

ФИЛОСОФСКИЕ И ДУХОВНЫЕ ИСКАНИЯ В ЭПОХУ РЕФОРМАЦИИ

1. Реформация и кризис ортодоксально-католической идеологии. М.Лютер против мистики католицизма.
2. Новое понимание веры как жизненной опоры и надежды. Несовместимость веры и разума, специфика их задач.
3. Природа человека и судящая совесть личности. Мирская аскеза протестантизма и основы трудовой этики.

Введение

В предыдущем разделе **"ФИЛОСОФИЯ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ В ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ"** речь шла о выдающихся достижениях философии и науки эпохи **Возрождения**, центром которого была Италия. Следует заметить, что культура духовных центров Италии, прежде всего университетов, всегда была связана с античностью. В тех же западноевропейских странах, где средневековью предшествовала эпоха "варварства", примерно в это же время также происходила трансформация христианско-теологического мировоззрения как католического, но там этот процесс принял иную, нежели при итальянском **Возрождении**, социокультурную форму. Этот период перехода от средневековья к **Новому времени**, рассматриваемый как в социально-политическом, так и в философско-теологическом, нравственно-мировоззренческом проявлениях, называется **Реформацией**. В энциклопедических словарях можно встретить определение следующего рода: **"Реформация (от лат. reformatio - преобразование, исправление) - разнообразные социально-политические и идеологические движения XVI-XVII вв., охватившие большинство стран Западной и Центральной Европы, которые были направлены против средневековой католической церкви"**; церкви, которая выступала непосредственным воплощением феодального строя. С Реформацией ассоциируются крестьянские войны, которые стали предтечей раннебуржуазных революций в Нидерландах и Англии, а затем - Великой французской революции 1789 г. Реформация - это первый акт буржуазной революции, ее корни: в той абсурдной экономической ситуации (анализ ее входит в задачи курса), которая сложилась в странах Западной и Центральной Европы, прежде всего, в Германии, в конце XV - начале XVI вв.; в тех апокалиптических настроениях современников этой ситуации - состоятельных горожан и селян, представителей первого поколения "свободных предпринимателей", остро нуждавшихся в новых нравственно-религиозных ценностях, ориентациях, убеждениях. На наш взгляд, именно **Реформация** (в духовном, философско-мировоззренческом смысле) подвела полный, критический итог средневековой ортодоксальной схоластике и сделала важный шаг вперед к идеологии и **философии Нового времени**. Несмотря на то, что гораздо очевидными и действительно впечатляющими, яркими были достижения культуры, науки, искусства эпохи **Возрождения**, философско-мировоззренческие идеи (в религиозной форме, так как ни в какой другой они тогда не могли быть!) и новые нравственно - личностные мотивы сыграли все таки решающую роль в секуляризации сознания и становлении **новоевропейской идеологии** и философии, культуры и цивилизации.

1. Реформация и кризис ортодоксально-католической идеологии.

М.Лютер против мистики католицизма

Из школьного курса истории вы помните имена Дж.Уйклифа и Яна Гуса - предшественников эпохи Реформации, Томаса Мюнцера - вождя народной Реформации, Жана Кальвина и Уильяма Цвингли; но, несомненно, главной фигурой, вождем Реформации нужно считать магистра философии и доктора богословия Мартина Лютера (1483-1546 гг.). Идеи и деяния вождей **Реформации** по своим отдаленным, растянутым во времени последствиям сыграли в процессе перехода от средневековой философии к новоевропейской, **модернистско-просветительской** не менее значительную роль, чем деятельность **гуманистов** и пантеистически ориентированных ученых эпохи Возрождения.

Чтобы разобраться в сложном, многослойном и противоречивом процессе смены различных типов мироощущения и картин мира в истории европейской культуры и цивилизации, необходимо обратить внимание на одно важное в методологическом отношении замечание. К сожалению, в нашей литературе по-прежнему господствует школьно-привычный стереотип о возникновении новоевропейской научной картины мира, которое изображается как результат ослабления и вытеснения религиозно-теологического мировоззрения успехами экспериментальной науки. Однако, как свидетельствуют западные и новейшие отечественные исследования, становление новой картины мира, **рациональной парадигмы** происходило не через ослабление, а через усиление религиозного мироосмысления, его дальнейшее углубление. А вот следствия такого "усиления" и "углубления" сказались парадоксальными. Они, в частности, привели к банкротству и явному кризису **догматико-схоластический** тип философствования и мышления. Самым ярким примером такого удара "изнутри" были идеи, духовное и интеллектуальное напряжение всего образа жизни Мартина Лютера. Никто не мог бы решить в то время и в тех условиях задачу изгнания схоластического разума, подвергнуть критике и ревизии канонизированные церковью авторитеты кроме как богослов. По известному выражению Маркса: **"Революция началась в мозгу монаха"**.

М.Лютер как феномен был представителем католицизма, который по своим идейным источникам - чрезвычайно синкретическое образование, охватывающее самые разнородные течения, направления, традиции и школы (при внешней стройности и уравновешенности, жестко скрепленных религиозно-церковной организацией). Сердцевина католицизма:

1) мощная культово-обрядовая атрибутика, подавляющая и растворяющая индивидуальность верующего;

2) мистика (мистическая трактовка Бога и приобщение к нему, предполагающая особую набожность сердца католика). Мистическое воссоединение с Богом (Бог - это вечное, завершенное в себе и достаточное для себя покоящееся величие) протекает в особом **психоэкстатическом** состоянии ("Я есмь Бог"). Это надысторическая форма набожности. Идея откровения Бога в истории внутренне чужда мистике.

В мировоззренческом отношении корни католической мистики - в пессимистической оценке мира как естественной жизни души. Во всем сотворенном, земном мистик видит лишь несотворенное, преходящее. Мирская жизнь - обитель

страданий, и он бежит от мира, убивает естественные порывы воли и волнение чувств. Через умерщвление ценностей естественной жизни он оказывается в мире божественного, святого, абсолютного. Земные страсти отвергаются, его захватывают страсти небесные.

В позднем средневековье едва ли не главной идеей, занимавшей умы и сердца (совершенно искренне!), была мистическая по происхождению и сути идея спасения, соотносимая с идеей посмертного воздаяния. Поэтому роль **"первичного побудительного мотива"** играла забота о достойном загробном существовании, а отнюдь не действительные материальные интересы - посюстороннее, земное благополучие, продолжение рода и его преуспевание. Человек, не пекущийся ни о чем, кроме добывания мирских благ, по мерке XV-XVI в. - вовсе не прагматик, деловой человек, как бы мы охарактеризовали его сейчас, а наоборот - **"близорукий идеалист"**. И неудивительно, что в такую эпоху морально оправдать и тем более возвысить "честную наживу" (собственность, нажитую своим трудом) означало найти для нее христианские санкции, убедить верующих в том, что трудолюбие, бережливость и эффективное использование нажитого с их помощью капитала - это формы поведения, радующие Бога и благоприятные для личного спасения. Этот вывод, находящийся в противоречии с основными посылами католического учения, и составил суть Реформации как **идеологически-мировоззренческого** явления, и это был поистине **"коперниканский переворот"** в философско-религиозном и ценностно-практическом сознании.

Лютер - по первому своему образованию "магистр свободных наук", т.е. философ, испытавший влияние **несхоластического** учения **Оккама**, автора знаменитой теории **двойственной истины**, впоследствии основательно изучал теорию и практику католицизма и папства (включая далеко не "христианский" быт Ватикана). Затем стал монахом августинского монастыря, в стенах которого осуществил фундаментальный перевод Библии на немецкий язык. За этот научный подвиг за Лютером осталась слава создателя общенемецкого литературного языка.

В 29-летнем возрасте Лютер стал доктором богословия. Но все это время - и до ухода в монастырь, и в годы монашеской аскезы, доходившей до нищенства и самоистязания, - его не покидало болезненное чувство собственной никчемности и богооставленности. Именно это в сочетании с прекрасным знанием теологии, внимательным чтением Библии, а также размышлениями над настроениями мирян, созвучными его собственным, привело **Лютера** к переосмыслению "отношений" человека с христианским Богом и самой идеи спасения: человек, осознавший свою греховную природу и устыдившийся этого, человек, в котором проснулась судящая совесть, причастен Богу непосредственно (без посредничества погрязшей в пороках церкви), поэтому искреннее раскаяние и покаяние в миру гораздо "искупительнее", чем монашеская аскеза или покупка индульгенций. Более того, раскаяние как страдательно-творческое действие становилось условием нравственного возрождения индивида, что сыграло огромную роль в становлении новых ориентаций и стимулов массового сознания.

Для Лютера все началось с **"переживания, испытанного в башне"**. В 1512 г. Лютер, будучи в состоянии меланхолии, уединился в келье, которая находилась в башне виттенбергского Черного монастыря. Он работал над комментариями к латинскому тексту Псалмов, и его взгляд упал на фразу: **"В справедливости твоей освободи меня"** (из послания Павла к римлянам), которая подействовала на него как

откровение. В этом тексте Библии он сердцем увидел иной смысл, чем в канонической трактовке официальных богословов. Они, прежде всего, подчеркивали судейскую справедливость Бога, лишняя раз напоминали мирянину о его недостойности, греховности и т.д. У Лютера зародилось сомнение. Он обратился к известному посланию Павла к римлянам, где Евангелие определяется как спасительная сила для всех, кто, веря, принимает его. Здесь утверждалось, что **"справедливость Божья открывается от веры в веру"**.

Что из этого вышло? Религиозно-философская гениальность Лютера состоит в том, что он освободил понятие веры от мистического содержания, он вообще раскрыл инородное Священному писанию происхождение **мистики** и провозгласил радикальный разрыв с ней. Именно освобождение от католической мистики и **прорыв к истинному**, собственному содержанию раннехристианского духа (к пророческому-евангелическому, библейскому И.Христу) явилось самым значительным деянием **М.Лютера**. Реформация началась с идеи, глубокого религиозной и консервативной по своей сути. **"Мы не обновили проповедь, а лишь возродили старое и твердое учение апостолов, ... мы нашли все то, что Папа скрыл своим лишь человеческим учением. Все, что было скрыто толстым слоем пыли и оплетено паутиной, мы милостью Божией воскресили, очистили, стряхнули пыль и вымели сор, чтобы оно вновь засверкало и все могли увидеть, что есть Евангелие, Крещение, Причастие, Таинство, Молита, - есть все, что дал Христос и как нужно для спасения"**.

1. Новое понимание веры как жизненной опоры и надежды

Итак, понимание веры стало центральным в учении **Лютера**. Католическая мистика понимала веру как **экстатические** состояния, как некое блаженство, возникающее вне бодрствующего сознания (т.е. "святая бессознательность"). Наоборот, Лютер считает, что она проявляется в бодрствующем состоянии сознания. Для нее не требуется особой ритуальной, **искусственной экзальтации**. Она проявляется в обыденной повседневной жизни.

Вера, по **Лютеру**, - это твердая и непоколебимая жизненная надежда. **"Она есть нечто всесильное, как и сам Бог"**. Что значит - верить в Бога? **"Это значит, в борьбе обрести такое сердце, которое станет сильным и не отчаивается по отношению ко всему: к нищете, несчастьям, грехам, ко всему, что могут мир и дьявол"**.

"Спасение только верой" (*sola fides*) - основной девиз теовиталистической, философской доктрины Лютера. В его учении находит обоснование новое, сильное чувство жизненной основы. Вера не есть лишь ожидание чуда, благодати, она есть, прежде всего, **внутреннее достояние и обладание человека**. **"Во что верю, то имею"**, - утверждает Лютер.

Из провозглашенного принципа свободы веры вытекала идея свободы совести, которая по сути явилась провозвестником всеобщего **принципа правосознания**. Социально-философская и гуманитарная мысль XVI-XVII вв. сделала его своим неоспоримым достижением.

Позиция Лютера по проблеме соотношения веры и разума имела реформаторский эффект не только для религиозно-практического сознания, но и для решения центральной проблемы средневековой философии - проблемы соотношения

веры и разума. Как известно, основной принцип средневековой схоластической философии, сформулированный **Ф.Аквинским**, - **принцип непротиворечия** между истинами откровения и истинами разума. Рационально рассуждая о "**запредельном и невидимом**", по **Ф.Аквинскому**, человек не может не прийти к выводам, которые бы не соответствовали догматам веры. Если это происходит, то лишь свидетельствует об ошибочности умозаключения. **Разум**, по **Фоме**, страх веры. Одни ее догматы (например, о сущности Бога, о бессмертии души) он непротиворечивым образом доказывает, другие (сотворенность мира, троичность Бога, первородная греховность человека) оставляет в их недоказуемости, отвергает попытки их рационального отрицания.

Последователи **Фомы Аквинского** пошли дальше и провозгласили принципиальную доказуемость всех догматов веры. В результате вера преобразовалась в систему спекулятивного верознания. **Лютер** восстал именно против спекуляций **схоластического и авторитарного** разума (а не вообще против разума, рациональности, логики). Собственно поэтому он устанавливает границу между верой и знанием (разумом). Теологические вопросы, по **Лютеру**, должны быть предметом веры, а нетеологические - предметом разума. Лютера называют **Кантом** XVI в., который в свое время также утверждал: "**Интерес к Богу должен быть морально-практическим, а не теоретическим**". Бог - вещь непознаваемая. Он лишь настолько известен человеку, насколько сам пожелал открыться ему через Писание. Вера и понимание суть единственно посильные для человека способы отношения к творцу. Таким образом, то, что в Писании понятно, надо понять (!); то, что непонятно, следует принять на веру.

Первоисток господства **схоластической** философии Лютер видит в **авторитаризации** веры. Он пришел к выводу, что содержание и священное знание Писания оказалось заслонено сакральным авторитетом Папы и церкви. В результате на место веры в Бога как таковой была поставлена вера в тех, кто "достоверно знает Бога". Но познать Бога невозможно. В него достаточно верить, что может позволить надеяться на откровение Божье. **Лютеровская религия** - религия откровения; ортодоксально-католическая религия спасения. В этом религиозно-теологический контрапункт **Реформации**.

Позиция Лютера восходит к учению о "двойной истине", и мысль о несовместимости рационально-философских и богословских истин доводится им до крайней остроты: он настаивает не на взаимной терпимости веры к разуму, обосновывающему веру, а на категорической нетерпимости веры к такому разуму, и на категорической нетерпимости разума к вере, которая пытается ориентировать разум в его мирском исследовании. То есть Лютеровская критика схоластики - это критика разума, утратившего сознание собственных границ и посягнувшего на не принадлежащее ему - на то, что "над нами", на обоснование своими средствами бытия Бога. других религиозно-католических положений. Поэтому прежде сего эта критика была направлена на рациональные доказательства существования Бога - либо ничего не доказывают, либо утверждают бытие такого божества, которое несовместимо с религией откровения; из природы и "естественного разума" нельзя вывести ничего более содержательного, чем безличный и абстрактный бог Аристотеля, в которого нельзя верить. Надо отметить, что **Аристотель** для Лютера -это "**философ вообще**", образцовый выразитель схоластической ограниченности и схоластического самомнения. Поэтому не случайно реформа университетского образования, которую

предложил Лютер, имела лозунг - им самим данный - **"Борьба против аристотелизма"**, и из курса Виттенбергского университета, где эта реформа действительно была проведена, были исключены аристотельская физика, психология и метафизика, - традиционная **"школьная философия"** (**"схоластика"**) заменялась новой ренессансной философией и филологией.

2. Природа человека и судящая совесть личности. Мирская аскеза протестантизма и основы трудовой этики

Ортодоксально- католическое понимание человека сводилось к тому, что по своей природе он есть существо греховное. Католическая религия спасения придавала огромное значение идее посмертного воздаяния. Человек все время должен думать и заботиться о пристойном существовании в загробном мире. Для искупления грехов церковь стала поощрять практику откупа. Покупка индульгенций вытеснила момент искреннего раскаивания и покаяния. Для духовного очищения совесть оказывалась излишеством. Это не могло не привести к моральной дискредитации подобной практики церковно назначенных искуплений в сознании людей, ориентированных на совестливую жизнь в этом мире, на честное стяжание, трудолюбие и бережливость. Такой слой людей (честных стяжателей, благочестивых граждан, пытавшихся найти свою позицию и выработать жизненную стратегию вопреки ценностям цинично-торгашеского феодализма) остро нуждался в социально-нормативных ценностях, которые бы действительно делали его жизненные, повседневные деяния богоугодными и благоприятными для личного спасения.

Лютер апеллировал к человеку судящему, к его совести. Человек, согласно Лютеру, - не просто безнадежно греховен, а существо, сознающее греховность своей природы. На первый взгляд, здесь лишь незначительное отличие от официальной точки зрения. Однако с этой тонкости и началась **"буржуазная революция № 1"**.

В своих знаменитых **"Тезисах"** (дата обнародования - 31.X.1517 г. - является датой начала Реформации) Лютер отстаивает идею человека, сознающего свою греховность, способного к внутреннему покаянию, преодолению своей греховности перед самим собой и Богом. И это несоизмеримо выше различных церковных индульгенций. Лютер смело и беспощадно разоблачает практику римской церкви, сделавшей искупительную жертву главным пунктом своего посредничества в отношениях между человеком и Богом.

Лютер считает, что Бог Евангелия не требует от согрешившего человека ничего, кроме раскаяния в содеянном. Только Священное Писание, Евангельский образ Христа являются для Лютера истиной в понимании традиционных проблем. Он отказывается от средневекового схоластико-догматического представления о тексте Писания как о таинственном шифре, который не может быть понят без церковного канонического знания. Библия, считал Лютер, открыта для каждого, даже **"для простой дочери мельника"**. Ни одна ее интерпретация не может быть признана еретической, если она "не опровергнута очевидными разумными доводами".

Таким образом, Лютер отвергает посредническую роль церкви и делает ставку на достоинство личности и свободу совести. Он подвергает критике церковные ритуалы и таинства (за исключением двух: крещения и причастия). Каждый христианин обладает всей полнотой божественной благодати и через таинство крещения обретает всей полнотой божественной благодати и через таинство

крещения обретает священство (отсюда критика церкви в роли посредника между человеком и Богом). Каждый сам должен без внешних предписаний и ограничений свободно упражняться в благочестии. "На том стою и не могу иначе", - со своей решимостью провозглашает Лютер свою позицию. В результате он признает ложным фундаментальное положение католицизма о сословно-кастовом разделении людей на священников и мирян. Он отстаивает принцип всеобщего священства, что приводит к **идее равнодостоинства** людей. Эта идея окажется чрезвычайно важной для новоевропейских демократических концепций выборной власти и созвучной идеалам сословного равенства.

Лютер, начавший мировоззренческую реформу о дискредитации официально-сакрального действия (ибо никакая расчетливо-целесообразная деятельность, по Лютеру, не позволяет "заработать" небесное спасение: Бог "равнодушен" ко всему, что делается из корысти), продолжил свою реформаторскую логику, изменив содержание центрального христианского понятия - веры. В *"Разговоре о добрых делах"* (1520 г.) он трактует веру одновременно как теологическое и этическое понятие, подразумевая под "верой" и упование на божью милость (надежду, выросшую из отчаяния), и бескорыстное устремление к добру, "новое ощущение", позволяющее благочестиво выполнять любую работу как священническую, так и мирскую. (Это зафиксировалось и в новом культурном смысле понятия "призвание": раньше оно обозначало лишь деятельность священников, а **Лютер** связал "призвание" с мирскими занятиями, со светскими службами). Из этого следовал поистине революционный вывод: самые обычные человеческие действия - семейные обязанности и труд - получали значение полноценных нравственно-религиозных деяний. Более того, реализовать веру как бескорыстную устремленность к добру - это, по **Лютеру**, означает просто сосредоточиться на той или иной мирской работе и выполнять с таким усердием и тщательностью, какие были свойственны когда-то лучшим из монахов.

Труд воспринимается как мирская аскеза, а монашеская аскеза принимается вообще. Мирская служба - это "**место**", где испытывается **праведность**. И о подлинности и крепости веры Бог, согласно **Лютеру**, судит по тому терпению и упорству, с какими человек переносит свой земной удел - является ли он хорошим семьянином, врачом, крестьянином, государем и т.д. Отсюда - единственный логический шаг до обоснования уже зафиксированной нами сути **Реформации**: поскольку об упорстве и терпении труженика (следовательно, и о крепости его веры) свидетельствует, прежде всего, эффективность его деятельности, то Бога более всего радует богатство, нажитое трудом. "**Труд**" еще не является экономической категорией (ибо стяжает "**стоимости небесные**" - сокровище спасения), а фиксируется в качестве религиозного и нравственного понятия: тот, кто упорно трудится, вырастает в глазах Бога, хотя бы сословие его было презируемым, а должность - еле приметной; тот же, кто трудится нерадиво, - тот чернь в глазах творца, хотя бы он был княжеского рода.

Таким образом, Лютер, не будучи **раннебуржуазным гуманистом**, объективно способствовал секуляризации сознания и создал каркас протестантской трудовой этики как новой для того времени этики хозяйствования. Именно **Лютером**, первым реформатором позднесредневековой Европы, были заложены мировоззренческие и нравственные основы формирования нового типа работника,

массового производителя: волевого, упорного, способного к самодисциплине и обладающего высокой чувствительностью к экономическому стимулированию.

На таком мировоззренческом фоне, в условиях **гуманистической** и **реформаторской** критики связанного с христианской религией догматического мышления, в условиях пересмотра средневековых представлений о месте и предназначении человека, вызревала и потребность в новом типе философствования, и возможности ее удовлетворения, вызревали предпосылки классических форм философии **Нового времени**, наступление которого подготавливали **гуманисты Возрождения** и **идеологи Реформации**.

И еще один, исторически просматриваемый в философии **Нового времени** вывод следует зафиксировать. Предоставив дело спасения души "**Одной вере**", **Лютер** тем самым выдвинул разум на поприще мирской практической деятельности (ремесла, хозяйства, политики). Он критиковал спекулятивное **природознание**, но положительно воспринимал науку в качестве высшей разновидности опытного знания. Взгляды **Лютера** сыграли большую роль в признании научных и технических изобретений, практической значимости научных знаний.

Таким образом, философия **М.Лютера** как идейного вождя **Реформации** оказала самое серьезное влияние на развитие социально-критического мышления в противовес догматическому средневековому мышлению, положила начало философским теориям самосознания и знания, науки и техники, поставила классическую для европейской культуры и философии проблему свободы, проблему личности и ее новых ценностно-практических ориентаций в хозяйственной практике.

Литература

1. *Введение в философию*. - М., 1990. - Ч.1. - С.147-149.
2. **Вебер М.** *Протестанская этика и дух капитализма* // Вебер М. Избранные произведения. - М.: Прогресс, 1990.
3. **Лютер М.** *О рабстве воли. Из переписки М.Лютера и Э.Роттердамского* // Роттердамский Э. *Философские произведения*. - М., 1987. - С.290-546, 585-594.
4. **Панченко Т.И.** *Лютер, Реформация* // Философско-энциклопедический словарь. - М.: Наука, 1983.
5. **Соловьев Э.** *Непобежденный еретик*. - М.: Мол. гвардия, 1984.
6. **Соловьев Э.Ю.** *Время и дело Мартина Лютера* // Соловьев Э.Ю. *Прошлое толкует нас. Очерки по истории философии и культуры*. - М.: Политиздат, 1991.
7. **Хайлер Ф.** *Религиозно-историческое значение Лютера* // Социологос. - М.: Прогресс, 1991. - Вып.1.

ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ

1. Становление классической философии и ее особенности.
2. Проблемы теории познания и методологии в философии XVII в.: эмпиризм, рационализм, иррационализм.
3. Проблема человека и общества.

17 в. открывает особый период в развитии философской мысли, который принято называть *классической философией*. В развитии европейской духовной

культуры этот век определяют как век "разума": ему поклоняются, обращаются к нему как к "высшему судье" в делах человеческих; утверждается идея "разумности" мира. Формируется новая, так называемая *просветительско-модернистская философская парадигма*.

В эту эпоху формируется вера в безграничные возможности разума - *неограниченный рационализм*. Нет ничего, что человек не мог бы исследовать и понять. Наука не знает границ. Новое время утверждало отличную от античных и средневековых ценностей роль науки. *Наука не самоцель*, ею нужно заниматься не ради забавного времяпровождения, не ради любви к дискуссиям и не ради того, чтобы прославить свое имя. *Она должна нести пользу человеческому роду, увеличивать его власть над природой*.

Одной из важных особенностей этой парадигмы является стремление утвердить *новое представление о реальности*, бытии. Развитие мануфактурного производства, буржуазный образ жизни ориентировал на познание природы, природного бытия как действительной реальности. Именно природа ("натура"), а не божественный дух является истинной "мировой субстанцией", "действительным бытием" с точки зрения мыслителей этой эпохи. Соответственно этому "главным" знанием становится знание о природе - естествознание. При этом происходит "очищение" философии от гуманистической ориентации, направление ее на "чистую" (без специфически человеческого, социального аспекта), объективную природу.

Стремление философов 17 в. к совершенствованию философского знания, преодолению схоластических установок и предрассудков средневековой философии, опиралось на осмысление и обобщение результатов и методов новой науки, науки, направленной на познание природы, а не божественного духа. Это создало предпосылки для утверждения *философского материализма* в собственном смысле слова.

Особенностью науки нового времени является, с одной стороны, опора на опытно-экспериментальное знание как главное средство достижения новых, практически действенных истин, на знание свободное от какой-либо ориентации на любые авторитеты. С другой стороны, в развитии науки этого времени значительную роль сыграли успехи математики, приведшие к возникновению алгебры, аналитической геометрии, к созданию дифференциального и интегрального исчисления и др.

Лидером естествознания в Новое время, благодаря научной революции 16 - 17 вв., стала механика - наука о движении тел, наблюдаемых непосредственно или с помощью инструментов. Эта наука, основанная на экспериментально-математическом исследовании природы, оказала существенное влияние на формирование новой картины мира и новой парадигмы философствования. Под ее влиянием формируется *механистическая и метафизическая картина мира*. Все явления природы трактуются как машины (*machina mundi*) или системы машин, созданные бесконечным творцом. Правда, творчество бога сведено в этой картине к минимуму - созданию материи и сообщению ей некоего первоначального толчка, в результате которого вся она приходит в хаотическое движение. Распутывание этого хаоса и его трансформация в космос происходит уже спонтанно в соответствии с закономерностями механического движения и подчинено жесткой однозначной *детерминации*. Бог становится внешним "щелчком" по отношению к созданному им миру. Такое понимание мира отличает естествознание нового времени не только от

античной и средневековой науки, но и от натурфилософии XV-XVI вв., рассматривавших понятие "природа" и "жизнь" как тождественные (эту позицию можно назвать органицизмом).

Развитие науки, и, прежде всего, нового естествознания, утверждение ее особой роли в развитии человечества, побуждает философов постоянно согласовывать свои представления и умозрения с данными и методами, принятыми в точном естествознании. Философско-методологические работы принадлежат к числу главных трудов, в которых сформулированы многие принципы новой, антисхоластической философии.

И если в средние века философия выступала в союзе с богословием, а в эпоху Возрождения - с искусством и гуманитарным знанием, то в 17 в. философия выступает в союзе с наукой о природе. *Она стала уподобляться естествознанию, переняв у него и стиль мышления, и принципы, и методы, и идеалы, и ценности.*

Проблемы теории познания и методологии в философии XVII в.: эмпиризм, рационализм, иррационализм

В исследованиях философов 17 в. акцент сделан на **методологических** и **гносеологических** проблемах. *Познание рассматривается как зеркальное отражение действительности в сознании человека*, как наблюдение и экспериментирование с объектами природы, которые раскрывают тайну своего бытия познающему разуму, причем сам разум наделен статусом суверенности. Он как бы со стороны наблюдает и исследует вещи ("посторонний наблюдатель").

Новое время - это эпоха разносторонней критики традиционной средневековой **схоластики**. Критика схоластики и формирование новой философской парадигмы осуществлялось с двух позиций. С одной стороны, осознавая несоответствие схоластических установок и понятий требованиям жизни, философы 17 в. - **Ф.Бэкон, Дж. Локк, Т.Гоббс** - утверждали, что построить надежное здание истинной философии можно только опираясь на опытно-экспериментальное естествознание. Они заложили основы того гносеологического направления, которое получило наименование **эмпиризма**.

С другой стороны, считая главным препятствием для создания подлинно научной философии авторитаризм схоластической философии, для которой догматы христианского вероучения и положения, содержащиеся в работах **"отцов церкви"** и **Аристотеля**, были единственным источником знаний, многие из философов Нового времени обращались к осмыслению и обобщению методов математического познания. Они - **Р.Декарт, Б.Спиноза, Лейбниц** - видели в истинах математики проявление "естественного света" человеческого разума, который собственными силами, без помощи каких бы то ни было авторитетов и даже без помощи сверхъестественного "откровения божия" способен проникнуть в любую тайну и постичь любую истину. Наиболее влиятельным и глубоким критиком схоластики с этих позиций был Р.Декарт. Он стал родоначальником того направления в гносеологии, которое получило название **рационализма**.

Таким образом, уже с первых шагов формирования новой философии наука поляризует философские воззрения: математика и математическое естествознание воздействуют на философию в направлении преобразования ее в абстрактную

рациональную науку, эмпирическая же методология подсказывала совершенно иную архитектуру философских представлений.

Одним из первых, кто противопоставил категориям схоластической философии, спекулятивным рассуждениям о Боге, природе и человеке доктрину "естественной" философии, базирующейся на опытном познании был **Фрэнсис Бэкон** (1561-1626). Его часто называют последним крупнейшим философом Возрождения и зачинателем философии нового времени.

Ф.Бэкон впервые сформулировал идею универсальной реформы человеческого знания на базе утверждения опытного метода исследований и открытий. "Истина - дочь Времени, а не Авторитета" - бросает Бэкон свой знаменитый афоризм. Отныне, по его мнению, открытия надо искать в свете Природы, а не во мгле Древности.

"Целью нашего общества является познание причин и скрытых сил всех вещей и расширение власти человека над природой, покуда все не станет для него возможным". Только истинное знание, по мнению Бэкона, дает людям реальное могущество и обеспечивает их способность изменять лицо мира. Два человеческих стремления - к знанию и могуществу - находят здесь свою оптимальную равнодействующую. Английский мыслитель считал, что все проблемы общества можно разрешить на основе научно-технического прогресса. И об этом очень подробно он пишет в *"Новой Атлантиде"*.

Научный прогресс, полагал Бэкон, должен быть достигнут, прежде всего, за счет перехода от схоластических спекуляций к анализу вещей. Схоласты, по мнению Бэкона, бесполезной утонченностью, пустым умозрением и ненужными спорами "подрывают твердыню науки".

Поиск метода для получения позитивного научного знания - является одной из главных проблем, которую стремился решить Ф.Бэкон. Основные его идеи изложены в таких работах: **"Новый Органон наук"**(1620), **"О достоинстве и приумножении наук"**(1623), **"Новая Атлантида"**(1627). В них разрабатывается философская доктрина, нацеленная на установление "царства человека" на основе естественных наук, технических изобретений и усовершенствований.

В противоположность дедуктивной логической теории аристотелевского **"Органона"** Бэкон обосновал индуктивную концепцию научного познания, в основе которой лежит опыт и эксперимент и определенная методика их анализа и обобщения. *Центральное место в методологической программе Бэкона занимают опыт и индукция.* Научное знание, по мнению Бэкона, проистекает не просто из непосредственных чувственных данных, а из целенаправленно организованного опыта, эксперимента. Именно его "мы готовим в качестве светоча, который надо возжечь и внести в природу", "поскольку природа вещей лучше выражается в состоянии искусственной стесненности, чем в собственной свободе". **Эксперимент** дает возможность ставить изучаемую вещь в искусственные ситуации, в которых наиболее отчетливо проявляются те или иные ее признаки.

Английский мыслитель выделял два типа опытов - "плодоносные" и "светоносные". Первые - приносят непосредственную пользу человеку, вторые - приводят к новому знанию. Разработка методологии проведения таких экспериментов - несомненная заслуга Бэкона, хотя экспериментальный метод в естествознании был изобретен и применялся еще **Роджером Бэконом, Леонардо да Винчи, Галилео Галилеем**. Ему же принадлежит заслуга введения в широкий интеллектуальный оборот *требования эмпирического обоснования знания*.

Теорию "светоносных" опытов Бэкон изложил в "Новом Органоне" и она по существу смыкается с его *учением об индукции*, с попыткой решить сложнейшую проблему научно-теоретического обобщения эмпирического материала. При этом он обосновывает метод научной индукции, "которая производила бы в опыте разделение и отбор путем должных исключений и отбрасываний делала бы необходимые выводы". *Метод индукции* - это логический путь движения мысли, характеризующий переход знания частного к знанию общего. Это метод, позволяющий разуму человека анализировать, разделять и разлагать природу, открывать присущие ей общие свойства и законы.

Следует подчеркнуть, что Бэкон понимал, с одной стороны, ограниченность наивного *сенсуалистического реализма*, и с другой - абстрактно-спекулятивной метафизики, считая, что ученый должен быть мыслящим эмпириком, "пчелой". "Путь пчелы" - это путь, соединяющий как переходы от обобщения опытных данных к созданию теории, так и переходы от теории и выводов из нее к постановке новых экспериментов. При этом Бэкон, кажется, с излишним оптимизмом считал, что индуктивный анализ, опирающийся на показания органов чувств, является достаточной гарантией необходимости и достоверности получаемого заключения.

Теория индуктивного метода органически связана в учении Бэкона с его *аналитической методологией, философской онтологией* и учением о простых природах и их формах. Средства индукции предназначаются для выявления форм "простых свойств", или "природ", как их называет Бэкон, на которые, по его мнению, разлагаются все физические тела.. Индуктивному исследованию подлежат, например, не золото, вода или воздух, а такие их свойства как плотность, тяжесть, ковкость, цвет, теплота и т.п. Такой аналитический подход в теории познания и методологии науки превратился в прочную традицию английского философского эмпиризма. Оправданность позиции Бэкона уровнем развития естествознания несомненна: физика занималась изучением как раз такого рода феноменов, исследуя природу плотности, упругости, тяготения, теплоты, цвета, магнетизма.

Как метод продуктивного открытия индукция должна работать по строго определенным правилам, как бы по некоторому алгоритму "почти уравнивая дарования и мало что оставляя их превосходству". Однако следует отдавать себе отчет, что в творчестве какая-либо универсальная и общезначимая система принципов научного открытия вряд ли возможна: она связывает интуицию исследователя.

В пылу критики умозрительных абстракций и спекулятивной дедукции Бэкон недооценил роль гипотез и возможностей гипотетико-дедуктивного метода в науке. А этому методу, состоящему в том, что выдвигаются определенные постулаты (аксиомы) или гипотезы, из которых затем выводятся следствия, проверяемые на опыте, следовали и Архимед, и Галилей, и Гильберт, и Декарт и другие ученые. Опыт, которому не предшествует какая-то теоретическая идея и следствия из нее, просто не существует в науке.

Одной из важных проблем теории познания является *проблема истины*. При ее решении Ф.Бэкон исходит из того, что Бог создал человеческий разум подобно зеркалу, способному отобразить всю Вселенную. *Поэтому истина - это точное отображение предметов и явлений природы*, а заблуждение - искажение этой зеркальной "копии" вследствие воздействия различных факторов, которые засоряют

сознание и которые Бэкон называет "идолами" (ложные представления, предрассудки, понятия).

В "Новом Органоне" английский мыслитель выделяет факторы, которые порождают эти заблуждения. Среди них: "идолы рода", "идолы пещеры", "идолы площади", "идолы театра". *"Идолы (призраки) рода"* обусловлены человеческими чувствами и его разумом, которые часто обманывают нас, уподобляясь неровному зеркалу. Несовершенство органов чувств преодолевает, по мнению Бэкона, экспериментальный метод, который фиксирует явления природы в их независимости от чувств. К крыльям же ума надо подвешивать гири, чтобы он держался ближе к земле, к фактам. Эти идолы самые устойчивые; полностью искоренить их невозможно, но их можно нейтрализовать, максимально затормозив их действие.

Кроме "идолов", общих всему человеческому племени, у каждого человека имеется "своя особая пещера" - *"идолы пещеры"*, которая дополнительно "ослабляет и искажает свет природы" (индивидуальные особенности человеческой психики и физиологии, характер человека, его воспитание и т.п.). По Бэкону исправить опыт индивида может коллективный опыт. Часть заблуждений коренится, по его мнению, в несовершенстве и неточности языка - *"идолы площади"* - (неправильное употребление слов особенно распространено на рынках и площадях). Вместе с языком мы бессознательно усваиваем все предрассудки прошлых поколений и оказываемся в плену заблуждений. И, наконец, многие заблуждения коренятся в некритическом усвоении чужих мнений (прежде всего, по мнению Бэкона, взглядов Аристотеля) - *"идолы театра"*. Это оказывает тормозящее воздействие на развитие научного знания. Но как ни могущественны и упорны все эти идолы, в основном они могут быть преодолены и познание объективной истины, утверждает Бэкон, возможно на основе построения новой науки и истинного метода.

Таким образом, учением об "идолах" Бэкон стремился очистить сознание исследователя от пережитков схоластики и создал предпосылки для успешного распространения знаний, основанных на опытном изучении природы. Тем самым он подготовил необходимый климат для **И.Ньютона**, который углубил экспериментально-индуктивную методологию Бэкона, создав на ее основе классическую механику. Его работа ***"Математические начала натуральной философии"***, изданная в 1687 г. стала первой всеобъемлющей гипотетико-дедуктивной системой механики, которой было суждено определять развитие естественнонаучной мысли более 300 лет.

Рационалистические традиции западноевропейской философии в 17 в. были представлены, прежде всего, *Рене Декартом, Бенедиктом Спинозой, Готфридом Вильгельмом Лейбницем*.

Рене Декарт (1596-1650) - в латинском написании Картезий - французский философ, математик, физик, физиолог, один из основоположников европейской и мировой философии Нового времени и *родоначальник рационалистической методологии в теории познания*.

В отличие от Бэкона французский мыслитель оружием непредвзятости сделал метод универсального сомнения, основанного на разумном скептицизме. Это сомнение не есть неверие в познаваемость всего сущего, а лишь прием для нахождения безусловно достоверного начала знания. Декартово сомнение выполняло конструктивную роль, ибо с его помощью происходило очищение разума от стереотипов схолистического мировоззрения и поиск достоверных истин.

Сомневающийся человек всегда мыслит, а если мыслит, значит существует. Отсюда знаменитое заключение Декарта *"Я мыслю, следовательно, существую"* ("*cogito ergo sum*"). Этот принцип означал установку не на усвоение чужих мнений, а на создание своих собственных. Сомнение должно снести здание традиционной культуры и расчистить почву для культуры рационалистической. "Архитектором" этой культуры будет, по замыслу Декарта, его метод - новое средство познания мира, которое, в конечном счете, сделает людей "хозяевами и господами природы".

В *"Рассуждениях о методе"* Декарт всеми средствами рационалистической методологии стремится показать, что, только достигнув присущих математическому мышлению ясности и достоверности, можно надеяться и в других науках достичь абсолютно истинного, непреходящего знания.

Метод, как его понимал Декарт, должен превратить познание в организованную деятельность, освободив его от случайностей, от таких субъективных факторов, как наблюдательность и острый ум, с одной стороны, удача и счастливое стечение обстоятельств, с другой. Образно говоря, метод превращает научное познание из кустарного промысла в промышленность, из спорадического и случайного обнаружения истин - в систематизированное и планомерное производство.

Подобно Бэкону, Декарт осознавал ограниченность традиционной *аристотелевой логики*, которая содержит не только правильные и полезные предписания, но и много бесполезного. Она более пригодна к изложению уже известного, чем к открытию нового, пишет Декарт в "Рассуждении о методе".

Правильный же метод должен быть эффективным именно в открытии нового. В отличие от Бэкона, который поставил в фокус своей методологии опытно-индуктивные исследования и апеллировал к опыту и наблюдению, *Декарт обращался к разуму и самосознанию, а свою методологию ориентировал на математику*. Методологические изыскания Картезия шли рука об руку с математическими.

Прежняя наука выглядела, по Декарту, так как древний город с его внеплановыми постройками, среди которых, впрочем, встречаются и здания удивительной красоты, но в котором неизменно кривые и узкие улочки. Новая наука должна создаваться по единому плану и с помощью единого метода. У Декарта этот метод носит название *"универсальной математики"*, поскольку математика является образцом строгого и точного знания, которому должна подражать и философия, чтобы стать самой достоверной из наук. Развивая эту идею, Картезий вписал свое имя золотыми буквами в историю философии как *родоначальник философского рационализма*, согласно которому всеобщий и необходимый характер истин математики и точного естествознания имеет источник не в чувственном опыте, а в разуме.

Согласно Декарту, математика должна стать главным средством познания природы, ибо само понятие природы Декарт существенно преобразовал, оставив в нем только те свойства, которые составляют предмет математики: протяжение (величину), фигуру и движение.

Всеобщий и необходимый характер математического знания, по Декарту, вытекает из природы самого ума. Следовательно, *главенствующую роль в познании играет дедукция, которая опирается на вполне достоверные интуитивно постигаемые аксиомы*. Интуиция определяется Декартом как отчетливое, "прочное понятие ясного и внимательного ума, порожденное лишь естественным светом

разума и благодаря своей простоте более достоверное, чем сама дедукция". Преимущество интуиции перед дедукцией - ее непосредственность, не требующая никакого напряжения памяти. Однако выявить ее содержательность способна только последующая дедукция. Дедукция отличается от индукции опосредованностью при выведении истины. Согласно Декарту, истинная дедукция в отличие от логической, (от силлогизма), состоит в получении абсолютно новых истин, а не тех, которые находятся неявно в исходной посылке. Поэтому такая дедукция мыслилась как эвристический метод. Она должна быть непрерывной, так как достаточно пропустить лишь одно звено, как рухнет вся последующая цепь. Достоверность каждого звена гарантируется только достоверностью всех остальных.

Согласно декартовскому рационализму *решающим свидетельством истинности теории является ее внутренняя логичность, ясность и очевидность, а логическими признаками достоверного знания являются всеобщность и необходимость*. Они не могут быть выведены из опыта и его обобщений, а могут быть почерпнуты только из самого ума, либо из понятий, присущих уму от рождения (*теория врожденных идей Декарта*), либо из понятий, существующих в виде задатков, предрасположений ума.

Рационалистический метод Декарта, концентрируя внимание на деятельности человеческого ума в процессе постижения истины, представляется прямой противоположностью методу эмпиризма Бэкона, основанному на чисто опытным выведении аксиом знания.

Рационалистами были также *Спиноза, Лейбниц* и другие философы этой эпохи, которые в дедуктивно-математической деятельности человеческого ума, приводящей к необходимо достоверным, совершенно бесспорным, для всех очевидным, как им представлялось, истинам, усматривали основу философской методологии, ее решающее значение для всех наук.

Что же касается опыта, то они отнюдь не пренебрегали им, не игнорировали его. Это уподобило бы их схоластам. Однако они видели в опыте только средство подтверждения и иллюстрации истин, найденных, как они полагали, благодаря тому, что человеческий дух обладает собственным "естественным светом". Эту как бы априорную деятельность человеческого духа рационалисты противопоставляли его опытно-чувственной деятельности.

Таким образом, рационализм и эмпиризм выступают как главные альтернативные позиции в философии Нового времени, между которыми велась непрерывная полемика.

В середине 17 в. формируется альтернативная рационализму (в широком смысле слова) философская линия, которая "в полный голос" зазвучала только в 20 в. Имеется ввиду *иррационализм* (от лат. *irrationalis* - неразумный), который указывает на бесконечное качественное многообразие реального мира, которое ставит объективный предел для познавательных возможностей "количественно-математического", естественнонаучного разума. И выражена эта альтернатива в работах одного из блестящих ученых 17 в., математические и физические открытия которого сохранили свою ценность и в наше время, французского писателя, естествоиспытателя и философа *Блеза Паскаля* (1623 - 1662).

Именно последовательное проведение рационалистических принципов естественнонаучного познания приводит Паскаля к пониманию того, что логико-математическое строгое размышление всегда исходит из каких-то начальных утверждений (аксиом, исходных принципов, постулатов), которые не имеют, и в

принципе не могут иметь строгого (логического, математического) обоснования. Такие исходные положения, по Паскалю, человек принимает не "умом" (он их логически не обосновывает), а "сердцем" (верой). "У сердца есть свои основания, которых разум не знает", - писал Паскаль. Сердце ведаёт всем в человеке, что выходит за пределы его разума, логики, сознания. В гносеологическом плане "сердце" избавляет разум от "дурной бесконечности" определений и доказательств.

Эта мысль, прозвучавшая в эпоху господства в духовной культуре рационализма и абсолютизации естественнонаучных методов познания, вносила диссонанс, за что впоследствии Паскаль получил немало упреков в *мистицизме*. Но правомерно ли считать мистицизмом попытку философа преодолеть односторонний рационализм, признать "достоверность" интуитивно-чувственного знания? Если классический рационализм в лице Декарта при анализе познавательной деятельности апеллировал главным образом к активности мышления и сознания, проходя мимо активности бессознательного, то Паскаль по сути дела обращает внимание на эту последнюю. Причём "сердце" помогает разуму, а не противостоит ему, оно является, по мнению Паскаля, гуманистической основой разума.

Идея о необходимости ограничить монополию разума в сфере теоретического знания была сформулирована им на основании осознания непригодности естественнонаучных методов для изучения человека. "Когда я начал изучать человека, я увидел, что эти абстрактные науки ему не присущи..." Любопытно заметить, что Паскаль в несколько шутиливой форме признавался, что "побаивается" чистых математиков, которые ещё, чего доброго, "превратят его в теорему". Все многолетние занятия Паскаля "отвлечёнными науками" ни на шаг не продвинули его в понимании "вещей человеческих". Великий учёный говорит об ограниченной значимости науки для человека и её бесполезности для решения его жизненных проблем. По существу Паскаль обратил внимание на проблему специфики наук о человеке в отличие от естественных и математических наук и на антиномию *сциентизма* и *гуманизма*.

Проблема человека и общества

Образ человека, воспетый в эпоху Возрождения, и эйфорическое поклонение ему сменилось в 17 в. более трезвым и, в общем, более верным взглядом на него. Если в эпоху Возрождения идея единства человека и природы трактовалась в духе доминирования человеческих характеристик - *антропоцентризм*, то в 17 в. акцент сместился на исключительно "объективное" истолкование человека как полностью подчинённого природе ("целого" - "части").

Согласно механистической картине мира этой эпохи *человек рассматривался как машина*, "машина, которая состоит из костей и мяса" (Декарт), как существо, *жизнедеятельность которого объяснима механическими законами*. Правда, это существо обладает способностью мыслить: "мыслящая вещь, или вещь, которая умеет мыслить" (Декарт).

Жизнь, по мнению крупнейшего английского философа этой эпохи *Т.Гоббса*, чисто механический и автоматический процесс - "жизнь есть лишь движение членов", причём сердце - это пружина, нервы - нити, суставы - колеса, сообщающие движение всей машине человеческого тела, так как того хотел Мастер. Принцип механистического понимания жизнедеятельности человека Гоббс развивал

последовательнее Декарта, т.к. отказался от идеи разумной души, составляющей проявление особой, духовной субстанции. С его точки зрения, человек это часть природы, функции которого принципиально сводимы к механическому движению, а законы разума - к законам математики. При этом многие философы рассматривали связь тела и сознания как случайную.

Все люди как частички природы полностью подчиняются действию ее законов, включены в цепь мировой **детерминации**. Всеобщая причинная **необходимость**, исключает **случайность** и определяет всю человеческую деятельность. Представление о свободе воли, считают рационалисты 17 в., одно из самых живучих человеческих заблуждений, основанных на том, что люди осознают только свои желания, но обычно весьма далеки от понимания причин, какими они к ним определяются. "Воля не есть вещь в природе, но лишь фикция" - пишет Спиноза. При этом он по существу не выходит за пределы знаменитой формулы античных стоиков: того, кто соглашается, судьбы ведут, а того, кто сопротивляется, они тащат.

В духе "века разума" Спиноза утверждает, что "свобода есть познанная необходимость" и все происходит в соответствии с умом. Познавая природную необходимость, человек становится свободным и может управлять своими страстями и аффектами, в которых проявляется порабощенность человека, его неосознанная зависимость от внешних обстоятельств его жизни.

Такое понимание человека и его свободы стало основой разработанной Спинозой **этики**. Моральная ценность человеческих поступков детерминирована непосредственно характером его знаний о мире природы и о его собственном существовании. На этой основе Спиноза сконструировал идеал человека, во всем руководствующегося разумом. Степень морального совершенства прямо пропорциональна тому, насколько человек руководствуется в своих поступках разумом. Такого человека философ называет мудрецом, или свободным человеком. Мудрец не истребляет свои страсти, а преобразует их, подчиняя руководству разума. Поэтому совершенствование разума - главная цель нравственного существования личности.

Однако, наблюдая противоречивость отношений человека и общества, нидерландский мудрец колеблется в своих социально-этических выводах. С одной стороны он призывает, чтобы люди "жили, наконец, исключительно под властью разума", а с другой - меланхолически завершает "**Этику**" выводом о том, что путь к свободе, невозможной без руководства разумом, весьма труден и, в сущности, открыт для немногих. И это вполне естественно, поскольку "все прекрасное так же трудно, как и редко". То есть свобода, согласно Спинозе, - редкое явление и приобретение человеческой жизни. Она - удел интеллектуальной элиты: между свободным и несвободным Спиноза воздвигает трудный барьер знания. (Эту мысль утверждает и Лейбниц: детерминироваться разумом к лучшему - это и значит быть наиболее свободным).

Рационализм в широком смысле слова был характерен для подавляющего большинства мыслителей этой эпохи. Поэтому как бы не отвергал Паскаль односторонний рационализм, но в понимании достоинств человека он вполне солидарен с великими рационалистами этого времени: "все наше достоинство состоит в мысли. Только она возвышает нас... Будем же стремиться хорошо мыслить: вот основание морали".)

Множество фрагментов Паскаля является вариацией на эту тему. Признаки "величия" человека многообразны. Так, человек осознает бесконечность, необъятность Вселенной и свое скромное место в ней, свое "онтологическое ничтожество" и тем самым, по мнению Паскаля, подымается над ним. "Величие" человека выражается и в том, что он "носит в себе идею истины", ищет истину, подчас жертвуя всем ради нее. В плане нравственном "величие" человека заключается в стремлении к добру, данному ему от "природы", любви к духовному началу в себе и в других, уважении нравственной истины, т.е. нравственного идеала.

Но одностороннее преувеличение превосходства человека, абсолютизация его "величия" приводят, согласно Паскалю, к прямо противоположному результату - к опасности впасть в другую крайность и преувеличить "ничтожество" человека. Это значило бы уподобить его животным и стереть ту грань, которая отделяет человеческую жизнь от животного существования. При этом следует отметить, что, по мнению Паскаля, не сама по себе "животная природа" человека составляет его ничтожество. Она лишь условие, а не причина его ничтожества. Причина же заключается в воле человека, либо управляющей бессознательными инстинктами и возвышающей его, либо слепо увлекаемой ими на путь "животного уровня" бытия.

"Величие" и "ничтожество" человека выступают у Паскаля как своеобразные диалектические противоположности, которые взаимно обуславливают, порождают и вместе с тем исключают друг друга, образуя внутренне противоречивое и нерасторжимое единство. При этом Паскаль, с грустью отмечает, что "ничтожество" еще более многолико, чем "величие". Он пишет о "ничтожестве" человека как "атома", затерянного в необъятных просторах Вселенной, по сравнению с вечностью которой, жизнь человеческая есть только "тень, промелькнувшая на мгновение и исчезнувшая навсегда".

"Ничтожество" человека выражается и в невозможности "все знать" и "все понимать". В нравственном отношении Паскаль усматривает "ничтожество" человека в недостатках и пороках отдельных людей, суетности их жизни, противоречивости их желаний и действий, убожестве межличностных отношений, неспособности человека добиться счастья. "Нищета" и "ничтожество" индивидуального бытия человека усугубляются "ничтожеством" его социального окружения, в котором господствует сила, а не справедливость. Важно отметить, что Паскаль, хотя и много пишет о "ничтожестве" человека, но ни в коем случае не является певцом этого "ничтожества". Он поистине страдает от несовершенства человека и сострадает "бедному человечеству" в его тяготах и нуждах. Он решительно осуждает скептиков, которые преувеличивают "ничтожество" человека и уподобляют его животному, которое живет только инстинктами. Паскаль против всякой философии отчаяния, отнимающей у человека надежду на лучшее будущее. Если он и говорит о "ничтожестве" человека, то, прежде всего, с позиций его достоинства и "величия": "познай же, гордец, какой парадокс ты сам из себя представляешь".

Философы 17 в. утверждают право человека на свободу, счастье, развитие, и проявление своих способностей. Эти умонастроения воплотились в идеалах индивидуализма, которые в специфической форме реализовали идею возвышения личности.

В философии Нового времени обсуждается не только проблема человека, но и *проблема справедливого устройства общества, сущности государства*. Мыслители этой эпохи сделали попытку вскрыть земную основу государства, обосновать мысль,

что государство не результат божественного творения, а продукт сознательной деятельности людей, результат человеческого, а не божественного установления. Формируется так называемая *теория "общественного договора"*, объясняющая возникновение государственной власти соглашением между людьми, вынужденными перейти от необеспеченного защитой естественного состояния народа (*status naturalis*) к состоянию гражданскому (*status civilis*). Существенный вклад в ее разработку внес *Томас Гоббс* (1588-1679).

На первой стадии развития человеческого общества господствует естественное право: право каждого человека на все в чем он нуждается, чего он желает. Фактически оно означает неограниченность человеческой свободы в стремлении поддерживать свое существование и улучшать его любыми доступными средствами: "люди от природы подвержены жадности, страху, гневу и остальным животным страстям"..., они действуют "ради любви к себе, а не к другим"... Гоббс не жалеет красок для изображения алчности и даже хищности людей в их естественном виде. Он выражает эту мрачную картину древней пословицей "человек человеку волк". Отсюда понятно почему естественное состояние представляет собой непрерывную "войну каждого с каждым". Такая война грозит самоистреблением. Поэтому жизненно необходимо для всех людей сменить естественное состояние на гражданское, государственное.

Главным признаком такого состояния является наличие сильной централизованной власти. Она учреждается путем общественного договора, в котором участвуют все без исключения "атомизированные" социальные индивиды. Государство ставит на место законов природы законы общества, ограничивая естественные права гражданским правом. Законы государства, по Гоббсу, должны ограничивать свободу отдельных людей, чтобы они не смогли причинить вреда другим: "общественная власть" держит в узде и направляет все действия людей к общественному благу".

Такая "общественная власть" должна опираться на добровольное отречение от права владеть самим собой и передачи его «какому-то собранию мужей» ... «когда же так станется, называют множество, таким образом, объединенное в одну особую общность, общину, государство, по латыни *civitas*. Так родился этот великий Левиафан».

Государство выступает в политической теории Гоббса продуктом общественного договора, гарантом мира и процветания членов общества, дает возможность каждому человеку реализовать те права, которыми он обладает от природы: правом на жизнь, безопасность, на владение имуществом.

Гоббс является сторонником сильной абсолютистской государственной власти, т.к. он считает, что только она способна устранить все остатки «Естественного состояния» и все споры и беспорядки. Правда, монарх, ее возглавляющий, должен опираться на разум, заботиться о развитии экономики, о духовном и материальном возвышении подданных, о поднятии уровня морали. В этом ему помогают законы, их обязательность гарантируется государственной властью.

В решении проблем государства к идеям Гоббса близки взгляды Б.Спинозы, Дж. Локка. Так, **Джон Локк** (1632 - 1704) вслед за Гоббсом рассматривает государство как продукт взаимного соглашения людей. Но в отличие от Гоббса на первый план ставит не столько правовые и юридические, сколько моральные критерии поведения людей в обществе. Не гражданские законы, а нормы

нравственности, которые устанавливаются по «скрытому молчаливому согласию» должны быть естественным регулятором межличностных отношений, считает он.

Смешивает юридические нормы с моральными и Спиноза, преувеличивая моральные функции государства. В гражданском обществе, по его мнению, формула «человек человеку волк» должна уступить место формуле «человек человеку бог», которая и должна стать основополагающим моральным принципом подлинного человеческого поведения. Мечтая о таком обществе, Спиноза не питает особых иллюзий относительно реальных людей. Он понимает, что пороки будут доколе будут люди. Мудрость политика в такой ситуации, считает он, учесть все разнообразие и противоречивость интересов людей, чтобы общее благо преобладало над частным и чтобы граждане данного государства даже против их воли руководствовались бы разумом. Придерживаясь теории происхождения государства, разработанной Гоббсом, Локк впервые в истории политической мысли высказал идею разделения верховной власти на законодательную, исполнительную и федеративную, ведающую отношениями с другими государствами.

Цель государства, по **Локку**, сохранение свободы и собственности, приобретенной посредством труда. Следует отметить, что Локк был глубоко убежден, что собственность неотделима от труда, а труд и прилежание - главные источники стоимости. Некоторые современные философы считают, что Локк в работе **"Два трактата о государственном правлении"** разработал, идейно-политическую доктрину либерализма.

Мысль о "разумности мира" - природы и общества, которая красной линией проходит через всю философию 17 в., трансформируется в 18 в. в **идею просвещения** как главной движущей силы истории, источника и главного способа достижения человечеством равенства, братства, свободы, то есть состояния соответствия требованиям разума, Царства Разума.

Литература

1. Введение в философию. М., 1990. Т.1.
2. Філософія. Курс лекцій. К., 1993.
3. История философии в кратком изложении. М., 1991.
4. Бэкон Ф. Новый органон // Соч. в 2х т. Т.2. М., 1972.
5. Декарт Р. Рассуждение о методе // Избр. произ. М., 1950.
6. Спиноза Б. Богословско-политический трактат // Избр. произ. В 2х т. Т.2. М., 1968.
7. Гоббс Т. Левиафан // Избр. произ. В 2х т. Т. 1, М., 1964.
8. Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Соч. в 3х т. Т. 1. М., 1985.
9. Проблемы методологии научного исследования в философии Нового времени. М., 1989.
10. Нарский И.С. Западноевропейская философия XVII в. М., 1989.
11. Соколов В.В. Европейская философия XV-XVII в. М., 1984.
12. Михайленко Ю.П. Ф.Бэкон и его ученики. М., 1975.
13. Погребыский И.В. Лейбниц. М., 1972.
14. Соколов В.В. Спиноза. М., 1977.
15. Асмус В.Ф. Декарт. М., 1956.

Вопросы для самоконтроля и размышлений:

1. Какие факторы оказали влияние на формирование классической философии в Западной Европе в 17 в.?
2. В чем особенность просветительско-модернистской парадигмы?
3. Как обосновывает Ф.Бэкон эмпирическую методологию?
4. В чем заключается метод "радикального сомнения" Р.Декарта и какова его роль в критике схоластики?
5. Какова роль интуиции и универсальной математики в познании с точки зрения Декарта?
6. Существует ли связь между парадигмой картезианства и современной техникой?
7. Каковы причины возникновения иррационалистических концепций в 17 в.?
8. Как философы Нового времени трактуют человека?
9. Как решается мыслителями 17 в. проблема свободы воли?
10. В чем суть теории общественного договора?

ФИЛОСОФИЯ ЭПОХИ ПРОСВЕЩЕНИЯ

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ФИЛОСОФИИ ЭПОХИ ПРОСВЕЩЕНИЯ

XVII и XVIII века – это время особых исторических изменений в странах Западной Европы. В этот период мы наблюдаем становление и развитие промышленного производства. Все активнее осваиваются в чисто производственных целях новые природные силы и явления: строятся водяные мельницы, конструируются новые подъемные машины для шахт, создается первая паровая машина и т.д. Все эти и другие инженерные работы выявляют очевидную потребность общества в развитии конкретно-научного знания. Уже в XVII веке многие полагают, что “знание – сила” (Ф.Бэкон), что именно “практическая философия” (конкретно-научное знание) поможет нам с пользой для нас овладеть природой и стать “господами и хозяевами” этой природы (Р.Декарт).

В XVIII веке еще более закрепляется безграничная вера в науку, в наш разум. Если в эпоху Возрождения принималось, что наш разум безграничен в своих возможностях в познании мира, то в XVIII столетии с разумом стали связывать не только успехи в познании, но и надежды на благоприятное для человека переустройство как природы, так и общества. Для многих мыслителей XVIII века научный прогресс начинает выступать как необходимое условие успешного продвижения общества по пути к человеческой свободе, к счастью людей, к общественному благополучию. При этом принималось, что все наши действия, все поступки (и в производстве, и в переустройстве общества) лишь тогда могут быть гарантированно успешными, когда они будут пронизаны светом знаний, будут опираться на достижения наук. Поэтому главной задачей цивилизованного общества объявлялось всеобщее просвещение людей.

Многие мыслители XVIII века уверенно стали объявлять, что первой и главной обязанностью любого “истинного друга прогресса и человечества” является “просветление умов”, просвещение людей, приобщение их ко всем важнейшим достижениям науки и искусства. Эта установка на просвещение масс стала настолько

характерной для культурной жизни европейских стран в XVIII веке, что впоследствии XVIII век был назван веком Просвещения, или эпохой Просвещения.

Первой в эту эпоху вступает Англия. Для английских просветителей (Д.Локк, Д.Толанд, М.Тиндаль и др.) была характерна борьба с традиционным религиозным мировосприятием, которое объективно сдерживало свободное развитие наук о природе, о человеке и обществе. Идейной формой свободомыслия в Европе с первых десятилетий XVIII века становится деизм. Деизм еще не отвергает бога как творца всей живой и неживой природы, но в рамках деизма жестоко постулируется, что это творение мира уже свершилось, что после этого акта творения бог не вмешивается в природу: теперь природа ничем внешним не определяется и теперь причины и объяснения всех событий и процессов в ней следует искать только в ней самой, в ее собственных закономерностях. Это был существенный шаг на пути к науке, свободной от пут традиционных религиозных предрассудков.

И все же английское просвещение было просвещением для избранных, носило аристократический характер. В отличие от него французское просвещение ориентировано не на аристократическую элиту, а на широкие круги городского общества. Именно во Франции в русле этого демократического просвещения зарождается идея создания “Энциклопедии, или толкового словаря наук, искусств и ремесел”, энциклопедии, которая бы в простой и доходчивой форме (а не в форме научных трактатов) знакомила читателей с важнейшими достижениями наук, искусств и ремесел.

Идейным вождем этого начинания выступает Д.Дидро, а его ближайшим соратником – Д.Аламбер. Статьи же для этой “Энциклопедии” соглашались писать самые выдающиеся философы и естествоиспытатели Франции. По замыслу Д.Дидро в “Энциклопедии” должны были отражаться не только достижения конкретных наук, но и многие новые философские концепции относительно природы материи, сознания, познания и т.д. Более того, в “Энциклопедии” стали помещаться статьи, в которых давались критические оценки традиционной религиозной догматики, традиционного религиозного мировосприятия. Все это определило негативную реакцию церковной элиты и определенного круга высших государственных чиновников к изданию “Энциклопедии”. Работа над “Энциклопедией” с каждым томом все усложнялась и усложнялась. Последних ее томов XVIII век так и не увидел. И все же даже то, что было все-таки издано, имело непреходящее значение для культурного процесса не только во Франции, но и во многих других странах Европы (в том числе для России и Украины).

В Германии движение Просвещения связано с деятельностью Х.Вольфа, И.Гердера, Г.Лессинга и др. Если иметь в виду популяризацию наук и распространение знаний, то здесь особую роль играет деятельность Х.Вольфа. Его заслуги отмечали впоследствии и И.Кант, и Гегель.

Философия для Х.Вольфа - это “мировая мудрость”, предполагающая научное объяснение мира и построение системы знаний о нем. Он доказывал практическую полезность научных знаний. Сам он известен был и как физик, и как математик, и как философ. И характеризуется он часто как отец систематического изложения философии в Германии (И.Кант). Работы свои писал Х.Вольф на простом и доходчивом языке.

Его философская система излагалась в учебниках, заменивших схоластические средневековые курсы во многих странах Европы (в том числе и в Киеве, а затем и в Москве). Х.Вольф был избран членом многих академий Европы.

Кстати у самого Х.Вольфа учились М.В.Ломоносов, Ф.Прокопович и другие наши соотечественники, проходившие учебу в Германии. И если деятельность Х.Вольфа не освещалась должным образом в нашей философской литературе, то, по-видимому, потому, что он был сторонником телеологического взгляда на мир. Он не отвергал бога как творца мира, и ту целесообразность, которая характерна для природы, для всех ее представителей, он связывал с мудростью бога: при сотворении мира бог все продумал и все предусмотрел, а отсюда и следует целесообразность. Но утверждая простор для развития естественных наук, Х.Вольф оставался сторонником деизма, что несомненно предопределило последующем и деизм М.В.Ломоносова.

Итак, подводя итоги сказанному выше о философии Просвещения, можно отметить следующие важные моменты в ее общей характеристике:

- получает заметное развитие глубокая вера в неограниченные возможности науки в познании мира – вера, в основании которой лежали хорошо усвоенные философами Просвещения идеи Ф.Бэкона (о возможностях опытного исследования природы) и Р.Декарта (о возможностях математики в естественнонаучном познании);
- развиваются деистические представления о мире, что в свою очередь приводит к формированию материализма как достаточно цельного философского учения, именно деизм в единстве с успехами и результатами естественных наук приводит в результате к формированию французского материализма XVIII века;
- формируется новое представление об общественной истории, о ее глубокой связи с достижениями науки и техники, с научными открытиями и изобретениями, с просвещением масс.

ФРАНЦУЗСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ XVIII ВЕКА, ЕГО ОСОБЕННОСТИ

Выше мы уже отмечали, что деизм явился той формой еще религиозного мировосприятия, которая расширяла возможности естественных наук для их развития, ибо освобождала их от многих пут церковной опеки. Именно в рамках деизма в Англии уже в первые десятилетия XVIII века развивает свои материалистические по сути взгляды на природу Д.Толанд. В частности, он утверждает, что материя объективна в своем существовании, что движение есть неотъемлемое свойство материи, что мышление наше связано с деятельностью мозга и т.д. И нет ничего удивительного в том, что в последующем через деизм и эти первые шаги в сторону материализма европейская философская мысль приходит к французскому материализму XVIII века как к достаточно целостной и последовательной философской системе.

В истоках этого материализма лежат философские идеи Б.Спинозы, Д.Локка, Р.Декарта, П.Гассенди, а также многие достижения естественных наук, связанные с именами И. Ньютона, П.Лапласа, Ж.Бюффона и др. Итак, что же конкретно представляет собой французский материализм XVIII века? Его наиболее яркими представителями являются П.Гольбах, К.Гельвеций, Д.Дидро и др.

Французские материалисты создают научную картину мира, в которой нет места богу. Вся наблюдаемая действительность, все бесчисленные тела, подчеркивали они, есть не что иное, как материя. Все явления – это конкретные формы ее существования. По Гольбаху, материя есть “все то, что воздействует каким-нибудь образом на наши чувства...” Вместе с тем, будучи тесно связанными с естественнонаучным знанием XVIII века, французские материалисты полагали, что материя – это не только собирательное понятие, охватывающее все реально существующие тела, все телесное. Для них материя – это также и бесконечное количество элементов (атомов, корпускул), из которых образованы все тела.

Французские материалисты утверждали в своих работах вечность и несотворимость всего материального мира. Причем мир этот мыслился бесконечным не только во времени, но и в пространстве. Важнейшим свойством материи они рассматривали движение. Движение определялось ими как способ существования материи, необходимо вытекающий из самой ее сущности. В этом тезисе французские материалисты идут дальше Б.Спинозы полагавшего, что материя сама по себе пассивна.

Более того, французские материалисты предвосхитили некоторые положения эволюционного учения. Именно с процессом изменения и развития они связывали появление реального многообразия материального мира. Они утверждали, что человек как биологический вид имеет свою историю становления (Д.Дидро). Развитие французские материалисты связывали, прежде всего, с усложнением организации материальных объектов. В частности, с этих позиций они раскрывали природу сознания и мышления. Мышление и ощущение они представляли как свойство материи, возникшее в результате усложнения ее организации (К.Гельвеций, Д.Дидро).

Французские материалисты утверждали, что все в природе взаимосвязано и среди взаимосвязей выделяли причинно-следственные связи. Они доказывали, что природа подчинена объективным законам, и что эти законы полностью определяют все изменения в ней. Природа представлялась им как царство одной лишь необходимости; случайность в самой природе отвергалась. Этот детерминизм, будучи распространенным на общественную жизнь, подводил их к фатализму, т.е. к убеждению, что и в нашей жизни (жизни человека) все уже предопределено объективными законами и судьба наша от нас не зависит. Здесь они были, по-видимому, в плену механистического детерминизма Лапласа, полагавшего, что все изменения, все события в этом мире жестко определяются фундаментальными законами механики: все разложимо на материальные точки и их движение, и потому все подчинено механике.

И все же следует отметить, что это следование Лапласу не было безоглядным. Д.Дидро, в частности, в одной из своих работ высказывает сомнение в том, что движение можно свести лишь к перемещению в пространстве.

Французские материалисты утверждали познаваемость мира. При этом основой познания они рассматривали опыт и показания органов чувств, т.е. развивали идеи сенсуализма и эмпиризма XVII века (Ф.Бэкон, Д.Локк и др.). Познание они определяли как процесс отражения в нашем сознании, в наших знаниях реальных явлений действительности.

Утверждение материалистических идей французские материалисты совмещали с резкой критикой религии и церкви. Они отвергали идею существования бога, доказывали иллюзорность идеи бессмертия души и идеи сотворения мира. Церковь и

религия, полагали они, дезориентирует массы и тем самым служат интересам короля и дворянства.

Касаясь общественной жизни, они доказывали, что история определяется, прежде всего, сознанием и волей выдающихся личностей. Они склонялись к мысли о том, что лучшее правление обществом – это правление просвещенного монарха (каким многим из них представлялась Екатерина II). Подчеркивали существенную зависимость психического и морального склада человека от особенностей той среды, в которой человек воспитывается.

Конечно, французский материализм XVIII века отражал особенности естественных наук этого столетия. Он был механистическим, ибо в XVIII веке именно механика выделялась своими успехами в описании природы. В нем не было еще развернутых учений о развитии (хотя о самом развитии, об эволюции они говорили), ибо наука этого периода лишь подходила к основательному исследованию этой стороны природной действительности (Ж.Бюффон, Ж.Б.Ламарк и др.). В последующем многие философы, и в частности представители диалектического материализма, отмечали как недостаток французского материализма его “идеализм” в понимании общественной жизни и общественной истории, поскольку они, мол, и общественную жизнь и историю объясняют сознанием и волей людей. В последнее время такое понимание общественных явлений оценивается все большим числом философов не как недостаток, а как определенное приближение к истине – приближение, столь же правомерное, как и другой односторонний подход к общественным явлениям, который реализован в историческом материализме К.Маркса и Ф.Энгельса и, в соответствии с которым основой всех общественных явлений рассматривается общественное бытие.

НОВЫЕ ИДЕАЛИСТИЧЕСКИЕ ШКОЛЫ В ФИЛОСОФИИ XVIII ВЕКА

Развитие материалистических идей в странах Западной Европы в XVIII веке не оставалось незамеченным со стороны религиозно-идеалистических школ этого времени. Традиционные идеалистические школы, имеющие свои корни в средневековом христианстве, с трудом сдерживали этот дух новаторства, вступающего в прямое противоречие с основными догмами религии. Как следствие этого в философии появляются новые идеалистические школы, с новых позиций противостоящие материализму. Так появляется в Англии в начале XVIII века “субъективный идеализм” Д.Беркли (1684-1753).

Усматривая основную опору материализма в понятии материи как объективной реальности, стоящей за нашими ощущениями, чувствами, Д.Беркли развивает философию, в которой вообще нет понятия материи. Он всеми средствами доказывает, что это понятие материи пустое, что за ним ничего нет реального: есть только бог, идеи и наши ощущения. Да, вокруг нас существует реально множество вещей, растений животных, но все они, утверждает Д.Беркли, представляют не материю, а всего лишь комбинации наших ощущений. Возьмем яблоко, рассуждал Д.Беркли. Оно румяно, сладко (кисло), сочно и т.д. Давайте уберем эти качества. Что останется? Ничего, считает он, ибо “румяно”, “сладко”, “сочно” и т.д. – это всего лишь наши ощущения. Таким образом, любая вещь – это та или иная идея (от бога), существующая для нас в ощущениях. Поскольку мир, по Беркли, не есть нечто

объективное (существующее реально вне нас и независимо от нас), не материя, поскольку все вещи теперь предстают как комплексы ощущений, причем наших ощущений, постольку философские идеи Д.Беркли были определены в научном мире как “субъективный идеализм”.

Философия эта оказалась слишком оригинальной, чтобы стать популярной. Сторонников у нее было мало. Но именно в силу этой своей оригинальности она и получила известность (а не популярность) в философской литературе. В последующем делались попытки вернуться к ней в той или иной форме, но все они оказывались не очень удачными. Вместе с тем, нельзя не отметить, что, развивая свои взгляды, Д.Беркли справедливо критикует механистические увлечения материалистов. Больше того, когда ряд представителей естественных наук и математики подвергли критике его философию за недостаточную доказательность многих ее положений, Д.Беркли пишет работу, в которой показывает, что такие недостаточно доказанные положения (и причем нередко очень важные) присутствуют и в их науках. В частности, он отмечает отсутствие должного обоснования использования метода бесконечно малых величин, переменных функций в физике и математике. Причем его аргументы здесь оказались настолько серьезными, что привлекли внимание Г.Лейбница, и Г.Лейбниц был по сути вынужден заняться этими обоснованиями. Так что критика наук даже со стороны самых больших оригиналов в философии может быть тоже полезной для научного прогресса.

Другой философской школой, возникшей в XVIII веке и противопоставившей себя материализму, является “философия здравого смысла”. Её родиной является Шотландия, а основатель её – Т.Рид. Согласно этой философии исходными основаниями и для науки, и для религии, и для морали являются “непреложные истины здравого смысла”. Эти истины отличаются, как правило, своей непосредственной внутренней очевидностью, достоверностью, и потому им невозможно не верить. На этом основании сторонниками философии здравого смысла доказывалось объективное существование природных вещей и явлений. Здесь они явно расходились с основным положением философии Дж.Беркли. В частности, они неоднократно подчеркивали, что человек непосредственно воспринимает не ощущения (твердости, протяженности и т.д.), а твердые, протяженные и т.д. вещи. Люди воспринимают не идею солнца, а само солнце. Отрицание материи, проводившееся в работах Дж. Беркли, объявлялось ими противоестественным, на согласующимся с истинами здравого смысла.

Вместе с тем еще более решительно Т.Рид и его последователи выступали против материализма, причем не только против того, который развивался в самой Англии, но и против того, который сформировался во Франции. Они настойчиво доказывали, что из тех же непреложных истин здравого смысла следует объективное существование не только материи, природы, но и бога. Атеизм казался им ложным учением, как противоестественный для “здорового смысла” нормального человека. Не принимали сторонники философии “здорового смысла” и тот сенсуализм, основы которого были заложены в работах Ф.Бэкона и Д.Локка и который стал органической частью французского материализма XVIII века. И Рид, и его последователи доказывали, что фундаментом науки (также как религии и морали) должны быть не результаты наблюдений, экспериментов (опытов), а все те же очевидности здравого смысла.

“ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ” ПРОСВЕТИТЕЛЕЙ XVIII ВЕКА

Философы XVIII века большое внимание уделили и вопросам социально-политического характера. Были восприняты многие идеи Д.Локка: “естественное право” с его принципами, правовое равенство индивидов и др. В частности, такой известный представитель французского Просвещения как Вольтер, подвергая резкой критике феодальные порядки, доказывал вслед за Д.Локком, что человека никто не имеет право лишить ни жизни, ни свободы, ни собственности. Частную собственность он рассматривал как необходимое условие свободы гражданина.

Отвергая добуржуазные формы общности (и, прежде всего, феодальные), философы XVIII века предлагают новую – юридическую всеобщность, перед которой все индивиды равны. Вольтер во Франции, Лессинг в Германии выступают с критикой религиозной, национальной и сословной нетерпимости. Юридическая всеобщность должна обеспечить необходимое согласование интересов индивидов с интересом, общим для всех граждан. Судьбу общности, его развитие они уверенно связывали с развитием просвещения. Это убеждение в конечном итоге определило становление “философии истории” XVIII века. Виднейшими представителями ее выступают Кондорсе во Франции и Гердер в Германии.

Кондорсе утверждает в своих работах сократовский принцип тождества знания и добродетели. Стоит человеку привести свои чувства в соответствие с требованиями разума, с приобретенными знаниями о добре и т.д., и справедливость восторжествует в отношениях между людьми. Необходимо просвещение умов.

Причина развития общества – активность разума, стремящегося все понять и систематизировать. Движение к истине и счастью, добродетели – вот основные направляющие общественного прогресса. Кондорсе отмечал огромную роль для этого прогресса изобретение книгопечатания. Книгопечатание раскрыло широкие возможности для развития наук и для массового просвещения. Его учение об общественном прогрессе не предполагало отказ от идеи социального неравенства. Он признавал необходимость лишь определенных ограничений этого неравенства. Судьба Кондорсе трагична: он принял активное участие во французской революции, а погиб в тюрьме, арестованный по приказу Робеспьера.

Более развернутую картину общественного прогресса дал Гердер (1744-1803). Историю общества он рассматривал как продолжение истории природы.

Прогресс вообще (и в обществе, и в природе) он связывал с возрастанием гуманности. Он отмечал, что гуманность как сочувствие, сострадание другим есть и в природе, у животных. Это как бы естественное, природное основание нашей (человеческой) гуманности. Это “бутона будущего цветка”, который необходимо раскрывается с прогрессом общества. Движущей же силой этого прогресса он рассматривал развитие наук и изобретения.

По его глубокому убеждению истинными “богами нашими”, которые все определяют в нашем будущем, являются ученые и изобретатели. Вместе с тем, он был далек от абсолютизации роли науки и изобретательства в истории общества. Гердер отмечал также и роль географической среды: благодатные условия существования способны расслабить волю человека снизить его активность, его стремление к новациям. Отмечал он и роль юридических законов, характер власти на развитие общества. И здесь Гердер отмечал особую опасность для прогресса любых форм

деспотизма. Деспотизм для него – это всегда оплот социального застоя (экономического, политического, культурного).

И еще важный момент. Гердер отмечал исключительную роль преемственности в развитии общества. Эту преемственность он, рассматривая как необходимое условие прогресса, необходимое условие достижения идеала гуманности. А этот идеал гуманности он связывал с достижением богоподобного человека: доброго, бескорыстного, любящего труд и знание и т.д.

СОМНЕНИЯ В БЕЗГРАНИЧНЫХ ВОЗМОЖНОСТЯХ НАУКИ

Итак, XVIII век – это век поклонения разуму, науке, век больших надежд на науку в плане содействия общественному прогрессу. Однако следует отметить, что это поклонение разуму и науке имело в том же веке и своих противников, что были философы, которые в XVIII веке предостерегали человека от чрезмерных упований на возможности науки и в познании природы, и в преобразовании общества.

Одним из этих философов был Д.Юм. Указывая на то, что и в философии, и в естествознании шли бурные споры о материи (есть ли она, и если есть, то что она собой представляет), Д.Юм заявлял, что все эти споры доказывают лишь одно: вопрос о существовании вещей, материальных объектов не имеет строго научного решения. Интересно, что сам Д.Юм в своей житейской практике не сомневался в существовании материальных вещей, но вместе с тем доказывал, что надо различать житейскую практику, в которой многое принимается на веру, и научную деятельность, в которой в силу ее специфики все должно строго доказываться. А поскольку, рассуждал далее Д.Юм, существование материальных объектов теоретически недоказуемо, постольку наука не должна пытаться что-либо говорить об этих материальных объектах. Следовательно, претензии ученых (и естествознания в целом) на успехи в познании природных явлений беспочвенны. По мнению Д.Юма, мы должны ограничить задачу науки установлением устойчивых связей между непосредственными впечатлениями нашего внешнего опыта, т.е. между нашими ощущениями, нашими чувственными восприятиями. Но почему о материи нельзя ничего говорить, а об ощущениях можно? Д.Юм полагал, что в отличие от материи ощущения обладают преимуществом непосредственной очевидности. Иллюзорными считал Д.Юм и все наши суждения об объективных причинно-следственных связях. Из того, что одно явление устойчиво (неизменно) предшествует другому, нельзя выводить, будто предшествующее явление порождает другое. Нам в ощущениях дано лишь следование явлений друг за другом, а порождают ли они одно другое – это нам выяснить не дано, это не для науки.

Д.Юм не допускает в науку не только суждения о материи, но и суждения о боге. Он допускает причиной порядка, гармонии в мире нечто подобное разуму, лежащему в основе мира, но он отвергает при этом и традиционное учение о боге, и отмечает, в частности, дурное влияние религии на нравственность и гражданскую жизнь. По-видимому, именно за эти свои высказывания о боге и о религии Д.Юм подвергался резкой критике со стороны представителей шотландской философии “здорового смысла”.

Сомнения Д.Юма в возможностях научного познания материальных явлений не остались незамеченными в философии XVIII века.

Идеи Д.Юма были усвоены немецким философом И. Кантом, причем И.Кант не просто усвоил эти идеи, но и начал развивать их дальше.

В научной деятельности И. Канта можно выделить два периода. В первый период И. Кант был преисполнен оптимизма в познании природы, в познании Вселенной. Он сам стал автором “Всеобщей естественной истории и теории неба”. Но вскоре, в начале 70-х годов XVIII века, после знакомства с работами Д.Юма И. Кант приходит к мысли о том, что человек если и познает что-то, то только не природу саму по себе (существующую независимо от человека), не реальные природные процессы сами по себе.

В отличие от Д.Юма И. Кант не сомневался в реальном существовании вещей вне нас. Он утверждал, что действие именно этих вещей на наши органы чувств порождает наши ощущения, восприятия, и при этом подчеркивал, что следует различать вещи сами по себе (существующие реально вне человека в своем естественном виде) и явления вещей (вещи в том виде, в каком они даются нам в нашем сознании через посредство органов чувств). Проводя это различие, И. Кант далее доказывал, что научному познанию доступны лишь явления вещей, поскольку вещи сами по себе (“вещи в себе”), вызывая в нашем сознании явления вещей, в них не отражаются. А если не отражаются, то знание явлений вещей не может служить нам основанием для развития знаний о “вещах в себе”. Скажем, боль вызывает у человека крик, но по этому крику ни один врач не в состоянии поставить уверенный диагноз о болезни человека. Так и в нашем случае: “вещь в себе” порождает в нашем сознании явление свое (“явление вещи”), но по этому явлению наука не может сказать ничего определенного о самой “вещи в себе”. Подвергнув таким образом сомнению сами основания современной ему науке, И. Кант далее пытается решать другие вопросы познавательной деятельности: вопрос о действительном объекте познания, вопрос о действительных основаниях наук и т.д. Но эти вопросы мы рассмотрим уже в следующем разделе, при знакомстве с немецкой классической философией одним из представителей которой является И. Кант.

Если Д.Юм и И. Кант подвергли сомнению возможности науки в плане познания природы, то Ж.Ж.Руссо (Франция) выступил в своих работах против основной идеи, пронизывающей всю “философию истории” XVIII века, т.е. против тезиса о том, что именно наука и просвещение являются движущей силой и истинными рычагами общественного прогресса. Отмечая пороки современного ему общества, он доказывал, что корни всех этих пороков следует искать не в невежестве людей, а в имущественном неравенстве, в однажды утвердившемся в обществе господстве частной собственности.

Ж.Ж.Руссо идеализирует естественное начальное состояние общества, когда еще не было этой частной собственности, когда все люди были, как он думал, равны и никто ни от кого не зависел: не было ни потребителей, ни производителей, не было разделения труда, т.е. того, что жестко связывает одного человека с другим. Такое общество, полагал он, отличается естественная нравственная чистота. Но вот один человек вдруг заявил, что “эта вещь – моя”. И люди на беду свою его не остановили. С этого и начинаются все наши беды, все пороки современного общества.

Но Ж.Ж.Руссо был оригинален не только своим отрицанием частной собственности, но и своими сомнениями в особой пользе наук и изобретательств, ему представлялось, что наука подрывает основы нравственности. Почему? Развитие науки (и искусства в том числе) создает “искусственные”, новые потребности, удовлетворение которых весьма спорно, если иметь в виду их полезность для человека. В своих работах он, может быть впервые в философии, обращает внимание

на негативные последствия развивающейся науки, и делает это в период общего поклонения науке. С высоты XX века мы видим, что эти его предостережения не беспочвенны, и в этом заключается одна из заслуг Ж.Ж.Руссо.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Наш интерес к философии эпохи Просвещения определяется не только тем, что эта философия является одним из важных этапов в развитии западноевропейской философской мысли, во многом повлиявшей на характер новых философских течений в XIX веке.

Философия эпохи Просвещения невольно привлекает к себе наше внимание еще и потому, что многие ее ориентиры, связанные с преувеличенными надеждами на разум, науку, просвещение, в середине XX столетия стала и нашими ориентирами, идейно в середине XX века мы были захвачены перспективами научно-технического прогресса и многие идеи философии истории XVIII века получают свое второе рождение в “технологическом детерминизме” XX века. Я как в XVIII веке мы сталкиваемся с описаниями ряда философов по поводу возможных негативных последствий научного прогресса для человека, так и в XX веке в работах многих философов сквозит то же беспокойство и та же тревога за судьбу человека, увлеченного научно-техническим процессом и столкнувшегося с массой проблем, вызванных этим прогрессом.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Введение в философию / Под. ред. И.Т.Фролова. 4.1. – М., 1989. Гл. II, §7.
2. История философии в кратком изложении / Под ред. М.Т.Иовчука и др. – М., 1991.
3. Вольтер. Философские сочинения. – М., 1988.
4. Гольбах Я. Письма к Евгении. Здравый смысл. – М., 1956.
5. Дидро Д. Философские принципы относительно материи и движения // Соч. в 2-х ч. Т.1. – М., 1986.
6. Камеский В.А. Философские идеи русского Просвещения. – М., 1971.
7. Кузнецов В.Н. Французский материализм XVIII века. – М., 1981.
8. Кузнецов В.Н. Мееровский В.В., Гладков А.Ф. Западноевропейская философия XVIII столетия. – М., 1986.
9. Момджан З. Н. Французское Просвещение XVIII века. Очерки. – М., 1989.
10. Нарский И. С. Западноевропейская философия XVIII века. – М. 1973.
11. Руссо Ж.-Ж. Трактаты. – М., 1969.

ФИЛОСОФИЯ НАУКИ XX в.

1. Введение
2. Позитивизм. Эмпириокритицизм.
3. Неопозитивизм.
4. Постпозитивизм:
 - 4.1. Критический рационализм К. Поппера
 - 4.2. Концепция научно-исследовательских программ И. Лакатоса.
 - 4.3. Методологический анархизм П. Фейерабенда.
 - 4.4. Концепция развития науки Т. Куна.
 - 4.5. Эволюционирующая рациональность Ст. Тулмина.
 - 4.6. Тематический анализ науки Дж. Холтона.
 - 4.7. Эпистемология неявного знания М. Полани
5. Структурализм.
6. Герменевтика.

Философия науки – это философское направление, исследующее наиболее общие особенности и закономерности научно-познавательной деятельности. Как особое направление философских исследований оно формируется со второй половины XIX в. в связи с необходимостью решения методологических проблем бурного развития науки.

Становление дисциплинарной структуры науки, институциональная профессионализация научной деятельности сделали настоящей задачей осмысления сущности научно-познавательной деятельности; критической оценки предпосылок и процедур научной деятельности, протекающей в разных когнитивных и социокультурных условиях; значения и роли мировоззренческих и философских идей и представления в развитии научных исследований.

Как особое направление философия науки представлена впервые в трудах О. Конта, Г. Спенсера, Дж. С. Милля. У. Уэвелла в форме *позитивизма* (от латинского *positivus* – положительный). В центре внимания их исследований оказались по преимуществу проблемы, связанные с изучением индуктивно-логических и психологических процедур опытного познания. Основоположник позитивизма Огюст Конт (1798-1857) утверждал, что наука должна ограничиться описанием внешних сторон объекта, их явлений и отбросить умозрение как средство получения знаний. Проблемы, утверждения, понятия, которые не могут быть ни разрешены, ни проверены посредством опыта, позитивизм объявил ложными или лишенными смысла. Отсюда – отрицание познавательной ценности философских исследований и утверждение, что задачи философии являются систематизация и обобщения социально-научного эмпирического знания.

В это время были заложены основные идеи позитивистского направления в философии, которые по существу определяли его развитие на различных исторических этапах. К этим исходным идеям относятся: *гносеологический феноменализм* – сведение научных знаний и совокупности чувственных данных и полная устранение “ненаблюдательного” из науки; *методологический эмпиризм* – стремление решать судьбу теоретических знаний исходя из результатов его опытной проверки; *дескриптивизм* – сведение всех функций науки к описанию, но не объяснению; полная *элиминация* традиционных философских проблем.

Второй формой позитивизма был *эмпириокритизм* или *махизм* (конец XIX в.). Его представители Эрнст Мах, Ричард Авенариус, Анри Пуанкаре и др. – стремились осмыслить революционные процессы, которые происходили в основаниях науки на рубеже веков. Главной сферой философского анализа стали содержательные основоположения науки. Внимание махистов было сосредоточено на анализе ощущений, чувственного опыта как такового. Они утверждали, продолжая традиции “первого” позитивизма, идеал “чисто описательной” науки и отвергали объяснительную часть, считая ее излишней, метафизической. При этом они отвергали понятия причинности, необходимости, субстанции и т.п., основываясь на феноменологическом принципе определения понятий через наблюдаемые данные. “Единственно существующим” признавался лишь опыт как совокупность всего “непосредственно наблюдаемого”, которую махисты называли “элементами мира”, якобы нейтральными относительно материи и сознания, но которые по существу оказывались “комплексом очищения”. Это даже привело к развитию некоторых мистических тенденций. Так, Милль утверждал, что позитивный тип мышления совсем не отрицает сверхприродного.

Новые проблемы, возникшие в развитии науки в 20-30-е годы XX в., привели к возникновению новой исторической формы позитивизма – *неопозитивизма*. Суть этих проблем заключалась в необходимости осмысления роли знаково-символических средств научного мышления в связи с математизацией и формализацией научных исследований, отношения теоретического аппарата науки и ее эмпирического базиса. То есть в отличие от махистов, внимание которых было сосредоточено на анализе ощущений и чувственного опыта, неопозитивисты делали акцент на исследовании логического аппарата новейшего естествознания.

Неопозитивизм сформировался почти одновременно в трех европейских странах – Австрии (“Венский кружок”), Англии (Б. Рассел), Польше (Львовско-Варшавская школа).

Исторически первой разновидностью неопозитивизма был *логический позитивизм*, возникший в 20-х годах XX века в “Венском кружке”, объединившем логиков, математиков, философов, социологов. Его возглавлял Мориц Шлик (1882 – 1976). Значительное влияние на взгляды участников кружка оказали Людвиг Витгенштейн (1889 – 1951) и его работа “Логико-философский трактат” (1921), Бертран Рассел (1872 – 1970) и его концепция логического атомизма, Альфред Айер (1910-1989), Джордж Мур (1873 – 1958).

Логический позитивизм продолжил в новых формах традиции эмпиризма и феноменализма первых двух форм позитивизма. Предметом философии, по мнению сторонников логического позитивизма, должен быть язык науки как способ выражения знания, а также деятельность по анализу этого знания и возможностей его выражения в языке. Т.е философия возможна только как логический анализ языка. Традиционная метафизика рассматривается как учение, лишенное смысла, с точки зрения логических норм языка. “Цель философии – логическое прояснение мыслей. Философия не теория, а деятельность... Результат философии – не некоторое количество “философских предложений”, но прояснение предложений”.¹

Утверждение науки (высказывания ученых) логические позитивисты относили к двум видам – теоретическому и эмпирическому. Логический анализ языка науки предполагал: 1) сведение, редукцию теоретического знания к эмпирическому и

¹ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М., 1958. – С.50.

2)чувственную, эмпирическую проверку (верификацию – от англ. *verificare* – проверка, подтверждение) эмпирических высказываний. Т.е. логический позитивизм стремится подвергнуть все наличное знание критическому анализу с позиций принципа верификации (верифицируемости) .

Принцип верификации был задуман с одной стороны, как критерий научной осмысленности, с другой, как критерий истинности и ложности. Согласно этому принципу всякое научно осмысленное утверждение может быть сведено к совокупности протокольных предложений (предложений, образующих эмпирический базис науки), фиксирующих данные "чистого опыта", чувственные переживания субъекта (напр., "сейчас я вижу зеленое", "здесь я чувствую теплое" и т.п.). Предполагалось, что данные "чистого опыта" – комбинация неделимых, абсолютно простых фактов и событий. Они абсолютно достоверны и нейтральны по отношению ко всему остальному знанию. И с них начинается процесс познания.

В случае, если какие-либо утверждения не поддаются верификации в опыте, то они должны рассматриваться как неосмысленные, т.е. лишенные научного смысла. Например, такими научно-неосмысленными утверждениями являются :”Существует объективная реальность”, ”земля существовала до человека”, ”существует загробная жизнь”. Нельзя верифицировать и моральные высказывания – “добро”, ”зло”. Все они отнесены в класс лишенных научного смысла по той причине, что отдельный субъект не может сопоставить их со своими ощущениями. Т. е. в отличие от позитивизма XIX века, который считал философские проблемы неразрешимыми, неопозитивизм утверждал, что это псевдопроблемы, т.е. проблемы лишенные смысла. Большинство вопросов и предложений философов вытекает из того, что мы не понимаем логики нашего языка... И не удивительно, что самые глубочайшие проблемы на самом деле не есть проблемы (Витгенштейн).

Свою задачу логические позитивисты видели в том чтобы устранить из языка науки ”псевдонаучные” утверждения и способствовать созданию на базе физики унифицированной науки.

Однако вскоре выяснилось, что “чистый” чувственный опыт невозможен или во всяком случае, не способен сохранить свою “чистоту” при выражении его в языке. Одна из первых проблем, возникших при этом, была проблема верификации общих положений, из которых состоит основной “костяк” науки, поскольку именно в них формулируются законы природы. Принцип верификации оказался бессильным при решении вопроса о включении в науку предложений о фактах прошедшего времени и о фактах будущего времени. Неопозитивисты попытались спасти принцип верификации, высказав идею не прямой, а косвенной подтверждаемости. Несмотря на то, что принцип верификации впоследствии все более ”смягчался”, трудности объяснения теоретического уровня науки не были преодолены. Но они заставляли неопозитивистов все более основательно и тонко анализировать различные типы, виды научных предложений, уточнять логико-лингвистическую проблему смысла и значения предложений и т.д. На этом пути формальная логика, лингвистика и философия обогатились многими ценными разработками, в том числе и такими, которые внесли существенный вклад в развитие науки XX века.

Логическим позитивистам пришлось отказаться от многих своих исходных принципов. Кроме того, если считать, что протокольные предложения выражают “чистый” опыт субъекта, то окажется, что у каждого человека свой собственный протокольный язык. Получается, что каждый субъект имеет свою собственную науку

и принимает лишь те научные предложения, которые согласуются с его личным протокольным языком.

Однако это вступает в противоречие с фактом общезначимости науки. Следовательно, необходимо отыскать “интерсубъективный” протокольный язык, который был бы общим для всех индивидов. Логические позитивисты сначала предполагали, что таким языком может быть язык физики (физикализм), а затем – “вещный” протокольный язык, предложения и термины которого обозначают чувственно воспринимаемые вещи и их свойства. Истинность протокольных предложений обосновывается наблюдением.

Протокольные предложения, по мнению логических позитивистов, оказываются нейтральными по отношению к теоретическому знанию его изменению. Как для Аристотеля, так и для Ньютона, И для Эйнштейна, листья деревьев – зеленые, а небо голубое. Однако идея языка наблюдений, полностью нейтрального по отношению к теоретическому знанию, оказалась несостоятельной, хотя и до сих пор живучей. Невыполнимой оказалась и задача сведения теоретического знания к эмпирическому.

Логические позитивисты настаивали на своих принципах лишь несколько либерализуя или видоизменяя их. Научные теории стали рассматриваться как условные теоретические конструкции принимаемые по соглашению (конвенционализм), а затем лишь эмпирически истолковываемые как удобная описание чувственных переживаний человека.

С критикой принципа верификации выступил австрийский философ Карл Поппер (Р.1902) который предложил заменить этот принцип – принципом фальсификации (от лат. falsus – ложный, fasio – делаю). Он исходил из того, что в основе отделения (демаркации) научного знания от ненаучного лежит принципиальная опровержимость (фальсифицируемость) любого утверждения, относимого к науке.

Изолированные эмпирические предположения, как правило, могут быть подвергнуты непосредственной фальсификации и отклонены на основании соответствующих экспериментальных данных либо из-за несовместимости с фундаментальными научными теориями. Т.е. Поппер сводил научную осмысленность теорий к отчетливому определению тех фактов, которые, будучи обнаруженными, опровергали бы, “фальсифицировали” данную теорию и тем самым расчищали бы почву для появления нового смелого предположения, обреченного в свою очередь пасть под ударами “эмпирической” фальсификации.

Поппер верно подметил, что тот или иной отдельный опыт (или их ограниченная серия) не доказывает окончательно законов природы, но зато нередко их основательно опровергает.² Но этот путь не позволяет осуществить процесс приращения новых знаний, поскольку приходится либо признать, что нет ни одного положения науки, которое не было бы в будущем опровергнуто, либо считать нефальсифицируемыми такие, например, философские положения, которые субъект “считает” бесспорными со своей личной точки зрения.

Начиная с 50-х годов, стала осознаваться неспособность логического позитивизма решить реальные проблемы развития научного знания. Формируется

² Даже очень большое число подтверждений делает положение, полученное путем индуктивного обобщения, лишь весьма вероятным, но все-таки недостоверным. Тогда как достаточно одного, но вполне бесспорного, чтобы это индуктивное обобщение было отброшено. Простейший пример судьба положения “все лебеди белы”, как только стало известно, что в Австрии живут черные лебеди.

новая разновидность неопозитивизма – *лингвистическая философия*, которая отказалась от жестких логических требований к языку и считает, что объектом анализа должен быть естественный язык. “Задача философии есть семиотический анализ” – писал Р.Карнап. “Проблемы философии касаются не конечной природы, бытия, а семиотической структуры языка науки, включая теоретическую часть повседневного языка” (Карнап).

Т.е. на этом этапе позитивисты отказываются от понимания “непосредственно данной реальности” как совокупности чувственных данных и переходят к пониманию реальности как совокупности значений. Реальный мир – это “языковая проекция” (Айер), “нервная конструкция нашего черепа” (Кожибский), “фрагменты наших переживаний” (Чейз). Существует ли реальный мир вне сознания – вопрос, который не только нельзя решить, но который не имеет смысла. Часто эту форму позитивизма называют семантическим позитивизмом (Карнап, поздний Витгенштейн, Тарский, Чейз, Хайякава и др.).

Впервые метод философского анализа языка³ был разработан Дж. Муром. Эти же проблемы разрабатывались и в позднем учении Л. Витгенштейна. представители лингвистической философии продолжили традиции логического позитивизма в трактовке философских проблем как псевдопроблем, утверждая, что они возникают в силу дезориентирующего влияния языка на мышление. Сам же язык они трактовали как самодовлеющую силу, как средство конструирования мира, а не как средство его отражения.

Представители семантического позитивизма считали, что философия должна объяснить явления человеческой жизни, исходя из структуры языка. Они предполагали, что люди часто не понимают друг друга через неопределенность смысла употребляемых слов. В работе с красноречивым названием “Тирания слов” Чейз утверждает, что слова сами по себе не имеют никакого значения они лишь символы. И для того чтобы избежать большинства конфликтов, необходимо только отказаться от слов, которые вызывают несогласие.

Лингвистическая философия, показав невозможность исчерпывающим образом выразить богатство естественных разговорных “идеального языка”, сосредоточила исследование на эмпирическом описании различных видов употребления выражений в языке (“языковые игры”, правила которых определены специфическими для них контекстами и не имеют внелингвистических объективных оснований).

В поздней своей работе “Философские исследования”, вышедшей после его смерти в 1953 г., Витгенштейн требует искать не объекты, которые отвечают словам, а функции слов в человеческой деятельности. Он утверждает, что значением слов и высказываний является его употребление в языке. И в силу того что смысл и высказываний определяется конкретным контекстом, в котором они употребляются, считается принципиально невозможным найти общие черты их употребления в разных контекстах, так как последних множество.

В трактовке позднего Витгенштейна философские проблемы выступают, как результат незаконного переноса слов и предложений из одних контекстов, где они являются осмысленными, в другой, чуждый им контекст. Из-за этого возникает недопустимая “путаница”. Последнюю Витгенштейн уподоблял психическому заболеванию, а в качестве средства лечения предлагал свой лингвистический анализ.

³ Основная черта “анализа” в данном случае – это уточнение языковых выражений посредством их преобразований.

Т.е. рациональное философское знание – "метафизика" – было объявлено языковым заболеванием, возникающим вследствие нарушения правил применения обыденного языка. Как и логический позитивизм, лингвистическая философия утверждает, что все знания о мире дают наука и здравый смысл; философия занимается не установлением истин, а "проясняющей" аналитической деятельностью по различению осмысленного и бессмысленного, очищению языка от "систематически вводящих в заблуждение высказываний" (Дж.Райл). При этом философы *аналитического* направления (именно так с 50-х годов начали называть представителей лингвистической философии) связывает свои замыслы с предварительной фиксацией в предложениях всех существующих эмпирических атомарных фактов. "Если бы Вам были известны все атомарные факты, а также то, что это (именно) все факты, то вы были бы в состоянии вывести все прочие истинные предложения только с помощью логики", – писал в связи с этим Б. Рассел.⁴

Одно из важнейших направлений в эволюции аналитической традиции связано с синтезом двух форм неопозитивизма – логического и лингвистического анализа – в понимании языка как предмета анализа. Потребности логического моделирования естественных языков, возникающие в процессе совершенствования компьютерной техники, стимулировали разработки формальной техники для исследования естественного языка (Хомский, Дж.Фодор, Дэвидсон и др.).

Тупики явно нигилистической позиции Витгенштейна в отношении самой возможности рационального философского знания породили в лингвистическом позитивизме реабилитации метафизики, т.е. философии как положительного знания. Наиболее характерна в этом отношении "описательная метафизика" П.Ф. Стросона.

Он обосновывает представление о наличии у обыденного языка единой понятийной схемы, в основе которой – специфические черты языка, приспособленные для выявления фундаментальных особенностей эмпирической реальности. Мир эмпирической реальности, по Стросому, – это мир единичностей: единичных вещей, лиц, событий. Сам язык – это определенным образом заданная понятийная схема, каркас, в которой центральное место занимают понятия: "материальные вещи" и "личности" как базисные единичности. Без первого понятия (по его мнению, была бы невозможна идентификация всех единичных объектов, без второго – идентификация различных состояний сознания человека.

Питер Стросон пытался решить вопрос об отношении и связи особенностей явлений и вещей в мире (онтология) с особенностями человеческих понятий (гносеология) и с особенностями передачи информации о мире и знаний посредством языка (коммуникация). При этом главным является коммуникативный аспект, а представления о первичности материальных вещей и личностей покоятся на инстинктивных верованиях (на "том, во что мы верим на основе инстинкта") и согласии их с понятийной схемой, которой мы оперируем ("... путем указания на то, как в них отражается эта схема").

К концу 50-х – началу 60-х годов влияние неопозитивизма стало резко падать. Это обусловлено, с одной стороны, кризисом внутренней логики развития неопозитивизма, его исходных принципов; с другой, -необходимостью исследовать новые проблемы развития научного познания, ставшие актуальными. В отличие от позитивизма, делающего акцент на анализ готового знания и осуществляющего этот анализ формально – логическими методами, современные философы науки

⁴ См. Современная буржуазная философия. – М., 1978. – С.101.

обращаются к истории науки, пытаются найти закономерности ее развития. Наиболее характерной особенностью их исследований является определенная реабилитация метафизических оснований наук. Они отказываются видеть границы между наукой и философией, признают осмысленность философских положений и неустранимость их из научного знания.

В философии науки множество концепций, пришедших на смену методологии неопозитивизма и исследующих проблемы развития научного знания, получило название *постпозитивизма*.

Сам термин "постпозитизм" указывает на то, что общей особенностью всех этих концепций является то, что все они в той или иной степени отталкиваются в своих рассуждениях, в постановке и решении вопросов от позитивистской методологии и начинают, как правило, с ее критики. Их интересы концентрируются в основном вокруг следующих проблем: как возникает новая теория, как она добывается признания, и каковы критерии сравнения и выбора конкурирующих научных теорий и т. п.

Для постпозитивистского этапа в развитии философии науки характерен отказ от дихотомии эмпирического-теоретического, исчезает противопоставление фактов и теорий, контекста открытия и контекста обоснования. Вместо резкого противопоставления эмпирического знания как надежного, обоснованного, неизменного теоретическому знанию как ненадежному, необоснованному, изменчивому, постпозитивизм говорит о взаимопроникновении эмпирического и теоретического, о плавном переходе от одного уровня знаний к другому и даже об относительности этой дихотомии. Представители современной философии науки говорят о "теоретической нагруженности" фактов, показывают, что для установления фактов всегда требуется определенная теория, поэтому факт в определенной мере зависит от теории или даже детерминируется ею. Факты, установленные на основе одной теории, могут отличаться от фактов, открытых другой теорией. Поэтому смена теории часто приводит и к смене фактического базиса науки.

Общей особенностью постпозитивистских концепций является их стремление опереться на историю науки. Позитивизм не питал интереса к истории, он брал за образец научности теории математической физики и полагал, что все научное знание в конечном счете должно приобрести форму аксиоматических или гипотетико-дедуктивных теорий. Если какие-то дисциплины далеки от этого идеала, то это свидетельствует лишь об их незрелости. Представители постпозитивизма главным объектом исследования сделали развитие знания, поэтому они вынуждены были обратиться к изучению истории возникновения, развития и смены научных идей и теорий.

Особенностью большинства постпозитивистских концепций является отказ от кумулятивизма⁵ в понимании развития знания. Постпозитивизм признает, что в истории науки неизбежны существенные, коренные преобразования, когда происходит пересмотр значительной части ранее принятого и обоснованного знания – не только теорий, но фактов, методов, фундаментальных мировоззренческих представлений. Поэтому вряд ли можно говорить о линейном, поступательном развитии науки.

⁵ Куммулятивизм – методологическая установка, согласно которой развитие знания происходит путем постепенного добавления новых положений к накопленной сумме истинных знаний.

Если для логических позитивистов прогресс науки был чем-то несомненным, новое поколение философов науки говорит не о развитии, а об изменении научного знания. Оно подвергает сомнению постулат о прогрессивном развитии научного знания.

В западной философии науки можно условно выделить два основных направления – логическая реконструкция научного развития при помощи нормативных принципов логического характера, призванных регулировать это развитие (К.Поппер, И.Лакатос и др.), и социо-психологическая реконструкция развития научного знания и науки (Т.Кун, С.Тулмин и др.).

Направление реконструкции научного развития, основанной на изучении логики науки /логической реконструкции/, связано с идеями Карла Поппера (р.1902), изложенными в двух его основных трудах: "Логика научного открытия" (1961) и "Предложения и опровержения" (1962). В философской литературе это направление называют *критическим рационализмом* (К.Поппер, Дж.Агасси, И.Лакатос, Дж.Уоткинс и близкие к ним П.Фейерабенд, У.Бартли и др.).

Продолжая традиции позитивизма, критический рационализм пытается определить критерии демаркации между наукой и псевдо-наукой, стремится ограничить сферу рациональности – науку от метафизики и идеологии, которые не обладают врожденным иммунитетом против влияния иррационализма. По мысли Поппера, наука и рациональность могут и должны стать оплотом в борьбе против иррационального духа тоталитаризма и социально-политической демагогии (см. его книги "Нищета историзма" и "Открытое общество и его враги").

Рационализм концепции Поппера противопоставляется эмпиризму неопозитивистов. Разногласия затрагивают принципы обоснования научного знания, проблемы региональной "реконструкции" научно-исследовательских процессов в их истории, понимания сущности научного метода. С точки зрения критического рационализма в научном исследовании преимущественное значение имеют не эмпирические данные, а рационально конструируемые схемы объяснения эмпирических данных.

Поппер считает, что эмпирический базис не представляет собой чего-то окончательно истинного, как полагали неопозитивисты, а является продуктом конвенции. Причем конвенции, зависящей от соответствующей теории. Рационально действует тот ученый, который строит смелые теоретические гипотезы, открытые самым разнообразным попыткам их опровержения. Синонимом рациональности являются бескомпромиссная критика, основанная на принципе фальсификации.

Теория, которая не может быть опровергнута каким бы то ни было мыслимым событием, согласно взглядам К.Поппера, не научна. Неопровержимость есть не достоинство теории (как часто думают), а ее недостаток. Следствием таких утверждений является признание принципиальной гипотетичности, предположительности знания, поскольку претензия знания на абсолютную истинность противоречит принципу критицизма, и, следовательно, нерациональна.

В отличие от представителей Венского кружка К.Поппер не считал, что все философские проблемы науки сводятся лишь к анализу ее языка, выяснению значений ее терминов. "Имеется, по крайней мере, одна философская проблема, которой интересуется любой мыслящий человек. Это проблема космологии, проблема познания мира, включая нас самих (и наше знание) как часть этого мира"⁶.

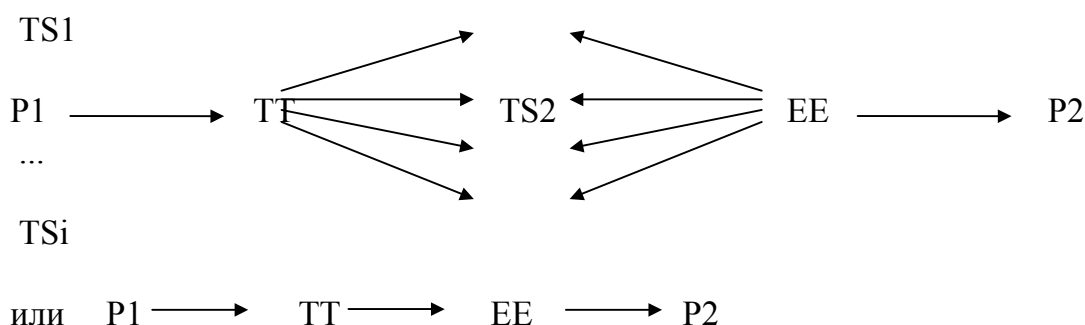
⁶ Поппер К. Логика и рост научных знаний. – М., 1983. – С.35.

Философия при этом сводится к теории познания, или эпистемологии (теории научного познания), а ее центральной проблемой является проблема роста знаний.

Адекватным методом науки и философии, способствующим "росту знаний" и тем самым продвижению к истине, является метод рациональной дискуссии, т.е. метод, состоящий в "ясной четкой формулировке обсуждаемой проблемы и критическом исследовании различных ее решений"⁷.

Рост научных знаний – это процесс, "идуший от старых проблем к новым, посредством предположений и опровержений"... "Это есть естественный отбор гипотез: наше знание всегда состоит из совокупности тех гипотез, которые доказывают свою способность выживать в борьбе за существование; конкуренция элиминирует гипотезы, неспособные выжить" (К.Поппер. "Объективное знание").

Рост научного знания, по Попперу, можно схематично изобразить так:



где P1 – исходная проблема;

TSi или TT – пробные теории, предположительные решения (temporat theory);

EE – процедура элиминации ошибок (error elimination);

P2 – новая проблема (или, как правило, совокупность проблем), возникающих в результате элиминации ошибок решения P1.

Важной особенностью подхода К.Поппера является концепция фаллибилизма (англ. – fallible – подверженный ошибками, ненадежный). Суть ее заключается в том, что любое научное знание носит лишь гипотетический характер, подвержено ошибкам. Процесс познания – это процесс уменьшения нашего невежества посредством элиминации ошибочных суждений, так как надежных источников получения истины нет и ни одна теория не может быть безусловно подтверждена. Поэтому задача умных – находить ошибки и заблуждения и устранять их посредством строгой проверки теории, практики ее посылок и выдвижения новых гипотез.

Поппер полагает, что в процессе развития научного знания старая теория всегда отбрасывается. И чем больше новая теория отличается от прежней, тем даже лучше, ибо это делает ее более смелой, а значит и более фальсифицируемой. Однако идея элиминации ("убийства", по терминологии К.Поппера) старых теорий не удовлетворяет принцип преемственности в развитии знаний. Научные знания, хотя и

⁷ Там же.

"мутируют" и подвержены "естественному отбору" (как и генетический материал), не могут оторваться от накопленных историей развития науки достижений.

Вопреки мнению Поппера, с появлением новых теорий более глубокие и общие старые теории, если они давали относительно правильное знание, остаются в науке и продолжают использоваться в ней (теория Эйнштейна не привела к гибели законов Ньютона). Как правило, связь между теориями при этом подчиняется принципу соответствия.

При таком подходе, который разрабатывается Поппером, содержание научного знания может меняться как угодно: никаких закономерностей, тенденций, направлений, определяющих, как происходит этот процесс, модель развития науки Поппера не предусматривает. Поппер утверждает, что научное знание в процессе роста усложняется и однажды научные проблемы могут стать настолько сложными, что человеческая мысль окажется не в состоянии справиться с ними.

Но Поппера это не очень беспокоит, так как он рассматривает знание как особый – третий мир, мир идей, проблем, теорий, который существует как бы самостоятельно наряду с миром физических объектов и миром физических объектов и миром сознания человека.

В статье "Эпистемология без познающего субъекта" Поппер пишет: "Мы могли бы различить три мира, или вселенных: во-первых, мир физических объектов или состояний; во-вторых, мир состояний сознания или, возможно, установок к действию; в-третьих, мир объективного содержания мышления, в частности научного и художественного"⁸.

Второй и третий онтологические миры, по Попперу, соответствуют субъективной и объективной сторонам человеческого мышления.

Субъективное мышление – это акты восприятия или мыслительные процессы сознания, объективное мышление – это результаты мыслительных процессов и актов восприятия, или их содержание. Мир мыслительных процессов и мир их результатов различны по существу. Если субъективное мышление допускает причинные связи между своими актами, то объективное мышление – связи логического характера. Теория, по Попперу, существует как объект изучения, как вещь, которой мы пытаемся овладеть. "Среди обитателей моего «третьего мира» находятся... теоретические системы; но самые важные его обитатели – это проблемы, проблемные ситуации, критические аргументы... и, конечно, содержание журналов, книг, библиотек"⁹. Поэтому он говорит о росте знания, а не о росте нашего знания о реальности. "Познание в объективном смысле... есть познание без познающего субъекта", – пишет Поппер¹⁰. В какой-то мере объекты третьего мира напоминают эйдосы Платона и гегелевский Дух. При этом он не отвергает ни существования материального мира (первого онтологического мира), ни его познаваемости. Но центральной задачей "третьего мира".

Реализация попперовской программы построения теории роста научного знания натолкнулась на серьезные трудности, связанные с абсолютизацией принципа фальсификации; конвенционализм в трактовке исходных оснований знания, отрывом объективного знания от исторически конкретного познающего субъекта; отказом признания объективной истинности научного знания; недооценкой социокультурных

⁸ Popper K. Objective Knowledge. Oxford, 1972. – P. 106.

⁹ Popper K. Objective Knowledge. Oxford, 1972. – P. 107.

¹⁰ См. Поппер К. Логика и рост научного знания. – М., 1983. – С.443.

факторов развития знания; преувеличением аналогии с биологической эволюцией; отрицанием наличия определенных закономерностей в развитии науки, природы и общества¹¹; преувеличением интенсивных аспектов в развитии знания.

Таким образом, поставив ряд важных проблем развития научного познания: роста научного знания, роли гипотез в развитии науки, роли эмпирического опровержения и теоретической критики в развитии нового знания, соотношения старых и новых теорий и т.п., Поппер не смог до конца их решить. Но он активизировал их исследование.

Если К. Поппер, считал, что процесс роста научных знаний имеет только дискретный характер и происходит путем перманентных революций, то его ученик и последователь *Имре Лакатос* (1922 – 1974) пытается учесть в разрабатываемой им модели и непрерывные моменты в развитии научных знаний. Это нашло отражение в разработанной им модели *концепции научно-исследовательских программ* (НИП). Она является в значительной мере продолжением и модернизацией попперовской доктрины.

НИП – это метатеоретическое образование, в пределах которого осуществляется теоретическая деятельность; это совокупность сменяющих друг друга теорий, объединяемых определенной совокупностью базисных идей и принципов. Развитие науки, по Лакатосу, – это последовательная смена НИП, могущих какое-то время сосуществовать или конкурировать друг с другом¹².

Какова же структура НИП? Она включает в себя “жесткое ядро”, “защитный (или предохранительный) пояс” и систему методологических правил (“эвристики”).

“Жесткое ядро” – это совокупность утверждений, которые в рамках данной исследовательской программы принимаются (в результате конвенции) как неопровержимые. Например, в ядро ньютоновской научно-исследовательской программы входят три закона динамики и закон тяготения вместе с онтологическими допущениями, лежащими в их основе.

“Защитный пояс” – совокупность вспомогательных теорий и гипотез, инвариантом которых является “жесткого ядра” с аномалиями и контрпримерами.

“Эвристики” – методологические правила, одни из которых говорят, каких путей исследования следует избегать (отрицательные эвристики), а другие, каким путем следовать (позитивные эвристики) в рамках данной НИП. Позитивная эвристика состоит из правил, способствующих позитивному развитию программы, из частично разработанных множеств предложений или намеков, указывающих, как изменять, развивать “опровергаемые варианты” НИП. Они являются движущей силой развития этих программ, способны стимулировать выдвижение вспомогательных гипотез, расширяющих эмпирическое и энергетическое содержание программы. Негативная эвристика состоит из методологических решений, ограничивающих множество возможных путей исследования.

Целью науки, с точки зрения Лакатоса, является защита “жесткого ядра”, а не познание действительного мира. Поэтому и изменение теорий в значительной степени зависят от взаимоотношений “жесткого ядра” и “защитного пояса” и не очень зависят от эмпирической действительности. Поэтому обоснование бытия Бога

¹¹ Поппер утверждает, что знание существует только в виде предположений и человек не может установить ни законов развития природы, ни законов социального развития.

¹² См. Лакатос И. История науки и ее рациональные реконструкции // Структура и развитие науки. – М., 1978.

("жесткое ядро") средствами переинтерпретации физических теорий ("защитный пояс") в таком случае нельзя отличить от деятельности ученого, познающего истину.

В развитии НИП можно выделить два этапа – прогрессивный (программа прогрессирует, когда ее теоретический рост предвосхищает открытие эмпирических фактов) и регрессивный (вырожденный) – теоретические обобщения отстают от эмпирического роста.

На прогрессивной стадии "положительная эвристика" способна стимулировать выдвижение вспомогательных гипотез, расширяющих содержание программы. Однако в дальнейшем, достигнув так называемого "пункта насыщения", развития НИП резко замедляется. Возрастает число несовместимых фактов, появляется внутренние противоречия, парадоксы. Тем не менее, наличие такого рода симптомов еще не может служить объективным основанием для отказа от НИП. Такое основание, по мнению Лакатоса, возникает только с появлением новой НИП, которая объяснила бы эмпирический успех своей предшественницы и вытеснила ее дальнейшим проявлением эвристической мощи, способности теоретически предсказывать неизвестные ранее факты.

Процесс вытеснения прогрессирующими НИП своих предшественников, исчерпавших внутренние ресурсы развития, Лакатос называет научной революцией. При этом, по его отношению его взгляды мало отличаются от взглядов Поппера. К тому же Лакатос не анализирует процесс зарождения новых НИП, критерии оценки их прогрессивности, предполагая, что этот вопрос выходит за рамки методологии науки.

В концепции Лакатоса примечательным представляется то, что он вводит в "жесткое ядро", а также в "позитивную эвристику" метафизические принципы: "История науки без философии науки слепа, а философия науки без истории науки пуста"¹³.

В научное познание вводятся метатеоретические образования, которые непосредственно не являются объяснением изучаемых явлений, но существенным образом влияют на теоретическую деятельность ученых в процессе поиска такого рода объяснений.

Несомненно, концепция Лакатоса вносит новые моменты в понимание развития научного знания, в частности пытается решить вопрос о его преемственности. Однако она решает его только в рамках эволюционных периодов развития науки, а вопрос же о преемственности в ходе смены программ остается открытым. Как продуктивное средство историко-научных исследований методология НИП оказалась применимой лишь к некоторым периодам развития науки.

Особое место в философии науки принадлежит американскому философу Полу Фейерабенду (р.1924), который в своей концепции сочетает положения критического рационализма, позднего Витгенштейна, идеологию контркультуры, влияние марксизма.

В противоположность гипотетико-дедуктивной модели науки кумулятивизму Фейерабенд выдвинул тезис "теоретического реализма", подчеркивающий, что принятие некоторой теории всегда определяет (детерминирует) способ восприятия явлений, т.е. опыт всегда теоретически нагружен. Из этого факта Фейерабенд делает вывод, что в науке вообще невозможно провести даже относительно определенную

¹³ Лакатос И. История науки и ее рациональные реконструкции // Структура и развитие науки. – М., 1978. – С. 203.

разграничительную линию между языком наблюдения и теоретическим языком, и все утверждения носят чисто теоретический характер.

Рост знаний, по Фейерабенду, происходит в результате полиферации (размножения) несоизмеримых теорий (дедуктивно не связанных, использующих разные понятия и методы), т.е. между ними нет логической и содержательной преимущества. Отсюда он делает выводы о невозможности создания хорошей эмпирической методологии и о равноценности всех методологических стратегий, правомерности принятия любой теоретической концепции. На этой основе Фейерабенд отстаивает позицию теоретического и методологического плюрализма; существует множество равноправных типов знаний и методологий, и данное обстоятельства способствуют росту знаний и развитию личности. Он считает, что самыми плодотворными периодами в развитии науки являются периоды создания и борьбы альтернатив. Принцип методологического плюрализма "призывает создавать и разрабатывать теории, несовместимые с принятыми точками зрения, даже если последние и являются в высшей степени подтвержденными и общепринятыми"¹⁴.

В этих рассуждениях чувствуется влияние Поппера. В самом деле, если науку отличает критичность, которая обеспечивает рост содержания, то критика тем лучше, чем она радикальнее. Для этого можно, по Фейерабенду, использовать все возможные и даже абсурдные концепции. Это сделать не легко, так как теории довлеют над нашим сознанием, что заставляет нас неосознанно интерпретировать наш опыт в их свете.

Поэтому, считает Фейерабенд, следует черпать идеи из тех сфер сознания, которые не настолько поработаны теориями и догмами, на пример, из снов, фантазий, художественных произведений, мифов первобытных народов, восточных религий, астрологии, магии и пр. Так, критикой некоторой физической теории со стороны, скажем, мифологической космологии будет радикальнее, чем критика со стороны другой физической теории, которая разделяет с первой целый ряд общих предпосылок. Отсюда идея не только методологического плюрализма, но и методологического анархизма – "anything goes" ("все допустимо", "все сгодится"), изложенное в книге Фейерабенда "Против метода. Очерк анархистской теории в познании" (1975). Т.е. по существу он отрицает возможность универсального метода познания, так как всякое развитие знания предполагает отказ от старых методов. Кроме того, следование методу, с точки зрения Фейерабенда, несовместимо с творческим мышлением.

В науке, считает Фейерабенд, вообще можно делать все что угодно – сохранить посредством разных конвенционалистических ухищрений любые прежние теории (принцип теоретического "упорства") либо заменять их любыми иными, пусть также конвенционалистическими изобретениями. Никаких рациональных критериев выбора теорий якобы нет.

Методологические исследования и история науки, по мнению Фейерабенда, приводят к сомнению в познавательной ценности науки: научное знание не только включает в себя заблуждения, но оно не имеет средств избавления от них и, более того, не стремится расстаться с ними. Наука поэтому вовсе не является высшим пиком знания, это просто очередная интеллектуальная традиция, пришедшая на смену мифу, магии, религии. Вера в науку в значительной степени заменила веру в

¹⁴ См. статью Фейерабенда в сборнике "Структура и развитие науки". – М., – 1978. – С. 420.

бога. Но означает ли эта замена интеллектуальный прогресс? Фейерабенд отвечает на данный вопрос отрицательно.

Если наука и завоевала в современном мире социальный престиж, то это не значит, утверждает Фейербенд, что он должен быть вечным. Наука, в сущности, ничем не лучше религии или мифа, которые тысячелетиями составляли основу социальной жизни. Разве можно утверждать, что атомная энергия, синтетика и антибиотики – более высокие достижения, чем приручение животных, огонь и колесо? Тем более если наука и техника не гарантирует социальной справедливости и личного счастья? Не пора ли и в таком случае оживить науку, привив ей пару черенков ненаучного способа мышления? Исходя из своей концепции социального, мировоззренческого, методологического плюрализма, Фейерабенд призывает к перестройке науки по образу и подобию ненаучных способов освоения мира.

Западные критики Фейерабенда в большинстве отмежевались от его идей как несовместимых с академической философией. Тем не менее эти идеи глубоко укоренились в западной методологии науки, социологии научного знания (И.Элкона, Б.Барнс). Фейерабенд точно воспроизвел кризисные моменты в западной философии науки и наметил определенный выход из кризиса, состоящий в расширении предмета и методологического инструментария эпистемологии.

Лидером социально-психологической реконструкции развития научного знания является *Томас Кун* (р.1922), американский историк и философ науки. Популярность Куна сравнима с популярностью Поппера. Суть его концепции исторической динамики научного знания изложена в книге "Структура научных революций" (1962). Она сформировалась в полемике с логическим эмпиризмом и критическим рационализмом. Кун предложил отказаться от господствовавшего в неопозитивистской и попперианской философии образа науки как системы знаний, изменение и развитие которой подчинено канонам методологии и логики, и заменить его образом науки как деятельности научных сообществ, которая зависит от культуры, истории, социальной организации, психологической и технической базы.

Кун пытается создать новую антипозитивистскую философию науки, как вырастающую из истории науки и тем отличающуюся от старой неопозитивистской версии, сложившейся на базе абстрактно-логических исследований готовых и притом соответствующим образом препарированных теоретических знаний.

В противовес кумулятизму, доминирующему на Западе вплоть до 50-х годов, Кун описывает науку как последовательность периодов кумулятивного развития, прерываемую некумулятивными скачками – научными революциями. В общем виде куновскую концепцию развития науки можно сформулировать следующим образом:

- начальная допарадигмальная стадия развития науки. Она характеризуется наличием различных точек зрения фундаментальных теорий, общепризнанных методов и ценностей;
- создание единой парадигмы на основе консенсуса членов научного сообщества;
- на основе этой парадигмы осуществляется нормальное развитие науки, накапливаются факты, совершенствуются теории и методы;
- в процессе такого развития возникают аномальные ситуации, приводящие к кризису, а затем к научной революции;
- научная революция и утверждение парадигмы;

- период распада парадигмы, конкуренции между альтернативными парадигмами и победа одной на них - этап "научной революции."

Центральным понятием концепции Куна является понятие научной парадигмы. Парадигма – это система норм, теории, методов, фундаментальных фактов и образцов деятельности, которые признаются и разделяются всеми членами данного научного сообщества как логического субъекта научной деятельности¹⁵. Понятие парадигма коррелятивно понятию научного сообщества. Ученый, согласно Куну, может быть понят как ученый только по его принадлежности к научному сообществу, члены которого придерживаются определенной парадигмы.

Создание парадигмы означает достижение согласия по вопросу об общих образцах теоретических и эмпирических знаний, исследовательской методологии. Как правило, парадигма находит свое воплощение в классических трудах ученых и учебниках и на многие годы определяет круг проблем и методов их решения в той или иной области науки.

Парадигма выполняет две функции – запретительную и проективную. С одной стороны, она запрещает все, что не относится к данной парадигме и не согласуется с ней, с другой – стимулирует исследования в определенном направлении.

В период "нормальной науки" ученые работают в соответствии с парадигмой. Они уточняют факты. Породившие парадигму, объясненные или предсказанные ею, и в связи с этим создают новые приборы и инструменты; стремятся сблизить теорию и объясняемые ею факты, приблизить теорию к эмпирическому базису, развивают, уточняют и совершенствуют теорию. Кун считает, что ученые в этот период занимались "решением головоломок", т.е. решением особого типа задач по определенным правилам и регламентируемых парадигмой.

Осуществляя парадигмальную деятельность и ожидая как бы "предусмотренные" парадигмой факты, ученый иногда обнаруживает нечто неожиданное – аномалию, т.е. расхождение между эмпирическими данными и схемой, заданной парадигмой. Кун детально анализирует возникновение научных аномалий, ведущих к замене старой парадигмы. Он показывает, что парадигма "взрывается" изнутри под давлением "аномалий". Вначале возникает кризис и экстраординарная наука, затем нечто подобное допарадигмальному периоду. В этот период усиливается внимание к философским основаниям науки.

Научная революция наступает, когда создаются новые парадигмы, оспаривающие первенство друг у друга. Они создаются, как правило, учеными-аутсайдерами, стоящими вне "школы", и их активной деятельностью по пропаганде своих идей. Процесс научной революции оказывается у Куна процессом скачкообразного отбора посредством конфликта научных сообществ, сплоченных единым "взглядом на мир". Чистым результатом такого отбора является, по словам Куна, удивительно приспособленный набор инструментов, который мы называем современным научным знанием. Кризис разрешается победой одной из парадигм, что знаменует начало нового "нормального" периода, создается новое научное сообщество ученых с новым видением мира, новой парадигмой.

¹⁵ За четверть века изменились представления Куна о парадигме, он даже пытается заменить это понятие понятием "дисциплинарной матрицы", т.е. группы предположений, состоящей из формального обобщения; общепринятых допущений; ценностей; которыми руководствуются члены сообщества; стандартных решений задач. Это нечто аналогичное "твердому ядру" НИП Лакатоса. Однако понятие дисциплинарной матрицы в философии науки не прижилось.

Сущность научных революций, по Куну, заключается в возникновении новых парадигм, полностью несовместимых и несоизмеримых с прежними. Он стремится подтвердить это ссылкой на якобы несоизмеримость квантовой и классической механики. При переходе к новой парадигме, по мнению Куна, ученый как бы переселяется в другой мир, в котором действует и новая система чувственного восприятия (например, там, где схоласты видели груз, раскачивающийся на цепочке, Галилей увидел маятник). Одновременно с этим возникает и новый язык, несоизмеримый с прежним (например, понятие массы и длины в классической механике и СТО Эйнштейна).

Философский смысл такой модели развития науки заключался в критике убеждения в единственности, абсолютности и неизменности критериев научности и рациональности.

Кун кроме того отвергает эмпирический "фундаментализм" неопозитивистов, утверждая, что не существует фактов, независимых от парадигмы, а следовательно, не существует теоретически нейтральный язык наблюдений. Ученые видят мир сквозь "призму" теории. Не факты судят теорию, а теория определяет, какие именно факты войдут в осмысленный опыт. Отсюда тезис Куна о "несоизмеримости" парадигм, отрицание преемственности в эволюции науки. Знание, накопленное предыдущей парадигмой, отбрасывается после ее крушения, а научные сообщества просто вытесняют друг друга.

Прогресс, по Куну, – понятие, имеющее смысл только для "нормальной науки", где его критерием выступает количество решенных проблем. Понимание эволюции науки у Куна похоже на теорию биологического развития Кювье, считавшего, что новые виды возникают в результате мощных катаклизмов, они не имеют ничего общего с предшествующими видами.

Четверть века, которая отделяет нас от появления концепции Куна, позволяет ярче увидеть сильные и слабые ее стороны. Кун, несомненно, сумел разглядеть и сделать предметом философского осмысления важные черты научной деятельности и эволюции научных знаний. Особо важное значение имеет требование исторического подхода к знанию, учитывающего особенности различных культур и социальных контекстов, требование связи философии науки и ее истории.

Вместе с тем Кун, по существу, оставил вне своего исследования вопросы о возникновении нового знания, сведя этот процесс только к выбору между старой и новой теорией. Причем этот выбор объясняется только социальными и психологическими аргументами (например, верой в будущую плодотворность новой теории или смутным эстетическим чувством).

Кун ошибочно противопоставлял элементы дискретности и непрерывности, относительности и абсолютности в развитии научного знания, а также социальную психологию научных коллективов – объективной логике научного исследования.

В рамках социально-психологического направления реконструкции процесса развития научных знаний лежит и концепция американского философа Стивена Тулмина (р.1922).

С точки зрения Тулмина, куновская модель находится в неразрешимом конфликте с эмпирической историей науки, отрицая преемственность ее развития, поскольку эта история не имеет периодов "абсолютного непонимания". Для объяснения непрерывности в описании науки Тулмин предлагает использовать схему эволюции, аналогичную теории естественного отбора Дарвина.

Научные теории и традиции, по Тулмину, подвержены процессам консервативной сохраняемости (выживаемости) и инновациям ("мутациям"). Развитие науки осуществляется как развертывание сети проблем, определяемых ситуационно и исчезающих с изменением ситуации или в результате смены целей и поколений. Концепции, теории и объяснительные процедуры оцениваются не как истинные или ложные, а в терминах адаптации к окружающей среде, к интеллектуальному полю проблем.

Инновации в науке ("мутации") сдерживаются факторами критики и самокритики ("естественный" и "искусственный" отборы). Выживают те популяции, которые в наибольшей степени адаптируются к "интеллектуальной среде". Наиболее важные изменения связаны с изменением фундаментальных теоретических стандартов, или "матриц" понимания, которые лежат в основе научных теорий. С точки зрения Тулмина, развитию науки присущи не радикальные революции, а микрореволюции, которые связаны с каждым отдельным открытием и аналогичны индивидуальной изменчивости или мутациям.

Фундаментальным понятием методологии, по Тулмину, является понятие эволюционирующей рациональности. Она тождественна стандартам обоснования и понимания. Ученый считает "понятными" те события и т.п., которые оправдывают его предварительное ожидание. Сами же ожидания направляются историческим образом рациональности, "идеалами естественного порядка". То, что не укладывается в "матрицу понимания", считается "аномальным". Устранение "аномалий" – важнейший стимул научной эволюции. Объяснение оценивается не с точки зрения истинности, а по следующим критериям: предсказательная надежность, связность, когерентность, удобство. Эти критерии исторически изменчивы и обусловлены деятельностью научной элиты. Они формируются под влиянием внутринаучных и вненаучных (социальных, экономических, идеологических) факторов, которые взаимодополняют друг друга. Но все же решающую роль Тулмин отводит внутринаучным (рациональным) факторам.

История науки предстает у Тулмина как развернутый во времени процесс осуществления и чередования стандартов рационального объяснения, взятых совместно с процедурами их проверки и испытания на практическую эффективность, а наука – "как развивающееся тело идей и методов", которые "постоянно эволюционируют в изменяющейся социальной среде".

В отличие от биоэволюционной позиции Поппера или биосоциальной Куна, позицию Тулмина можно охарактеризовать как "селекционную" модель науки.

Ученые, научная элита – это своего рода фермеры, "разводящие" понятия и проблемы и выбирающие (в соответствии со своими стандартами) наиболее рациональные образцы. Выбор и предпочтение тех или иных понятий и концепций определяется не их истинностью, а эффективностью в решении проблем и оценкой со стороны научной элиты, образующей как бы "совет экспертов" данного научного общества. Именно они определяют меру их адекватности и применения. "Ученые так же, как и фермеры, стараются не терять энергию на неэффективные операции и так же, как фермеры, тщательны в разработке тех проблем, которые требуют настоящего решения, – пишет Тулмин в работе "Человеческое понимание".

Знания, по Тулмину, "размножаются" как поток проблем и понятий, наиболее ценные из них передаются от эпохи к эпохе, от одного научного общества к другому, сохраняя преемственность в развитии. При этом они подвергаются известной

трансформации, "гибридизации" и т.п. Переоценку и смену рациональности Тулмин не связывает с каким-либо глубоким кризисом, ибо кризис – болезненное явление. Он скорее рассматривает их как ситуации выбора и предпочтения в условиях постоянных и незначительных мутаций понятий. При этом речь не идет о прогрессе в развитии науки, а только о большей или меньшей адаптации ее к изменившимся условиям. Т.е. по существу он отрицает объективную логику развития науки. Научный процесс он истолковывает как постоянный и не направленный процесс борьбы идеи за существование путем наилучшей адаптации к среде их обитания.

Несомненно, Тулмину удастся подметить важные диалектические особенности развития науки, в частности то, что эволюция научных теорий претерпевает воздействия со стороны исторически меняющихся "стандартов" и "стратегий" рациональности, которые в свою очередь, подвергаются обратному воздействию со стороны эволюционирующих дисциплин. Важный элемент его концепции – привлечение данных социологии, социальной психологии, экономики, истории науки, утверждение конкретно-исторического подхода к развитию науки.

Вместе с тем им абсолютизируется биологическая аналогия как схема описания научных процессов и релятивизируется образ науки, распадающийся на историю выживания и вымирания концептуальных популяций, адаптирующих к тем или иным историческим данным ("экологическим требованиям").

Ни Т.Кун, ни Ст. Тулмин не исследуют вопрос о формировании ученого и нового знания. Отметив сложный характер этой проблемы, они сосредоточили свое внимание на проблеме выбора между уже сформировавшимися теориями.

Проблема зарождения, становления нового знания является исходной и исследованиях американского историка и философа науки, проф. Гарвардского университета Джеральда Холтона (р. 1992). С точки зрения Холтона, каждое событие в истории науки необходимо рассматривать как пересечение трех траекторий: индивидуальность ученого; состояние науки в данное время ("публичной науки", лишенной следов неповторимого своеобразия индивидуальности ученого); особенностей социальных факторов, включая общий культурный контекст эпохи. В статье "Вселенная Иоганна Кеплера, ее физика и метафизика" и других своих работах Холтон пытается показать истоки своеобразные движения научных идей на разных этапах развития науки в зависимости от унаследованных знаний, господствующих убеждений, мировоззрения ученого и т.д. В процессе этих исследований им разработана концепция "тематического анализа науки", призванная дополнить стандартный анализ логической структуры научного знания.

По Холтону, стимулирующим фактором развития науки, с одной стороны, и факторам, обеспечивающим преемственность этого развития, – с другой, являются "темы" (или проблемы). "Темы" включают в себя понятия, гипотезы, методологии, представляющие собой неявные предпосылки, эвристические правила, определяющие постановку вопроса, программу исследований, способы решения фундаментальных проблем, а также выражают личную оценку, индивидуальное предпочтение, отдаваемое ученым той или иной гипотезе, проблеме, теории.

"Темы" практически не меняются во времени и пространстве. Холтон утверждает, что истоки большинства "тем" очень древние и нередко уходят в пласты мифологического мышления. В физике, например, их насчитывается не больше сотни.

Функция "тематического анализа" во многом родственна структурному анализу, что, по мнению Холтона, может к открытию глубинных черт сходства между естественно научным и гуманитарным мышлением. В качестве всеобщих определений человеческого интеллекта "тематические структуры", считает Холтон, надисторичны и не зависят от конкретно-исторического развития науки.

В работах Холтона собрано много интересных фактов, наблюдений, выводов. Он стремится к полноте постижения факторов, воздействующих на те или иные представления, концепции и теории, в том числе мировоззрения, философии, общую культуру эпохи. При этом Холтон подчеркивает, что тематический анализ в гораздо большей степени по сравнению с парадигмами или мировоззрениями обращает внимание на индивидуальность ученого, а не только на его социальное окружение или "общество".

Однако следует обратить внимание на то, что фундаментальные научные проблемы, или темы, как их называет Холтон, далеки по своей природе, происхождению и характеру от тех структурообразующих элементов, которые, по мнению структуралистов, обнаруживаются в мифах и фольклора. Самое существенное в научных проблемах не их устойчивость, а их развитие, преобразование.

Даже для определенного, ограниченного отрезка времени, когда эти проблемы действительно создают структуру науки данного периода, они служат не столько кристаллической решеткой науки, сколько точками роста, центрами кристаллизации нового знания. Поэтому в научных темах, как и в понятиях, следует видеть не только преемственность, но и качественные преобразования. Следовательно, нельзя не согласиться с Холтоном, что тематический анализ "еще далек от завершения".

Характеризуя историческое направление философии науки, нельзя обойти вниманием работы известного британского ученого и философа *Майкла Полани* (1891-1976). Ему принадлежит ряд, оригинальных работ по философии и социологии науки, из которых наиболее известна книга "Личностное знание".

Основной пафос его исследований – преодоление ложного идеала деперсонифицированного представления научного знания, ошибочно отождествляемого с его объективностью. (Сторонники Полани называют его позицию "посткритическим рационализмом"). Концепция М. Полани направлена на преодоление как плоско-эмпирического, так и формально-логицистского подходов.

Полани пытается переосмыслить свойственное позитивизму понимание объективности как чисто эмпирической фактуальности, исходящее из противопоставления объекта познания его субъекту. Он настаивает на том, что человеку свойственно не абстрактное проникновение в существо вещей самих по себе, но соотнесение реальности с человеческим миром. Поэтому любая попытка элиминировать человеческую перспективу из нашей картины мира, по мнению Полани, ведет не к объективности, а к абсурду.

Основой теории познания Полани является его *эпистемология неявного знания*, впервые изложенная им в 1958 г. Он исходит из существования двух типов знания: центрального или главного, эксплицируемого, и периферического, неявного, скрытого, имплицитного. Причем имплицитный элемент познавательной активности субъекта трактуется не просто как неформализуемый избыток информации, а как необходимое основание логических форм знания.

Применительно к каждому конкретному акту познания оба типа знания можно описать в терминах логической дизъюнкции. Однако если рассматривать процесс познания и целом, то оба типа знания находятся в отношении дополнительности.

Эмпирический базис неявного знания образует неосознанные ощущения (полной осознанности их, по Полани, быть не может – "человек знает больше, чем может сказать"). Неявное знание личностно по определению. Оно проявляется в различных познавательных актах. Это и уяснение смысла терминов, заключенных в кавычках, т.е. употребленных в переносном смысле, специфика понимания которых у разных людей образует "личностный коэффициент". Да и в использовании терминов в их прямом значении, отмечает Полани, всегда есть "риск" семантической неопределенности": любой термин всегда нагружен неявным, имплицитным знанием. Следовательно, для адекватного понимания смысла термина необходимо реконструировать теоретический контекст его употребления.

С концепцией неявного знания, связана и теория личностного знания. "В акте познания присутствует страстный вклад познающей личности и ... эта добавка - не свидетельство несовершенства, но насущно необходимый элемент знания"¹⁶.

Концепция неявного знания, безусловно, представляет значительный интерес, как для философов, так и для специалистов в области психологии, социологии познания, искусственного интеллекта. Однако многие проблемы, поставленные Полани, не нашли у него достаточного решения. Так, автор практически не исследует переход неявного знания в явное, хотя и отмечает, что любые определения "лишь сдвигают область неявного, но не могут элиминировать его". За пределами его концепции остается и проблема порождения явным знанием знания неявного.

Справедливо критикуя формалистскую методологию логического позитивизма подчеркивая роль неформальных, содержательных компонентов в научном исследовании, Полани делает неоправданный вывод о малой пользе методологических исследований вообще. При этом он утверждает, что главным фактором, определяющим принятие ученым той или иной научной теории, является не степень ее критического обоснования, а исключительно степень личностного "вживания" в эту теорию, степень неэксплицированного доверия к ней. Категория веры является для Полани, по существу, основой для понимания познания и знания. Она заменяет, вытесняет механизмы сознательного обоснования знания. Исходя из этого, Полани делает вывод о том, что не существует критериев истины и лжи; в его концепции исчезает проблематика прогресса знаний, хотя и говорится о его исторической изменчивости.

Современная компьютерная эра требует не только более строгого анализа элементов, форм мысли и языка, чем главным образом занимались неопозитивисты, но и таких целостных образований, как тексты, документы и т.д. Предвосхищением объективной потребности практики (например, проблем создания систем искусственного интеллекта, создания интеллектуального интерфейса человек – ЭВМ, проблемы автоматического перевода и т.п.) и культур в таком анализе стала философия в рамках таких своих направлений, как структурализм и герменевтика.

Для современной научно-технической практики очень важен вопрос о методологии структурирования языковых выражений, текстов и вопрос: что значит "понимание" текстов? Не случайно формирование структурализма и герменевтики протекало почти одновременно с формированием кибернетики.

¹⁶ Полани М. Личностное знание. – М., 1985.

Структурализм – общее название ряда направлений преимущественно в социогуманитарном познании XX в., связанных с выявлением структуры изучаемых систем и разработкой структурных методов исследования. Возникает структурализм как метод исследования в лингвистике, литературоведении, психологии, теории этнографии при переходе этих наук от преимущественно описательно-эмпирических к абстрактно-теоретическим исследованиям.

Наибольшее распространение он получил в 60-е годы во Франции, претендуя на объективность и научную строгость в противовес экзистенциализму, открыто противопоставлявшему себя науке и научному методу. Основные представители структурализма Клод Леви-Стросс, Жак Дерида, Мишель Фуко, Жан Лакан и др. В своих исследованиях они стремились обосновать гуманитарное знание как теоретическую науку. При этом, например, Леви-Стросс ориентирует гуманитарные науки на идеал естественнонаучной строгости.

Основной акцент структуралисты делают на выявление структуры как совокупности скрытых отношений, инвариантных при некоторых преобразованиях и зависящих от нее системоприобретенных свойств. Структура не просто устройство какого-то объекта, сочетаний его частей и элементов, доступное непосредственному наблюдению, она выявляется силой абстракции. При этом происходит абстрагирование от субстратной специфики элементов той или иной системы. Вычисленная таким образом структура поддается расследованию методами формальной логики и математики (теорией групп, теорией графов и т.п.), информационно-вычислительной техники. Вычисление структурного аспекта в гуманитарных дисциплинах осуществляется, как правило, по некоторой знаковой системе.

Вычисление знакового аспекта в языке, искусстве, мифах и др. позволяет выявить абстрактные структуры благодаря таким особенностям знаковых систем, как четкая дискретность их элементов и относительная независимость к специфике их субстрата (о чем свидетельствует, например, замена звуков на буквы).

Характерную черту структурализма составляет стремление за сознательным манипулированием знаками, словами, символами обнаружить неосознаваемые глубинные структуры, скрытые механизмы знаковых систем ("ментальные структуры" Леви-Стросса, "дискурсивные формации" Фуко и т.д.), которые опосредуют отношение человеческого сознания и мира. Эти неосознаваемые структуры, с точки зрения французских структуралистов, не иррациональные импульсы эмпирически-биологического характера (З.Фрейд), они логичны и рациональны и есть не что иное, как скрытый, бессознательный механизм знаковых систем ("символическая функция"). Так, нормально владеющий языком человек применяет в своей речи грамматические правила, не думая о них и даже, может быть, не зная об их существовании. Структурный же метод позволяет переходить от поверхностных, осознаваемых связей к скрытым, неосознаваемым закономерностям.

Леви-Стросс ищет то, что было бы общим для всех культур и всех людей, в идее сверхрационализма; по его мнению, сверхрационализм – это гармония чувственного и рационального начал, утраченная современной европейской цивилизацией, но сохранившаяся на уровне первобытного мифологического мышления.

Лингвистический структурализм ведет свое происхождение от работ крупного швейцарского лингвиста Ф. де Соссюра (1857 – 1913) и его работы "Курс общей

лингвистики". В различных течениях лингвистического структурализма, развившихся после де Соссюра, выявление скрытых структур языка осуществлялось разными путями и на разных уровнях абстракции. Общей их особенностью является методологический примат отношений над элементами в системе.

Исследование детерминирующей роли отношений привело здесь к созданию целой новой науки – фонологии, выделившейся из прежней фонетики как учение о языковых звуках (работы пражской школы структурализма).

Анализ познавательных практик структурализма позволяет вычислить основные категориальные элементы его построений: структуру, язык, бессознательное. При этом структуры языка трактуются как пример объективных структур, отвлеченных от сознания и переживаний говорящего, от специфики конкретных речевых актов. Бессознательное рассматривается как необходимое условие познания: оно есть то, что находилось вне сознания, дает доступ к сознанию.

Следствием такой методологической установки на объективность является то, что человек, субъект либо вообще выносится за рамки рассмотрения в структурализме, либо трактуется как нечто зависимое, производное от функционирования объективных структур. Этот структуралистический тезис, названный тезисом о "смерти человека", вызвал резкую критику.

Характерной особенностью структурализма как метода исследования является отвлечение от процесса развития исследуемого объекта. И в этом, с одной стороны, его достоинства, и с другой, – ограничения¹⁷. Как метод выявления скрытых абстрактных структур это эффективный научный метод, имеющий скорее не философский, а общенаучный характер. Он хорошо сочетается с такими методами, как моделирование, гипотетико-дедуктивный, информационный, формализации, математизации. Но он не позволяет исследовать процессы развития, для этого необходимо привлекать другие подходы и методы.

Философскую специфику структурализма определить нелегко. С одной стороны, структурализм содержит критику опорных абстракций рационалистической субъективистики (например, субъекта, самосознания, суждения), с другой, – структурализм развивает рационалистические идеи в новой познавательной и мировоззренческой ситуации. Развитием своих позиций подходов структурализм повлиял на поиски объективности и изучения языка в феноменологии, существенно определил облик современной герменевтики. Воздействие структурализма усилило проблематизацию узкоэмпиристических схем в современных вариантах позитивизма.

С конца 60-х – начала 70-х годов происходит переход к новому этапу развития структурализма – постструктурализму (70-80-е годы). Знание лишается ореола объективности, трактуется как средоточие социальных и политических сил, как воплощение стратегий власти, принуждений и побуждений. Акцент в исследованиях структуралистов смещается с анализа объективных нейтральных структур к анализу всего того, что лежит вне структуры, что относится к ее "изнанке".

Постструктурализм нацелен на выявление парадоксов и апорий, возникающих при попытке объективного познания человека и общества с помощью языковых структур, на преодоление структуралистического аисторизма и лингвистического редуцивизма, построение новых моделей смыслообразования, создание новой практики "открытого" чтения, преодолевающей аналитические истолкования. Главные представители постструктурализма – Деррида, Делез, Лиотар, Бодрийар,

¹⁷ Структурализм : "за" и "против". – М., 1975.

Блум, де Ман, Миллер и др. Подобно структурализму, постструктурализм не образует организационного единства и не имеет общей программы, существует определенная общность проблемного поля и подходов к проблемам.

Среди ориентаций внутри постструктурализма особенно важны две – с акцентом на политическую реальность: "нет ничего кроме текста" (Деррида) и "все в конечном счете – политика" (Делез)¹⁸.

Одной из главных задач постструктурализма является критика западноевропейской метафизики с ее логоцентризмом, обнаружение за всеми культурными продуктами и мыслительными схемами языка власти и власти языка.

Одним из наиболее ярких представителей постструктурализма считается французский философ Жак Деррида (р.1930). Одна из его работ "О грамматологии" (1967) стала программной для структурализма. Поставив вопрос об исчерпанности ресурсов разума в тех формах, в которых они использовались ведущими направлениями классической и современной западной философии. Деррида считает условием преодоления метафизики такой способ философской работы, как деконструкция. Суть его – в выявлении в текстах опорных понятий и слоя метафор, указывающих на самотождественность текста, на следы его перекличек с другими текстами. Главная задача деконструкции (операций "разборки" и "сборки") – показать в любого рода текстах значимость элементов внесистемных, маргинальных, "раздражить и выманить наружу конфликтующие силы означения" (Б.Джонсон).

Особое значение при этом приобретает контекст – система размыкается и "входит в контекст". Поскольку контекст может безгранично расширяться, постольку зависящее от контекста значение оказывается совершенно неопределенным. Под давлением контекста в тексте размываются границы "внешнего и внутреннего". В противовес исключению субъекта в структурализме постструктурализм выдвигает тезис о "включенности" желаний субъекта в процесс означения.

Постструктурализм заостряет вопрос о путях и судьбах философии. Философия осознается как конструктивная сила, непосредственно участвующая в формировании новых культурных объектов, новых отношений между различными областями духовной и практической деятельности. Ее новая роль не может быть понята до конца, пока не пережит до конца этот опыт. Нерешенным, но крайне существенным для ее судьбы остается вопрос: можем ли мы оспорить, проблематизировать разум иначе как в формах самого разума? Можем ли мы жертвовать развитой, концептуально проработанной мыслью ради зыбкой, лишь стремящейся родиться мысли – без образов и понятий.

Герменевтика. Возникновение герменевтики как особого философского течения последней четверти XX в., в центре внимания которого – проблемы понимания и интерпретации текстов, раскрытия смыслов, оказало определенное воздействие на развитие философии не только гуманитарных, но и естественных наук.

Сам по себе термин "герменевтика" и соответствующее ему основное понятие возникли в глубокой древности. Как известно, в древнегреческой мифологии передником между богами и простыми смертными был Гермес. Он должен был истолковывать людям повеление богов, а богам просьбы людей. Отсюда и ведет свое

¹⁸ Рубеж, отделяющий структурализм от постструктурализма – майско-июньские события во Франции в 1968 г. Этот период студенческих волнений и социальных катаклизмов привел к падению престижа социальной науки, не сумевшей ни предсказать, ни объяснить социальных катаклизмов.

происхождение термин "герменевтика", первоначально означавший искусство толкования изречения оракулов, древних текстов, знаков смысла чужого языка и т.п. В средневековье герменевтика была неразрывно связана с теологией, с толкованием сочинений "отцов церкви".

Основателем герменевтики Нового времени считают Фридриха Шлейермахера, который заложил основы герменевтики как общей теории интерпретации. Затем эти взгляды пытался разрабатывать Вильгельм Дильтей, который особое внимание уделял исследованию сущности процесса понимания. Последний он рассматривал как "переживание" в смысле схватывания скрытых смыслов человеческого существования в его исторически переломных этапах. При этом он утверждал, что герменевтика – методология гуманитарного познания: "Природу объясняем, а дух понимаем".

Однако только в конце XX в. все более отчетливо осознается неправомерность противопоставления наук о духе и наук о природе, понимания и объяснения¹⁹. Поэтому в герменевтике как философии понимания обращаются философы науки.

Наиболее известные представители герменевтики – Ханс Георг Гадамер (р.1900), Поль Рикер (р.1913), Жак Лакан (1901-1981), Карп Отто Апель (р.1922) и др. Не анализируя подробно все аспекты герменевтики как философского направления, отметим только те из них, которые имеют значение для развития философской науки.

Основу процесса познания всегда составляет "предварительное понимание", заданное традицией, в рамках которой, по мнению Гадамера, только и можно жить и мыслить. "Предпонимание" можно исправлять, корректировать, но освободиться от него полностью нельзя (не существует реально "нулевой точки отсчета"). Т.е. процесс познания и исторического, и естественнонаучного не является абстрактно-безразличной констатацией всего, что попадает в наше поле зрения, как считают позитивисты. Исследователь всегда подходит к изучаемому предмету, тексту с точки зрения, заранее заданной традицией. По Гадамеру, это предпонимание основано на "предрассудках" культурной традиции. И именно они, а не рационально-логические моменты определяют сущность человеческого мышления.

Кроме того, для Гадамера текст превращается как бы в окончательную объективную реальность. Текст оказывается объективно самостоятельным в отношении, как автора, так и его среды и эпохи. Задача герменевтического исследования усматривается теперь не в выявлении мысливших в свое время подтекстов, а в выявлении различных возможных (в том числе и ранее не предполагавшихся) интерпретаций.

Центральным методологическим принципом герменевтики является так называемый герменевтический круг: для понимания целого необходимо понять его отдельные части, но для понимания отдельных частей уже необходимо иметь представление о смысле целого. Например, слово может быть понято только в контексте фразы, фраза – только в контексте абзаца или страницы, а последняя – лишь в контексте произведения в целом, в свою очередь, невозможно без понимания до этого его частей. С точки зрения герменевтики, задача заключается не в том, чтобы разомкнуть этот круг, а войти в него. Языковая традиция, в которой укоренен познающий субъект, составляет одновременно и предмет познания, и его основу: человек должен понять то, внутри чего он сам пребывает. При этом происходит определенная переоценка роли традиций и языка в познании.

¹⁹ В неопозитивизме понятие объяснения и понимания как функции знаний не рассматривались.

В философии науки герменевтический круг разрабатывается как взаимообусловленность теории и факта: факты, на которых строится теория, всегда концептуально нагружены, их отбор и интерпретации обусловлены той самой теорией, которую они должны обосновать.

Идея "предпонимания" выражает в своеобразной форме убеждение в социокультурной детерминации любого познания. Действительно, горизонт понимания всегда исторически обусловлен и ограничен. Беспредпосылочное понимание – независимо от того, идет ли речь об изучении истории или об изучении природы, – является, в сущности, фикцией.

Однако конкретизация этой общей посылки в философской герменевтике выражается, как правило, в отрицание возможности самой объективной истины.

Герменевтикой много сделано для прояснения понимания. В частности, она показала ограниченность натуралистических, механистических моделей объяснения понимания, привлекла внимание к проблеме понимания и истолкования.

В то же время философская герменевтика выступила с притязанием на познание истины без метода: между истиной и методом нет согласия. По Гадамеру, субъективная деятельность должна теперь пониматься не как метод познания истины, а как ее герменевтическая наметка, предвосхищение.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Введение в философию. М., 1989. – Т. I, гл. IV; Т. II гл. XII.
2. Современная западная философия: Словарь. – М., 1991.
3. Проблема истины в современной западной философии науки. – М., 1987.
4. Заблуждающийся разум? Многообразие вненаучного знания. – М., 1990.
5. В поисках теории развития науки (Очерки западно-европейских и американских концепций XX в.). – М., 1982.
6. Критика современных немарксистских концепций философии науки. – М., 1987.
7. Нарский М.С. Очерки по истории позитивизма. – М., 1960.
8. Швырев В.С. Неопозитивизм и проблемы эмпирического обоснования науки. – М., 1966.
9. Структура и развитие науки. – М., 1978.
10. Новейшие течения и проблемы философии в ФРГ. – М., 1978.
11. Критический рационализм. Философия и политика. – М., 1981.
12. Никифоров А.Л. От формальной логики к истории науки. – М., 1983.
13. Панин А.В. Диалектический материализм и постпозитивизм. – М., 1981.
14. Михайлов А.А. Современная философская герменевтика. – Минск, 1986.
15. Ивин А.А., Фурманова О.В. Философская герменевтика и проблемы научного знания // Филос. науки. – 1984. – №5.
16. Герменевтика: история и современность. – М., 1985.
17. Структурализм: "за" и "против". – М., 1971.
18. Лакатос И. История науки и ее рациональные реконструкции // Структура и развитие науки. – М., 1981.
19. Тулмин Ст. Человеческое понимание. – М., 1981.
20. Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. – М., 1986.
21. Поппер К. Логика и рост научного знания. – М., 1983.

22. Кун Т. Структура научных революций. – М., 1977.
23. Полани М. Личностное знание. – М., 1985.
24. Гадамер Х.Г. Истина и метод. – М., 1988.
25. Порус В.Н., Черткова Е.А. Концепция эволюции науки С.Тулмина // Филос.науки.-1978. – №5.
26. Нарский И.С. Новейшие течения буржуазной философии. – М., 1982.
27. Ойзерман Т.И. Критика “критического рационализма”. – М., 1988.
28. Касавин И.Т., Красников А.Н. Двудесятилетний Янус современной философии на Западе. – М., 1987.
29. Заиченко Г.А. Судьбы неопозитивизма и постпозитивизма // Филос.науки. – 1988. №2.
30. Загадка человеческого понимания. – М., 1991.
31. Гайденко П.П. Философская герменевтика и ее проблематика // Проблема философского знания. – М., 1975. – Ч. 1.

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

ВВЕДЕНИЕ

Всем и каждому со школьных лет известна такая наука, как история, и нет, кажется, более популярной области знания, чем она. Возможно, это объясняется тем, что, познавая прошлое, человечество как бы ищет точку опоры в своей сегодняшней жизни (в настоящем), надеясь при этом на то, что она послужит основой, помогающей прояснить его будущее.

При этом, однако, остается в тени знание более общего плана - те ключевые положения (краеугольные камни) исторического мышления, благодаря которым оно и становится возможным. Ведь обычно нас интересуют прежде всего живые события, факты, а также следствия из них.

Нередко мы чувствуем неудовлетворенность теми или иными объяснениями прошлого, суть событий как бы ускользает от нас, а вновь открытые факты не вписываются в привычные схемы истории.

И здесь важную роль играет философия истории, которая и осмысливает историю в ее самых общих и глубинных проявлениях, вырабатывает подходы к историческому мышлению, его методы, описывает их результаты. Философия истории охватывает предельно широкие пространства (континенты и даже планету в целом) и предельно продолжительное время – с момента возникновения цивилизованных форм жизни людей через ее современные формы и далее, в будущее, которое видится людям, как правило, в некоем завершении (итоге) их усилий. Именно философия истории ставит и проясняет вопрос о причастности человека к истории, тем самым давая ему ощущение смысла жизни и полноты бытия.

В философии истории за долгие годы ее существования сложились свои традиции. Одна из них, чуть ли не самая устойчивая, рассматривает историю человечества как единый процесс, протекающий в едином времени, представляющий собой последовательную смену фаз (этапов) от низших к высшим. Другая традиция видит всемирную историю в ее пространственном проявлении, в целостности ее системного бытия в форме культуры и цивилизации. Для удобства дальнейшего их

изучения назовем первую традицию стадийной, вторую - цивилизационной. Следует добавить при этом, что есть и такие подходы к всемирной истории, которые нельзя назвать традиционными, например, экзистенциальный подход. В нашей лекции все они станут предметом более подробного рассмотрения.

1. ВСЕМИРНАЯ ИСТОРИЯ В СТАДИЙНОМ ИЗМЕРЕНИИ

В основе стадийного видения всемирной истории лежит идея о ее развитии от низших форм высшим, равно как и идея о том, что каждая последующая стадия вытекает из предыдущей и образует ее продолжение, но в видоизмененной форме. Стадии всемирной истории в таком случае являются ступенями движения человечества к некоему итогу, который видится как завершение всех предыдущих усилий в обществе, где осуществлялись бы самые сокровенные и благородные человеческие идеалы.

Предпосылкой такого видения истории является представление о времени, в котором разворачивается история, как о стреле, полет которой происходит из прошлого через настоящее в будущее безвозвратно, однонаправленно. Кроме того, такое толкование событий предполагает признание единства народов, сходство их судеб и устремлений. Но так как историю творят и конкретные люди, то не менее существенно указать на ценность человеческой жизни, признание за человеком права на осуществление его надежд и веру в возможность благоприятного исхода его усилий. Таким образом, это подход, в основе которого прямо или косвенно присутствует человек, его здравый смысл, его деятельность, его разум, его надежды, его жизнь. Можно сказать, что человек живет в истории, он ее участник и творец; и это во многом объяснит положительное отношение большого числа людей к идее стадийного прогресса общества.

Это самые общие предпосылки, но они, будучи принятыми и осознанными людьми, неизбежно порождают вопрос о причинах развития человечества, о факторах, лежащих в основаниях общего исторического механизма. Вот почему в рамках этого подхода господствует, как правило, детерминизм, и самые различные факторы называются в качестве основополагающих: природные условия (климат, географический регион и т.д.), народонаселение, развитие производительных сил, развитие науки и ее внедрение во все сферы жизни, развитие техники и т.д.

Стадийное видение всемирной истории неизбежно предполагает идею прогресса человечества (от лат. *progressus* - движение вперед, *regressus* - возвращение). Это в свою очередь оказывает влияние на мироощущение людей, вносит в него оптимистическое начало.

Сама идея представить историю в виде последовательных стадий развития уходит корнями в средневековье. Едва ли не первым, кто осмысливал ее и выразил в концептуальном виде, был *Августин Аврелий* (354-439 гг.н.э.), один из основателей христианского богословия. В его "Граде Божьем" мы можем прочесть о том, что человечество проходит в своем развитии ряд стадий - они даны в привязке к библейским событиям, которые взяты за отправные точки развития. Августин соотносит эти этапы с периодами развития человека от его младенчества и до старости. Там же мы можем найти интересные размышления автора о времени.

Время возникает из вечности вместе с актом божественного творения и дальше как бы распадается на три времени, а именно - прошлое, настоящее и будущее.

Прошлое - это память, будущее - надежда; реально же только настоящее. Это значит, что история переживается человеком как актуальное бытие, из которого он с необходимостью мысленно переносится то в прошлое, то в будущее -. И важно заметить, что история у Августина завершается окончательным отделением праведников от грешников, торжеством Града Божьего (Церкви, ее идеалов), иначе говоря, она имеет эсхатологический характер (от греч. eshaton - последний и logos - слово, знание), т.е. она неизбежно заканчивается. Время имело начало, имеет оно и конец.

Поскольку в итоге происходит победа добра над злом, можно сказать, что сама история и прогресс имеют исключительно моральный смысл, выраженный в христианско-теологической форме.

Идея восходящего развития человечества получила распространение в Европе в XVIII ст., т.е. в эпоху Просвещения. Тогда, в век разума, многие связывали прогресс с развитием и распространением в обществе научных знаний, идей атеизма и нравственности; будущее виделось не иначе как справедливым сообществом свободных, равных и просвещенных людей. Об этом писали *Гердер*, *Кондорсэ*, *Тюрго* и др. Они придерживались той логики исторического процесса, согласно которой человечество восходило по ступеням прогресса, начиная с первобытного состояния, и нередко увязывали прогресс с глобальной эволюцией Вселенной. История объяснялась исключительно естественными причинами, религиозные ее трактовки практически были отброшены. С просветительской тенденцией соглашался и *И.Кант* (1724-1804). Его трактат "К вечному миру" представляет собой классическое видение будущего миропорядка с позиций цивилизованного права, человеческой морали и здравого смысла.

В наиболее обобщенном виде идея стадийного развития всемирной истории разработана в философской системе *Гегеля* (1770-1831). Сущностью мировой истории Гегель назвал развитие мирового духа (сверхчеловеческого разума); оно происходит "во времени и в наличном бытии". В процесс разворачивания единого мирового духа включены духи отдельных народов, в итоге мы имеем мировую историю. Она виделась Гегелю как "прогресс в сознании свободы". Из этого можно заключить, что Гегель мистифицировал историю, но на этом фоне он раскрыл очень важную для людей проблему - проблему их духовного раскрепощения, обретения ими свободы и осознания этого факта.

Вместе с тем особо важно подчеркнуть то, что у Гегеля история осуществляется по необходимости, т.е. она подчинена единому закону. В соответствии с этими началами Гегель представил всемирную историю в виде последовательно чередующихся стадий прогресса; выразив это такой формулой: в восточном мире (т.е. мире древнего востока) свободен один (деспот); в греко-римском мире свободны некоторые (в рабовладельческом обществе есть свободные граждане, но есть и рабы); в германском мире свободны все. Германский мир есть вершина развития всемирной истории, ибо, как считал Гегель, здесь счастливо совпали идеи Реформации и Французской революции (фактически бестактовой как факта для Германии). Вершиной же политического развития Гегель видел прусскую монархию. Другие народы, по мнению Гегеля, находятся на низших ступенях развития, как бы в стороне от исторической магистрали, хотя, возможно, в будущем они смогут занять более весомое место в истории.

С середины XIX ст. широкую известность в силу ряда причин приобрела концепция стадийного развития истории, которую разработали основоположники теории коммунизма *К.Маркс* (1818-1883) и *Ф.Энгельс* (1820-1895) и названная ими историческим материализмом. Они восприняли общие идеи гегелевской философии - о закономерном характере всемирной истории, о стадиях ее развития, о прогрессе как обретении человечеством свободы и некоторых других, - но придали им новое толкование, прямо противоположное гегелевскому. Если у Гегеля в основе всемирной истории лежал мировой дух, то классики марксизма отвергли это мистическое начало и утвердили на его месте другое. Они исходили из естественных факторов истории, таких, как потребности людей, вытекающие из их практической деятельности; рост народонаселения и развитие производства материальных благ, но все это, по их мнению, подготовило главное, а именно: социальную дифференциацию общества внутри себя, его раскол на антагонистические классы, и предопределило главную, так называемую движущую силу истории - классовую борьбу.

Согласно марксизму, именно благодаря классовой борьбе (в конечном итоге) происходят прогрессивные сдвиги в развитии производительных сил общества, соответствующие им "подвижки" в характере и содержании производственных отношений. История человечества приобретает в таком случае характер необратимого процесса, совершающегося от низших форм к высшей форме через ряд промежуточных ступеней - стадий. Для концептуального описания этого процесса было введено понятие "*общественно-экономическая формация*", которое охватывало общество в целом, находящееся на определенной ступени развития всемирной истории. Ядром такой формации, по Марксу, является "способ материального производства", т.е. единство двух составляющих - производительных сил (люди, машины, орудия труда, материалы) и производственных отношений (главным образом тех социальных отношений, которые складываются между людьми в процессе производства и распределения материальных благ). Способ производства определял в конечном счете характер и содержание социальной структуры общества (классы, социальные группы), его политические формы, его сознание во всей совокупности видов (политическое, правовое, моральное, эстетическое и т.д.), культурные явления и процессы.

В соответствии с этим всемирная история представлялась как процесс чередования (смены во времени) ряда общественно-экономических формаций, а именно - начиная с первобытной, через рабовладельческую, феодальную, капиталистическую к высшей фазе - коммунизму. В коммунизме, по словам К.Маркса, заканчивается "предыстория" и начинается "подлинная история". Здесь уместно вспомнить идею Августина Аврелия о "конце истории", видимо она - идея - сохранена в марксизме, но ей придано иное (с формальной точки зрения) толкование.

К.Маркс выделил в качестве движущей силы истории классовую борьбу. В эпоху капитализма она, по его мнению, неизбежно завершается установлением диктатуры пролетариата (имелись в виду промышленно развитые страны) и вытекающими из этого радикальными преобразованиями самих основ общества, а именно: экспроприацией частной собственности, отстранением от управления обществом и производством "эксплуататоров", коренными преобразованиями в государственном устройстве, в духовной жизни, в культуре, в национальных отношениях и т.д.

Естественным при этом был вопрос о *социальных революциях*, их К.Маркс называл "локомотивами истории". Они выводили общество из застоя, сообщали ему новые стимулы для развития, приобщали к активной деятельности на поприще истории народные массы; в их лице К.Маркс видел "подлинных творцов истории", в отличие от выдающихся личностей, которые в домарксистской исторической традиции считались таковыми.

В середине XIX ст. все это прозвучало как свежая мысль, как оригинальная теория, и этому во многом способствовала сама обстановка в Западной Европе: обострение классовой борьбы между буржуазией и пролетариатом, проявление первых политических партий и объединений рабочих, первых их международных организаций (I и II Интернационалы). События 1917 г. в России и их последствия в других странах и регионах способствовали упрочению *исторического материализма*, который был возведен революционными вождями в ранг теоретической основы социалистической революции и практики продвижения к коммунизму (т.е. стал основой политики).

Однако в этом таилась опасная для него тенденция: возможность его догматизации и упрощения, подведения его изначально спорных, недостаточно разработанных положений под "реальную практику" и конкретную политику конкретных государств и лиц. Исторический материализм из теоретической концепции превратился в *идеологию*, и это предопределило его судьбу.

Сегодня, после семидесятилетнего господства тоталитарного режима идейной базой которого и был догматизированный исторический материализм, мы убеждаемся в том, что история "пошла не по Марксу": социалистические революции так и не состоялись на Западе, коммунизм нигде так и не был построен, а раскритикованный К.Марксом капитализм путем ряда глубоких трансформаций сумел преобразоваться и создать такое общество, которое во многих отношениях оказалось выше "социализма". Историческая концепция К.Маркса обнаружила свой *утопизм*.

При всем этом нельзя не видеть того, что она охватывала весьма существенные стороны проблемы истории. Она подчеркнула роль естественных материальных факторов в истории, влияние общественных начал на человека, включила в себя проблему *отчуждения* и предлагала пути ее решения; она основывалась на идее единства человечества, несла в себе мысли эпохи Просвещения о прогрессе, равенстве и справедливости и др. К.Маркс одним из первых заметил выход на историческую арену людской массы, что придавало истории особый, невиданный ранее смысл.

Однако он, очевидно, допустил и ошибки. Они состояли в недооценке роли частной собственности в истории человечества личности; в необоснованно завышенных надеждах на промышленный пролетариат как на главную социальную силу прогресса (пролетариат у К.Маркса играл роль нового Мессии). Очевидно также, что рассуждения его об освобождении труда в своей совокупности не брали в расчет элементарные соображения общечеловеческой морали, ибо насилие рассматривалось как "повивальная бабка истории" и однозначно трактовалось как форма порождения нового, прогрессивного.

Кроме того, сама теория общественно-экономических формаций недостаточно подтверждалась опытом предшествующей К.Марксу истории, в ряде случаев в нее не вписывались события и факты европейского и азиатского регионов.

В философской литературе XX ст. основные посылки исторического материализма неоднократно подвергались глубокому теоретическому анализу под критическим углом зрения. Такие работы практически нам были недоступны; сейчас положение изменилось, и мы можем обратиться к ним.

Одна из них работа *К.Поппера*, известнейшего философа нашего века, она называется "*Открытое общество и его враги*" (первое издание 1945 г.). Ее автор после тщательного анализа, отдавая должное усилиям и намерениям К.Маркса, отдельным его теоретическим положениям, приходит к выводу о том, что "ни один из наиболее претенциозных исторических выводов Маркса, ни один из его "неумолимых законов развития" и "ступеней истории, через которые невозможно перескочить", ни разу не привели его к удачным предсказаниям". Совершенно очевидным в марксизме Поппер считает момент религиозности: пророчества К.Маркса давали веру рабочим в свою миссию и в великое будущее, и если события в какое-то время стимулировались этим в духе марксистских прогнозов, то это еще не говорит в пользу истинности этих прогнозов. Ибо даже правильное предсказание не следует с поспешностью принимать в качестве подтверждения соответствующей теории и свидетельства ее научного характера. Люди могут добиваться каких-то результатов под влиянием силы убеждения, но не более.

К.Маркс старался придать историческому знанию статус науки, поставить его на базу строгих логических, экономических, философских и пр. категорий, выделить законы, - однако все эти усилия в конечном итоге свелись к построению системы, обнаружившей свою отдаленность от реальной истории. Жесткий детерминизм, который он ввел в историю (позаимствованный у *Лапласа* и французских материалистов XVIII в.), не позволил увидеть и учесть особенности протекания процессов истории по сравнению с процессами природы.

Приведем возражения и других критиков. *Э.Нагель*, американский философ, считает доктрину исторической неизбежности несостоятельной, так как никакие исторические факты не могут играть никакой роли в проверке истинности или ложности некоторых из ее разновидностей. Те же факты, которые могут подтвердить эту доктрину, не дают нам основания считать, что во всех исторических событиях проявляются единообразные, универсальные, неизменные законы развития и что индивидуальные, равно как и коллективные усилия людей, выступают определяющим фактором в преобразовании общества. Люди могут контролировать ход событий, но до определенного предела, каковой положен им географическими условиями, биологическими задатками, способностями, культурой, технологией и т.д.

Принято считать, что последовательно проведенный детерминизм входит в противоречие со свободой человека. *Э.Нагель* не находит такой аргумент достаточно корректным, ибо неограниченной ничем (и никем) свободы не существует. Поэтому данный принцип нельзя ни опровергнуть, ни доказать, считает он. Однако практическая роль принципа детерминизма обнаруживается тогда, когда он берется в качестве регулятивного. Здесь он оказывается наиболее плодотворным, ибо ему в таком случае придается более специализированная форма. Тогда наука получает возможность раскрыть факторы, определяющие возникновение явлений. Если же он наполняется чрезвычайно обобщенным смыслом, как в историческом материализме К.Маркса, тогда неизбежно обнаруживается его ограниченность по отношению к богатой событиями и разнообразием формы человеческой истории.

Американский профессор *Фр.Фукуяма* считает, что на реальный процесс развертывания истории в XX ст. громадное влияние оказывают идеологии - либерализм, фашизм, коммунизм. Так называемый "конец истории" не обернулся ни коммунизмом, ни конвергенцией (неким синтезом капитализма с социализмом, как это предсказывали западные социологи). Он превратился в утверждение либерализма в лице современного общества западного образца. Тот факт, считает Фукуяма, подрывает одно из ключевых положений марксизма о том, что сознание людей есть следствие их общественного бытия. Реально мы видим, что сознание является причиной, а не следствием, хотя оно и не может развиваться независимо от материального мира.

Не следует думать, однако, что с утверждением либерализма человечество обрело покой на все времена; сам либерализм не лишен недостатков, по крайней мере две его "язвы" очевидны - это религия (имеется в виду религиозный фундаментализм) и национализм. Они "разъедают" человеческое сообщество и могут взорвать его, тогда человечество снова начнет мучительные поиски приемлемой модели своего бытия.

Идея стадийного развития, как и тотального детерминизма в истории, привлекает к себе внимание философов и социологов и после Маркса, в частности таких, как *Дж.К.Гэлбрейт*, *З.Бжезинский*, *Ж.-Ж.СерванШрейбер*, *Р.Арон* и др. Основываясь на принципе *технологического детерминизма* (признание решающей роли технической и технологической сторон производства в развитии общественно-экономических структур), они выделяют такие этапы (ступени) развития общества, как индустриальное, постиндустриальное, технотронное, информационное. В основу каждого этапа ими положен свой особый техникотехнологический тип производства: будь-то машины эпохи промышленной революции или рационализированное и автоматизированное производство (конвейер, автоматы и автоматические линии), промышленные роботы и электронные устройства, используемые в производстве и, наконец, информационная техника и технология.

Здесь тоже предполагается развитие общества по пути прогресса, однако технологический детерминизм оставляет как бы в стороне духовную и культурную стороны жизни, не признает за ними активного влияния. В современной философской литературе выражена тревога по поводу подчинения человеческого духа технократическим (от греч. *tehne* - мастерство, ремесло и *kratos* - власть) началам, и это рассматривается как одно из проявлений кризиса современной цивилизации.

В заключение вернемся к проблеме исторического времени, обратившись к исследованиям, которые были сделаны в рамках известной на Западе *школы "Анналов"*. Она была основана в 1929 г. Марком Блоком и Люсьеном Февром выходом в свет журнала "Анналы экономической и социальной истории". Ее последователи, современные французские историки Фернан Бродель и Жак Ле Гофф в своих работах в максимальной степени реализовали ключевые принципы этой школы.

Среди них и так называемый "принцип исторического времени - длительной временной протяженности", или "социального времени". Если раньше время рассматривалось как равномерно протекающее, как некая ось, на которую историк нанизывает факты, то "длительное время" как бы само содержит в себе эти факты, точнее говоря, это содержательно-определенное время; это множественность времен,

разнообразных временных ритмов, присущих различным историческим реальностям, это как бы прерывающееся историческое время.

Ф.Бродель использует "связку" трех различных временных протяженностей, каждая из которых соответствует определенному глубинному уровню, определенному типу исторической реальности. В самом нижнем слое, как в океанских глубинах, господствует постоянство, стабильные структуры. Их основами являются человек, земля, осмос. Время здесь протекает очень медленно, оно кажется почти неподвижным; происходящие процессы - изменения взаимоотношений человека с природой, привычки мыслить и действовать и т.д., - все это изменяется на протяжении столетий или тысячелетий. Другие же реальности, из области экономической и социальной действительности, имеют, подобно морским приливам и отливам, циклический характер, и здесь проявляются иные масштабы времени. Ими описывается социально-экономическая история, история цивилизаций.

И, наконец, самый поверхностный слой истории; здесь события чередуются, как волны в море. Они измеряются короткими хронологическими единицами. Это политическая, дипломатическая и иная "событийная" история.

Такое видение исторического времени ("стереоскопическое" время) позволяет Броделю представить капитализм, в частности, не в упрощенно стадийном выражении, а иначе. Было бы ошибкой, пишет он, воображать себе капитализм как развитие в виде последовательных стадий или скачков: капитализма торгового, промышленного, финансового... И, разумеется, с непрерывным продвижением от одной стадии к другой, притом что настоящий же капитализм наступает поздно, с установлением его контроля над производством. А до него, якобы, следует говорить о предкапитализме. На самом же деле крупные "купцы" никогда не специализировались, они без различия занимались и торговлей и банковским делом, и биржевой спекуляцией и "промышленным" производством в виде системы надомного труда, или реже мануфактур. Этот спектр форм капитализма имел место уже во Флоренции XIII в., в Амстердаме XVII в., в Лондоне еще до XVIII в. Несомненно, в начале XX ст. массовое применение машин сделало из промышленного производства высокоприбыльный сектор, и, следовательно, капитализм массированно двинулся туда. Но он не замыкается там.

На этих рассуждениях на примере капитализма хорошо видна "неполнота" стадийно-линейного видения истории.

2. ВСЕМИРНАЯ ИСТОРИЯ С ПОЗИЦИИ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО ПОДХОДА

Цивилизационное видение истории базируется, как правило, на культурном основании. По общему признанию, дорогу в этом направлении проложил *Н.Я.Данилевский* (1822-1885), русский публицист, социолог и естествоиспытатель. По ней уже позже пошли в своих исследованиях такие известные философы и мыслители, как *О.Шпенглер*, *А.Тойнби*, *П.А.Сорокин* и др.

Кратко идеи *Н.Я.Данилевского* таковы. Критерием периодизации истории должен быть *культурно-исторический тип* (КИТ) развития, или самобытные цивилизации. КИТ представляет собой единство религии, культуры, политики, общественно-экономического строя.

По Данилевскому КИТ представлен следующим образом:

- 1) египетский,
- 2) китайский,
- 3) ассирийско-вавилоно-финикийский, халдейский или древнесемитический,
- 4) индийский,
- 5) иранский,
- 6) еврейский,
- 7) греческий,
- 8) римский,
- 9) ново-семитический или арабийский,
- 10) германо-романский или европейский.

Сюда же можно отнести и два американских типа - мексиканский и перуанский, погибшие насильственной смертью и не успевшие совершить своего развития.

Только народы этих цивилизаций, считал Данилевский, были подлинными деятелями истории, ибо каждый из них самостоятельно развивал те начала, которые заключались в его духовной природе и внешних условиях жизни. Из десяти названных типов следует выделить те, плоды деятельности которых передавались другим типам; это египетский, ассирийско-вавилоно-финикийский, греческий, римский, еврейский и германо-романский.

Так как ни один КИТ не одарен привилегией бесконечного прогресса и каждый народ "изживается", то результаты этих пяти или шести цивилизаций, к тому же одаренных христианством, должны были превзойти совершенно уединенные цивилизации (китайскую и индийскую). В этом Данилевский видел самое простое объяснение западного прогресса и восточного застоя.

Само развитие культурно-исторических типов, по Данилевскому, можно сравнить с многолетними одноплодными растениями, у которых период роста бывает очень продолжительным, но период цветения и плодоношения относительно короток и исчерпывает раз и навсегда их жизненную силу. Вся история доказывает, утверждает Данилевский, что цивилизации не передаются от одного КИТа к другому, но из этого не следует, что они не воздействуют друг на друга. Самый простой способ воздействия - это колонизация. Например, греки передали свой КИТ Южной Италии и Сицилии, англичане - Северной Америке и т.д. Другая форма распространения цивилизации - это "прививка". Но это, считает Данилевский, не приносит пользы никому. И, наконец, есть еще один способ - это свободное отношение народов одного КИТа к результатам деятельности другого, когда первый сохраняет свою самобытность, но использует опыт второго. Этот наиболее предпочтительный путь.

Интересы рассуждения Данилевского об общечеловеческой цивилизации. Он считает, что ее просто нет, так как если бы она существовала, то она неизбежно уничтожила бы самобытные КИТы. А между тем задача человечества состоит в проявлении в разные времена и разными племенами всех тех сторон, всех тех особенностей направлений, которые потенциально лежат в идее человечества. В этих рассуждениях можно услышать предупреждение Данилевского о недопустимости нивелировки культур различных народов, установления полного их единообразия, - это могло бы привести к гибели КИТов, а значит и самих их носителей - народов.

Эти идеи получили дальнейшее развитие и углубление в трудах немецкого философа и историка О.Шпенглера (1880-1936), оказавшего заметное влияние на философию XX ст. Шпенглер выступил с критикой панлогизма, историзма, т.е.

линейной направленности истории, ее целей, прогресса и т.д. "У человечества нет никакой цели, как и у вида бабочек или орхидей. "Человечество" - пустое слово. Стоит только исключить его, на его месте обнаружится неожиданное богатство форм. Вместо линейной схемы обнаруживается множество культур", - пишет Шпенглер.

Он выдвинул идею о множестве равноценных по уровню достигнутой зрелости культур; их всего восемь: египетская, индийская, вавилонская, китайская, "апполоновская" (греко-римская), "магическая" (византийско-арабская), "фаустовская" (западно-европейская) и культура майи. Ожидается, как он считал, появление русско-сибирской культуры. "...Все культуры, всех времен есть меняющееся выражение единой жизни, и ни одно из них не занимает ведущего положения: они имеют одинаковое значение в общей картине истории". Культура отличает одну эпоху от другой, она выражается в единстве стиля форм мышления, запечатленного в формах экономической, политической, духовной, религиозной, художественной жизни.

Для Шпенглера важны не связь и преемственность культур, а их развитие как целостных образований. Он выделяет культурно-исторические фазы: мифосимволическую, раннюю культуру, метафизико-религиозную высокую культуру и позднюю, окостеневшую культуру, переродившуюся в цивилизацию. Здесь, как видно, имеет место циклическое развитие, и оно длится, по Шпенглеру, в среднем около тысячелетия. Все исторические культуры проходят эти стадии "параллельно-одновременно". Каждая цивилизация, где бы она ни существовала, обладает одними и теми же признаками. Но она есть симптом и выражение отмирания целого культурного мира как организма.

Эти идеи, как мы увидим далее, оказали влияние на других мыслителей в XX ст. Среди них особо выделяется *Н.А.Бердяев* (1874-1948). Он критикует концепцию экономического детерминизма Маркса за то, что она окончательно лишает исторический процесс души; внутренней тайны, таинственности жизни нет больше ни в чем. Вся религиозная жизнь, вся духовная культура, вся жизнь человека есть лишь отражение, а не подлинная реальность. "Обездусивание" истории началось в эпоху Просвещения, когда разум возвысился и отверг все, что раньше было ему неподвластно, и завершилось в историческом материализме Маркса.

Но историческое познание, по Бердяеву, есть один из путей к познанию духовной действительности. Это есть наука о духе, приобщающая нас к тайнам духовной жизни. Историческая же материальная сила есть часть духовной исторической действительности; вся экономическая жизнь человечества имеет духовную основу.

Бердяев подчеркивает мысль о том, что человек есть в высшей степени историческое существо и его нельзя рассматривать вне глубочайшей духовной реальности истории. Духовная жизнь человека осуществляется в тесной связи с космосом, с Богом. Зачаток истории лежит именно в этой связи.

История совершается в непрерывной борьбе вечного с временным, которая проявляется в трагической борьбе жизни и смерти на протяжении всего исторического процесса. Темой же метафизики истории является судьба человека, поскольку он есть дитя Божье. В основе судьбы, в ее самих источниках лежит первородная свобода человека, которой наделил его Бог. Но свобода предполагается как в отношении добра, так и зла. Зло, считает Бердяев, есть зачинатель истории, оно

зародилось в вечности и явилось причиной разрыва времени на прошлое, настоящее и будущее.

Ось всемирной истории - это история еврейского народа, который подарил человечеству христианство. С этого и начинается философия всемирной истории. Всемирная история начинается на Востоке, где возникли первые великие культуры и религии, и переходит на Запад, где утверждается христианство. В недрах средневековья происходит историческая выработка человеческой личности. Личность монаха и рыцаря в те времена была многоценной.

В исторической судьбе человечества Бердяев выделяет четыре эпохи: варварство, культура, цивилизация и религиозное преобразование. Все они базируются на христианстве, которое является объединяющим их началом. В их временном бытии эти эпохи несомненно вытекают одна из другой в последовательном порядке, но не в этом их сущность. Они не столько стадии развития всемирной истории, сколько разнокачественные состояния человеческого духа, пребывающие всегда, т.е. сосуществующие. Однако в ту или иную эпоху одно из них оказывается преобладающим. Бердяев объясняет это так: в эллинистическую эпоху и эпоху господства римской мировой цивилизации рождается воля к религиозному преобразованию и тогда в мир явилось христианство, оно принесло с собой волю и желание чуда. Но воля к чуду связана с волей к реальному преобразованию жизни.

В своей исторической судьбе христианство прошло через варварство, через культуру и через цивилизацию. Варварство у Бердяева есть, в сущности, все, что направлено против культуры, что несет в себе огрубление, утрату совершенных форм, выработанных культурой. Варваризация может принимать разные формы. После эллинской культуры, после римской мировой цивилизации, началась эпоха варварского раннего средневековья. Это было варварство, вызванное приливом новых человеческих масс, принесших с собой "запах северных лесов". Но варварство может возникнуть и на вершине мировой европейской цивилизации. Это будет варварство от самой цивилизации, оно принесет с собой "запах машин", а не лесов. В цивилизации иссякает духовная энергия, представляющая собой источник культуры, и тогда наступает господство техники, подменяющее подлинное человеческое бытие, т.е. его духовность.

Переход культуры в цивилизацию связан с радикальным изменением отношения человека к природе. Культура имеет природную основу: она выражается в духовности, в символизме, представляет собой некую цельность, качество, высшую духовную жизнь; она выражает цели жизни и представляется как вечность (как всегда настоящее). Цивилизация, напротив, имеет не природную, а техническую и машинную основу. Она "убивает" культуру такими проявлениями разума, как гносеологизм, методологизм, прагматизм. Духовная цельность заменяется специализацией. Высшая духовная жизнь культуры трансформируется в волю к жизни, власти, мощи, организации. Цивилизация уповает на будущее (в искусстве возникают футуристические течения), вместе с тем она переживает ностальгические воспоминания о прошлом (возникает романтизм в культуре). Так культура обездушивается и переходит в цивилизацию. Цивилизация есть подмена целей жизни средствами жизни; соотношение между целями жизни и ее средствами перемешивается, извращается. Но для чего сама жизнь? Имеет ли она смысл? Цивилизация не дает ответа на эти вопросы.

Спасение человечества видится Бердяеву в религиозном преображении. Оно должно состояться как возвращение к духовным ценностям Ренессанса, сочетавшем в себе религиозную веру с обращением к земным ценностям. Дух машины должен быть побежден духом человека, обращенного к Богу, к вечности, и в этом видящего смысл жизни и смысл истории.

Одним из самых известных авторов, пишущих по философии истории в XX ст., на Западе принято считать английского историка А.Тойнби (1889-1975). В своем объемном (12 томов) труде *"Исследование истории"* он придает ключевое значение в трактовке всемирной истории понятию "цивилизация". Едва ли кто из его предшественников и современников исследовал ее с такой сосредоточенностью и концентрацией мысли, как он. Это не значит, что Тойнби создал некий шедевр; специалисты отмечают наличие в его труде неточных примеров, произвольных трактовок и других недостатков, но все это нисколько не умаляет достоинств его концепции. Каковы же основные положения философии истории Тойнби?

Он отвергает формулу, согласно которой история делится на периоды - древняя, средневековая, новая, признавая ее лишь как конвенциональную, но в принципе неправильную. История, утверждает Тойнби, является жизнью цивилизаций, привязанных к географическим условиям, которые придают каждой цивилизации ее неповторимый облик. Число известных нам цивилизаций невелико, их всего 21, но более детальный анализ дает меньшую цифру, их только 10. Это полностью независимые цивилизации.

Число примитивных обществ гораздо больше. Примитивные общества, по Тойнби, обладают сравнительно короткой жизнью, они ограничены территориально и малочисленны. Жизнь же цивилизаций, о которых идет речь, наоборот, более продолжительна; они занимают обширные территории и их население велико.

Цивилизации Тойнби живут своей жизнью, им присуща внутренняя динамика, выражающаяся в последовательном прохождении основных (общих для всех цивилизаций) фаз, а именно "возникновения" и "роста", "надлома", "упадка" и "разложения". Если возникновение и рост цивилизации вызваны энергией "жизненного порыва", то закат ее обусловливается "истощением жизненных сил".

Откуда берется энергия "жизненного порыва"? Она есть реакция, т.е. "ответ" людей на "вызов" истории, т.е. на внешние обстоятельства, которые жестко требуют от них решительных и нестандартных действий. Вызов побуждает к росту. Ответом на вызов общество решает вставшую перед ним задачу, чем приводит себя в более высокое положение. Если люди оказываются неспособными дать адекватный ответ, цивилизация вступает в фазу надлома, и затем следует ее упадок. Категория "вызов-и-ответ" играет важную роль в исторической концепции Тойнби. Эта категория как бы подчеркивает, что цивилизация существует благодаря постоянным усилиям человека. Условия, при которых зарождаются цивилизации, были отнюдь не легкими; природа как бы приготовила человеку череду постоянных испытаний. Так, полинезийцы давали достойный ответ на суровый вызов океана, египтяне возведением плотин отвоевывали пахотные площади у реки, цивилизация майи вела мужественную борьбу с лесом и т.д.

Развивая эти послылки, Тойнби неизбежно приходит к конкретизации субъектов цивилизации, а именно, он выделяет в качестве наиболее деятельной части общества "творческое меньшинство", мыслящую элиту, которая и берет на себя ответственность за дальнейшую судьбу цивилизации, принимая вызов, брошенный

историей. В невозможности дать успешный ответ на вызов заключена сущность катастрофы социального надлома, который прерывает процесс роста, порождая распад. Тойнби формулирует общее правило: вызов, на который дается успешный ответ, порождает новый вызов, на который вновь дается успешный ответ и т.д. до надлома; но вызов, на который дается безуспешный ответ, порождает другую попытку, столь же безуспешную и т.д., вплоть до полного уничтожения цивилизации. В этой формуле в обобщенном виде выражена цикличность бытия цивилизации.

Но вернемся к "творческому меньшинству". Это группа людей, отмеченных дарованиями и заслугами. С течением времени они утрачивают эти качества и превращаются в замкнутую касту, озабоченную лишь своим сохранением. Это неизбежно порождает раскол в духе, сопровождающийся борьбой за власть. Теперь потерявшей инициативу элите противостоит "внутренний пролетариат". Тойнби уточняет: пролетарий - это скорее состояние души, чем нечто, обусловленное чисто внешними обстоятельствами. Истинным признаком пролетария является не бедность и не низкое происхождение, а постоянное чувство неудовлетворенности, подогреваемое отсутствием законно унаследованного места в обществе и отторжением от своей общины. Эти люди не способны к самостоятельному труду, но они всегда готовы к возмущению, требуя удовлетворения их нужд ("хлеба и зрелищ").

На внешних границах цивилизации появляется "внешний пролетариат". Подобно "внутреннему" он образуется отделением от правящего меньшинства (когда цивилизация находится в стадии надлома), но при этом он отделен не только в сфере чувства (как "внутренний пролетариат"), но и территориально. Это могут быть народы, живущие на окраинах цивилизации или ее соседи, не достигшие высокого уровня развития. Тогда под напором варварских сил строй, ослабленный внутренним раздором, неизбежно рушится.

Такова общая логика жизни цивилизации. Но Тойнби отнюдь не предрекает ей неизбежную гибель, ибо он видит возможности для правящей элиты нахождения адекватного ответа на брошенный историей вызов, и тогда цивилизация будет спасена. Тойнби видел признаки кризиса у западной цивилизации, а поскольку ее смысловым стержнем, как он считал, является христианство, то выход из кризиса он усматривал в "единении духа" всех людей планеты, иначе говоря в нахождении точек соприкосновения мировых религий (идея, разделяемая русским философом-мистиком Вл. Соловьевым). Это значит, что Тойнби допускал возможность всемирной истории, "надцивилизационной" истории, в отличие от Н.Я.Данилевского; был близок к осмыслению истории как глобальной цивилизации. Работы его, если их взять в целом, очень актуальны в том отношении, что они подчеркивают роль сознательной деятельности и ответственности людей в творении ими своей истории и судьбы.

Значение социокультурного фактора в человеческой истории было выделено в работах *П.А.Сорокина* (1889- 1968), американского социолога русского происхождения, который оказал громадное воздействие на развитие современного гуманитарного знания. Он дал своего рода "мягкое" отрицание стадийного видения истории, подчеркнув вместе с тем определяющую роль в ней базовых систем культуры. Таковых, по его мнению, три: идеациональная, идеалистическая и чувственная.

Первая из них - *идеациональная* (идециальная) основана на принципе сверхчувственности и сверхразумности Бога как единственной реальности и ценности. Она лежала в основе интегрированной культуры Брахманской Индии,

буддистской и лаоистской культур, греческой культуры с VIII по конец VI вв. до н.э. Она была господствующей в Европе средних веков. Все важные разделы средневековой культуры выражали этот принцип: искусство - архитектура и скульптура, живопись и музыка; философия и наука; политическая организация, семья выражали ту же фундаментальную ценность. Даже организация экономики контролировалась религией.

В конце XII в.н.э. происходит закат идеациональной культуры. Но это не уход ее в чистом виде. Принцип сверхчувственности теперь сочетается с принципом, заключающимся в том, что объективная реальность и ее смысл чувственны. Общая формулировка нового типа культуры такова: объективная реальность сверхчувственна и частично чувственна. Культурная система этого типа может быть названа идеалистической. Она была характерной для культуры XIII- XIV ст. в Западной Европе (эпоха Возрождения), а также для греческой культуры V - IV вв. до н.э.

Приблизительно с XVI ст. доминирующим становится новый тип культуры - чувственный. Он базируется на принципе: объективная действительность и ее смысл постигаются чувством. Этот принцип и лежит в основе современной культуры, придавая ей преимущественно светский и утилитарный характер.

Эти типы культур не столько чередуются, сменяя друг друга, сколько видоизменяются в своем удельном весе, влиянии на всю жизнь цивилизации, но при этом сохраняясь в ней, присутствуя там во все времена.

П.А.Сорокин считал, что всякая великая культура есть не просто конгломерат разнообразных явлений, сосуществующих, но никак друг с другом не связанных, а есть единство, или индивидуальность, все составные части которого пронизаны одним основополагающим принципом и выражают одну, и главную, ценность. Доминирующие черты изящных искусств и науки такой единой культуры, ее философии и религии, этики и права, ее основных форм социальной, экономической и политической организации, большей части ее нравов и обычаев, ее образа жизни и мышления (менталитета) - все они по-своему выражают ее основополагающий принцип, ее главную ценность. Именно ценность служит основой и фундаментом всякой культуры.

Вместе с тем, едва ли какая-либо культура в истории человечества была полностью и совершенно интегральной; преобладание одной формы не исключает влияния и других форм.

Настоящий кризис нашей культуры и общества, считал Сорокин, заключается в разрушении преобладающей чувственной системы евро-американской культуры. Будучи доминирующей, чувственная культура наложила свой отпечаток на все элементы западного общества и сделала их преимущественно чувственными. Но теперь эти элементы разрушаются, так как разрушается чувственная их основа. Кризис этот носит всеобщий характер и является более глубоким, чем когда-либо. Мы живем, считал Сорокин, в один из поворотных моментов истории, когда "одна форма культуры и общества (чувственная) исчезает, а другая форма лишь появляется". Кризис этот отмечен необычайным взрывом войн, революций, анархии и кровопролития; моральным, экономическим и социальным хаосом, возрождением жестокости, разрушением больших и малых ценностей человечества, нищетой и страданием миллионов.

Но настоящий кризис не есть предсмертная агония западной культуры и общества. Сорокин считал, что нет никакого закона, согласно которому каждая культура проходила бы стадии детства, зрелости и смерти, что это не более чем аналогия, составленная из неопределенных терминов. Поэтому нельзя думать, что западная культура находится в предсмертной агонии.

За разрушением чувственной формы последует новая интеграция: как замена одного образа жизни на другой не приводит человека к смерти, так и смена фундаментальной формы культуры не смертельна для человечества. Ведь ни одна форма культуры не обладает неисчерпаемыми ресурсами, они всегда ограничены. Когда созидательные силы исчерпаны, общество и культура либо становятся мертвыми и несозидательными, либо обретают новую форму, открывающую новые возможности. Все великие культуры подвергались таким изменениям. Полное разрушение нашей культуры и общества невозможно, как предсказывали О.Шпенглер и его сторонники, потому что общая сумма социальных и культурных феноменов Запада никогда не была интегрирована в одну унифицированную систему. Очевидно, то, что никогда не было соединено, не может быть и разъединено. Таковы вкратце идеи П.А.Сорокина относительно всемирной истории.

В заключение отметим, что рассмотрение всемирной истории в категориях культуры и цивилизации позволяет обозреть историю как бы в развернутом пространстве и познать ее в целостности ее интегральных форм. Такой подход ориентирует нас на исследование процессов в сфере культуры - самой тонкой и деликатной области бытия, не поддающейся всецело жестким логическим описаниям.

В ряде публикаций высказана идея о необходимости при описании истории сочетать стадийный и цивилизационно-культурологический подходы. Однако, думается, едва ли это возможно сделать практически, ибо сами исходные принципы у них противоположны. Выход из положения (преодоление односторонности) видимо возможен на пути принципиально иных, нетрадиционных подходов. рассмотрим один из них.

3. НЕТРАДИЦИОННОЕ ВИДЕНИЕ МИРОВОЙ ИСТОРИИ. М.ХАЙДЕГГЕР, К.ЯСПЕРС

М.Хайдеггер (1889-1976), немецкий философ, оказавший сильное влияние на философскую мысль XX ст., в своем, ставшем всемирно известном труде "Бытие и время" (1925) подверг критическому осмыслению традиционную "метафизику истории". В качестве ее глубокого порока он назвал присущее ей жесткое противопоставление духа и природы, субъекта и объекта, что, по его мнению, приводит к неспособности осмыслить их онтологическое единство. В итоге мир распадается на противоположности, между которыми устанавливаются искусственные логико-гносеологические связи.

Философия Хайдеггера знаменует собой попытку прорыва в недоступную для категориального метафизического мышления сферу бытия, поэтому она, по его замечанию, представляет собой "новый способ вопрошания". Искусственный язык метафизики, по Хайдеггеру, не приспособлен для выражения исторического характера бытия; его назначение - описание всеобщих устойчивых связей явлений. Преодоление метафизики возможно лишь на пути к естественному языку, к тому первобытному логосу, который и позволяет видеть смысл бытия.

Очевидно, что традиционная метафизика истории ориентирована на практическое отношение человека к миру, на вещные условия его существования; ее интерпретации зачастую используются как некие основы политических теорий как идеологии, которые служат разобщению общества на классы и другие общественные группы и, в конечном итоге, оборачиваются против народов и личности. Проекция таких теорий и подходов на человека дают "вульгарное понимание истории". Что же касается самой "метафизической истории", то она по существу является не чем иным, как миром абстракций, существующих лишь в воображении философа.

Хайдеггера же интересует действительный исторический мир, тот мир, который входит в структуру человеческого существования. Надо отметить, что в данном случае речь идет не просто о метафизике истории, а о философии экзистенциальной истории, в которой бытие человека является основой содержания. Такое бытие Хайдеггер называет "бытие-в-мире" (заметим прием, свойственный философу: в написании слов через дефис передавать мысль о связи и единстве составляющих его частей).

"Бытие-в-мире" противопоставляется бытию, оторванному от сознания, что произошло в те времена, когда мифологическое сознание было вытеснено логосом, т.е. мыслящим и рефлексирующим разумом. Отсюда и принципиальное утверждение Хайдеггера о том, что мировая история есть процесс дорефлексивного бессубъективного самосозидания "бытия-в-мире".

Далее речь идет о конкретном существовании личности, ее наличном бытии (Dasein). Хайдеггер избегает традиционного деления бытия на материальное и идеальное; Dasein - это не атом Демокрита и не монада Лейбница. Это некая точка неразличимости (сцепления) материального и идеального, это место обнаружения бытия, которое в принципе не может быть описано на языке традиционной метафизики (на языке объектно-субъектного мышления). Dasein указывает на присутствие в пространстве такого сущего (человека), в языковом поведении которого выражается временная сущность бытия. Следовательно, бытие человека осуществляется лишь в мире языка, иначе говоря, осуществляется герменевтически.

В своем, ставшем знаменитым, *"Письме о гуманизме"* Хайдеггер подчеркивает этот момент, отмечая при этом, что язык в своей сути не есть выражение организма, не есть он и выражение живого существа: "Язык есть дом бытия, живя в котором человек экзистировал, поскольку, оберегая истину бытия, принадлежит ей. И далее он поясняет эту мысль: при определении человечности человека как экзистенции существенным оказывается не человек, а бытие как экстатическое измерение экзистенции. Измерение это, однако, не есть некоторая пространственность. Скорее наоборот, все пространственное и всякое время - пространство существуют в том измерении, в качестве которого "есть" само бытие.

Итак, мировая история, по Хайдеггеру, начинается с языкового сотворения мира; некие экспрессивные моменты речевой практики выступают у него в качестве смысловых структур бытия. Одной из них является "забота". Это можно пояснить так. Dasein, т.е. наличное бытие конкретного индивида, исторично лишь постольку, поскольку оно включается через понимание в процесс миротворческого "созидающего сказания" народа, в его самоговорящее бытие. Историческое прошлое народа, как и его будущее, существует лишь в языковом мире, поэтому понимание как способ "бытия-в-мире" осуществляется герменевтически. Без герменевтики, т.е.

повседневно практикуемого всеми понимания исторических свершений народа, историческое существование невозможно.

Мировая история, как ее видит Хайдеггер, не есть всемирная история Гегеля и Маркса. Это всегда история "мира" какого-то конкретного народа - цивилизованного или "примитивного Dasien история его "бытия-в-мире".

"Мир" у Хайдеггера выступает в качестве базового (онтологического) понятия; вне "мира" нет и не может быть истории как способа бытия народа. Но в этом понятии фиксируются не эмпирически наблюдаемые явления, а явления ненаблюдаемого бытия. "Мир" - это скорее сфера смыслов как возможных способов понимания и толкования вещей. А смыслы "предначертаны" народу его первобытным языком. Мировая история народа, таким образом, начинается с языкового сотворения бытия. В своем языке народ обретает "первично-исторические" структуры бытия, на основе которых формируются потребности, интересы и идеи. Эти базисные структуры возникают вне и независимо от сознания и воли людей, но их источником является самодетельный язык, - так объясняет Хайдеггер источник базисных структур "мира".

Далее он уточняет это положение уже применительно к человеку и истории. Человек в качестве "бытия-в-мире" существует исторически лишь потому, что он является временным в основе своего бытия. Это не следует понимать так, что он существует во времени подобно природе. "Историчность человеческого существования коренится в его временности". Она же (временность) переживается каждым поколением и каждым индивидом как бытие "между" рождением и смертью, как "бытие-к-смерти". Исторические свершения народа видятся Хайдеггеру как исполнение рискованного проекта выживания, принятого "с глазу на глаз со смертью". Нам видится здесь отдаленная аналогия с "вызовом" история у А. Тойнби.

В единстве избранного проекта каждое поколение народа обретает простоту своей исторической судьбы. Заметим, что сам проект не есть результатом мышления выдающихся личностей, героев и т.д. Он возникает из решимости народа устоять "между" рождением и смертью, сохранить свою самостоятельность в будущем. Эта изначальная решимость быть "один на один" со смертью, "лицом к смерти" придает историческому существованию характер "заботы". Быть исторически "здесь" означает каждый миг своего существования "забегать вперед", как бы забрасывать себя в будущее и действовать, сообразуясь с представлением о нем.

Проект выживания, который вырисовывается из предыдущих рассуждений, это то, что объединяет народ, символизирует его исторический выбор, который был сделан народом в момент смертельной опасности. Народ выполняет унаследованный от своих предков проект и тем самым он существует в модусе (лат. modys - мера, способ) судьбы, участвует в подлинном историческом свершении. Судьба и есть подлинная историчность.

В этом утверждении Хайдеггер отчасти солидаризируется со своим предшественником - немецким мыслителем О. Шпенглером, который рассматривал судьбу как форму переживания людей в качестве существенного признака истории, в противовес причинности, которая, по его мнению, уместна для описания природы, но бессильна, когда надо прояснить историю.

Уже в первобытном поэтическом сказании, по Хайдеггеру, содержится тайна судьбы; она и предопределяет бытие многих поколений народа, ориентирует их в борьбе за выживание. В литературе высказывается суждение о том, что видимо, в

основе "созидающего сказания" мира у Хайдеггера предполагается миф; тогда "бытие-в-мире", свершаемое народом, можно истолковать как историческое бытие-в-мифе. Тогда господство того или иного мифа в историческом существовании народа означает его захваченность определенным модусом времени: прошлым (миф о "золотом веке"), настоящим (рационалистический миф, технократический миф и др.), или будущим (библейская мифология, разного рода утопические проекты общественного устройства).

Важно отметить, что Хайдеггер считал полноценным участником "мировой истории" только народ; именно он пребывает во власти "естественного понимания мира". Что же касается классов и подобных им носителей мировоззрений и идеологий, то они способны лишь на разыгрывание псевдоисторических "ролей". Классы не являются самостоятельными историческими деятелями. Они есть продукт распада "исторического народа", свидетельство завершения его "бытия-в-мире", а борьба классов за власть есть прямая угроза историческому существованию народа. Вот почему классы находятся вне мировой истории, хотя и воображают себя в центре ее. Ясно, что такая трактовка входит в прямое противоречие с марксистской теорией классов и классовой борьбы.

И последнее. Оно касается понимания Хайдеггером "мира". Это, как уже говорилось, мифологически обоснованный способ бытия народа, но он разворачивается в систему повседневно практикуемых отношений своей земле ("почве"), небу, к предкам и богам, т.е. к тому, что Хайдеггер называет "внутримирским сущим", без чего мир как мифологический проект бытия не существует. Смысл "мировой истории" поэтому заключается в бережном хранении первичного единства этих четырех начал - земли, неба, смертных и богов, - единства мифопоэтического мира. Выпадение того или иного звена, утрата первобытной целостности "бытия-в-мире" ставит народ на грань гибели, ибо единое историческое существо превращается в бесформенную массу, происходит утрата подлинной историчности, а с ней вместе народ прекращает свое существование в модусе судьбы и для него наступает конец "мировой истории". Для каждого народа наступает свой конец мира. Такова человеческая судьба: "бытие-в-мире" есть вместе с тем "бытие-к-концу", "бытие-к-смерти".

Однако это не означает обреченности народов, так как по хайдеггеру, из "збегающей вперед решимости" существовать подлинно исторически перед лицом смерти народ черпает желание возвратиться в "простоту его судьбы", и тогда через возвращение к брошенному наследию, к прерванной традиции народ восстанавливает свой мифопоэтический мир и обретает себя вновь. В контексте этих рассуждений нет, как видно, оснований приписывать Хайдеггеру пессимизм в качестве ведущего принципа его философии.

Попытку набросать целостную историческую картину с позиций экзистенциальной философии осуществил другой немецкий мыслитель *К.Ясперс* (1883-1969). Большую известность приобрела его работа "*Смысл и назначение истории*". Есть ли таковые? - задает он вопрос.

Ясперс считал, что человечество имеет единые истоки и единую цель. Истоки его ощутимы лишь в мерцании многозначных символов, и наше существование ограничено ими. К таковым мы можем отнести мифы об Адаме и Еве и их грехопадении и др. Смысл же истории постигается нами тогда, когда мы подчиняем

ее идее исторической целостности. Осмысливая историю, Ясперс ввел ключевое понятие "ось времени" (мы его встречали у Бердяева).

Оно должно включить в себя некую всеобщую (универсальную) точку отсчета, от которой бы брала начало всемирная история. Не следует за такую точку брать какую-либо мировую религию, христианство например, так как христианство не есть всеобщая религия. Здесь нужно более универсальное основание, и таковым Ясперс считал "момент" появления человека как цивилизованного существа. Человек в том виде, в котором он сохранился и по сей день, сформировался где-то между 800 и 200 гг. до н.э. Это время первых цивилизаций и первых философий - древнеиндийской и древнекитайской, а также древнегреческой. Переход от мифа к логосу, одухотворение человека, открытость его миру; человек выходит за пределы своего индивидуального существования, становится личностью.

Однако между личностью и массой существует большая дистанция: то, что достигается отдельным человеком, не становится общим достоянием. Свобода перерастает в анархию, и тогда эпоха лишается творческого начала. В сознании людей происходит переоценка прежних ценностей, она завершается созданием новых нивелированных концептуальных воззрений, и на их основе теперь уже возникает тяготение к единению. Этот процесс завершается созданием империй. Этому способствует социальное движение, борьба внутри общества, образование и деятельность государств и т.д. В обществе возникает напряжение, оно и подталкивает человека к историческому размышлению. Настоящее люди рассматривают как упадок, как некую позднюю стадию развития; ими ощущается близость катастрофы, они ищут выхода на путях реформ, воспитания, взаимопонимания.

Таким образом, осевое время как бы проливает свет на всю историю человечества, дает возможность создать структуру мировой истории. Его значение в том, что оно знаменует собой исчезновение великих культур древности, существовавших тысячелетиями; тем, что свершилось тогда, человечество живет до сегодняшнего дня. Ренессанс - это воспоминание об осевом времени. Вначале осевое время ограничено в пространственном отношении, но исторически оно становится всеохватывающим. Какова же схема мировой истории, по Ясперсу?

Из темных глубин доистории, длящейся сотни тысячелетий, возникают великие культуры древности - в Месопотамии, в Египте, в долине Инда и Хуанхэ. В период с 800 по 200 гг. до н.э. формируется духовная основа человечества, причем независимо друг от друга в трех различных местах - в Европе, с ее поляризацией Востока и Запада; в Индии и Китае.

На Западе, в Европе, в конце средних веков возникает современная наука, а позже, с конца XVIII ст. следует эра техники. Это первое после осевого времени действительно новое свершение духовного и материального характера.

Но наша история совершается между истоками и целью. Истоки, как уже было сказано, не могут быть осмыслены нами или представлены четко и определенно; что же касается цели, то ее конкретный образ мы также не можем обрисовать. Как видно, истоки и цель связаны друг с другом. Символически это можно выразить так: истоки - "в создании человека", цель - "в вечном царстве душ". Последнее надо понимать как воплощение идеи единства всех людей; той идеи, которая всегда присутствует глубоко в сознании людей и осознается ими как идеал человеческого общежития.

История движется под знаком единства, подчиненная представлениям и идеям единства. Это можно объяснить так: человечество, видимо, возникло из единых

истоков, выйдя из которых оно развивалось в бесконечной изолированности - в форме национальных государств, различия рас, культу, социальных институтов, языков, религий и т.д., но затем оно стало стремиться к воссоединению. Однако единство в конечной цели - беспредельная задача; ведь все становящиеся для нас зримыми виды единства (политическое, национальное, культурное, экономическое и др.) лишь частичны, они скорее являются предпосылками возможного единства или нивелированием, за которым скрывается бездна чуждости, отталкивания и борьбы. Завершенное единство не может быть выражено ясно и непротиворечиво даже в идеале, оно не может обрести реальность ни в совершенном человеке, ни в правильном мироустройстве или проникновенном и открытом взаимопонимании и согласии. Единое поэтому это бесконечно далекая точка соотнесения, одновременно истоки и цель: это единство трансцендентальности (неэмпирического постижения).

В качестве такового оно не может быть установлено, не может быть исключительно достоянием какой-либо исторической веры, которая могла бы быть навязана всем в качестве абсолютной истины.

Если мировая история движется от одного полюса к другому, то происходит это таким образом, что все, доступное нам, заключено между этими полюсами. Это - становление единств, преисполненные энтузиазма поиски единства, которые сменяются столь же страстным разрушением единств. Так, делает вывод Ясперс, глубочайшее единство возносится до невидимой религии, до тайного царства духов открытости, бытия и согласия душ. Напротив, историчным остается движение между началом и концом, которое никогда не приводит к тому, что оно, по существу, означает, но всегда содержит его в себе.

Таким образом, мы всегда находимся внутри истории, но и всегда чувствуем неудовлетворенность ею. Сама постановка вопроса об истоках и цели говорит о том, что мы пытаемся постичь ее глубинную тайну, стремясь опереться на некую внешнюю точку, т.е. мы мысленно всегда выходим за пределы истории. Поэтому понимание истории в ее целостности выводит нас за ее пределы; она уже перестает быть историей, ибо приближает нас к вожденной идее целостности.

Но вознесение над историей становится заблуждением, так как только в мире мы обретаем возможность подняться над миром; нет пути в обход мира, путь идет только через мир; нет пути в обход истории, путь идет только через историю.

Идя по этому пути, мы воспринимаем настоящее как вечность во времени. История ограничена далеким горизонтом, в котором настоящее значимо для нас как прибежище, как некое решение, как утверждение себя, как выполнение. Вечное являет себя как решение во времени. Поэтому история растворяется в вечности настоящего.

Однако в самой истории перспектива времени остается, возможно, в виде длительной, очень длительной истории человечества на единой для нас всех планете. И каждый человек в этой перспективе должен задать себе вопрос: какое место он в ней занимает и во имя чего он будет действовать? Ответ он даст себе сам, и это придаст его бытию и смысл, и цель.

ВОПРОСЫ ДЛЯ САМОКОНТРОЛЯ И РАЗМЫШЛЕНИЯ

1. В чем, по-вашему мнению, заключается отличие истории от философии истории?

2. Какие общие предпосылки лежат в основе поступательно-стадийного видения всемирной истории?
3. В чем проявляется роль культуры во всемирной истории?
4. В чем состоят признаки кризиса современной цивилизации с точки зрения Н.Бердяева, А.Тойнби, П.Сорокина? Какие пути выхода из кризиса они предлагали?
5. Возможна ли глобальная цивилизация?

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Формации или цивилизации? (Материалы "круглого стола") // Вопр. философии. - 1989. - № 10.
2. Соколов В.В. Средневековая философия. Разд. 1. - М., 1979.
3. Гердер Иоганн Готфрид. Идеи к философии истории человечества. - М., 1977.
4. Кондорсэ Ж. А. Эскиз исторической картины человеческого разума. - М., 1936.
5. Тюрго А.Ф. Избранные философские произведения. - М., 1937.
6. Кант И. К вечному миру // И.Кант. Сочинения: В 6 т. - М., 1966, - Т. 6.
7. Гегель. Философия истории // Гегель. Сочинения: - М.; Л., 1935. - Т. VIII.
8. Маркс К. и Энгельс Ф. Немецкая идеология. гл. II. ** 3-7 // Маркс К. и Энгельс Ф. Избр. соч.: В 9 т. - М., 1985. - Т. 2.
9. Маркс К. и Энгельс Ф. Избр. соч.: В 9 т. - М., 1986. - Т. 4
10. Маркс К. И.Вейдемейеру, 5 марта 1852 г. // Маркс К.и Энгельс Ф. Избр. соч. В 9 т. Т. 4. - М., 1986.
11. Поппер Карл. Открытое общество и его враги. Т. 2:Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы. - М., 1992.
12. Нагель Э. Детерминизм в истории // Философия и методология науки. - М., 1977.
13. Факуяма Фр. Конец истории? // Вопр.философии. -1990. - № 3.
14. Афанасьев Ю.Н. Вступительная статья к: Фернар Бродель. Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV-XVIII вв.: В 3 т. - М., 1986. - Т.1.
15. Бродель Фернан. Материальная цивилизация, экономика и капитализм. XV-XVII вв.: В 3 т. - М., 1992. - Т. 3 (Время мира).
16. Бродель Фернан. История и общественные науки. Историческая длительность // Философия и методология истории. - М., 1977.
17. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. - М., 1991.
18. Шпенглер Освальд. Закат Европы. - М., Пед., 1923. - Т. 1. гл. II.
19. Шпенглер О. // Современная западная философия: Словарь. - М., 1991.
20. Бердяев Николай. Смысл истории. - М., 1990.
21. Тойнби А.Дж. Постижение истории. - М., 1991.
22. Сорокин П.А. Социокультурная динамика // П.А.Сорокин. Человек. Цивилизация. Общество. - М., 1992.
23. Хайдеггер М. Письмо у гуманизме // Проблема человека в западной философии. - М., 1988.
24. Хайдеггер М. Время и бытие // Мартин Хайдеггер. Разговор на проселочной дороге. - М., 1991.

25. Вололагин А.В. Мировая история в интерпретации Мартина Хайдеггера. // Филос. науки. - 1989. - № 9.
26. Ясперс К. Смысл и назначение истории. - М., 1991.