь на ценностный содержательный анализ существующих в истории и теологии типов интерпретации, при этом для него как теолога только символ Царства Божия – истинный ответ на вопрос о смысле истории. В целом возникает необходимость более пристально рассмотреть особенности ценностного подхода в интерпретативной деятельности.

Безусловно богатство и глубина рассмотрения методологических и когнитивных проблем теологии как системы знания, несущей многие типические характеристики гуманитарных наук. Подтверждается правомерность отнесения христианской систематической теологии к этому типу знания прежде всего по его предметным характеристикам: неформализуемость, эмпирическая непроверяемость, отсутствие «окончательных» критериев и норм доказательности, а главное – экзистенциальный подход к человеку, всему человеческому и богочеловеческому. В полной мере подтверждается и гуманитарная природа эпистемологии и методологии, которые применяются и разрабатываются в систематической теологии.

Между религиозно-антропологической и рационально-критической философией познания. П.А.Флоренский: «Столп и утверждение истины»

Анализу религиозно-антропологического подхода, его базовых идей и принципов, конкретных проявлениях посвящена обширная литература, особенно в последние десятилетия. Вместе с тем практически отсутствует эпистемологический анализ работ отечественных философов этого направления, во всяком случае в его систематической форме. Я бы хотела поддержать тех философов, которые, исследуя русскую религиозную философию, видят в ней прежде всего значимые собственно философские, а не религиозные идеи, традиции, тесную связь с мировой, и европейской в особенности, философией. По-

видимому, необходимо усилить «светское» прочтение и понимание трудов русских религиозных философов, тогда в большей мере будут очевидными европейские корни, сама рационалистически-антропологическая природа отечественной философии, а также понять значимость религиозно-антропологического подхода, его содержательных приемов для понимания и экспликации присутствия человека, его экзистенциальной сферы в знании.

Это интересно рассмотреть на конкретном случае, для чего, не ставя задачу исследования символического и антиномического характера философии П.А.Флоренского в целом, я обращаюсь к его конкретной работе «Столп и утверждение истины» (1914) - магистерской диссертации, написанной в первую очередь как богословский труд, а также для сравнения привлекаю одну из его конкретных научных статей, где религиозные мотивы отсутствуют полностью. «Столп» достоин обстоятельного исследования, я же обращаюсь лишь к первым письмам, где философ рассматривает проблему истины на метауровне, т. е. с позиций, которые обычно занимают эпистемология и методология. Вместе с тем, религиозно-антропологическое постижение Истины как бы «поглощает» познание истины в традиционном гносеологическом смысле, что порождает определенные проблемы и противоречия, тем более потому, что сам философ как человек глубоко верующий, но одновременно серьезный исследователь, философ и ученый не может не учесть результаты серьезной рационально-критической традиции исследования истины.

Этому посвящено второе письмо, озаглавленное как «Сомнение», где рассматриваются, наряду с глубоким и обстоятельным этимологическим анализом, собственно гносеологические и логические проблемы истины, выясняются пределы такого истолкования истины. «Столп» занимает особое место в русской философии, как религиозной, так и рационалистической, по фундаментальности исследования проблематики философии познания в целом, особенно в гуманистическом контексте экзистенциального человека – верующего и познающего. Подтвердить это можно самим перечислением рассматриваемых проблем: философско-лингвистический анализ онтологии и этимологии слова «истина» в русском, древне-греческом, латинском, еврейском, что, как мне представляется, никем более не осуществлялось; анализ понятий достоверности, тождества, интуиции, дискурсии, позиции скептицизма и скептиков (пирронизм), догматизм, пробабиллизм, абсолютная истина и относительное знание, рассудок и разум, проблема неопределимости (жизни и православной церковности), триединство истины, истина и вера, этимология слова «вера» в русском, еврейском, латинском языках и многие другие значимые для философии познания проблемы. Само познание рассматривается не как «захват мертвого объекта хищным гносеологическим субъектом, а живое нравственное *общение* личностей, из которых каждая для каждой служит и объектом и субъектом. В собственном смысле познаваема только личность и только личностью»¹⁶. Очевидна значимость идей русского философа не только для философии познания в целом, но также и для понимания природы гуманитарного знания в особенности.

Каким образом трансформируются рационалистические идеи как самого познания, так и философского, гносеологического анализа познания в этом особом христианско-гуманистическом тексте – вот главная для меня тема, начиная со второго письма «Столпа». Каковы возможности и пределы рационального в постижении истины - поиску ответа на этот вопрос посвящены многие его страницы, обращение к которым позволяет не только определить взгляды философа на эту проблему, но понять и один из подходов к решению этого фундаментального вопроса философии и теории познания.

Проблема «неопределимости» жизни и православной церковности. Это одна из первых тем второго письма «Столпа», которая, как мы увидим, имеет серьезные традиции в европейской философии, обращавшейся к «жизни» как философской категории, трудностям ее постижения и определения на языке рационалистического естествознания. Флоренский считал необходимым различать «сверхрассудочность духовной жизни», о которой говорили славянофилы и на которой он «утверждался» сам в «Столпе», и «иррацио-

нальность естественной жизни как биологического явления». «Жизнь – текучая, несамостоятельная, - жизнь *может* быть разумна, *может* быть прозрачна для разума... но именно поэтому самому она была бы невместима в рассудок, *противна* рассудку, разрывала бы его ограниченность. А рассудок, враждебный жизни, - поэтому самому и в свою очередь, искал бы умертвить ее, прежде нежели согласится принять ее в себя»¹⁷. И так, по Флоренскому, отношение к жизни, возможности ее постижения разумом или рассудком существенно различны, рассудок бессилен, он «умерщвляет» жизнь, представляя в понятийно-теоретических формах.

Церковность, как новая, особая жизнь - «жизнь в духе», также «недоступна рассудку», «нет *понятия* церковности, но есть *сама* она». «Божественная жизнь» не «может быть уложена в узкий гроб логического определения», духовная красота «неуловима для логических формул». «Так как никакая жизнь не может быть соизмерима с понятием, то всякое движение жизни неизбежно переливается за намеченные понятием границы...»¹⁸. Такова «неопределимость православной церковности», которая есть «лучшее доказательство ее жизненности».

Одновременно здесь обнаруживается еще одна особенность: Ф. обращается к теме, сопоставляя подходы к ней русских и западных философов и представителей христианских вероучений. Это позволяет увидеть, в чем их совпадение и расхождение, в какой мере русская философия отходит от европейских традиций или следует им. Совсем другая ситуация существует в католицизме и протестантизме, где иные критерии церковности. Для католиков – это система должностей, иерархия, для протестантов - символы, текст Писания, и в том и другом случае высшим критерием становится *понятие*, что делает «ненужным всякое проявление *жизни*, всякое движение жизни, неизбежно выходя за пределы понятия, оказывается «зловредным, нетерпимым», «неканоничным» для католиков и «ненаучным» для протестантов. В обоих случаях «жизнь усекается понятием»¹⁹.

Однако «водораздел» в понимании проблемы «неопределимости жизни» не проходит по линии «русская – западноевропейская мысль». Флоренский отмечал то, что многие философы рассуждали о недоступности «жизни» рассудку, у нас славянофилы А.С. и Д.А.Хомяковы, И.В.Киреевский, на Западе – И.Гете, А.Бергсон, В.Штерн и другие, длинный список работ которых философ приводит в примечании. Среди них он называет и сборник работ С.Л.Франка «Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры» (1910), который позже в «Предмете знания» рассматривал проблему «основ и пределов отвлеченного знания», понимая под последним рассудочное знание, исследуя соотношение рационализма и интуитивизма. Франк также видит связь идей об отвлеченном и «знании-жизни» отечественных философов с идеями западных мыслителей, в частности у В. Дильтея. Обнаруживается несомненное сходство идей Флоренского о «неопределимости жизни» и представителей «философии жизни» - В.Дильтея, Г.Зиммеля и др., а также с оценкой идей этого направления Г.Риккертом. Разумеется, речь идет не о религиозном содержании, но о способах выражения в знании экзистенциального и антропологического содержания такого феномена, как жизнь, в первую очередь в особом неформализованном языке и понятиях, не совпадающих с естественно-научными.

Очевидно, что стремление осмыслить жизнь в ее новом значении - это не отрицание рационального подхода, но необходимость найти новые формы рациональности, не сводящиеся к "образцам", господствовавшим в механистическом естествознании и формальной логике. За этим стояло обращение к иной онтологии - человеческой духовности, укорененной в культуре, искусстве, "жизненном мире", к иной традиции - экзистенциальной и гуманитарно-герменевтической, культурно-исторической. Как представляется, эти идеи близки Флоренскому, на основе «верующего мышления» он пишет об особенностях такого явления, как «жизнь», обсуждает ее «недоступность» рассудку, ее «неопределяемость», «неуловимость для логических терминов», считая, что «никакая жизнь не может быть соизмерима с понятием», отрицает возможность рассудочно-рационального ее познания, а по существу ставит проблему дефиниции этого феномена при религиозно-

антропологическом подходе к нему. Как и Дильтей, философ сомневается в возможностях «механического естествознания», выразив это, в частности, в своеобразной форме придуманного «диалога» с Кантом во «Вступительном слове». «В организации разума критическая мысль увязает как в трясине. А между тем неизвестно еще, есть ли, в самом деле, эта организация разума, да и есть ли самый разум. Кант пытается доказать, что есть: и то, и другое. Как же именно? – Наличностью разумных функций. Но где же они? – В науке. Почему же мы знаем их *общегодность* (всеобщность и необходимость)? – Потому-де, что наука вселенска. Итак, последней опорой у Канта оказывается факт *науки* или, точнее, математического естествознания. Разум есть, а стало быть, есть и Истина, ибо Кант верит в вавилонскую башню механического естествознания. Наши рассуждения начинаются с той точки, на которой *кончает* Кант»²⁰. Главная идея этих рассуждений состоит в том, что «разум не есть «система *механических*, всегда себе равных осуществлений, применимых одинаково к любому материалу и при любых условиях. Нет, он есть нечто живое и целестремительное, - *орган* живого существа, *modus* взаимоотношения познающего и познаваемого, т. е. вид *связи бытия*. Понятно, что он не может функционировать всегда одинаково, ибо *сам он*, его «*как*» определяется его предметом, его «*что*»»²¹.

Трактовка проблемы Флоренским не менее фундаментальна, он не сводит все к научному языку, его ограниченности в применении к «живым формам жизни», он ищет решение проблемы в понимании природы самого разума, который не «безразличен», не «одинаков» для разных типов жизнедеятельности. Для философа высшее проявление разума, его «цветение и благоухание», когда не разум делает Истину истинной, но «Истина делает разум разумным», - проблема, которая постижима через теодицею, догмат троичности. Флоренский уходит от рационального решения в сферу религиозного, но, таким образом, в истории европейской философии остается результат, полученный Дильтеем, а не Флоренским. Дильтей не отрицал возможность выражения жизни в понятиях, но, считая неприемлемыми научные абстракции наук о природе, искал понятия, близкие жизни, ее ценностям и идеалам, - гуманистическим смыслам в целом. И это делало подход Дильтея рациональным и более продуктивным, в частности для наук о духе, культуре, сочетающим антропологическое и рациональное.

«Слово «истина» не покрывает собственного своего содержания...». Флоренский в качестве начального условия исследования ставит задачу – выяснить, какие стороны слова «истина» закрепились в различных языках у тех или иных народов, сочетая, таким образом, философско-богословский и этимологический подходы. Философ придерживается вводимых им профессионально значимых принципов: осуществлять по ходу изложения философско-этимологический анализ всех значимых для раскрытия темы «слов» (понятий), что он провел по отношению не только к истине, но вере, эпохе и др. в работе в целом; рассматривать их не только на русском, но на «базовых» для философии и религии – древнегреческом, латыни, еврейском – языках; наряду с собственно лингвистическими изысканиями, выявлять специфические смысловые, в особенности философские, аспекты «слова» в каждом конкретном языке; предлагать библиографию – словари, эпистемологические справочники, теоретические статьи, в том числе по особенностям философских концепций этого понятия в рассматриваемых учениях на разных языках.

В русском языке слово «истина» (есть, естина) часто сближается с понятием абсолютной реальности, подлинно существующим, сущим, самоидентифицируемым, подлинным, т. е. в этом слове явно выражены онтологические смыслы. Философ считает необходимым подчеркнуть, то такой подход не является традицией только отечественной философии, но встречается также в европейской схоластической философии, например, в трудах томиста И.Гратидеи (Gratidei, XIV в., цит. из К.Прантля). Онтологический аспект истины как того, что *есть*, что *истое и истовое*, Ф. находит в польской традиции, обращаясь к санскриту, латыни, немецкому и семитскому языкам (*asmi, est, ist*), где корень *es* несет значения *есть, быть, жить, дышать* (исследования Г.Курциуса, Э.Ренана). И философ делает принципиальный вывод: «в русском разумении»... «истина – это «пребывающее существова-

ние»,- это - «живущее», «живое существо», «дышащее», т. е. владеющее существенным условием жизни и существования. Истина, как существо живое по преимуществу, - таково понятие о ней у русского народа. ... Именно такое понимание истины и образует своеобразную и самобытную характеристику русской философии»²².

И совсем другая сторона понятия «истина» выступает на первый план у древнего эллина, для которого она – *алетейя*. обстоятельный эпистемологический анализ слов древнегреческого языка приводит к выводу: *алетейя* связана с представлением о погружении во «всепожирающее время». Существовать – пребывать, быть в текущем времени, *алетейя* как незабвенность, нечто превосходящее время. Истина – вечная память сознания, ценность, достойная и способная к «вечному памятованию». Следует отметить, что этимологическая интерпретация как всякое толкование проблематична, и существует иное понимание *алетейи*, например у М.Хайдеггера, которое не могло быть известным Флоренскому, но должно быть принято во внимание сегодня.

Толкуя притчу о пещере Платона, немецкий философ переводит *алетейя* как *непотаянность, истина*, и отмечает, что «если всерьез отнестись к бытийному статусу» *алетейи*, то выясняется, что к непотаянному относится все то, что «открыто присутствует в круге человеческого местопребывания», но меняется местопребывание, как в притче о пещере, и меняется сфера непотаянности и человек должен «переучиваться». Кроме того, «непотаянное должно быть вырвано из потаянности», истина и есть «отвоевание путем преодоления потаянности». Непотаянность оказывается также в «упряжке» зрения и, что особенно важно, идеи²³. Таким образом, Хайдеггер иначе толкует понятие *алетейя*, опираясь при этом, что существенно, на такой значимый для понимания Платона контекст, как его притча о пещере. Он скорее подчеркивает относительность истины, изменение сферы непотаянности, нежели, как у Флоренского, ее «незабвенность», «вечная память сознания».

В латинском слове *истина* (*veritas*) философ усматривает не только корневую общность с близкими словами в санскрите, французском, немецком, но и обращение к священным действиям, как в русском слове *вера*, в титуле католического священника (*reverendus*), в *вердикте* как религиозно обязательном документе. В целом *veritas* принадлежало области *права* и лишь у Цицерона оно получило значение философского, теоретического, относящегося к области познания, сохраняя и юридический оттенок в этой области.

Древний еврей, вообще семит, связывал истину (*эмет*) с абсолютным доверием Слову Божьему, неотменяемостью обетования, надежностью. Истина – то, что твердо, устойчиво, долговременно, верное слово, верность. Завершая этимологический анализ, философ высказывает общее наблюдение, которое он представляет также в форме таблицы как результат исследования. Истина у евреев – понятие священно-историческое, теократическое, тогда как у славян оно онтологическое, у римлян юридическое, у эллинов гносеологическое. Кроме того, эти четыре оттенка сочетаются по парно: русское слово *истина* и еврейское *эмет* относятся преимущественно к божественному содержанию истины; греческое *алетейя* и латинское *veritas* – к человеческой форме ее. С другой стороны, термины русский и греческий носят философский характер, тогда как латинский и еврейский – социологический²⁴.

Как отнестись к этому исследованию и его результатам? Прежде всего следует отметить, что подобное исследование не встречается в исследованиях других отечественных философов, включая XX век, и в этом смысле сочетание философско-богословского, гносеологического и этимологического подходов является новым. По существу, реализован для частного случая – слова *истина* (а также *вера*, *эпохэ* по тому же принципу, в других разделах монографии) компаративистский подход: сопоставлены культурно-исторические, философские и лингвистические данные из русских, греческих, латинских и еврейских текстов. Осуществлен анализ не только религиозных, но и светских источников, обширных и разнообразных. По существу, проведен анализ не «рядового» понятия, но особого феномена знания и культуры - концепта «истина», объединяющего все оттенки

смыслов, словоупотребления, «жизни» в культуре и социуме, национальные особенности понимания значения этого концепта. Исследовано не традиционно гносеологическое понятие истины в его абстрактно-логических «параметрах» и отношениях, но бытование в культуре и истории, религии разных народов и, - самое ценное – выявлены оттенки, характерные для разных культур, языков и философий. Вместе с тем многое, именно из логико-гносеологических (эпистемологических) аспектов «прошло мимо» исследователя, что определяется его неприятием западно-европейского отвлеченно-рационального подхода к проблеме, уверенностью в том, что она может быть понята только в религиозно-православном контексте. По существу, обращаясь к этимологическому исследованию, он оставался на эмпирически-лингвистическом уровне анализа истины и не считал этот «поиск» главным, о чем говорит даже «мелкий шрифт».

Обращение Флоренского к собственно гносеологическим и логическим проблемам истины. Это - феномен достоверности, самоочевидная интуиция, тавтология $A=A$, тождество, суждения - непосредственное и опосредствованное (дискурсии) и другие, значимые для понимания и постижения истины на пути ее философского рассмотрения.

Проблема достоверности исследуется автором как проблема условий и критериев. «...Знание, которого прежде всего не хватает у человечества, это есть знание условий достоверности. Что же такое достоверность? Это – узвание собственной приметы истины, усмотрение в истине некоторого признака, который отличает ее от неистинны»²⁵. Однако эти «приметы» истины, или ее критерии, могут быть различного характера. Прежде всего Ф. указывает на приметы психологического характера, опираясь на авторитетные для него идеи и труды архимандрита Серапиона (Машкина), который в «Системе философии» писал: «достоверность есть интеллектуальное чувство принятия произносимого суждения в качестве истинного». Обладающий истиной дух испытывает состояние полной удовлетворенности, «в котором отсутствует всякое сомнение в том, что выставленное положение соответствует подлинной действительности»²⁶.

Принимая, что «вопрос о достоверности истины сводится к вопросу о нахождении критерия», Флоренский однако не может быть удовлетворенным психологическим критерием, и он ставит вопрос: если истина делается моим достоянием через акт моего суждения, то какой признак в суждении убеждает меня в этом. По ходу анализа выясняется, что ответ звучит по-разному в зависимости от того, является ли суждение непосредственным или опосредованным. Если суждение непосредственно, т. е. оно есть само-очевидность интуиции, тогда известны три подхода к достоверности: 1 – эмпириокритицизм (достоверно непосредственное восприятие *объекта* органами чувств); 2 – трансцендентализм (достоверность как само-очевидность интеллектуального опыта, все то, что приводится к аксиоматическим положениям рассудка, т. е. достоверно само-восприятие *субъекта*); 3 – достоверность как само-очевидность интуиции мистической (особенно индусской), в которой нет расщепления на субъект и объект. Таким образом, главные три подхода к пониманию непосредственности суждения, представленные в мировой философии, философ характеризует как через три вида данности – чувственно-эмпирическую, трансцендентально-рационалистическую и подсознательно-мистическую, так и через направленность суждения на субъект или объект или отсутствие их «расщепления», т.е. отсутствие гносеологического подхода.

Однако эти данности внешние для разума, они, по выражению философа, «неоправданности», разум не видит *внутренней* необходимости такого принятия суждения как истинного, это своего рода принуждение извне, по принципу тавтологии $A=A$, которая для Ф. «безжизненное, безмысленное и потому бессмысленное равенство» как признание «данности вообще». Он не приемлет закон тождества, который, «претендующий на абсолютную *все-общность*, оказывается не имеющим места решительно нигде. <...> все бытие является сплошным отрицанием, одним великим «*Не*». Закон тождества есть дух смерти, пустоты и ничтожества»²⁷. Почему философ в целом уважительно относясь к логике, так эмоционально отвергает закон тождества? Потому что это предельно рассудочная абст-

ракция, «совсем пустая схема само-утверждения», далекая от реальной действительности, бытия в постоянно изменяющемся пространстве и времени, «везде и всегда – противоречие; но тождества – нигде и никогда». Рассудок принимает лишь то, что всегда и везде равно самому себе, и отказывает в «подлинном бытии» тому, что неравно самому себе в пространстве и во времени, видя в этом «не сущее», допуская его как не-истину, «*me op*». «Для рассудка только высказывание о «сущем» есть истина; напротив, высказывание о «не-сущем» даже не есть в собственном смысле высказывание: оно лишь дога, «мнение» лишь *видимость* высказывания...»²⁸.

Очевидно, что оценка тавтологии $A=A$, закона тождества носит у автора «Столпа» антиномичный характер: то это односторонняя оценка его «пустоты и ничтожества», тесно связанная с критикой рассудка, его функции представлять сущее в теоретически-понятийном, отвлеченно-рациональном виде; то при рассмотрении истины как *coincidentia oppositorum* – единства противоположного, ее утверждения как «само-доказательного Субъекта», т. е. при выходе в «высший, разумный мир», закон тождества оценивается как содержательный и значимый в Истине. Как обоснование этого, Флоренский различает тождество в качестве *факта* и в качестве *акта*. «Тождество, мертвое в качестве факта, может быть и непременно будет живым в качестве акта. Закон же тождества тогда окажется не всеобщим законом бытия... не геометрическим образом, а внешним обликом недоступной рассудку глубины *жизни*; и в этой *жизни* он может иметь свой *корень* и свое *оправдание*»²⁹. Таким образом, «мертвящий в своей статике», закон тождества может быть «духовным, живым и животворящим в своей динамике».

Пройдет немного времени и проблема тавтологии получит, в частности у Л.Витгенштейна, а также в логике высказываний фундаментальное толкование. В обыденном познании тавтология действительно не несет информации, она пуста и бессодержательна, однако став логическим термином, и по предложению Витгенштейна, характеристикой логических законов, тавтология начинает выполнять существенные функции, получая строгие определения. Тавтология – это всегда истинное выражение, независимо от того, о какой области объектов идет речь, она не описывает никакого реального положения вещей и не может быть опровергнута. Эти ее особенности связаны с тем, что законы логики всегда априорны как истины, известные до всякого опыта, они не подтверждаются, не опровергаются опытом, понимаемом в узком смысле. Как известно, «законы логики черпают свое обоснование из предельно широкого опыта мыслительной, теоретической деятельности, из конденсированного опыта всей истории человеческого познания»³⁰.

В целом философ делает вывод, что не только тавтология, но вообще «критерий самоочевидности недостаточен». «Непосредственная данность интуиции всех трех родов (см. выше – *Л.М.*)... не дает достоверности. Этим в корне осуждаются решительно все догматические системы, не исключая и кантовой, для которой чувственность и разум со всеми его функциями суть простые данности»³¹. Вот так неожиданно завершается обсуждение проблемы критерия достоверности для непосредственных суждений – «приговором» гносеологической традиции и ведущим учениям в истории философии.

Проблема достоверности и ее критериев для опосредованных суждений Флоренский рассматривает в контексте соотношения различных суждений в объяснительном процессе, когда одно суждение оправдывает другое, само имея оправдание в предшествующем суждении и т. д. Но это приводит к *regressus in indefinitum*, «падение в беспредельность и бездонность», Суть этого критерия заложена в том, что всегда в процессе оправдания можно перейти от n к $n+1$ и разрыв этого ряда разрушил бы саму идею достоверности. «...*Разумность* критерия достоверности истины никогда не дана, как таковая, в действительности, актуально, в ее оправданности, но всегда – только в возможности, потенциально, в ее *оправдываемости*»³². «Дискурсия» - это лишь «регулятивный принцип», «правило деятельности разума».

Итак, ни в интуиции, ни в дискурсии «нет удовлетворения в поисках Нетленной Правды», не получить достоверности и «Столпа Истины», поэтому философ обращается к

скепсису, к требованию «не принимать ничего без доказательства», допускать только аподиктические суждения. Ссылаясь на Платона и Аристотеля, он напоминает, что основное положение скепсиса – «считать всякое не доказанное положение недостоверным», даже само-очевидное, личная очевидность сомнительна, «она - тупое первое, дальше не обосновываемое». Философ попадает в ситуацию *epoché* - воздержания от всякого высказывания, и это последнее слово скепсиса. Это не атараксия, но настоящая попытка для последовательного скептика, «домогающегося не-условного знания», что ярко, как отчаяние, описывается философом на нескольких страницах текста³³. В результате эмоционально-аналитический вывод: «путь скепсиса тоже не ведет ни к чему».

Флоренский решает руководствоваться не философским скепсисом, но своим чувством и вступает на почву «пробабилизма», с условием, что это будет лишь пробой, некоторым опытом и может «случайно оказаться достоверным». Положения, на которые он при этом опирается: «1 - абсолютная истина есть, т. е. она – безусловная реальность; 2 - она познаваема, т. е. она – безусловная разумность; 3 – она дана как факт, т. е. является конечной интуицией; но она же абсолютно доказана, т. е. имеет строение бесконечной дискурсии»³⁴. Истина предстает как интуиция, которая доказуема, т. е. дискурсивна. Единство противоположного в истине – это и есть ее оправдание и ответ скепсису.

Обращение Флоренского к собственно гносеологическим и логическим проблемам истины. Второе письмо приходит к утверждению истины как само-доказательного субъекта и завершается выявлением «троичности истины» – Я, Ты, Он в их единстве. «Само-доказательность и само-обоснованность Субъекта Истины Я есть отношение к Он через Ты. Через Ты субъективное Я делается объективным Он, и в последнем имеет свое утверждение, свою предметность как Я. Он есть явленное Я. Истина созерцает Себя через Себя в Себе»³⁵. Таким образом, метафизическое определение сущности (усии) само-доказательного субъекта – Истины «созерцание Себя через Другого в Третьем: Отец, Сын, дух», «Трех в единстве».

В целом у Флоренского сочетается гносеологическое, антропологическое и религиозное мышление в трактовке сущности Истины³⁶. При этом, как мне представляется, в его размышлениях присутствует не традиционный подход Я и Другой, где Другое – это сознание внешнее, познание, понимание которого становится проблемой, здесь исследуется проблема единства трех ипостасей (Я-Ты-Он) именно в субъекте и истине, в ее постижении. Для философа истина не интерсубъективный, как сегодня представляется, например, К.-О.Апелю, но внутрисубъективный феномен, т. е. сам гносеологический субъект понимается Флоренским как единство трех возможных форм существования познающей личности. «Истина есть единая сущность в трех ипостасях»³⁷. Внутри единства все три ипостаси равноценны, за пределами трех возможны четвертая, пятая и т. д., но они не имеют сущностного отношения к субъекту и истине, с них начинается «новая сущность». Я вижу в этом примененный философом особый способ преодоления чрезмерной абстракции гносеологического субъекта – введение некоторой антропологической (личностной) его характеристики и тем самым снижение уровня этой абстракции в рамках философского (не психологического!) дискурса.

Антропологический аспект истины и ее познания эмоционально продолжает раскрываться в четвертом письме («Свет истины»), где философ, не принимая «чистой рассудочности», полагает, что «познание не есть захват мертвого объекта хищным гносеологическим субъектом, а живое нравственное *общение* личностей, из которых каждая для каждой служит и объектом и субъектом. В собственном смысле познаваема только личность и только личностью»³⁸. Но это возможно лишь «через пресуществление человека, через обожение его, через стяжание любви как Божественной сущности» - тем самым антропологический подход реализуется только с помощью религиозного мышления и введения слова «любовь» как главного в этом случае. «В любви и только в любви мыслимо действительное познание Истины». «Абсолютная Истина познается в любви. Но слово «любовь»... понимается не в смысле субъективно-психологическом, а в смысле объективно-

метафизическом. <...> Метафизическая природа любви – в сверх-логическом преоборании (преодолении? – Л.М.) голого само-тождества «Я=Я» в выхождении из себя...»³⁹. Но Флоренский задает себе вопрос: «почему любовь именно, а не знание и не радость?». И ответ дает вовсе не в религиозном каноне, но, скорее, в феноменологически-интенциональном понимании: «любовь есть субстанциальный акт, переходящий от субъекта на объект и имеющий опору – в объекте, тогда как знание и радость направлены на субъекта и в нем – точка приложения их силы»⁴⁰.

Среди многообразных и многоцветных размышлений Ф. о любви и истине выделю еще один «поворот» темы – роль любви в сочетании ценности и данности. Отмечая, что идея «обособленности ценности и данности, долженствования и наличности, норм и фактов»⁴¹ является одной из главных для всех неокантианцев, сам философ полагает, что именно любовь сочетает ценности с данностью, вносит в нее долженствование, долг. Ф. утверждает, что именно любовь «единит два мира», и я понимаю это как осуществление «отнесения к ценностям» объекта через любовь, эмоционально-позитивную интенциональность.

Отмечая онтологизм такого понимания любви, имеющий древние корни, когда она «есть *выход* из эмпирического и *переход* в новую действительность» - общение с Богом, философ вначале прослеживает более поздно возникшую психологическую трактовку любви, когда «любят только иллюзорно, не выходя из себя посредством любви». Опираясь на «Логичку Лейбница» (1901) Л. Кутюра, он излагает суть этого нового психологического понимания любви. По Лейбницу (*Opera philosophica*, 1840), любовь – это «радование счастьем другого, или – счастье других, считаемое вместе с тем за собственное». По сути, к идее этого определения были близки Х. Вольф, М. Мендельсон, Спиноза в «Этике», что «близко к вожделению», которое испытывают не к лицу, но к вещи, или овеществленному лицу, отмечаемое еще Шеллингом в размышлении над «Этикой». Флоренский полагает, что позиция этих философов – это неизбежная «побочная черта философии рационалистической», укорененная в самой ее сути, «не способной различить лицо и вещь», владеющей только «категорией *вещности*». «Вещность личности» - это ее «тупое саморавенство», позволяющее применить единое понятие, подчиненное «рассудочному закону тождества». Но «личный характер личности – это живое единство ее само-созидающей деятельности, творческое выхождение из своей само-замкнутости, или, еще, это есть неукладываемость ее ни в какое понятие... следовательно, неприемлемость для рационализма. Победа над законом тождества – вот что подымает личность над безжизненной *вещью* и что делает ее живым центром деятельности. <...> Деятельность есть *творчество*, т. е. прибавление к данности того, что еще *не* есть данность, и, следовательно, преодоление закона тождества»⁴². Итак, рационализм тесно связывается философом с законом тождества, что лежит в русле всех логико-методологических характеристик научного формализованного знания у европейских и отечественных мыслителей.

Современная теория познания нуждается в такой категории субъекта, когда он понимается в своей целостности, содержащей не только когнитивные, логико-гносеологические, но и экзистенциальные, культурно-исторические и социальные качества, участвующие в познании. Иными словами, эмпирический человек, полностью замененный "частичным" гносеологическим субъектом в традиционной теории познания, должен быть возвращен в современное учение о познании, сочетающее абстрактно-трансцендентальные и экзистенциально-антропологические компоненты. Однако философ избрал путь, близкий религиозному мышлению, - он разделил философию на рационалистическую, тесно связанную с законом тождества, «безжизненную и неподвижную» философию плотскую, *омиусианскую*; и философию христианскую – идеи и разума, личности и творческого подвига, выходящую за пределы закона тождества философию духовную, или *омоусианскую*. Но оба эти типа мышления ни у нас, ни на Западе, считает философ, «не доведены до конца» и решение этой проблемы он видит лишь на пути религиозной философии.

Итак, в своеобразной форме религиозного мышления Флоренский выявил важное гносеологическое и логико-методологическое различие в постижении объективного природного мира и духовного, творческого мира человека. Истина из «плоской», только гносеологической категории становится объемной, многогранной, сочетающей интуитивно-дискурсивное, рациональное и религиозно(духовно)-антропологическое.

Еще одна из неотъемлемых граней истины, исследуемая философом, на что безусловно следует обратить внимание, поскольку эта проблема, разработанная в логике, в то же время в современной эпистемологии остается без внимания. Более того, в классической гносеологии, в частности, в ее наивно-реалистической форме на основе теории отражения, где принимается неполнота, относительность, но не противоречивость истины, такой подход к истине все еще оценивается как *absurdum in adjuncto*. В современной логике и методологии науки антиномия понимается как противоречие между двумя равно обоснованными суждениями. Антиномии рассматривают как показатель несовместимости теоретических гипотез, которые не могут в данный момент объяснить все известные факты и работают только в ограниченной области. Возможен также вариант «движения в антиномии» или ее элиминации как ограничение сферы применимости системы абстракций и допущений, точное определение их пределов, что часто стимулирует создание формализованной теории⁴³.

Методологический анализ внутренний и внешний противоречивости/непротиворечивости в научном исследовании осуществлял и сам Флоренский, поскольку он мыслил и жил в разных видах знания и мысли – религиозной, научной, философской и эстетической. В частности, в статье «Наука как символическое описание» (1918), текст которой научно рационалистичен, описывает методологические проблемы и природу научного символизма, Ф. не исходит из аргументов религиозного мышления. Привлекая историю физики, Ф. признает необходимое существование противоречий в науке, выявляет их характер и типы, в частности, на примере противоречий, связанных с особенностями «стиля мысли» французских или английских физиков. Так, метод познания природы, по Герцу, заключается в создании *образов* или символов внешних предметов, которые «должны быть не противоречащими законам мысли; существенные отношения образов должны не противоречить отношениям вещей; и, наконец, образы должны быть наиболее целесообразны»⁴⁴. В то же время для английского ума – и здесь философ ссылается на мнение П. Дюгема, теория – это «не объяснение и не рациональная классификация физических законов, а *модель* этих законов». Она «свободна от велений логики». Последователи Лапласа или Ампера не могли давать два различных теоретических объяснения одному и тому же закону, считая, что правильны оба, в то время как ученый школы Томсона или Максвелла не видит никакого противоречия в том, что один закон может быть представлен в двух различных моделях.

В результате Флоренский делает методологически значимый вывод: все объяснения **условны**, данному объяснению с равным правом может быть противопоставлено другое, этому – опять новое, и так далее. Здесь таится еще одно противоречие: объяснения претендуют на точное знание, аподиктичность, но лежащие в их основе модели, символы, фиктивные образы мира, подставляемые вместо явления, по природе своей «обречены на вечную гипотетичность». Возникает необходимость от наличного объяснения обратиться к «доказательству принципиальной возможности объяснения».

Возвращаясь к «Столпу», вспомним, что здесь ситуация другая: речь идет не о любом теоретическом знании, но об истинном как о «само-противоречивом суждении», при этом рационально-методологический подход сочетается с религиозно-антропологическим при приоритете последнего. В «Письме шестом. Противоречие» Ф. исходит из того, что «законен вопрос о формальном сложении истины, об ее рассудочном устройении» и «уместно спросить себя – как представляется Божественная Истина человеческому рассудку», как истина об Истине. Особенность истины, ее «безусловность» состоит в том, что она получает словесную формулировку, и тем самым, по существу, включает в свое содержание

как тезис, так и антитезис, проявляя свою само-противоречивость, или *антиномичность* суждений и понятий, и поэтому необходима «формальная логическая *теория антиномии*».

Опираясь на работы Л.Кутюра (и называя для желающих еще десятки работ российских, английских, французских и итальянских логиков), Ф. излагает логическую схему антиномии, методами и операциями чистой логики показывает «возможность антиномии в строжайшем смысле слова». В результате предлагается *формула антиномии*: «если антитезис влечет за собой тезис, и, вместе с тем, тезис влечет антитезис, то совокупность тезиса и антитезиса, - если она не ложна, - есть антиномия»⁴⁵. Ф. полагает, что именно такое понимание антиномии в философском смысле явно представлено прежде всего у Канта, который «имел дерзновение выговорить великое слово «антиномия», нарушив *приличие* мнимого единства. За это одно заслуживал бы он вечной славы. Нет нужды, если собственные его антиномии неудачны: дело – в переживании антиномичности»⁴⁶. В том же смысле, по Ф., антиномия понимается также и у других философов, не применявших еще сам термин, но уже выявивших «идею необходимой само-противоречивости рассудка», в частности, от Гераклита, Парменида, Платона, религиозной диалектики апостола Павла, Николая Кузанского до Гегеля, Фихте, Шеллинга, Джемса и других. «Мы *не должны*, не смеем замазывать *противоречие* тестом своих философем!» - и здесь речь идет уже не только о противоречиях разума и познания, но и о «трещинах мира». Антиномичность – это признание того, что истинно и то, и другое, но каждое по-своему, их единство – выше рассудка. «Антиномичность - от дробности самого бытия. – включая сюда и рассудок как часть бытия». «Существование *множества* разно-гласящих схем и теорий, одинаково добросовестных, но исходящих из разных исходных точек, есть лучшее доказательство трещин мироздания»⁴⁷. Эта мысль близка к научному пониманию существования антиномий в *научном* познании.

Итак, по Флоренскому, антиномии имеют основания не только в противоречиях рассудка, но и в онтологических основаниях - особенностях самого противоречивого мира, что в свою очередь создает возможности для выдвижения различных «схем и теорий, одинаково добросовестных», но с разных исходных позиций, отражающих разнообразие мира и культуры. Мне представляется, что Ф. более глубоко понимал саму природу истины, познания в целом, чем сторонники классической стандартной концепции науки или теории отражения. Разумеется, его религиозное мышление видело, в конечном счете, решение проблемы «срастания разломов и трещин» мира только в «очищенном богоносном уме святых подвижников». Для него «антиномии – это конститутивные элементы религии, если мыслить о ней рассудочно. Тезис и антитезис, как основа и уток, сплетают самую ткань религиозного переживания. Где нет антиномии, там нет и веры...»⁴⁸. Эти принципиальные положения Ф. сопровождает примерами догматических антиномий, начиная с «единосущного», но и «триипостасного» Божества, предопределения и свободной воли, понимания греха, воздаяния, благодати, веры и др. Он иллюстрирует при этом ту «блестящую религиозную диалектику» апостола Павла, которую полностью принимает.

Проблема антиномичности тесно переплетается у Ф. с проблемой рассудка и разума, что позволяет ему выйти за пределы узко традиционного понимания этих категорий как и природы рационального в целом. Если принять во внимание главную линию рассуждений Ф., то, как мне представляется, можно обнаружить определенное совпадение тенденций в его понимании этих категорий с гегелевским подходом к ним, в частности в «Науке логики». Он не обращался в «Столпе» к трудам Гегеля, среди сотен ссылок на классиков философии, в том числе западных «рационалистов», нет ни одной на идеи и произведения Гегеля, что, по-видимому, носит принципиальный характер. Тем не менее, как мне представляется, можно обнаружить близость интенций Ф. к трактовке природы рационального у Гегеля. Она проявляется в том, что русский философ, критически относясь к традиционной рациональности, понимает ее ограниченность в постижении экзистенциальных, духовных и нравственных явлений. Он по-своему ищет пути обновления

или «преодоления» узко понимаемой рациональности вне ее изменений и связи с иррациональным. К сожалению, как и многие его современники, он «не заметил» уже имевшийся опыт Гегеля, размышлявшего о более глубоком, «новом» понимании рациональности. Я имею в виду фундаментальные идеи Гегеля о соотношении рассудка и разума, диалектике рационального и иррационального как «следа разумности», в частности в «Науке логики».

Так в подразделе «Познание», § 231, приводя примеры из алгебры и геометрии, Гегель отмечает, что методы, увенчавшиеся успехом в их собственной области, «не годятся для философского познания», так как познание в них носит рассудочный характер и руководствуется «формальным тождеством». Примерами могут служить Спиноза, применявший геометрический метод для вывода спекулятивных понятий, формализм которого очевиден; философия Х.Вольфа, которая «развила этот метод до крайнего педантизма», являясь «метафизикой рассудка». Итак, прежде всего подчеркивается неприменимость рассудочного формального метода в философии (по-видимому, можно добавить, что и в других формах гуманитарного знания). Вместе с тем, достигая «полного совершенства» в геометрии, этот метод и там обнаруживает свою неполноту: геометрия в конце концов наталкивается «на *несоизмеримые и иррациональные* величины, где она, если она хочет пойти дальше по пути спецификации (*im Bestimmen*), вынуждена *выйти за пределы принципа рассудка*». Таким образом, очевидно, что Гегель даже в геометрии обнаруживает неформализуемые компоненты и пределы рассудочного познания. И далее он стремится предотвратить распространенную ошибку – «превратную терминологию»: «то, что мы называем *рациональным*, принадлежит на самом деле области *рассудка*, а то, что мы называем *иррациональным*, есть скорее начало и след *разумности*»⁴⁹. Определения рассудка нельзя «продолжать грубо применять» там, где они «уже неприменимы».

Таким образом, Гегель, не останавливаясь только на рассудочном, формально-рациональном, что вызывало отторжение у Флоренского и других русских религиозных философов, применяет все богатство смыслов, оттенков, взаимоотношений рассудочного, разумного, рационального и иррационального, что ближе к реальному человеческому познанию и по существу созвучно идеям и чувствам Флоренского.

Можно подвести некоторые предварительные итоги исследования проблем, содержащихся в первых письмах «Столпа». Обращение к текстам Флоренского в первом приближении убеждает в возможности анализировать религиозно-антропологическое философское знание на основе эпистемологии и логико-методологического подхода. Что нового дает такое прочтение, если оно не имеет принудительно-презентистского характера? Прежде всего это новое знание о способе философского мышления Флоренского, глубокие логико-гносеологические идеи которого приобретают объемность, новые смыслы антиномичности, войдя в сложную канву богословско-философского текста, в сам способ видения-переживания как *проживания* и размышления.

Значимость «Столпа и утверждения истины», насколько об этом можно судить по первым письмам, определяется не столько рассмотрением проблемы истины в канонах православной религии, - тема, требующая специального исследования, - сколько глубиной представленных в тексте гносеологических и логических идей, их ролью для философии познания в целом и развития гносеологической категории истины в частности. Современный интерес к магистерской работе начала XX века определяется тем, что она и сегодня, по прошествии почти века содержит зрелый анализ актуальных проблем, осуществленный на основе широкой философской и научной эрудиции, глубокого владения логическим и гносеологическим знанием того времени. Это в полной мере подтверждается также богатейшей, обстоятельной библиографией, которая может быть предметом самостоятельного исследования, давая картину рассматриваемых проблем через спектр времени-истории, языков и стран, традиций и направлений, логико-рационалистических и философско-богословских текстов.

Я считаю возможным понимать обращение Ф. к человеку при рассмотрении истины, духовности, веры, любви, жизни и других близких тем не только как его прямую цель и задачу, но видеть за этим и другое – такой существенный для эпистемологии результат, как выявление экзистенциально-антропологической сферы, ее значимости для понимания природы истины. Вместо, по выражению Ф., «хищного гносеологического субъекта» современному учению о познании представлен целостный «живой» человек, что имеет, как обосновано философом, прямое влияние на понимание истины. Это особенно значимо для развития современной социально-гуманитарной эпистемологии, где категория субъекта включает не только рациональные, логико-гносеологические, но и экзистенциально-нравственные, социокультурные моменты. Тем самым сегодня выполняется своего рода «завещание» и реализуется антропоцентристская традиция русской философии прошлых веков. В свою очередь при обращении к «логистике» (термин, употребляемый как «определяемое логикой», «учение о логике») Ф. также поставил важные и современные проблемы - определения возможностей и пределов рациональных способов познания, в первую очередь классической аристотелевской логики.

¹ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 314.

² Анализ эпистемологических взглядов другого известного теолога Р.Бульмана см.: Микешина Л.А. Эпистемология ценностей. М., 2007. С. 396 – 402.

³ Тиллих П. Систематическая теология. Т. I – II. М.; СПб. 2000. С. 7-8.

⁴ Там же. С. 58.

⁵ Там же. С. 58-62.

⁶ Тиллих П. Систематическая теология. Т. III. М.-СПб., 2000. С. 11 - 13.

⁷ Гегель. Соч. Т. 6. М., 1937. С. 299.

⁸ Гегель. Соч. Т. 5 М., 1937. С. 34.

⁹ Тиллих П. Систематическая теология. Том I-II. С. 65.

¹⁰ Там же. С. 80.

¹¹ Там же. С. 84-85.

¹² Тиллих П. Систематическая теология. Т. III. М.-СПб., 2000. С. 20.

¹³ Там же. С. 28.

¹⁴ Там же. С.263.

¹⁵ Тиллих П. Систематическая теология. М. - СПб., 2000. Т. III. С. 308-319; см. также: *Tillich P. The Interpretation of History*. Chicago, 1936; *Tillich P. History and the Kingdom of God*. N.Y., 1977.

¹⁶ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т. 1. (I). М., 1990. С. 74.

¹⁷ Там же. С. 29-30. См. также с. 146. «Жизнь бесконечно полнее рассудочных определений, и потому ни одна формула не может вместить *всей* полноты жизни». Подкрепляя свою мысль, он ссылается на И.Гёте, не приводя цитату и полагая, по-видимому, всем известную мысль «теория, мой друг, мертва, но зеленеет древо жизни».

¹⁸ Там же. С. 5-6,7.

¹⁹ Там же. С. 6-7.

²⁰ Флоренский П.А. Вступительное слово перед защитой на степень магистра // он же. Столп и утверждение истины. Т. 1. (II). С. 820-821.

²¹ Там же. С. 821.

²² Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. С. 17.

²³ Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Время и бытие. Статьи и выступления. М., 1993. С. 351-361.

²⁴ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. С. 22.

²⁵ Там же. С. 23.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же. С. 27.

²⁸ Там же. С. 29.

²⁹ Там же. С. 47. В таком понимании «высшей формы закона тождества» Ф. ссылается на о. Серапиона Машкина.

³⁰ Философия. Энциклопедический словарь. М., 2004. С. 846.

³¹ Флоренский П.А.. Столп и утверждение истины. С. 30.

³² Там же. С. 32.

³³ По-видимому, особенно эти страницы «Столпа» позволили Б.В.Яковенко назвать его «философией отчаяния».

³⁴ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. С. 42.

³⁵ Там же. С. 48.

³⁶ Но очевидно, что в конечном счете для Ф. «не интуиция и не дискурсия дают ведение Истины. Оно возникает в душе от свободного *откровения* самой Триипостасной Истины, от благодатного посещения души Духом Святым. Начатком такого посещения бывает волевой акт веры...». Там же. С. 95.

³⁷ Там же. С. 49.

³⁸ Там же. С. 74.

³⁹ Там же. С. 91.

⁴⁰ Там же. С. 75.

⁴¹ Там же. С. 120. Примечание.

⁴² Там же. С. 80.

⁴³ Порус В.Н. Антиномия // Новая философская энциклопедия. Т. I. М., 2000. С. 117-118.

⁴⁴ Флоренский П.А. Наука как символическое описание // Соч. в 4 т. М., 1990. Т. 2. С. 112.

⁴⁵ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. С. 153.

⁴⁶ Там же. С. 158-159. См. о различии в понимании антиномии у Канта и Флоренского в статье А.В.Ахутина «София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики)» // ВФ., 1990, № 1.

⁴⁷ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. С. 161, 159.

⁴⁸ Там же. С. 163.

⁴⁹ Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1975. С. 415 - 416. Курсив в тексте.

Заключение

Название 2-го издания монографии получило новый подзаголовок: «Проблемы эпистемологии гуманитарного знания» вместо прежнего «Полемические главы». Это связано с тем, что за прошедшие годы острота полемики по поводу маргинальных форм познания существенно снизилась, многие спорные проблемы были переосмыслены как базовые для гуманитарного и социального знания, что в целом переориентировало интенцию всей монографии. Признание их "легитимности" и неизбежности влечет существенные изменения в понимании базовых представлений классической теории познания, выводит на общепризнанные дискуссии. Прежде всего это дискуссии по общим проблемам философии познания, в которых обычно подвергаются критике и даже отвергаются целые направления, концепции познания, известные в истории философии. На первом месте стоит стремление преодолеть и отбросить как принципиально неверную традиционную гносеологию, представители которой - Локк, Юм, Кант и даже Бернал - рассматривались, в частности Поппером, как "философы веры", а не знания.

Другой известный подход - Хайдеггера, Витгенштейна, Дьюи и, по сути, Рорти - также состоит не столько в том, чтобы осмыслить критически, поняв особенности и пределы традиционной рациональности, сколько в том, чтобы просто отбросить гносеологию и ментализм как понимание познания в качестве точной репрезентации, получаемой за счет специальных когнитивных процессов. Предлагается отказаться от понятия "ум", "представление", в целом от словаря философов XVII века, включая Декарта, от кантовского понятия "основания знания", обратившись к принципиально иным способам видения знания и познания - например, через бытие субъекта, онтологию Dasein (Хайдеггер), философию языка, языковые игры (Витгенштейн), прагматический подход к истине, понимание познания как обоснованной веры (Джеймс, Дьюи).

Все это рождает полемику, которая и нашла свое отражение в предлагаемой монографии. Однако позиции в оценке самого факта существования дискуссий и неоднозначности в решении когнитивных проблем могут существенно различаться. Уже Рорти, излагая в "Философии и зеркале природы" основные идеи указанной выше дискуссии, признает, что, кроме прямого отрицания традиционной гносеологии, во многих случаях существует вариативность изложения учений о познании и часто различие предстает как вопрос скорее стиля и традиции, чем методов или исходных принципов. Так, несмотря на то что в аналитической философии обсуждаются философия языка, лингвистические, а не ментальные репрезентации, она тем не менее представляет собой "еще один вариант кантовской философии" и не изменяет также картезианской проблематике, поскольку предполагает "нейтральный каркас для исследования", а также стремление найти "внеисторические условия" для любого, исторического по существу, развития.

Что касается радикальной позиции - отбрасывания теории познания, то и здесь можно обнаружить следы своеобразной преемственности, а также стремление расширить и обогатить подход к познанию. Хайдеггер, Витгенштейн, Дьюи, как отмечает Рорти, в ранние годы искали способы "усовершенствования" теории оснований и репрезентации, а в зрелые годы их поиски были скорее терапевтическими, "наставительными", нежели конструктивными или систематическими, они стремились преодолеть известные гносеологические догмы и традиции, т.е., как мне представляется, расширить область рационального в эпистемологии, увеличить сферу философии познания. Таким образом, в общих дискуссиях речь идет не столько об "уничтожении" традиционной гносеологии, сколько о существенном ее обогащении и расширении до философии познания, где в диалоге и взаимодополнении, синтезе найдут свое место существующие концепции и подходы - лингвистические, ментально-репрезентативные и социально-коммуникативные (наставнические). Вместо частичного гносеологического субъекта "восстанавливается" целостный человек познающий и соответствующая ему целостная философия познания. Разумеется, это возможно лишь на основе всего наработанного за века "арсенала" - понятийного аппарата,

философско-методологических принципов и оснований, рациональных форм и способов введения ценностных предпосылок и когнитивных норм.

Дискуссионной остается классическая проблема соотношения эмпирического и теоретического, трансцендентального субъекта. Не вызывает сомнений, что субъект как "сознание вообще" - значимый, но не действительный, предельная абстракция всеобщего и необходимого в познании, существующий вне времени и пространства - это важнейшая и необходимая категория мира "теоретизма" и науки. Разумеется, эта категория, как бы ни менялось представление о познании, всегда останется фундаментальной, особенно для философско- и научно-теоретического знания и тем более знания символического и формализованного. По существу, это общепризнанно, однако давно существует и осознание того, что данный подход не исчерпывает содержания категории "субъект". Общая теория познания, обращающаяся к любому виду знания и познавательной деятельности, с необходимостью имеет дело и с эмпирическим субъектом как наличным бытием, телесным, действительным, существующим во времени. Он представляет целостность мышления, деятельности, чувства, коррелирует, но не совпадает с психологическим субъектом, имеет индивидуальную и коллективную составляющую. Как аргумент в пользу эмпирического субъекта я специально рассмотрела этот феномен в трудах рационалиста Декарта, на которого часто ссылаются, отрицая необходимость эмпирического субъекта; при этом я стремилась обосновать принцип доверия субъекту как человеку познающему, рассматривая даже сам скептицизм как аргумент в пользу такого доверия.

Очевидно, что многие феномены познавательной деятельности, с которыми "боролась" традиционная теория познания, позже - логический позитивизм, видя в их преодолении залог строгости, достоверности знания, являются по существу свойствами и "параметрами" именно эмпирического субъекта, который в полной мере представлен в гуманитарных науках. Это - язык, его смыслы и значения, все символические структуры, а также понимание и интерпретация - свойства и "параметры", раскрываемые средствами герменевтики; при этом особого изучения требуют философские и эпистемологические смыслы интерпретации и формирование субъекта не столько как отражающего (если отражающего!), сколько как интерпретирующего различные феномены и тексты. Это - природа и соотношение таких явлений, как вера и знание, достоверность, это - фундаментальное свойство релятивности знания в форме релятивизма, тесно связанного с психологизмом и историзмом. Мне представляется, что такие реалии познавательной деятельности и знания не могут быть элиминированы ни простым волевым усилием, ни изолированными приемами, если мы хотим иметь дело с действительным познанием и человеком познающим. Другое дело, что проблемны и дискуссионны сами способы и принципы введения в эпистемологию этих важнейших "параметров" целостного субъекта в единстве эмпирического и трансцендентального. Однако в истории философии накоплен значительный и многообразный когнитивный опыт, который часто носил отрицательный характер, а сегодня требует осмысления в полной мере его позитивных смыслов, что я и стремилась осуществить.

Особо значимой сегодня и в то же время дискуссионной остается проблема познания времени и проявления времени в познании. Разработка категории социального времени, осознание фундаментальной роли времени в естественных науках, признание необходимости не отвлекаться от него, но выявлять и исследовать фактор темпоральности всюду, где он имеет место, - все это как бы заново поставило проблему "время и познание", показало, что она оставалась в стороне от магистральных эпистемологических исследований, а имеющиеся в истории философии концепции, в частности кантовское понимание субъективности времени, временного априори, интерпретировались односторонне, без выявления действительных глубинных смыслов для познания. Эпистемологами практически не освоены и другие значимые идеи, в особенности идеи Хайдеггера, а также феноменологическое учение о времени сознания, специфике бытия времени в сознании, особенно творческом, художественном, что необходимо для выявления природы темпоральности в

духовной сфере и культуре. Но это тоже сфера дискуссий и диалога разных подходов, позиций, "перспектив", к чему и приглашает данная книга.

Исследованные в монографии важнейшие эпистемологические и методологические предпосылки, входят в основание не только гуманитарного знания, но и социальных наук как специфической формы знания. Развитие эпистемологии социально-гуманитарных наук может идти не только как осознание того, что уже есть об этом в истории философии, но и как анализ и экспликация богатейшего опыта конкретных когнитивных практик и проблем в этих областях, например, исследование особенностей субъекта и объекта, проблем онтологии, специфики абстракций и дефиниций, институциональных и «вещных» фактов, объективности, истинности и правдоподобия знания и многое другое. Эпистемология и методология социального и гуманитарного научного знания только начинается.

Литература

- Абульханова-Славская К.А. Диалектика человеческой жизни. М., 1977.
- Августин Блаженный. Христианская наука, или Основания св. герменевтики и церковного красноречия. Киев, 1835.
- Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977.
- Аверинцев С.С. Риторика и истоки европейской литературной традиции. М., 1996.
- Автономова Н.С. Рассудок, разум, рациональность. М., 1988.
- Автономова Н.С. Познание и перевод. Опыты философии языка. М., 2008.
- Автономова Н.С. Деррида и грамматология // Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000.
- Анисов А.М. Время и компьютер. Негеометрический образ времени. М. 1991.
- Анисов А.М. Темпоральный универсум и его познание. М., 2000.
- Анц В. Диалог Хайдеггера с традицией // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М., 1991.
- Апель К.-О. Трансцендентально-герменевтическое понятие языка // Вопросы философии. 1997. № 1.
- Аристотель. Метафизика // Соч. в 4 т.. Т. 1. М., 1976. С. 188 (VI, 1027b, 25).
- Аристотель. Об истолковании // Соч. в 4 т. Т. 2. М., 1978.
- Арно А., Николь П. Логика, как искусство мыслить, где помимо обычных правил содержатся некоторые новые соображения, полезные для развития способности суждения. М., 1991.
- Арон Р. Избранное: Введение в философию истории. М.- СПб., 2000.
- Аршинов В.И. Когнитивные стратегии синергетики // Онтология и эпистемология синергетики. М., 1997.
- Аршинов В.И. Синергетика как феномен постнеклассической науки. М., 1999.
- Ауэрбах Э. Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе. Пер. с нем. А.В.Михайлова, Ю.И.Архипова. М., 2000.
- Бак Д.П., Кузнецова Н.И., Филатов В.П. Границы интерпретации в гуманитарном и естественнонаучном знании // Вопросы философии, 1998, № 5.
- Барт Р. Критика и истина // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX вв. Трактаты, статьи, эссе. М., 1987.
- Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997.
- Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности // Эстетика словесного творчества. М., 1986.
- Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984-1985. М., 1986.
- Бахтин М.М. Литературно-критические статьи. М., 1986.
- Бахтин М.М. К философским основам гуманитарных наук // Собр. соч. в 7 т. Т. 5. М., 1996.
- Бахтин М.М. Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике // Он же. Литературно-критические статьи. М., 1986.
- Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1986.
- Беньямин В. Задача переводчика // Комментарии, 1997, № 11.
- Бергер Л.Г. Эпистемология искусства. М., 1997.
- Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995.
- Бергсон А. Материя и память // Собр. соч. Т.1. М., 1992.
- Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания // Собр. соч. Т. 1. М., 1992.
- Бергсон А. Творческая эволюция. М.- СПб., 1911.
- Берлин И. Назначение философии // Вопросы философии, 1999, № 5.

- Берлин И.* Стремление к идеалу // Вопросы философии, 2000, № 5.
- Бласс Ф.* Герменевтика и критика. Одесса. 1891.
- Блауберг И.И.* Анри Бергсон и философия длительности // *Бергсон А.* Собр. соч. Т.1. М., 1992.
- Блюменберг Х.* Антропологическое приближение к актуальности риторики // Это человек. Антология. М., 1995.
- Боррадори Дж.* Американский философ. М., 1998.
- Брентано Ф.* Избранные работы. Пер. с нем. В.Анашвили. М., 1996.
- Брушлинский А.В.* Субъект: мышление, учение, воображение. Избр. психологические труды. М. - Воронеж, 1996.
- Брюшинкин В.Н.* Логика, мышление, информация. Л., 1988.
- Брюшинкин В.Н.* Практический курс логики для гуманитариев. М., 1996.
- Брюшинкин В.Н.* Психологизм на пороге XXI века // Логическое кантоведение – 4. Труды международного семинара. Калининград, 1998.
- Бубер М.* Два образа веры. М., 1995.
- Бурдьё П.* За рационалистический историзм // S/Л'97. Альманах Российско-французского центра социологических исследований. М., 1996. С.11.
- Бурдьё П.* Начала. Choses dites. М., 1994.
- Бурдьё П.* Структуры, habitus, практики // Современная социальная теория: Бурдьё, Гидденс, Хабермас. Новосибирск, 1995.
- Быховская И.М.* "Человек телесный" в социокультурном пространстве и времени (Очерки социальной и культурной антропологии). М., 1997.
- Быченков В.М.* "Ничто" как "другой". Виртуальное измерение социальной реальности // Виртуальные реальности. Труды лабор. виртуалистики. Вып. 4. М., 1998.
- Вартофский М.* Модели. Репрезентация и научное понимание. М., 1988.
- Васильева Т.В.* Афинская школа философии. М., 1985.
- Васильева Т.В.* Путь к Платону. М., 1999.
- Вебер М.* Критические исследования в области наук о культуре // Культурология. XX век. Антология. М., 1995.
- Вебер М.* Основные социологические понятия // *Он же.* Избранные произведения. М., 1990.
- Вебер М.* Смысл "свободы от оценки" в социологической и экономической науке // *Он же.* Избранные произведения. М., 1990.
- Визгин В.П.* Научный текст и его интерпретация // Методологические проблемы историко-научных исследований. М., 1982.
- Вежбицкая А.* Семантика, культура и познание: общечеловеческие понятия в культуроспецифичных контекстах // Альманах Thesis. Мир человека. Осень 1993. Т. 1. Вып. 3.
- Вежбицкая А.* Язык. Культура. Познание. М., 1996.
- Вико Дж.* Основания новой науки об общей природе наций. М. - Киев, 1994.
- Виндельбанд В.* От Канта до Ницше. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. М., 1998.
- Виндельбанд В.* Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия. М., 1993.
- Виндельбанд В.* Философия культуры и трансцендентальный идеализм // Культурология. XX век. Антропология. М., 1995.
- Витгенштейн Л.* Заметки о "Золотой ветви" Дж.Фрезера // Историко-философский ежегодник 89. М., 1989.
- Витгенштейн Л.* Из "Философских исследований" // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVI. Лингвистическая прагматика. М., 1985.

- Витгенштейн Л.* О достоверности (фрагменты). Пер. Грязнова А.Ф. // Вопросы философии. 1984. № 8.
- Витгенштейн Л.* О достоверности. Пер. Асеева Ю.А., Козловой М.С. // Вопросы философии. 1991. № 2.
- Вригт Г.Х. фон.* Логико-философские исследования. Избр. труды. М., 1986.
- Встреча с Декартом. М., 1996.
- Вундт В.* Система философии. СПб, 1902.
- Габитова Р.М.* "Универсальная" герменевтика Фридриха Шлейермахера // Герменевтика: история и современность. (Критические очерки). М., 1985.
- Габитова Р.М.* Философия немецкого романтизма: Гельдерлин, Шлейермахер. М., 1989.
- Гадамер Г.-Г.* Актуальность прекрасного. М., 1991.
- Гадамер Г.-Г.* Риторика и герменевтика // *Он же.* Актуальность прекрасного. М., 1991.
- Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988.
- Гадамер Г.-Г.* Человек и язык. Пер. Гафарова Х.С. // От Я к ДРУГОМУ. Сб переводов под ред. Т.В.Щитцовой. Минск, 1997.
- Гадамер Г.-Г.* Диалектическая этика Платона. СПб, 2000.
- Гайденко П., Давыдов Ю.* История и рациональность. Социология Макса Вебера и веберовский ренессанс. М., 1991.
- Гайденко П.П.* Категория времени в буржуазной европейской философии истории XX века // Философские проблемы исторической науки. М., 1969.
- Гайденко П.П.* Научная рациональность и философский разум в интерпретации Эдмунда Гуссерля // Вопросы философии, 1992, № 7.
- Гайденко П.П.* Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века. М., 1997.
- Гайденко П.П.* У истоков новоевропейской науки // Науковедение. 1999. № 2.
- Гайденко П.П.* Учение Канта и его экзистенциалистская интерпретация// Философия Канта и современность. М., 1974.
- Гайденко П.П.*
- Гайм Р.* Гегель и его время. Лекции о первоначальном возникновении, развитии, сущности и достоинстве гегелевской философии. СПб., 1861.
- Гартман Н.* Проблема духовного бытия // Культурология. XX век. Антология. М., 1995.
- Гегель.* Работы разных лет в двух томах. Т. 2. М., 1971.
- Гегель.* Система наук. Часть первая. Феноменология духа. СПб., 1992.
- Гегель.* Соч. Т. IV. М.—Л., 1935.
- Гегель.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1975.
- Гегель.* Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М., 1977.
- Геллнер Э.* Слова и вещи. М., 1967.
- Гемпель К.Г.* Логика объяснения. М., 1998.
- Гердер И.Г.* Идеи к философии истории человечества. М., 1977.
- Герменевтика: история и современность (Критические очерки). М., 1985.
- Гессен С.И.* Основы педагогики. Введение в прикладную философию. М., 1995.
- Герц К.* Польза разнообразия // Thesis. Альманах. Осень 1993. Т. 1. Вып. 3. С. 168-184.
- Гириц К.* Влияние концепции культуры на концепцию человека // Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретации культуры. СПб., 1997.
- Григорьев Л.Г.* "Социология повседневности" Альфреда Шюца//Социологические исследования. 1988. №2.
- Гриненко Г.В.* Сакральные тексты и сакральная коммуникация. Логико-семиотический анализ вербальной магии. М., 2000.
- Грифцова И.Н.* Логика как теоретическая и практическая дисциплина. К вопросу о соотношении формальной и неформальной логики. М., 1998.
- Гулыга А.В.* Гердер. М., 1963.

- Гумбольдт В. фон.* Избр. труды по языкознанию. М., 1984.
- Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология // Вопросы философии, 1992, № 7.
- Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. Общее введение в чистую феноменологию. Пер. А.В.Михайлова. М., 1999.
- Гуссерль Э.* Картезианские размышления. СПб., 1998.
- Гуссерль Э.* Кризис европейского человечества и философия // Вопросы философии, № 3, 1986.
- Гуссерль Э.* Логические исследования. Часть первая. Прологомены к чистой логике. СПб., 1909.
- Гуссерль Э.* Начало геометрии. М., 1996.
- Гуссерль Э.* Собр. соч. Т.1. Феноменология внутреннего сознания времени. М., 1994.
- Гуссерль Э.* Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994.
- Декарт Р.* Избранные произведения. М. 1950.
- Декарт Р.* Соч. в 2-х томах. Т. 1. М., 1989. Т. 2. 1994. М., 1994.
- Делез Ж.* Различие и повторение. СПб., 1998.
- Демьянков В.З.* Основы теории интерпретации и ее приложения в вычислительной лингвистике. М., 1988.
- Демьянков В.З.* Морфологическая интерпретация текста и ее моделирование. М., 1994.
- Демьянков В.З.* Интерпретация, понимание и лингвистические аспекты их моделирования на ЭВМ. М., 1989.
- Деррида Ж.* Введение // *Гуссерль Э.* Начало геометрии. М., 1996.
- Деррида Ж.* Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Вестник Московского университета. Серия 9. Филология. № 5. 1995.
- Деррида Ж.* О грамматологии. Пер. с фр. Н.С.Автономовой. М., 2000.
- Джеймс У.* Воля к вере. М., 1997.
- Дильтей В.* Описательная психология. М., 1924.
- Дильтей В.* Введение в науки о духе. Опыт построения основ для изучения общества и истории // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX вв. Трактаты, статьи, эссе. М., 1987.
- Дильтей В.* наброски к критике исторического разума // Вопросы философии, 1988, № 4.
- Дильтей В.* Категории жизни // Вопросы философии. 1995. № 10.
- Дильтей В.* Введение в науки о духе. Опыт полагания основ для изучения общества и истории. Пер. с нем. В.В.Бибихина, Е.В.Малаховой и др. // Собр. соч. Т. 1. Под ред. А.В.Михайлова, Н.С.Плотникова. М., 2000.
- Дильтей В.* Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. Пер. М.И.Левиной. М., 2000.
- Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979.
- Драгилина-Черная Е.Г.* Формальные онтологии: аналитическая реконструкция. М., 2000.
- Дробницкий О.Г.* Теоретические основы этики Канта // Философия Канта и современность. М., 1974. *Дэвидсон Д.* Метод истины в метафизике // Аналитическая философия: становление и развитие. Антология. М., 1998.
- Дубровский Д.И.* Проблема «другого сознания» // Вопросы философии, 2008, № 1.
- Дубровский Д.И.* Проблема идеального. Субъективная реальность. Изд. 2-е, доп. М., 2002.
- Дэвидсон Д.* Материальное сознание // Аналитическая философия. Избранные тексты. М., 1993.
- Евлампиев И.И.* Два измерения интерпретации // Метафизические исследования. Вып. 1. Понимание. СПб., 1997.

- Зандкюлер Г.Й.* Действительность знания. Историческое введение в эпистемологию и теорию познания. Пер. с нем. И.Т.Касавина, А.В.Пименова. Под ред. В.Н.Поруса. М., 1996.
- Зиммель Г.* Избранное. Т. 1, 2. М., 1996.
- Зиммель Г.* Кант. 16 лекций, прочитанных в Берлинском университете // Избранное. Т. 1. Философия культуры. М. 1996.
- Знаков В.В.* Понимание в познании и общении. М., 1994.
- Знаков В.В.* Психология понимания правды. СПб, 1999.
- Зотов А.Ф.* Современная западная философия. М., 2001.
- Зонтаг С.* Мысль как страсть. М., 1997.
- Зотов А.Ф.* Кем был Гастон Башляр? // *Башляр Г.* Избранное: Научный рационализм. М. - СПб., 2000.
- Идеалы и нормы научного исследования. Под ред. В.С.Степина. Минск, 1981.
- Ильин И.А.* Путь к очевидности. М., 1993.
- Ингарден Р.* Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля. М., 1999.
- Ингарден Р.* Философия Эдмунда Гуссерля // Философские исследования. 1995. № 4.
- Ишмуратов А.Т., Омелянчик В.И.* Контекст знания и пресуппозиция // Пути формирования нового знания в современной науке. Киев, 1983.
- Йегер В.* Пайдейя. Воспитание античного грека (эпоха великих воспитателей и воспитательных систем). М., 1997.
- Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения // Соч. в 6 т. Т. 6. М., 1966.
- Кант И.* Критика чистого разума // Соч. в 6 т. Т.3. М., 1963.
- Кант И.* Критика чистого разума. М., 1994.
- Карнап Р.* Философские основания физики. М., 1971.
- Карпенко А.С.* Фатализм и случайность будущего: логический анализ. М., 1990.
- Касавин И.Т.* Миграция. Креативность. Текст. Проблемы неклассической теории познания. СПб., 1999.
- Кассирер Э.* Жизнь и учение Канта. СПб., 1997.
- Кассирер Э.* Кант и проблема метафизики. Замечания к интерпретации Канта Мартином Хайдеггером // *Он же.* Жизнь и учение Канта. СПб., 1997.
- Кассирер Э.* Лекции по философии и культуре // Культурология. XX век. Антология. М., 1995.
- Кассирер Э.* Понятие символической формы в структуре наук о духе // Философия культуры. М., 1998. *Кассирер Э.* Философия символических форм. Введение и постановка проблемы // Культурология. XX век. Антология. М., 1995.
- Князева Е.Н.* Одиссея научного разума. М., 1995.
- Козлова М.С.* Вера и знание. Проблема границы (К публикации работы Л.Витгенштейна "О достоверности") // Вопросы философии. 1991. № 2.
- Козлова М.С.* Философия и язык. М., 1972.
- Концепты // Научные труды Центроконцепта. Под ред. С.Х.Ляпина. Вып.1 и 2. Архангельск, 1997.
- Копнин П.В.* Диалектика как логика и теория познания. Опыт логико-гносеологического исследования. М., 1973.
- Косарева Л. М.* Социокультурный генезис науки нового времени. Философский аспект проблемы. М., 1989.
- Косарева Л.М.* Ценностные ориентации и развитие научного знания // Вопросы философии. 1987. № 8.
- Косарева Л.М.* Рождение науки нового времени из духа культуры. М., 1997.

- Косиков Г.К.* Зарубежное литературоведение и теоретические проблемы науки о литературе // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX вв. Трактаты, статьи, эссе. М., 1987.
- Кравченко А.А.* Логика гуманитарных наук Э.Кассирера. Кассирер и Гете. М., 1999.
- Кроче Б.* Теория и история историографии. М., 1998.
- Круткин В.Л.* Онтология человеческой телесности. Ижевск, 1993.
- Кузнецов В.Г.* Герменевтика и гуманитарное познание. М., 1991.
- Куайн У.* Слово и объект. М., 2000.
- Куайн У.* Натурализованная эпистемология // *Он же.* Слово и объект. М., 2000.
- Кун Т.* Структура научных революций. М., 1975.
- Кьеркегор С.* Понятие страха // *Он же.* Страх и трепет. М., 1993.
- Кьеркегор С.* Повторение. Опыт экспериментальной психологии. Пер. П.Г.Ганзена. М., 1997.
- Кюнз Г.* Онтология и логический анализ языка. Пер. с нем. и англ. А.Л. Никифорова. М., 1999.
- Кюнз Г.* Когнитивные науки на историческом фоне. Заметки философа // Вопросы философии. 1992. № 1.
- Лакофф Дж.* Когнитивное моделирование // Язык и интеллект. М., 1996.
- Лакофф Дж., Джонсон М.* Метафоры, которыми мы живем // Теория метафоры. М., 1990.
- Латишин И.И.* Философия изобретения и изобретение в философии. Введение в историю философии. М., 1999.
- Левин-Стросс К.* Структурная антропология. М., 1985.
- Лейбниц Г.В.* Соч. в четырех томах. Т. 3. М., 1984.
- Лекторский В.А.* Субъект, объект, познание. М., 1980.
- Лекторский В.А.* Предисловие к русскому изданию // *Полани М.* Личностное знание. На пути к посткритической философии. М., 1985.
- Лекторский В.А.* О толерантности, плюрализме и критицизме // Вопросы философии. 1997. № 11.
- Лекторский В.А.* Научное и вненаучное мышление: скользящая граница // Наука в культуре. Под ред. В.Н.Поруса. М., 1998.
- Лекторский В.А.* Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2001.
- Лекции и выступления М.М.Бахтина 1924-1925 гг. в записях Л.В.Пумпянского. Публ. Н.И.Николаева // М.М.Бахтин как философ. М., 1992.
- Ленк Х.* Схемные интерпретации и интерпретационный конструкционизм // Научные и вненаучные формы мышления. М., 1996.
- Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна. СПб., 1998.
- Лихачев Д.С.* Поэтика древнерусской литературы. М. - Л., 1967.
- Лихачев Д.С.* Прошлое будущему. Статьи и очерки. Л., 1985.
- Лихачев Д.С.* Исследования по древнерусской литературе. Л., 1986.
- Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении // Соч. в трех томах. Т. 1. М., 1985.
- Локк Дж.* Об управлении разумом // Соч. в трех томах. Т. 2. М., 1985.
- Лопатин Л. М.* Философские характеристики и речи. М., 1995.
- Лоренц К.* Кантовская доктрина априори в свете современной биологии // Эволюция. Язык. Познание. М., 2000.
- Лоренц К.* Обратная сторона зеркала. Опыт естественной истории человеческого познания // *Он же.* Обратная сторона зеркала. М., 1998.
- Майор Ф.* Новая страница. М., 1994.
- Малкольм Н.* Мур и Витгенштейн о значении выражения "я знаю" // Философия, логика, язык. М., 1987.

- Мамардашвили М.К.* Стрела познания. набросок естественноисторической гносеологии. М., 1996.
- Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М.* Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символическом и языке. М., 1999.
- Мамчур Е.А.* Применима ли концепция возможных миров к миру научного познания? // Наукосведение. 1999. № 2.
- Мамчур Е.А.* Проблемы социо-культурной детерминации научного знания. М., 1987.
- Мамчур Е.А.* Релятивизм в трактовке научного знания и критерии научной рациональности // Философия науки. Вып. 5. Философия науки в поисках новых путей. М., 1999.
- Мамчур Е.А.* Нуждается ли эпистемология в психологии? // Социокультурный контекст науки. М., 1998.
- Мангейм К.* Очерки социологии знания. Теория познания – мировоззрение – Историзм. М., 1998.
- Мангейм К.* Структурный анализ эпистемологии. М., 1992.
- Мангейм К.* Идеология и утопия // *Он же.* Диагноз нашего времени (Лики культуры). М., 1994.
- Мангейм К.* Проблема интерпретации мировоззрения // Культурология. XX век: Антология. М., 1994.
- Маркова Л.А.* О трансформациях логики естественнонаучного мышления в XX веке // Философия науки. Вып. 4. М., 1998.
- Маркова Л.А.* Одна наука – один мир? // Наукосведение. 2000. № 1.
- Маркова Л.А.* Конструирование научного знания как социальный процесс // Философия науки. Вып. 3. М., 1997.
- Марковина И.Ю.* Культурные факторы и понимание художественного текста // Изв. АН СССР. Серия Литература и язык. Т. 43. № 1.
- Матурана У.* Биология познания // Язык и интеллект. М., 1996.
- Махлин В.Л.* "Невидимый миру смех". Карнавальная анатомия Нового средневековья // Бахтинский сборник II. Бахтин между Россией и Западом. М., 1991.
- Махлин В.Л.* "Систематическое понятие" (заметки к истории Невельской школы) // Невельский сб. Статьи и воспоминания. Вып. 1. К столетию Бахтина. СПб., 1996.
- Махлин В.Л.* Я и Другой: к истории диалогического принципа в философии XX в. М., 1997.
- Махлин В.Л.* Затекуст: Эрх Ауэрбах и испытание филологии // *Ауэрбах Э.* Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе. М., 2000.
- Маяцкий М.* Там и тогда. Послесловие переводчика // *Гуссерль Э.* Начало геометрии. М., 1996.
- Меркулов И.П.* Когнитивная эволюция. М., 1999.
- Меркулов И.П.* Формирование "пропозициональной" парадигмы в античной эпистемологии // Эволюция. Язык. Познание. М., 2000.
- Мерло-Понти М.* В защиту философии. М., 1996.
- Мерло-Понти М.* Око и дух. М., 1992.
- Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. СПб., 1999.
- Микешина Л.А., Опенков М.И.* Новые образы познания и реальности. М., 1997.
- Микешина Л.А.* Интерпретация, релятивизм, интерпретация, теория познания и др. // Культурология. XX век. Энциклопедия. В 2-х т. Т. 1. Глав.ред. и автор проекта С.Я.Левит. М., 2007.
- Микешина Л.А.* Ценностные предпосылки в структуре научного познания. М., 1990.
- Микешина Л.А.* Специфика философской интерпретации // Вопросы философии, 1999, № 11.

- Микешина Л.А.* Философия познания: диалог и синтез подходов // Вопросы философии, 2001, № 4.
- Микешина Л.А.* Философия познания. Полемиические главы. М., 2002.
- Микешина Л.А.* Философия науки. 2-е изд. испр. и доп. Учебное пособие. М., 2006.
- Микешина Л.А.* Трансцендентальные измерения гуманитарного знания // Вопросы философии, 2006, № 1.
- Микешина Л.А.* Эпистемология ценностей. М., 2007.
- Микешина Л.А.* Наука, философия, культура: формы диалога и когнитивного взаимодействия (case studies и их интерпретация) // Грани познания: наука, философия, культура в XXI веке. В 2-х кн. Кн. 1. М., 2007.
- Миронов В.В.* Специфика гуманитарного познания и философия как интерпретация (деконструктивизм или конструктивизм?) // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. 1998, № 6.
- Михайлов А.А.* Современная философская герменевтика. Критический анализ. Минск, 1984.
- Михайлов А.В.* Языки культуры. Учебное пособие по культурологии. М., 1997.
- Михайлов А.В.* Йохан Хейзинга в историографии культуры // *Хейзинга Й.* Осень средневековья. М.1988.
- Михайлов И.А.* Ранний Хайдеггер: Между феноменологией и философией жизни. М., 1999.
- М.М.Бахтин* как философ. М., 1992.
- Мотрошилова Н.* "Картезианские медитации" Гуссерля и "Картезианские размышления" Мамардашвили (двуединный путь к трансцендентальному ego) // Встреча с Декартом. М., 1996.
- Мотрошилова Н.В.* Значение теории времени Канта для понимания всеобщих структур человеческого сознания // "Критика чистого разума" Канта и современность. Рига, 1984.
- Мотрошилова Н.В.* Интенциональность в "Логических исследованиях" Э.Гуссерля // Вопросы философии. 2000. № 4.
- Мотрошилова Н.В.* Познание и общество. М., 1969.
- Мотрошилова Н.В.* Принципы и противоречия феноменологической философии. М., 1968.
- Научные и вненаучные формы мышления. Под ред. И.Т.Касавина, В.Н.Поруса. М., 1996.
- Неретина С.С.* Верующий разум. К истории средневековой философии. Архангельск, 1995.
- Неретина С.С.* Тропы и концепты. М. 1999.
- Неретина С.С.* Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Абеяра. М., 1996.
- Никитин Е.П.* Исторические судьбы гносеологии // Философские исследования. N 1. 1993.
- Никифоров А. Л.* Семантическая концепция понимания // Загадка человеческого понимания. М., 1991.
- Никифоров А.Л.* Философия науки: история и методология. Учебное пособие. М., 1998.
- Николаев Н.И.* Оригинальный мыслитель // Философские науки. 1995. № 1.
- Ницше Ф.* Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М., 1994.
- Ницше Ф.* К генеалогии морали // Соч. в 2-х т. Т.2. М., 1990.
- Огурцов А.П.* Этнометодология и этнографическое изучение науки // Современная западная социология науки. Критический анализ. М., 1988.
- Огурцов А.П.* Экзистенциальность правды или объективность истины: конфликт установок творческой личности // Междисциплинарный подход к исследованию научного творчества. М., 1990.
- Огурцов А.П.* От натурфилософии к теории науки. М., 1995.
- Огурцов А.П., Платонов В.В.* Образы образования. Западная философия образования. XX век. СПб., 2004.

- Ознобкина Е.В.* К хайдеггеровской интерпретации философии И.Канта // Историко-философский ежегодник 89. М., 1989.
- Ортега-и-Гассет Х.* Идеи и верования // *Он же*. Избр. труды. М., 1997.
- Ортега-и-Гассет Х.* Нищета и блеск перевода // *Он же*. "Дегуманизация искусства" и другие работы. Эссе о литературе и искусстве. М., 1991.
- Ортега-и-Гассет Х.* Что такое философия? М., 1991.
- Ортега-и-Гассет Х.* История как система // Вопросы философии. 1996. № 6.
- Ору С.* История, эпистемология, язык. М., 2000.
- Павиленис Р.И.* Проблема смысла. Современный логико-философский анализ языка. М., 1983.
- Пейперт С.* Переворот в сознании: дети, компьютеры и плодотворные идеи. М., 1989.
- Переписка Вильгельма Дильтея с Эдмундом Гуссерлем // Вопросы философии. 1995. № 10.
- Печенкин А.А.* Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада. Хрестоматия. М., 1996.
- Пиотровский Р.Г.* Лингвистические уроки машинного перевода // Вопросы языкознания. 1985. № 4.
- Пирс Ч.С.* Закрепление верования // Вопросы философии. 1996. № 12.
- Платон.* Ион. Кратил // Соч. в 4 т. Т. 1. М., 1990; Софист. Т. 2. М., 1993.
- Плотников Н.С.* Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея. М., 2000.
- Подорога В.А.* Феноменология тела. М., 1995.
- Полани М.* Личностное знание. На пути к посткритической философии. М., 1985.
- Поппер К.* Логика и рост научного знания. Избр. работы. Под ред. В.Н.Садовского. М., 1983.
- Поппер К.* Открытое общество и его враги. В 2-х т. Под ред. В.Н.Садовского М., 1992.
- Поппер К.* Нищета историцизма. Пер. С.А.Кудриной. М., 1993.
- Портнов А.Н.* Язык и сознание: основные парадигмы исследования проблемы в философии XIX - XX вв. Иваново, 1994.
- Порус В.Н.* "Конец субъекта" или пост-религиозная культура? // Религия, магия, миф: современные философские исследования. М., 1997.
- Порус В.Н.* Цена "гибкой" рациональности (о философии науки Ст.Тулмина) // Философия науки. Вып. 5. М., 1999.
- Порус В.Н.* О перспективах эпистемологии // Наука в культуре. Под ред. В.Н.Поруса. М., 1998.
- Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М., 1986.
- Пригожин И., Стенгерс И.* Время, хаос, квант. К решению парадокса времени. М., 1994.
- Пружинин Б.И.* Рациональность и историческое единство научного знания. М., 1986.
- Пружинин Б.И.* Фундаментальная наука и прикладное исследование (к вопросу о социокультурных функциях знания) // Наука в культуре. Под ред. В.Н.Поруса. М., 1998.
- Разум и экзистенция. Анализ научных и вненаучных форм мышления. Под ред. И.Т.Касавина и В.Н.Поруса. СПб., 1999.
- Ракитов А.И.* Опыт реконструкции концепции понимания Фридриха Шлейермахера // Историко-философский ежегодник, 1988. М., 1988.
- Рамишвили Г.В.* Вильгельм фон Гумбольдт - основоположник теоретического языкознания // *Гумбольдт В.фон.* Избр. труды по языкознанию. М., 1984.
- Рассел Б.* Человеческое познание, его сфера и границы. Киев, 1997.
- Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. В 4-х т. СПб, 1997.
- Решер Н.* Границы когнитивного релятивизма // Вопросы философии, 1995. № 4.

- Рид Т.* Исследование человеческого ума на принципах здравого смысла. Пер. с англ. Ю.Е.Милютин. СПб., 2000.
- Рикёр П.* Время и рассказ. Т.1. М.- СПб., 2000.
- Рикёр П.* Герменевтика. Этика. Политика. М., 1995.
- Рикёр П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М., 1995.
- Риккерт Г.* Введение в трансцендентальную философию. Предмет познания // *Он же.* Философия жизни. Киев, 1998.
- Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. М., 1998.
- Риккерт Г.* О понятии философии // *Он же.* Философия жизни. Киев, 1998.
- Риккерт Г.* Философия жизни. Киев, 1998.
- Риккерт Г.* Философия истории // *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. М., 1998.
- Ришар Ж.* Ментальная активность. Понимание, рассуждение, нахождение решений. М., 1998.
- Роди Ф.* Интенсивность жизни. К вопросу о месте графа Йорка между Дильтеем и Хайдеггером // *Логос.* 1999. № 10.
- Розин В.М., Булдаков С.К.* Философия образования. Кострома, 1999.
- Рокмор Т.* Математика, фундаментализм и герменевтика // *Вопросы философии.* 1997. № 2.
- Ролз Дж.* Теория справедливости. Новосибирск, 1995.
- Рорти Р.* Релятивизм: найденное и сделанное // *Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст.* М., 1997.
- Рорти Р.* Философия и зеркало природы. Пер. с англ. и ред. В.В.Целищева. Новосибирск, 1997.
- Рорти Р.* Случайность, ирония, солидарность. М., 1996.
- Рорти Р.* Прагматизм, релятивизм и иррационализм. Пер. с англ. Ю.А.Муравьева // *Хрестоматия по истории философии. Учебное пособие для вузов. В 3 ч. Ч. 2. Ответ. ред. Л.А.Микешина.* М., 1997.
- Росс Л., Нисбетт Р.* Человек и ситуация. Уроки социальной психологии. М., 1999.
- Росс Л., Уорд Э.* Наивный реализм в повседневной жизни и его роль в изучении социальных конфликтов и непонимания // *Вопросы психологии.* 1999. № 5.
- Рубене М.А.* Кантовское учение о времени и его интерпретация в философии жизни и феноменологии // *"Критика чистого разума Канта" и современность.* Рига, 1984.
- Руткевич А.М.* Спор о позитивизме в немецкой социологии // *Вопросы философии.* 1992. № 10.
- Садовский В.Н.* Карл Поппер и Россия // *На пути к открытому обществу. Идеи К.Поппера и современная Россия.* М., 1998.
- Савельева И.М., Полетаев А.В.* История и время. В поисках утраченного. М., 1997.
- Сартр Ж.П.* Проблемы метода. М., 1994.
- Сартр Ж.П.* Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии М., 2000.
- Семенов Е.В.* Антропо- и социоцентризм в социальном познании // *Теория познания в 4-х т. Т. 4. Познание социальной реальности. Гл. IX.* М., 1995.
- Сергеев В.М.* Искусственный интеллект – это еще и экспериментальная философия // *Знание–сила.* 1989. № 6. *Смирнов В.А.* Логические системы с модальными временными операторами // *Модальные и интенциональные логики и их применение к проблемам методологии науки.* М., 1984.
- Смирнов В.А.* Творчество, открытие и логические методы поиска доказательства // *Природа научного открытия.* М., 1986.
- Смирнова Е.Д.* Психологизм и вопросы обоснования логического знания // *Логическое кантоведение - 4. Труды международного семинара.* Калининград, 1998.

- Смирнова Е.Д.. Логическая семантика и философские основания логики. М., 1986.
- Сокулер З.А. Проблема обоснования знания. Гносеологические концепции Л.Витгенштейна и К.Поппера. М., 1988.
- Соловьев Э.Ю. Морально-этическая проблематика в "Критике чистого разума" // "Критика чистого разума" Канта и современность. Рига, 1984.
- Соловьев Э.Ю. Знание, вера и нравственность // Наука и нравственность. М., 1971.
- Сорина Г.В. Логико-культурная доминанта. Очерки теории и истории психологизма и антипсихологизма в культуре. М., 1993.
- Сорина Г.В. Психологизм и антипсихологизм: возникновение, циклы подъема и спада в культуре // Логическое кантоведение – 4. Труды международного семинара. Калининград, 1998.
- Степанов Ю.С. Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования. М., 1997.
- Степин В.С. Идеалы и нормы в динамике научного поиска // Идеалы и нормы научного исследования. Минск, 1981.
- Степин В.С. Теоретическое знание. Структура, историческая эволюция. М., 2000.
- Степин В.С. Философская антропология и философия науки. М., 1992.
- Степин В.С., Горохов В.Г., Розов М.А. Философия науки и техники. М., 1996.
- Субъект, познание, деятельность. К 70-летию В.А.Лекторского. М., 2002.
- Суворова О.С. Человек: душа и тело, смерть и бессмертие. М., 1995.
- Твардовский К. Логико-философские и психологические исследования. М., 1997.
- Телебаев Г.Т. Интерпретация юмизма в современной немарксистской философии (обзор) // Историко-философский ежегодник '89. Под ред. Н.В.Мотрошиловой. М., 1989.
- Тиллих П. История и Царство Божие // Философия истории. Антология. М., 1995.
- Тиллих П. Систематическая теология. Т. I -III. М. - СПб., 2000.
- Тодоров Цв. Теории символа. М., 1998.
- Трельч Э. Историзм и его проблемы. Логическая проблема философии истории. М., 1994.
- Трубников Н.Н. Время человеческого бытия. М., 1989.
- Тулмин Ст. История, практика и "третий мир" (трудности методологии Лакатоса) // Философия науки. Вып. 5. М., 1999.
- Тулмин Ст. Человеческое понимание. М., 1984.
- Уайт Л.А. История, эволюционизм и функционализм как три типа интерпретации культуры // Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретация культуры. СПб., 1997.
- Уайтхед А.Н. Наука и современный мир // Он же. Избр. работы по философии. М., 1990.
- Уайтхед А.Н. Символизм, его смысл и воздействие. Томск, 1999.
- Уинч П. Идея социальной науки и ее отношение к философии. М., 1996.
- Усманова А.Р. Умберто Эко: парадоксы интерпретации. Минск, 2000.
- Успенский Б.А. История и семиотика. (Восприятие времени как семиотическая проблема) // Избр. труды. Т. 1. Семиотика истории. Семиотика культуры. Изд. 2-е. М., 1996.
- Федотова В.Г. Критика социокультурных ориентаций в современной буржуазной философии. М., 1981. Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986.
- Философия Мартина Хайдеггера и современность. М., 1991.
- Философия, наука, цивилизация. Под ред. В.В.Казютинского. М., 1999.
- Философия образования. Сб. под ред А.Н.Кочергина. М., 1996.
- Фихте И.Г. Избр. соч. Т.1. М., 1916.
- Фишер К. История новой философии. Декарт: его жизнь, сочинения и учение. СПб., 1994.
- Флоренский П.А. Пределы гносеологии. Основная антиномия теории знания // Богословский вестник. СПб., 1913. № 1.
- Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т. 1. (I). М., 1990.

- Фоллмер Г. Эволюционная теория познания. Врожденные структуры познания в контексте биологии, психологии, лингвистики, философии и теории науки. М., 1998.
- Фоллмер Г. Эволюционная теория познания. К природе человеческого познания // Культура и развитие научного знания. М., 1991.
- Франк С.Л. Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера // Шлейермахер Ф.Д. Речи о религии к образованным людям ее презирующим. Монологи. СПб., 1994.
- Франк С.Л. Реальность и человек. М., 1997.
- Фреге Г. Мысль: логическое исследование // Философия, логика, язык. М., 1987.
- Фуко М. Герменевтика субъекта // Социо-логос. Вып. 1. М., 1991.
- Фуко М. История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997.
- Хаак С. Очередные похороны эпистемологии // Вопросы философии. 1995. № 7
- Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2000.
- Хабермас Ю. Познание и интерес // Философские науки. 1990. № 1.
- Хайдеггер М. Бытие и время, § 32 // Он же. Работы и размышления разных лет. Пер. А.В.Михайлова. М., 1993.
- Хайдеггер М. Бытие и время. Пер В.В.Бибихина. М., 1997
- Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. М., 1993.
- Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Он же. Время и бытие. Статьи и выступления. М., 1993.
- Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Проблема человека в западной философии. М., 1988.
- Хайдеггер М. Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни. Десять докладов, прочитанных в Касселе (1925 г.) // 2 текста о В. Дильтее. М., 1995. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М., 1997.
- Хайдеггер М. Наука и осмысление // Он же. Время и бытие. Статьи и выступления. М., 1993.
- Хайдеггер М. О сущности истины // Философские науки. 1989. № 4.
- Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопросы философии. 1989. № 9.
- Хайдеггер М. Преодоление метафизики // Он же. Время и бытие. Статьи и выступления. М., 1993.
- Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998.
- Хайдеггер М. Путь к языку // Он же. Время и бытие. Статьи и выступления. М., 1993.
- Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Он же. Время и бытие. Статьи и выступления. М., 1993.
- Хакинг Я. Представление и вмешательство. Начальные вопросы философии естественных наук. М., 1998.
- Хейзинга Й. Осень средневековья. Пер. Д.В.Сильвестрова. М., 1988.
- Херрманн Ф.-В. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. Томск, 1997.
- Хёсле В. Гении философии нового времени. М., 1992.
- Хюбнер К. Истина мифа. М., 1966.
- Швырев В.С. Рациональность как ценность культуры // Вопросы философии. 1992, № 6.
- Шелер М. Формы знания и образования // Он же. Избр. произведения. М., 1994.
- Шелер М. Феноменология и теория познания // Он же. Избр. произведения. М., 1994.
- Шелер М. Человек и история // Thesis. Альманах. Осень 1993. Т. 1. Вып. 3. С. 132-167.
- Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2 т. Т.1. М., 1987.
- Шестов Л. Potestas clavium (Власть ключей). Часть третья. Memento mori // Соч. в 2-х томах. Т. 1. М., 1993.
- Шлейермахер Ф.Д.Е. Речи о религии к образованным людям, ее презирующим. Монологи. СПб., 1994.
- Шлейермахер Ф. Герменевтика. Пер. с нем. А.Л.Вольского. СПб., 2004.

- Шопенгауэр А.* Собр. соч. Т. 1. М., 1992.
- Шпенглер О.* Закат Европы. Новосиб., 1993.
- Шпет Г.Г.* Внутренняя форма слова. Этюды и вариации на темы Гумбольдта // *Он же.* Искусство как вид знания. Избр. труды по философии культуры. М., 2007.
- Шпет Г.Г.* Герменевтика и ее проблемы // *Он же.* Мысль и Слово. Избр. труды. М., 2005.
- Шпет Г.Г.* Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы // *Он же.* Мысль и Слово. Избр. труды. М., 2005.
- Шпет Г. Г.* Сознание и его собственник (Заметки) // *Он же.* Философские этюды. М., 1994.
- Шраг К.О.* Хайдеггер и Кассирер о Канте // *Кассирер Э.* Жизнь и учение Канта. СПб., 1997.
- Шюес К.* Анонимные силы габитуса // *Логос.* Философско-литературный журнал. 1999, № 10.
- Шюц А.* Структура повседневного мышления // *Социологические исследования.* 1988, № 2.
- Щедрина Т.Г.* «Я пишу как эхо другого...». Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. М., 2004.
- Эволюционная эпистемология: проблемы, перспективы. Ответ. ред. И.П.Меркулов. М., 1996.
- Эволюция, культура, познание. Ответ. ред. И.П.Меркулов. М., 1996.
- Эволюционная эпистемология и логика социальных наук. Карл Поппер и его критики. Ответ. ред. В.Н.Садовский. М., 2000.
- Эко У.* Два типа интерпретации // *Новое литературное обозрение.* 1996. № 21.
- Эко У.* Заметки на полях "Имени розы" // *Он же.* Имя розы. СПб., 1997.
- Эко У.* От интернета к Гутенбергу // *Новое литературное обозрение.* 1998. № 32.
- Юм Д.* Трактат о человеческой природе. Книга первая. О познании. М., 1995.
- Язык и интеллект. М., 1996.
- Ясперс К.* Философская вера // *Он же.* Смысл и назначение истории. М., 1991.

A Companion to Epistemology. Ed. Dancy J., Sosa E. Blackwell, 1993.

Ackerman R. Belief and Knowledge. Garden City, 1972.

Apel K.-O. Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico. Bonn, 1963.

Apel K.-O. The common presuppositions of hermeneutics and ethics: Types of rationality beyond science and technology // *Perspectives in metascience.* Geteborg, 1973.

Apel K.-O. Understanding and Explanation/ A Transcendental-Pragmatic Perspective. Cambr. Mass., L. 1984.

Apel K.-O. Wittgenstein und das Problem des Hermeneutischen Verstehens // "Zeitschrift fur Theologie und Kirche", 63, 1966.

Apel K.-O. Scientistics, Hermeneutics, Critique of Ideology: An Outline of a Theory of Science from an Epistemological-Anthropological Point of View // *The Hermeneutics Reader.* Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present. N.Y. 1994.

Armstrong D. Belief, Truth and Knowledge. Cambridge, 1973.

Ayer A. Hume. Oxford. 1980.

Bakhtin / "Bakhtin": Studies in the Archive and beyond // *The South Atlantic Quarterly.* Vol. 97, N. 3/4. Summer/Fall 1998.

Baergen R. Contemporary Epistemology. N.Y., London, 1995.

Bernard-Donals M.F. Mikhail Bakhtin: between Phenomenology and Marxism. Cambridge univ. Press. 1992.

- Betti E.* Problematik einer Allgemeinen Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaft // Hermeneutik als Weg heutiger Wissenschaft. Salzburg; München, 1971.
- Bohman J.* New Philosophy of Social Science. Problems of Indeterminacy. Oxford, 1994.
- Carnap R.* Foundations of Logic and Mathematics. Chicago, 1939.
- Carnap R.* Logical Foundations of Probability. Chicago, 1950.
- Carr D.* Phenomenology and the Problem of History. A Study of Husserl's Transcendental Philosophy. Evanston, 1974.
- Carr D.* Welt, Weltbild, Lebenswelt. Husserl und die Vertreter des Begriffsrelativismus // Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie E. Husserls. F. a/M., 1979.
- Cassirer E.* Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften // *E. Cassirer.* Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs. Portland Road, 1956.
- Churchland P.* Epistemology in the Neuroscience // The journal of Philosophy. Vol. 84 (1987). Cognitive Science. An Introduction. Cambridge (Mass.), London, 1987.
- Collingwood R.G.* An Essay on Metaphysics. Chicago. 1972.
- Dancy J.* An Introduction to Contemporary Epistemology. Oxford and Cambridge (USA). 1996.
- Davidson D.* Inquiries into Truth and Interpretation. Oxford, 1984.
- Davidson D.* The Method of Truth in Metaphysics // Inquiries into Truth and Interpretation. Oxford, Clarendon Press, 1984.
- Dialogie and Deconstruction. The Gadamer – Derrida Encounter. State Univ. of New York, Albany, 1989.
- Dilthey W.* Gesammelte Schriften, Bd. VII. Stutt.-Tub., 1973.
- Dilthey W.* Introduction to the Human Sciences // Selected Works. Vol. 1. Princeton, New Jersey, 1991.
- Dilthey W.* Selected works. Vol. 1. Introduction to the Human Sciences. Princeton, 1991.
- Droysen J.G.* Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte. München, 1958.
- Eco U.* The Limits of Interpretation. Bloomington and Indianapolis. 1990.
- Ellis B.* Rational belief systems. Oxford, 1979.
- Feyerabend P.K.* Against Method. Outline of an anarchistic theory of knowledge. L., 1975.
- Frege G.* The Foundations of Arithmetic. Oxford, 1950.
- Gadamer H.-G.* Hermeneutik // Contemporary Philosophy III, Firenze, 1969.
- Gadamer H.-G.* Rhetoric and Hermeneutics // Rhetoric and Hermeneutics in our Time: A Reader. New Haven and London, 1997.
- Gadamer H.-G.* Rhetoric, Hermeneutics, and Ideology-Critique // Rhetoric and Hermeneutics in our Time. A Rider. New Haven and London, 1997.
- Gadamer H.-G.* Wahrheit und Methode. Tübingen, 1960.
- Garfinkel H.* Studies in ethnomethodology. Englewood, Cliffs, 1967.
- Geertz C.* Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology. N.Y., 1983.
- Geertz C.* The Interpretation of Cultures. N.Y., 1973.
- Goodman N.* Fact, Fiction and Forecast. Cambr., Harvard Univ. Press, 1955.
- Goodman N.* Ways of Worldmaking. Cambridge, Mass., 1978.
- Harris J.F.* Against Relativism. A Philosophical Defense of Method. Chicago, La Salle, Illinois. 1997.
- Hintikka J.* Knowledge and belief. Cornell. Univ. Press. N.Y., 1962.
- Hirsch E.D.* The Aims of Interpretation. Chicago, L., 1971.
- Hirsch E.D.* Validity in Interpretation. New Haven, L., 1967.
- Holquist M.* Dialogism. Bakhtin and his world. L., N.Y. 1990
- Husserl E.* Briefe an Roman Ingarden The Hague, 1968. P. 89.
- Husserl E.* Cartesianische Meditationen // Husserliana. Gesammelte Werke. Bd. 1. Den Haag, 1950.

- Israel D.J.* Interpreting network formalisms // Computational linguistics. Oxford, 1983.
- Landesman Ch.* An Introduction to Epistemology. Blackwell, 1997.
- Laudan L.* Science and Relativism: Some Key Controversies in the Philosophy of Science. Chicago, 1990.
- Lenk H.* Interpretationskonstrukte: Zur Kritik der interpretatorischen Vernunft. F.a.M., 1993.
- Madison G.B.* The Hermeneutics of Postmodernity. Figures and Themes. Bloomington and Indianapolis. 1990.
- Makhlina V.* Questions and Answers: Bakhtin from the Beginning, at the End of the Century // Bakhtin / "Bakhtin": Studies in the Archive and Beyond. The South Atlantic Quarterly Summer/Fall 1998. Vol.97. № 3/4.
- Mandelbaum M.* The Problem of Historical Knowledge. An Answer to Relativism. N. Y. 1938.
- Mannheim K.* On the interpretation of Weltanschauung // *Mannheim K.* Essays on sociology of knowledge. L., 1952.
- Margolis J.* Reinterpreting Interpretation // The Journal of Aesthetics and Criticism. 1989. Vol. 47. № 3.
- Masters R.D.* Beyond Relativism: Science and Human Values. Univ. Press New England, 1993.
- Merleau-Ponty M.* Phenomenology of Perception. N.Y., 1962.
- Mikeshina L.* The Relevance of Bakhtin's Ideas for Contemporary Epistemology // Recherches Sémiotiques/Semiotic Inquiry. Canadian Semiotic Association. 1998. Vol. 18, N. 1-2.
- Mikeshina L.A.* "Concept" Phenomenon in Hermeneutic Context // Concepts. Conceptology and Concept-oriented Knowledge Bases. Arkhangelsk, 1998. P. 29-30.
- Mikeshina L.* Subject, Education, Truth // PAIDEIA. Twentieth World Congress of Philosophy. Abstracts of Invited and Contributed Papers. Boston, 1998.
- Modernity and the Hegemony of Vision.* Univ. of California Press. Berkley-Los-Angeles-London, 1993.
- Morson G.S., Emerson C.* Mikhail Bakhtin. Creation of a Prosaics. Stanford Univ. Press. Californ., 1990.
- Nikolayev N.* Bakhtin's Second Discovery in Philosophy: "Autor" and "Hero" with Reference to the Prototext of the Dostoevsky Book // Dialogue and Culture. Eighth International Conference on Mikhail Bakhtin. Univ. of Calgary, Canada. June 1997.
- Norris C.* Against relativism. Philosophy of Science, Deconstruction and Critical Theory. Blackwell, 1997.
- PAIDEIA.* Twentieth World Congress of Philosophy. Abstracts of Invited and Contributed Papers. Boston, 1998.
- Papert S.* Mindstorms. Children, Computers, and Powerful Ideas. Basic Books, Inc., Publishers. 1980, N. Y.
- Passmore G.* Hume's intentions. Cambridge, 1952.
- Pettersson T.* Literary Interpretation: Current Models and a New Departure. Abo, 1988.
- Polanyi M.* Sense-giving and Sense-reading // Intellect and Hope: Essays in the Thought of Michel Polanyi. Darham, 1968.
- Polanyi M.* The structure of consciousness // Brain. Journ. of Neurology. Vol. 88. Part 4. 1965.
- Putnam H.* Reason, Truth and History. Cambridge., 1981.
- Quantum Politics.* Ed. Th.Becker. N.Y., 1991.
- Quine W.* Word and Object. Cambridge. Mass., 1960.
- Quine W.* From a Logical Point of View. Cambridge. Mass., 1953.
- Quine W.U.* Epistemology Naturalized // Ontological Relativity and Essays. N.Y., 1969.
- Ricoeur P.* The Task of Hermeneutics // Philosophy Today. 1973. Vol. 17. № 2.
- Rorty R.* Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton, 1979.
- Ross L., Greene D., House P.* The false consensus effect: An egocentric bias in social perception and attribution processes // Journ. Exp. Soc. Psychol. 1977.

- Schleiermacher F.* Hermeneutik. Heidelberg, 1974.
- Schleiermacher F.D.E.* [General Hermeneutics]. [Grammatical and technical Interpretation] // The Hermeneutics Reader. N.Y. 1994.
- Schutz A.* Collected Papers. Vol. 1. The Hague. 1962.
- Schutz A.* The Phenomenology of Social World. Chicago, 1967.
- Shusterman R.* Interpretation, Intention, and Truth // The Journal of Aesthetics and Art Criticism. 1988. V. XLVI, №3.
- Siegel H.* Relativism Refuted: A Critique of Contemporary Epistemological Relativism. Dordrecht: Reidel, 1987.
- Sites of Vision. The Discursive Construction of Sight in the History of Philosophy. Ed. by D.M. Levin. The MIT Press. Cambr., Mass.,L. 1997.
- Strawson P.* Scepticism and naturalism: some varieties. L., 1985.
- Taylor Ch.* Interpretation and the Sciences of Man // Understanding and Social Inquiry. Indiana, 1977.
- The Philosophy of Hans-Georg Gadamer // The Library of Living Philosophers. Vol. XXIV. Chicago and La Salle, Illinois, 1997.
- Tillich P.* History and the Kingdom of God. N.Y., 1977.
- Tillich P.* The Interpretation of History. Chicago, 1936.
- Vattimo G.* Beyond Interpretation. The Meaning of Hermeneutics for Philosophy. Cambridge, 1997.
- Winch P.* The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy. L.,1958..
- Winograd T., Flores F.* Understanding Computers and Cognition: A New Foundation for Design.. Norwood, New Jersey. 1987.
- Wittgenstein L.* Philosophical Investigation. Oxford,1953.
- Wittgenstein L.* On Certainty (Über Gewissheit). Oxford, 1969.
- Wright von G.H.* Explanation and Understanding. L., 1971.
- Zimmerman I.* Wittgensteins Sprachphilosophische Hermeneutik. F.a.M., 1975.

Именной указатель

Абульханова-Славская К.А.

Августин Блаженный

Аверинцев С.С.

Автономова Н.С.

Апель К.-О.

Аристотель

Арон Р.

Арутюнова Н.Д.

Аршинов В.И.

Барт К.

Барт Р.

Бахтин М.М.

Башляр Г.

Бейль П.

Бек А.

Беме Я.

Бергер П.

Бергсон А.

Бердяев Н.А.

Беркли Д.

Берлин И.

Бетти Э.

Библер В.С.

Блур Д.

Боас Ф.

Бор Н.

Бубер М.

Будагов Р.А.

Бурдые (Бурдые)П.

Бхаскар Р.

Вайсгербер Л.

Вартофский М.

Вебер М.

Вежбицкая А.

Виндельбанд В.

Винкельман И.А.

Виноград Т.

Витгенштейн Л.

Вольф Хр.

Вольтер Ф.М.

Вригт Г.Х. фон

Вундт В.
Гадамер Г.- Г. (Х.- Г.)
Гайденко П.П.
Галилей Г.
Гамель Г.
Гартман Н.
Гарфинкель Г.
Гегель Г.В.Ф.
Гейзенберг В.
Гелен А.
Геллнер Э.
Гемпель К.Г.
Гербарт И.Ф.
Гердер И.
Гете И.
Гибсон Дж.
Гильберт Д.
Гильдебранд фон Д.
Гирц К.
Грин Дж.
Грифцова И.Н.
Грязнов А.Ф.
Гумбольдт В. фон
Гуссерль Э.
Давыдов Ю.Н.
Данто А.
Декарт Р.
Демьянков В.З.
Деннет Д.
Деррида Ж.
Джеймс У.
Джойс Дж.
Дильтей В.
Дридзе Т.М.
Дройзен Дж.Г.
Дубровский Д.И.
Дьюи Дж.
Дэвидсон Д.
Дюркгейм Э.
Ельмслев Л.
Зиммель Г.
Зонтаг С.
Ильин И.А.

Ингарден Р.
Йегер В.
Йоргенсен М.
Йорк П. (фон Вартенбург)
Кант И.
Карнап Р.
Касавин И.Т.
Кассирер Э.
Кемпбелл Д.
Кибрик А.А.
Клейн Ф.
Козлова М.С.
Коллингвуд Р. Дж.
Конт О.
Косиков Г.К.
Кроче Б.
Куайн У.В.О.)
Кун Т.
Лакан Ж.
Лакатос (Лакатош) И.
Лакло Э.
Лаудан Л.
Леви-Брюль Л.
Леви-Стросс К.
Лейбниц Г.В.
Лекторский В.А.
Лессинг Г.Э.
Лёзов С.В.
Липпе Х.
Лобачевский Н.И.
Локк Дж.
Лукасевич Я.
Лукман Т.
Луллий Р.
Лурия А.Р.
Мейнеке (Майнекке) Ф.
Малкольм Н.
Мамардашвили М.К.
Мамчур Е.А.
Ман П. де
Мандельбаум М.
Манхейм (Мангейм) К.
Марголис Дж.

Маркова Л.А.
Марковина И.Ю.
Маркс К.
Мастерс Р.Д.
Матурана У.
Махлин В.Л.
Мейер Э.
Менделеев Д.И.
Мерло-Понти М.
Милль Дж.С.
Михайлов А.А.
Михайлов А.В.
Михайлов И.А.
Монтень М.
Монтескье Ш.
Моррис Ч.
Мотрошилова Н.В.
Мур Дж.Эд.
Муфф Ш.
Мэдисон Г.В.
Налимов В.В.
Ницше Ф.
Огурцов А.П.
Опенков М.Ю.
Ортега-и-Гасет Х.
Остин Д.
Отт Г.
Патнэм Х.
Пеано Дж.
Пейперт С.
Печенкин А.А.
Пиаже Ж.
Пиотровский Р.Г.
Пирс Ч.С.
Платон
Платонов В.В.
Плотин
Плотников Н.С.
Полани М.
Поппер К.Р.
Порус В.Н.
Пригожин И.
Протагор

Пружинин Б.И.
Пруст М.
Пуанкаре А.
Пумпянский Л.В.
Пятигорский А.М.
Райл Г.
Рассел Б.
Решер Н.
Рикёр П.
Риккерт Г.
Риль А.
Ритцер Дж.
Ришар Ж.
Розеншток-Хюсси О.М.
Рокмор Т.
Ролз Дж.
Рорти Р.
Руссо Ж.-Ж.
Садовский В.Н.
Сартр Ж.П.
Селларс У.
Серл Дж.
Слобин Д.
Смирнов В.А.
Смирнова Е.Д.
Смирнова Н.М.
Сократ
Сокулер З.А.
Соловьев В.С.
Соловьев Э.Ю.
Сорина Г.В.
Соссюр Ф. де
Спиноза Б.
Стенгерс И.
Степанов Ю.С.
Степин В.С.
Стросон П.
Тард Г.
Тарский А.
Тацит
Тиллих П.
Трельч Э.
Тулмин Ст.

Тэйлор (Тайлор) Ч.
Уайт Л.А.
Уайтхед А.Н.
Уинч П.
Улладаль Х.
Уорф В.
Уоткинс Дж.
Успенский Б.А.
Ухтомский А.А.
Фейерабенд П.
Фейербах Л.
Филипс Л.
Фихте И.Г.
Флаций М.
Флоренский П.А.
Флорес Ф.
Фолмер (Фоллмер) Г.
Франк С.Л.
Франк Ф.
Фреге Г.
Фрезер Дж.
Фриз Я.Ф.
Фуко М.
Фуллер С.
Фэркло Н.
Хабермас Ю.
Хайдеггер М.
Хакинг Я.
Харрис Дж.Ф.
Хинтиikka Я.
Хирш Е.Д.
Холтон Дж.
Хомский Н.
Хюбнер К.
Черчланд П.
Швырев В.С.
Шелер М.
Шеллинг Ф.В.Й.
Шестов Л.И.
Шлегель А.В.
Шлегель Ф.
Шлейермахер Ф.Д.
Шопенгауэр А.

Шпет Г.Г.
Шпенглер О.
Шпрангер Э.
Щюц (Шютц) А.
Эдвардс Д.
Эко У.
Юм Д.
Юнг К.Г.
Ясперс К.

Предметный указатель

Аксиология

Антипсихологизм

Априори

Архетип

Архитектоника

Бытие

- бытие-в-мире
- здесь-бытие
- Dasein
- бытие субъекта

Вера

- конструктивная роль
- два образа веры
- и понимание
- и истина
- философская вера
- и сомнение

Вещь мыслящая

Виртуальность

Вненаходимость

Время

- априорность времени
- как форма внутреннего чувства
- как дление, длительность
- длящееся "Я"
- бытие и время
- временное отстояние
- и логика
- и компьютер

Габитус

Герменевтика

Гносеология

Деконструкция

Деструкция

Диалог

Дискурс

Доверия принцип

Достоверность

Естественная установка

Жизнь

- форма жизни

- жизненный мир
- жизненный порыв
- больше-чем-жизнь

Забота

- о самом себе
- как предпосылка формообразования субъекта

Знание

- неявное
- и понимание
- и вера
- научное и вненаучное
- эмпирическое и теоретическое

Интенциональность

Интерпретация

- философская
- герменевтическая
- радикальная
- историческая
- систематическая
- и ценности

Интуиция

- коренная

Интерсубъективность

Иррациональность

Истина

Историзм, историцизм

Конвенция

Концепт

- и понятие

Козволюция

Критериологический эгоцентризм

Круг герменевтический

Легитимация

Мезокосм

Метафора

- зеркальная
- окулярцентристская
- визуальная

Метод

- и правила морали

Методология

- анархистская

Мышление

- визуальное

- участное

Наука

- естественная

- о культуре, о духе

Неокантианство

Образование

- как формообразование субъекта

Объект

- теоретизированный

- объекта и образа изоморфизм

Объективный дух

Онтология

Опыт

- индивидуальный

- как концепт

Ответственность

- как форма рациональности

- поступающего мышления

Пайдейя, пайдейя

Перспектива

Плюрализм

Повседневность

Постмодернизм

Поступок

Правда

Практика

- когнитивная

- синтез когнитивных практик

Пред-рассудок

Психологизм

Рационализм

Рациональность

Реализм

- гипотетический

Реификация

Релятивизм

- и историзм

- и психологизм

- и ценности

Реляционизм

Репрезентация

Синергетика

Скептицизм

Смысл

Социология знания

Субъект

- трансцендентальный
- эмпирический

Субъективная реальность

Тело, телесность

Темпоральность

- внетемпоральность

Теория

- теоретизм

Теория познания

- традиционная, "унаследованная"
- ее виртуальность
- эволюционная

Типическое

Традиция

Универсум символический

Феноменология

Философия

- аналитическая
- жизни
- познания
- истории
- логики
- веры

Хронотоп

Ценности

Эпистемология

- эволюционная
- натурализованная
- классическая и неклассическая

"Я"

- как эмпирический индивид
- как мыслящая вещь
- как ego в cogito ergo sum

Язык

- как опыт мира
- как горизонт онтологии
- языковое видение мира

Языковые игры

Аннотация

Монография посвящена общегносеологическим проблемам философии познания и особенно эпистемологии гуманитарного знания. С расширением "поля" рациональности, признанием значимости социокультурного, антропологического и эволюционного подходов в познании многие проблемы, считавшиеся маргинальными, выходят на передний план и нуждаются в современной оценке и осмыслении. Рассмотрены проблема синтеза познавательных практик, многообразие «Я» в работах Декарта и принцип доверия субъекту познания, конструктивная роль категорий жизни, веры и достоверности в познании, соотношение релятивизма, психологизма и историзма (Э. Гуссерль, К. Манхейм). Исследованы герменевтические подходы В. Дильтея, М.Хайдеггера, Г.Гадамера, интерпретация как фундаментальная операция познавательной деятельности, герменевтические смыслы образования в качестве способа формирования субъекта. В особом ракурсе, как "опыт мира" исследуются язык, а также фундаментальная проблема - познание времени и время в познании. Показано значение идей Г. Шпета, М. Бахтина для эпистемологии гуманитарного познания. Во втором издании добавлена глава о гуманитарном и религиозном знании (П. Тиллих, П.А. Флоренский) как сферах экзистенциального выражения человека.

Книга предназначена для читателей, интересующихся проблемами общей философии познания, а также философией гуманитарных и социальных наук.

Summary

The monograph offers a new approach, which treats theory of cognition (gnoseology), epistemology and philosophy of science as structural components of a wider sphere, *philosophy of cognition*, where they, retaining their abstract gnoseological and logical-methodological nature and form, obtain, at the same time, existential, anthropological and sociocultural understanding. Possibility and necessity of a dialog and synthesis of widely known cognitive conceptions and practices are discussed. Effectiveness of the close connection between epistemology and hermeneutics, its cognitive practice, is shown. The book substantiates the principle of "trust to cognizing human being" and the fundamental importance of understanding and interpretative faculties of subject. "Marginal" for the traditional cognitive theory phenomena like life as cognition, relativism in connection with psychologism and historicism, reliability and cognitive belief are positively researched. The author inquires into interpretation as a fundamental operation in cognitive activity, into hermeneutical meanings of education and ways to form the interpreting subject. The basic categories of philosophy of cognition examined are language as "experience of the world" and "the horizon of ontology", and also time in cognition and cognition of time. Among the works engaged into discussion are those of R. Descartes, W. Dilthey, E. Husserl, neo-Kantians, M. Heidegger, L. Wittgenstein, K. Mannheim, H.-G. Gadamer, P. Ricœur, M. Merleau-Ponty, M. Foucault, R. Rorty, G. Vollmer, and also G. Shpet, P. Florensky, M. Bakhtin, M. Mamardashvili and other well-known philosophers.

The book is intended for university teachers and researchers in philosophy and the humanities.